

Cuestiones
de
filosofía

Revista de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Vol. 8 No. 30-2022
Tunja, Boyacá-Colombia

ISSN 0123-5095

E-ISSN 2389-9441

Cuestiones de Filosofía es una revista institucional de la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fundada en el año 1998, está dirigida a lectores interesados en reflexiones e investigaciones en el ámbito de la filosofía y sus relaciones con otros campos del saber. Publica artículos de investigación originales, teorizaciones y reflexiones de carácter conceptual que indaguen sobre diferentes corrientes de pensamiento en el ámbito de la filosofía y su conexión con otras áreas. Con el objetivo de mejorar la calidad científica y editorial de la revista, los artículos son evaluados en la modalidad de doble ciego. Cuestiones de Filosofía acoge los parámetros que consagran la ley y la Universidad sobre derechos de autor.



Publicación semestral

Escuela de Filosofía
Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Vol. 8. N° 30, enero-junio de 2022

Publicación financiada por:

Vicerrectoría de Investigación y Extensión
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Editor

David Hernando Balbuena
Iván Darío Muñoz Manrique
Jhon Lavacude Poblador
Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Julián Ramiro Numpaque García
Asistentes Editoriales

Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Fotografía

Editorial Jotamar S.A.S.
editorialjotamar@yahoo.com
Diseño

Suscripción, adquisición y canje

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Biblioteca Central Jorge Palacios Preciado
Escuela de Filosofía
cuestiones.filosofia@uptc.edu.co
Oficina C- 325 Edificio Central,
Avenida Central del Norte 39-115 - Tunja
Tel: 57-8-7405626. Ext. 2491
https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia

Diagramación e impresión:

EDITORIAL JOTAMAR S.A.S.
Calle 57 No. 3 - 39
Tunja - Boyacá - Colombia.

ISSN 0123-5095 E – ISSN 2389-9441

Revista indizada en:

Índices: *Web of Science (WoS)*, *Agregadores: Dialnet, EBSCO, Journal TOCs, REDIB, Directorios: DOAJ, ERIH PLUS, LATINDEX, The Philosopher's Index, Vlex, Registro DOI y Autoarchivo: Sherpa/Romeo*

*Cuestiones de filosofía / Escuela de Filosofía.
Facultad Ciencias de la Educación. N° 1 (1993). UPTC
Tunja, Boyacá – Colombia
Periodicidad: SEMESTRAL
ISSN: 0123- 5095 / E-ISSN 2389-9441*

- 1. Filosofía – Publicaciones Periódicas*
- 2. Humanidades – Publicaciones Periódicas.*

Aspecto físico: tamaño 17.5 x 25 papel propalibros 70 gramos a (1) tinta, (8) separadores papel propalcote de 150 gramos policromía, carátula propalcote de 240 gramos en policromía plastificada al mate con parciales UV.



La revista está autorizada por una licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Editor

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Editor Invitado

Prof. Dr. Adriano Fabris
Università di Pisa

Directivos UPTC

Rector
Ingeniero Oscar Ramírez

Vicerrector Académico
Dr. Manuel Humberto Restrepo Domínguez

Vicerrector de Investigación y Extensión
Dr. Enrique Vera López

Directora de Investigaciones
Dra. Zaida Zarely Ojeda Pérez

Editor en Jefe
Dr. Witton Becerra Mayorga

Decano Facultad Ciencias de la Educación
Dr. Julio Aldemar Gómez Castañeda

Directora CIEFED
Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía
Mg. Patrick Durand Baquero

Comité Científico

Prof. Dr. Adriano Fabris
Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Dean Komel
University of Ljubljana, Eslovenia

Prof. Dr. Josep Esquirol
Universitat de Barcelona, España

Prof. Dr. Óscar Pulido Cortés
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Peter Trawny
Bergische Universität Wuppertal, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fonet Betancourt
Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dra. Remedios Ávila
Universidad de Granada, España

Prof. Dr. Roberto Esposito
Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia

Prof. Dr. Stefano Bancalari
Sapienza Università di Roma, Italia

Prof. Dr. Steven Crowell
Rice University, USA

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía
UNED, España

Prof. Dr. Werner Stegmaier
Greifswald Universität, Alemania

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi
Ryukoku University, Japón

Comité Editorial

Prof. Dr. Alejandro Tomasini
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Dune Valle Jiménez
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Prof. Dr. Emilio Martínez Navarro
Universidad de Murcia, España

Prof. Dr. Félix García Moriyon
Universidad Autónoma de Madrid, España

Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi
Università degli Studi di Torino, Italia

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales †
UNED, España

Prof. Dr. Juan Guillermo Díaz
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dra. Marcela Lisseth Brito
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Mario Adrián Bertorello
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Prof. Dra. Olga Grau Duhart
Universidad de Chile

Prof. Dra. Rebeca Maldonado
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Universidad Estadual de Campinas, Brasil

Comité de arbitraje

ÁRBITROS EVALUADORES CUESTIONES DE FILOSOFÍA VOL. 8 N° 30

Prof. Dra. Alicia Natali Chamorro Muñoz
Universidad Industrial de Santander, Colombia

Prof. cand. Dr. David Fernández Navas
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Dr. Diego Paredes Goicochea
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Prof. Dr. Elías Castro Blanco
Universidad Libre, Colombia

Prof. Dr. Fernando García Leguizamón
Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña, República Dominicana

Prof. Dr. Francisco José Casas Restrepo
Universidad de La Sabana, Colombia

Prof. Dr. Harald Bluhm
Universidad de Valparaíso, Chile

Prof. Dr. Hernán Martínez Ferro
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero
Universidad Autónoma de Barcelona, España

Prof. Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. José Leonardo González Valderrama
Universidad Externado de Colombia

Prof. Dr. José Rafael Rosero Morales
Universidad del Cauca, Colombia

Prof. Dr. Juan Felipe Guevara Aristizábal
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Prof. Dr. Juan Manuel Saharrea
Universidad Nacional de Córdoba / CONICET, Argentina

Prof. Dr. Livio Mattarollo
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Prof. Dr. Luis Alejandro Rossi
Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

Prof. Dra. María E. Wagon
Universidad Nacional del Sur / CONICET, Argentina

Prof. Dra. María García Pérez
Universitat Oberta de Catalunya (UOC), España

Prof. Dra. Mónica Gómez
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. cand. Dr. Nino Ángelo Rosanía Maza
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Prof. Mg. Oscar Jiménez Piraján
Grupo de investigación EREIGNIS, Colombia

Prof. Dra. Pamela Soto García
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Prof. Dr. Ricardo Roque Baldovinos
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Roberto Gronda
Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Rogério José Schuck
Universidade do Vale do Taquari, Brasil

Prof. cand. Dr. Sandra Lince Salazar
Universidad de Caldas, Colombia

Prof. Dra. Sandra Lucía Montes Jiménez
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dra. Verónica Neri
Università di Pisa, Italia

CONTENIDO

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	11
Fines y medios en la enseñanza-aprendizaje de la Filosofía <i>Prof. Dr. Emilio Martínez Navarro</i>	17
Ideología y realidad <i>Prof. Dr. Jacinto Calderón González</i>	41
Spettralità: la giustizia tra la vita e la morte <i>Prof. Dra. Silvia Dadà</i>	73
Concepciones psicológicas y resultados prácticos <i>Prof. Dr. Stéphane Madelrieux</i>	89
La dimensión política del ritornelo: La creación de un Cuerpo sin Órganos <i>Prof. Dr. Ulises Amaya</i>	115
La vida diaria como base del habitar en Heidegger, Nishida y Nishitani <i>Prof. Dra. Rebeca Maldonado</i>	133
Esperanza y verdad: Prolegómenos a una filosofía de la esperanza <i>Prof. Dr. Einar Iván Monroy Gutiérrez</i>	155
Conceptos clave de la filosofía de Gottlob Frege: Una introducción <i>Prof. Mg. Alejandro Villamor Iglesias</i>	177

CONTENIDO

Dialegethai y autorreflexión: dos perspectivas de la facultad
arendtiana de pensamiento 199
Prof. Mg. María Camila Sanabria

Traducciones

La época del nihilismo. Viena a finales del siglo XIX
y las primeras décadas del siglo XX 221
Prof. Dr. Ciprian Vălcan
Traductor Prof. Dr. Miguel Ángel Gómez Mendoza

Reseña

Rodríguez, J. (2019). *La caída*. Viejo San Juan: Ediciones Laberinto 231
Prof. Dr. Reynaldo Padilla-Teruel

CONTENT

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	11
Aims and means in the teaching-learning of Philosophy <i>Prof. Dr. Emilio Martínez Navarro</i>	17
Ideology and reality <i>Prof. Dr. Jacinto Calderón González</i>	41
Spectrality: justice between life and death <i>Prof. Dra. Silvia Dadà</i>	73
Psychological conceptions and practical results <i>Prof. Dr. Stéphane Madelrieux</i>	89
The political dimension of the ritornelo: The creation of a Body without Organs. Notes <i>Prof. Dr. Ulises Amaya</i>	115
The Everyday Life as Basis of Dwelling in Heidegger, Nishida and Nishitani <i>Prof. Dra. Rebeca Maldonado</i>	133
Hopeness and truth. Prolegomena to a philosophy of hopeness <i>Prof. Dr. Einar Iván Monroy Gutiérrez</i>	155
Core Concepts of Gottlob Frege's Philosophy: An Introduction <i>Prof. Mg. Alejandro Villamor Iglesias</i>	177

CONTENT

Dialegethai and self-reflection: two perspectives of Arendt's
conception of thinking 199
Prof. Mg. María Camila Sanabria

Translations

The age of nihilism. Vienna at the end of the 19th century and
the first decades of the 20th century 221
Prof. Dr. Ciprian Vălcan
Translator Prof. Dr. Miguel Ángel Gómez Mendoza

Reviews

Rodriguez, J. (2019). *La caída*. Viejo San Juan: Ediciones Laberinto 231
Prof. Dr. Reynaldo Padilla-Teruel

Este número de la revista reúne una variedad de temáticas que posibilitan al lector hacerse una idea de algunos de los problemas más tratados actualmente por la reflexión especializada. Gracias a la labor del Prof. Dr. Adriano Fabris (Università di Pisa, Italia) como editor invitado, y al grupo internacional de pares evaluadores, se logró llevar a cabo el proceso de aceptación de estas contribuciones, seleccionadas entre una alta cantidad de propuestas.

Abre este volumen el artículo del Prof. Dr. Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia, España), “Fines y medios en la enseñanza-aprendizaje de la Filosofía”, en el que se subraya el sentido de la Escuela para la sociedad actual –compleja, plural y móvil–, como marco de referencia para proponer un tipo de enseñanza-aprendizaje de una filosofía que fomente los valores propios de la ética cívica característica del liberalismo democrático: la libertad responsable, la igualdad cívica, la solidaridad universalista, el respeto activo y el diálogo. Describiendo 5 fines y 5 metas del proceso educativo de la filosofía, caracterizada como herramienta emancipadora, el autor ofrece finalmente un ejemplo de valiosos recursos que redundan positivamente en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la filosofía en la escuela.

El lector encontrará en segundo lugar el escrito “Ideología y realidad” del Prof. Dr. Jacinto Calderón González (Universidad Rey Juan Carlos, España), quien a través del análisis de tácticas como el discurso, la propaganda, la movilización de las emociones y de la conciencia, la identificación del contrario y la relación entre lo abstracto y lo concreto, caracteriza el proceso de enmascaramiento y creación de realidad que define la ideología. Contrariando la idea del fin de las ideologías promulgada por Daniel Bell en favor de la postulación de una era tecnocrática, el autor afirma la permanencia del falseamiento de la realidad, y el papel del intelectual en este enmascaramiento, tomando como base de su lectura propuestas como las de Mannheim, Foucault, Baudrillard y Žižek, principalmente.

La Dra. Silvia Dadà (Università di Pisa, Italia) inicia su trabajo “Spettralità: la giustizia tra la vita e la morte” indicando las divergencias de la filosofía de Roberto Esposito con la de Jacques Derrida, y abordando el concepto de ‘espectralidad’ pensado como instrumento para una posible interpretación de nuestra condición actual. Señala posteriormente la diferencia fundamental entre los conceptos de ‘espectro’ (*spettro*) y ‘espíritu’ (*spirito*), definiendo al primero de ellos como herramienta deconstructiva, a la que relaciona con la televisión, la fotografía y el cine, considerado como el arte de evocar fantasmas. El artículo termina en una confrontación con la ontología de Martin Heidegger a partir de la reflexión acerca de las implicaciones éticas de la idea de ‘espectro’ y la cuestión de la justicia.

En “Concepciones psicológicas y resultados prácticos”, el Prof. Dr. Stéphane Madelrieux (Université Jean Moulin, Francia) pregunta por la relación entre psicología y pragmatismo en William James. Señala a continuación dos planos que aportan a este objetivo: 1) la concepción del pragmatismo como método filosófico y teoría del conocimiento, 2) la consideración pragmática y científica de la psicología. En este contexto se resaltan dos acepciones del carácter ‘práctico’ de la psicología: 1) como ciencia de leyes causales, 2) con aplicación práctica. Esta relación así planteada conduce a reconsiderar el periodo 1890-1898 en la obra de James, a hacer una lectura renovada de su concepción biológica de la mente y sus “investigaciones psíquicas” y a abordar la genealogía de su pragmatismo.

Por su parte, el Prof. Dr. Ulises Amaya (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador) desarrolla tres ideas fundamentales en su escrito “La dimensión política del ritornelo: la creación de un Cuerpo sin Órganos. Apuntes”: 1) el ritornelo –concepto con origen en la música– hace referencia a un agenciamiento (expresión creativa) generador de singularidad y diferencia a través de la territorialización; 2) considerado como posibilidad de territorialización de un cuerpo, el ritornelo asume una dimensión política, pues en el acto de creación de un ‘cuerpo sin órganos’ niega los estratos de organización y estratificación, significación y subjetivación propios de un sistema como el capitalista; 3) en este sentido el ritornelo se configura como acto de resistencia política.

Centrada en el pensamiento de Nishida, Nishitani y Heidegger, la Prof. Dra. Rebeca Maldonado (Universidad Nacional Autónoma de México) indaga por el significado del habitar. Inicia su reflexión resaltando el carácter no físico del “desalejamiento” en el Heidegger de Ser y tiempo y la no desmundanización del Dasein, lo que permite identificar la cotidianidad con el mismo “lugar” del habitar. Respecto a Nishida se describe el vínculo establecido entre ‘mente ordinaria’, vida cotidiana (“lugar” del verdadero sí mismo) y religiosidad, y el valor de la ‘autoidentidad de los contradictorios’ en este vínculo. Énfasis semejante se aprecia en Nishitani y su valoración de la vida cotidiana (“gozne entre nirvana y samsara”) como verdadera realidad del habitar y “lugar de salvación” y religiosidad.

El Prof. Dr. Einar Iván Monroy (UNAD, Colombia) plantea que los inicios de la reflexión en torno a la ‘esperanza’ no están en la filosofía contemporánea tal como generalmente se presupone a partir del trabajo de Ernst Bloch, Gabriel Marcel o Edith Stein p. e., ni responde simplemente a una preocupación de estirpe religiosa, sino que ya se encuentran en la crítica de Heráclito a Pitágoras. Desarrolla su artículo “Esperanza y verdad. Prolegómenos a una filosofía de la esperanza” principalmente en cinco pasos: 1) la esperanza en la literatura griega clásica, 2) la cuestión pitagórica y los *Versos Dorados* (con una descripción de la discusión acerca de su autenticidad), 3) la semblanza de una controversia (de Heráclito hacia Pitágoras), 4) la formulación inaugural de una filosofía de la esperanza y 5) conclusiones.

“Conceptos clave de la filosofía de Gottlob Frege: Una introducción”, se titula la contribución del Prof. Mg. Alejandro Villamor Iglesias (IES Rosalía de Castro, España), en la que se tratan algunos conceptos de Frege como el sentido y su distinción con la referencia (objeto del cual se dice algo) en relación con los nombres propios, así como el valor de verdad de oraciones sin referente; la distinción entre pensar (acción que permite aprehender los pensamientos), juzgar (reconocimiento del valor de verdad o falsedad de un pensamiento) y aseverar (la manifestación de un juicio); los indécicos (expresiones dependientes del contexto para expresar sentido y denotar referencia) y los demostrativos y, por último, la postulación de la existencia de un tercer reino como ámbito del pensamiento.

Finalmente encontramos el artículo de la Prof. Mg. María Camila Sanabria dedicado a Hannah Arendt “Dialegethai y autoreflexión: dos perspectivas de la facultad arendtiana de pensamiento”, en el que se parte señalando el vínculo del mal con la irreflexión y definiendo el pensar como asunto moral, cuya autoconciencia (ligada a la memoria, a la coherencia pensamiento-acción, y al testigo) posibilita contrarrestar el mal. Luego de abordar ‘la banalidad del mal’, ‘el dos-en-uno’ (la diferencia inserta en la unicidad) y ‘la conducta moral’, la autora describe la facultad de pensar como discursiva y autorreflexiva, para culminar mostrando la diferencia de expresión del lenguaje entre dialegethai y autorreflexión, enfatizando sobre la narración como actividad de la autoconciencia y su relación con la conducta moral.

Se cuenta también con la traducción del escrito del Prof. Dr. Ciprian Vălcan (Universidad de Arad, Rumania), “La época del nihilismo. Viena a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX”, realizada por el Prof. de la Universidad Tecnológica de Pereira Dr. Miguel Ángel Gómez Mendoza. La reseña de *La caída* (Rodríguez, 2019) presentada por el Dr. Reynaldo Padilla-Teruel (Universidad Carlos III de Madrid, España) completa el presente volumen.

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Tunja, Colombia



Heidelberg, Alemania

Autor: Jorge Alberto Valcárcel Guzmán

Fines y medios en la enseñanza-aprendizaje de la Filosofía¹

Aims and means in the teaching-learning of Philosophy

Emilio Martínez Navarro²

Universidad de Murcia, España

Recepción: 14 de febrero del 2022

Evaluación: 10 de marzo del 2022

Aceptación: 22 de marzo del 2022



¹ Este trabajo tiene su origen en la conferencia pronunciada el 11 de octubre de 2016 en el XI Encuentro de Profesores de Filosofía, organizado por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Tunja, Boyacá). Agradezco a los organizadores del evento su amable invitación y cálida acogida. El texto ha sido actualizado en 2022.

² Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Murcia (España), catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Murcia. <http://www.emiliomartinez.net>.

ORCID: 0000-0001-6712-0363

Correo electrónico: emimarti@um.es

Resumen

Para responder a la pregunta de si es conveniente y necesario enseñar Filosofía a los jóvenes en las escuelas, respondemos en primer lugar a una cuestión previa acerca de por qué es necesaria la escuela en las sociedades modernas, que son sociedades pluralistas. A continuación, abordamos la cuestión de qué tipo de Filosofía es el adecuado para este tipo de sociedades y cómo debería enfocarse la cuestión de los fines y los medios para la enseñanza-aprendizaje de esta disciplina académica. Finalmente, ponemos un ejemplo del tipo de recursos que consideramos adecuados para lograr una buena enseñanza-aprendizaje de la Filosofía en los inicios de tal proceso.

Palabras clave: enseñanza de la Filosofía, sociedades modernas, ética cívica.

Abstract

In order to answer the question of whether it is appropriate and necessary to teach philosophy to young people in schools, we first answer a preliminary question about why schools are necessary in modern societies, which are pluralistic societies. We then address the question of what kind of philosophy is appropriate for such societies, and how the question of the ends and means of teaching and learning this academic discipline should be approached. Finally, we give an example of the kind of resources we consider appropriate for good teaching and learning of philosophy at the beginning of this process.

Keywords: Philosophy teaching, modern societies, civic ethics.

Para comenzar a abordar la cuestión que figura en el título de esta breve contribución sobre los fines y los medios en la enseñanza-aprendizaje de la Filosofía, propongo iniciar por una pregunta más general: ¿Qué objetivos ha de tener la educación escolar en una sociedad moderna? Esta pregunta se puede formular también de esta otra manera: ¿Para qué enviamos a los jóvenes a la escuela? (dejando al margen por un momento el imperativo legal). También se puede expresar de este otro modo: ¿Qué sentido tiene la formación escolar en la actualidad?

Una vez contestada esta primera cuestión, suponiendo que hayamos mostrado algunos argumentos para justificar la existencia de la institución escolar en nuestra época, llegará el momento de preguntarnos qué papel le puede corresponder a la Filosofía en ese contexto. Por tanto, formularemos formalmente la segunda cuestión: ¿Qué papel puede desempeñar la enseñanza de la filosofía en la escuela del siglo XXI? O dicho de otra manera: ¿Para qué enseñar filosofía a la juventud aquí y ahora? O también: ¿Qué fines ha de tener la enseñanza de la filosofía en la escuela? Trataré de ofrecer algunas pistas para la reflexión sobre este asunto fundamental, que es el que nos ocupa en este artículo, y desde ahí compartiré con los lectores algunas propuestas en torno a los medios que considero congruentes y adecuados para la enseñanza de la Filosofía en nuestras escuelas, dejando lo más claro posible que no da lo mismo adoptar un modelo de Filosofía que otro, sino que es preciso adoptar un modelo de saber filosófico que esté orientado a los fines de la escuela de hoy, para afrontar los retos del mundo de hoy, y que a la hora de enseñar este tipo de Filosofía tampoco da lo mismo unos medios que otros, puesto que sólo algunos métodos y recursos para la enseñanza de la Filosofía serán congruentes con el tipo de Filosofía que previamente hayamos señalado como deseable.

El sentido de la escuela en nuestra época

Las sociedades modernas se caracterizan, entre otras cosas, por su extraordinaria complejidad. Son sociedades cada vez más urbanas, e incluso el medio rural está cada vez más urbanizado e industrializado, de manera que las personas necesitan una formación cada vez más amplia y especializada para poder afrontar los retos de la supervivencia con dignidad y para llevar a cabo sus aspiraciones vitales. Las sociedades modernas están masificadas y se caracterizan también por una extraordinaria movilidad (Walzer, 1990): las personas se trasladan de una comunidad a otra, de un empleo a otro, de un estatus social a otro, de una mentalidad más tradicional a una mentalidad

más cosmopolita, etc. Para gestionar toda esa complejidad y movilidad, las sociedades modernas han aceptado “el hecho del pluralismo como algo valioso” (Rawls, 1985, p. 249): la diversidad de creencias, de ideologías, de cosmovisiones, etc., en el interior de un mismo país no tiene por qué ser un obstáculo a la convivencia, sino que puede ser una oportunidad de enriquecimiento mutuo, siempre y cuando ese pluralismo se mantenga dentro de ciertos límites. Es preciso que dicho pluralismo sea compatible con unos valores básicos compartidos que permitan, precisamente, la preservación de esa diversidad, sin que ningún grupo ideológico o étnico (salvo aquellos que manifiestamente se consideran supremacistas y aprueban la violencia para imponer su proyecto a toda la sociedad) se sienta excluido de la comunidad. Además, cada comunidad local ha de preparar a sus miembros para formar parte al mismo tiempo de la comunidad mundial, en la que el pluralismo es también una característica como un hecho, aunque no en todos los países sea considerado como algo valioso.

Así pues, la educación en las sociedades modernas ha de dar respuesta a la necesidad de una formación de calidad que capacite a las personas para vivir en sociedades complejas, con elevada movilidad y pluralidad de grupos ideológicos y culturales, y por todo ello necesariamente conflictivas. Porque, si bien la complejidad, la movilidad y la pluralidad se pueden valorar positivamente, puesto que son expresión de la riqueza y la diversidad de la vida misma, sin embargo provocan en la práctica muchas frustraciones, enfrentamientos, perplejidades, resistencias al cambio, etc. Los conflictos son, hasta cierto punto, un elemento consustancial a la convivencia en las sociedades modernas (Cortina, 1999). Por ello se ha mostrado históricamente la necesidad de gestionar esa complejidad, movilidad y pluralidad de la manera más inteligente posible, organizando la convivencia de una manera distinta a como se organizaba antiguamente. En este contexto, las sociedades modernas han optado por desarrollar la institución escolar como un elemento esencial de las mismas. Se trata de una institución encargada de formar a las nuevas generaciones de la manera más completa posible, integrando en dicha formación unos valores básicos de convivencia pacífica y justa, de manera que sea posible gestionar la complejidad, la movilidad y la pluralidad sin llegar a la quiebra social y a la ruptura del país. Al mismo tiempo, la escuela proporciona muchos elementos necesarios para formar a los ciudadanos y ciudadanas de tal modo que sean capaces de llevar a cabo muy distintos proyectos de vida que tienen razones para valorar (Sen, 1999).

En este punto puede que muchos lectores se pregunten por qué es valiosa la pluralidad frente a la homogeneidad, puesto que muy probablemente una sociedad interiormente homogénea ha de ser menos conflictiva (en principio) que una sociedad plural. Nuestro argumento a favor de una sociedad plural es el siguiente: históricamente podemos distinguir tres tipos de sociedad con respecto a la cuestión de las ideologías y creencias: 1) En un extremo, la sociedad totalitaria, éticamente monista a base de imponer una sola ideología, un único sistema de creencias, a toda la población, utilizando para ello la amenaza de la fuerza. Este tipo de sociedades, como la experiencia histórica ha mostrado hasta la saciedad, son sociedades opresivas, en las que las personas sufren el acoso, la vigilancia continua, la ausencia de libertades básicas y el miedo continuo ante posibles castigos y represalias por parte de un poder político omnipresente, despótico y abusivo. La homogeneidad, en las sociedades masivas de nuestra época, sólo se puede conseguir mediante la coacción, de modo que una sociedad sólo puede ser homogénea al precio de convertirse en una sociedad totalitaria; 2) En el otro extremo, la sociedad ultrapermisiva, basada en el relativismo ilimitado, la sociedad del “todo vale” (también “vale” la violencia de unos grupos contra otros), es una sociedad insegura, violenta, en la que rige “la ley del más fuerte”, y por ello es un tipo de sociedad muy inestable, en la que los enfrentamientos conducen al desgarramiento del país en forma de una guerra civil más o menos patente. A la larga la sociedad se autodestruye, o bien se impone como vencedor alguno de los bandos enfrentados, que generalmente instaura un sistema social de tipo totalitario. Lamentablemente, también ha habido diversos ejemplos históricos de este segundo modelo de sociedad como, por ejemplo, la situación social de España en los años inmediatamente anteriores a la guerra civil de 1936, y el triunfo del franquismo en 1939, que dio paso a un sistema totalitario que duró hasta 1978; 3) Finalmente, cabe una tercera posibilidad que ha sido exitosa en muchas sociedades contemporáneas: la sociedad pluralista, liberal y democrática. Se trata de un tipo de sociedad que admite en su interior la existencia de una gran variedad de grupos ideológicos y sociales, con amplias libertades para que cada grupo logre mantenerse y tratar de crecer, pero siempre con el límite de que no se permite a ningún grupo el uso de la violencia ni tampoco del fraude, la manipulación y demás recursos de abuso de poder. En este tercer tipo de sociedad se adopta un acuerdo de todos los grupos en torno a una ética mínima básica (Cortina, 1999; Martínez Navarro, 2005), en torno a unos valores básicos de convivencia pacífica y justa: se adopta una ética cívica compartida y aceptada por todos o casi todos, que respeta la existencia de todos los grupos firmantes del acuerdo y les concede una amplia libertad

para promover sus valores particulares, pero respetando a los demás grupos para que puedan hacer lo mismo. En esta sociedad pluralista, la única violencia legítima es la que se reserva para sí el Estado, como garante de la convivencia entre grupos que discrepan ampliamente entre sí –recordemos la célebre definición de Max Weber: el Estado es la institución que reclama para sí el monopolio de la violencia legítima; en otras palabras: el Estado es el encargado de garantizar la seguridad, la paz y la justicia en su territorio. Por ello resulta imprescindible para que funcione este sistema social que los ciudadanos reciban una educación de calidad, que les proporcione una base sólida de conocimientos, actitudes y habilidades que esté en línea con los valores de *ética cívica* compartida que constituyen la condición de posibilidad de una sociedad pluralista, liberal, democrática y mínimamente cohesionada.

El tercer tipo de sociedad que acabamos de describir es el único que puede conducir a una sociedad más o menos justa y estable. No se trata de un modelo meramente ideal y utópico, puesto que un gran número de sociedades avanzadas pueden ser citadas como ejemplos de que es posible en la práctica establecer una sociedad pluralista, liberal y democrática. Por estas razones, si además de éticamente deseable se trata de un tipo de sociedad viable, la conclusión del argumento es que una sociedad moderna, que pretenda sobrevivir, prosperar y hacer una aportación positiva a la humanidad, ha de adoptar como objetivo político el modelo de sociedad que hemos descrito en tercer lugar.

Ahora bien, ¿cuáles son los valores básicos de la *ética cívica* que han de ser fomentados por el sistema educativo en una sociedad moderna que aspire a establecer el modelo pluralista, liberal y democrático? En otros lugares (Cortina, 1999; Martínez Navarro 2005, 2010) hemos argumentado que es preciso atender especialmente a cinco valores esenciales: 1) La *libertad responsable*, es decir, las libertades de la tradición liberal pero con límites. Ninguna libertad puede ser ilimitada, porque en tal caso la libertad de uno podría atentar contra la libertad de los otros; de modo que cada cual ha de hacerse responsable de sus actos libres, procurando no perjudicar injustamente la libertad ajena; 2) la *igualdad cívica*, que se expresa en la igualdad de todos los ciudadanos y ciudadanas ante la ley, y en la igualdad de oportunidades, que ha de ser promovida por el Estado con el apoyo de toda la sociedad. Para ello es preciso que se establezca un sistema de impuestos equitativo y que funcione adecuadamente; 3) la *solidaridad universalista*, que es el tipo de solidaridad que no se limita a cuidar de las personas del propio grupo, sino que se extiende a la protección y ayuda a cualquier ser

humano que se encuentre en apuros; 4) el *respeto activo*, que se manifiesta en la aceptación y acogida a las personas cuyas opiniones y costumbres no compartimos, pero que reconocemos que son legítimas en cuanto a que no producen ningún daño; y 5) la actitud de *diálogo*, es decir, la disposición sincera y honesta a resolver pacíficamente los conflictos que puedan surgir, intercambiando argumentos y llegando a acuerdos mediante el lenguaje en unas condiciones de equidad para todos los afectados.

Cuando un país se toma en serio los valores de la *ética cívica*, el resultado es que ese país avanza hacia la *justicia social*. Una sociedad es tanto más justa cuanto más fomenta entre sus miembros la práctica cotidiana de los cinco valores anteriormente mencionados. Por el contrario, cuanto más se descuide la puesta en práctica de esos valores, más se deteriora la convivencia y tanto más injusto se torna el sistema social. Por esta razón, en la medida en que las personas que vivimos en sociedades modernas tengamos algún interés en promover la justicia social, hemos de poner los medios que estén a nuestro alcance para que tales valores sean estimados y puestos en práctica por toda la población, con especial atención a la educación de las nuevas generaciones. En consecuencia, las instituciones educativas como la familia y la escuela tienen que asumir el compromiso de educar en los valores de la ética cívica. Entre la familia y la escuela se reparte la responsabilidad de educar a quienes tienen a su cargo, como personas, como ciudadanos y como profesionales. La familia inicia el proceso y a ella corresponde en un primer momento la tarea de educar a los hijos como personas, es decir, como seres humanos autónomos, críticos, creativos, solidarios y respetuosos con los demás y con la naturaleza. También corresponde a la familia iniciar, en la medida de sus posibilidades, la educación ciudadana. En un segundo momento, la escuela toma el relevo de la familia y se encarga de la mayor parte de la formación cultural de los jóvenes como personas y como ciudadanos, además de asumir prácticamente la totalidad de la formación profesional. En la formación ciudadana, la escuela tiene que poner mucho énfasis en que los estudiantes asimilen los valores de la ética cívica para que se comprometan con su comunidad local y nacional en la construcción de una sociedad cada vez más justa. Y en cuanto a la formación profesional, la escuela tiene que tener muy presente que dicha formación consiste en que los egresados de todas las profesiones sean, al mismo tiempo, competentes en su oficio y honestos en el desempeño del mismo. Porque también desde el ejercicio profesional se contribuye a la promoción de los valores de la ética cívica (Martínez Navarro, 2014).

Como conclusión de este apartado podemos contestar a la pregunta inicial diciendo que, en nuestra época, la escuela es una institución que tiene sentido porque asume la tarea de completar la formación de las nuevas generaciones iniciada en la familia, con especial énfasis en la formación ciudadana y profesional, sin descuidar su propia aportación a la formación de los jóvenes como personas. La siguiente cuestión que nos habíamos propuesto abordar es si la Filosofía puede y debe desempeñar algún papel en dicha formación integral de los estudiantes. De ello nos vamos a ocupar en el apartado siguiente.

¿Para qué enseñar filosofía a la juventud aquí y ahora?

A partir de lo expresado en el apartado anterior, habrá quedado claro que la escuela ha de ocuparse de fomentar en los jóvenes la asimilación teórica y práctica de los valores de la ética cívica y del compromiso con la justicia social para una sociedad plural, liberal y democrática. Si esto es así, tendremos que preguntarnos ahora si la Filosofía puede aportar algo a esa tarea educativa que corresponde a la escuela. Para responder esta nueva pregunta parece lógico plantearse, en primer lugar, qué tipo de Filosofía podría servir para apoyar la formación de los estudiantes como personas, como ciudadanos y como profesionales para una sociedad plural. Porque hay muchos tipos de Filosofía, y seguramente no todos ellos se pueden considerar adecuados para colaborar en la tarea educativa que da sentido a la propia institución escolar en el mundo moderno. Para abreviar, supongamos que hubiera únicamente dos modelos principales de Filosofía: el ‘modelo adoctrinador’ y ‘el modelo emancipador’:

1) Conforme al ‘modelo adoctrinador’, la Filosofía, como disciplina académica, puede ser instrumentalizada con facilidad para convertirse en una herramienta de lavado de cerebro, al servicio de cualquier ideología. Este modelo adoctrinador, típico de las sociedades totalitarias, concibe la Filosofía como un conjunto cerrado y completo de creencias sobre la realidad, y en consecuencia insiste en un método de enseñanza de la Filosofía que se limita a exponer la doctrina supuestamente correcta y a despreciar cualquier crítica a ésta, evitando al máximo el cuestionamiento, el debate y el contraste de esa doctrina con cualquier otra que pudiera sembrar la duda sobre la verdad de la misma.

2) En cambio, desde el ‘modelo emancipador’, se entiende la Filosofía como una disciplina académica encaminada a potenciar las capacidades cognitivas y emocionales del alumnado, de manera que la Filosofía se

convierte en una herramienta al servicio de la autonomía de las personas en el contexto de una comunidad a la que se siente ligada por vínculos que reconoce lúcidamente. La Filosofía, en este modelo, se convierte en un medio para ensanchar el propio horizonte vital, y por ello hace más libre a la persona, al permitirle que descubra nuevas posibilidades que hasta ese momento no había descubierto. Porque ahora no se trata de adherirse a una doctrina particular, sino de asomarse a la diversidad de los saberes humanos y a la pluralidad de enfoques y perspectivas sobre la realidad, con el objetivo de que sea la persona misma la que opte por el modo de pensamiento que estime más razonable y valioso, con la única condición de que dicha elección ha de ser argumentada, razonada, y sensible a la condición comunitaria y ecológica que todos compartimos:

Como he escrito en otra ocasión: la Filosofía es una disciplina académica que tiene una enorme capacidad de seducción, si se imparte adecuadamente. El alumno queda fascinado por las grandes preguntas que se han hecho los filósofos y las que descubre por sí mismo, y también por la visión de conjunto de todo el saber, la apertura de horizontes a la inteligencia y la posibilidad de profundizar reflexivamente en la resolución de cuestiones que afectan a todo ser humano (Martínez Navarro, 2012, p. 40).

Es preciso denunciar el uso adoctrinador de la Filosofía y potenciar la dimensión emancipadora de la misma. Para ello, hemos de desglosar ahora los fines que ha de plantearse la enseñanza de la Filosofía en el ámbito escolar. La eficacia educativa de la Filosofía depende de que los actores que tienen alguna responsabilidad en su enseñanza sean capaces de asumirla de una manera renovada y entusiasta, recuperando el sentido originario de este añejo saber como “aspiración a la sabiduría”, como “amor al saber” que nos orienta en medio del desconcierto. A mi juicio, el valor educativo de la Filosofía se relaciona con las siguientes metas:

1. *Integración en un todo coherente de los demás saberes en los que se está formando el alumno.* Porque se entiende que no puede llegar a ser una persona verdaderamente culta quien no sabe situar los conocimientos científicos, técnicos y humanísticos en el lugar que les corresponde, como elementos entrelazados e interdependientes que han de estar al servicio de la solución de los problemas de la Humanidad. En términos coloquiales, quien aprovecha las enseñanzas de la Filosofía “tendrá una cabeza muy bien amueblada”. Edgar Morin (2009) ha insistido en la necesidad de asumir, desde la educación, el paradigma de la complejidad.

2. *Promover hábitos de reflexión* que ayuden a que la persona se conozca a sí misma, siguiendo el conocido consejo que Sócrates tomó del templo de Apolo en Delfos. De este modo, la persona se apropia de sus mejores posibilidades vitales, ensanchando su propia libertad y poniendo mejores bases a sus proyectos de vida plena. Para estimular esta reflexión, contamos con los textos de la tradición filosófica como una herramienta privilegiada.
3. *Potenciar la capacidad crítica*, ayudando a discernir entre lo que ocurre y lo que debería ocurrir, desmontando dogmatismos y fundamentalismos, superando prejuicios y forjando el propio criterio sin ingenuidades ni servilismos.
4. *Entrenar en el arte de argumentar bien*, desarrollando el buen hábito de apoyar las propias convicciones con razones que otras personas puedan entender y puedan llegar a compartir. Esta capacidad es imprescindible para deliberar *en serio*, de manera que vayamos avanzando en la búsqueda de la verdad científica y de las mejores soluciones a los problemas humanos en una sociedad abierta, pluralista y democrática. Para profundizar en la noción de “argumentar en serio”, véase especialmente la aportación de la ‘Ética Discursiva’, y en especial las reflexiones de Karl-Otto Apel (1985).
5. Por último, *cooperar en la formación de las personas en tanto que ciudadanas libres, iguales, solidarias, respetuosas y dialogantes*, puesto que la Filosofía puede ayudar decisivamente a que comprendan cuáles son los valores ilustrados y democráticos, y por qué los consideramos mejores que otros valores alternativos. Varias propuestas filosóficas insisten en la apertura al otro, al diferente, como clave para una convivencia en armonía y para una vida en plenitud: Levinas, Ricoeur, Gadamer, etc.

Desde el punto de vista de los críticos de la presencia de la Filosofía en el sistema educativo, se ha aducido a veces el argumento de que esas tareas formativas también se consiguen por medio de otras materias, ¿o es que acaso la Literatura y la Historia no fomentan la reflexión y el conocimiento de nosotros mismos? ¿O acaso las Matemáticas y las Ciencias Naturales no ayudan a desarrollar la capacidad argumentativa? ¿Y no será que la formación en los valores democráticos se obtiene en realidad de un modo transversal, a través de lo aprendido en todas las materias del currículo, incluyendo la práctica de los deportes y los viajes de estudio? Por otro

lado, dado que la Filosofía se fue fragmentando históricamente en diversos saberes particulares, ¿no sería hora de reconocer que ya no tiene sentido que exista una materia específica de Filosofía, y dejar el espacio curricular que ésta ocupa a esos otros saberes que hoy son disciplinas autónomas?

La respuesta a estos intentos de dejar a la Filosofía fuera del currículo educativo básico la podemos centrar en el reconocimiento de que esta asignatura no es un fin en sí misma, sino que es una herramienta, es sólo un medio para avanzar hacia esos fines que acabamos de mencionar. Pero se trata de una herramienta específicamente diseñada para aprender a pensar, a reflexionar críticamente, a construir criterios para orientarse en el saber y en el mundo. Se trata de una herramienta que posee al menos dos aspectos relevantes en relación con la educación: por una parte, insiste en el desarrollo de habilidades de pensamiento y de diálogo, como el razonamiento riguroso, la argumentación respetuosa, la capacidad para desvelar supuestos, etc. Por otra parte, se adentra en contenidos complejos que las otras disciplinas no pueden abordar con sus propios recursos, como por ejemplo la cuestión de cuáles son los criterios para distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo bello de lo feo, etc., y qué lugar ocupan estos criterios en relación con los conocimientos que el alumno adquiere en esas otras disciplinas.

A la vista de lo que se ha ido denominando ‘filosofía’ a lo largo de los siglos³, observamos que este vocablo se utilizó, desde sus orígenes entre los antiguos griegos, para referirse a un tipo de saber⁴ que tiene dos pretensiones básicas: a) *universalidad o totalidad* –un saber que trata de abarcar todos los aspectos de la realidad para proporcionar una imagen lo más acertada y completa posible de ‘lo que hay’, de nuestro lugar como agentes o pacientes en ‘eso que hay’ y de nuestras posibilidades de transformar ‘eso que hay–, y b) *racionalidad*, utilizando para construir esa imagen de lo real todos los recursos disponibles de la inteligencia humana, con especial referencia a las capacidades de sentir, razonar, recordar, preguntar, etc., y con todo ello elaborar representaciones mentales susceptibles de ser comunicadas a otros seres racionales mediante el lenguaje y la argumentación, con especial referencia a las distinciones, los conceptos, las demarcaciones entre saberes, etc.

³ El presente párrafo y los seis siguientes han sido adaptados desde una publicación anterior en la que trato también la cuestión de la naturaleza de la filosofía como un saber distinto de los otros saberes (Martínez Navarro, 2017, pp. 238-241).

⁴ Acepto que es discutible la caracterización de la filosofía como un saber (también puede ser descrita como una actividad que no proporciona ningún saber, sino otro tipo de productos), pero no es posible detenerse aquí en la discusión de esta cuestión. Para una interesante exposición y crítica de las posiciones más relevantes en este asunto, confróntese Nudler (2010, pp. 23ss).

Los filósofos griegos de la Antigüedad llevaron a cabo una gran labor en esta línea: cada uno a su manera nos legó una filosofía concreta, una propuesta ‘racional’ que trata de responder a los grandes interrogantes filosóficos; una propuesta sometida a una discusión que todavía hoy continúa abierta. De ese legado hay que destacar el hecho de que, al menos los más destacados de estos “padres fundadores” se mantuvieron receptivos a los avances de los saberes que hoy llamamos ‘ciencias’, que en muchos casos las cultivaron ellos mismos y pusieron un especial cuidado en que sus respectivas propuestas filosóficas fuesen coherentes con el paradigma científico vigente en su época. Este ejemplo cundió entre los filósofos posteriores, pues cada cual a su manera, y condicionados todos por la situación cultural de su país y de su época, fueron desarrollando el proyecto inicial de la filosofía sin prescindir de los aportes –incluyendo las supersticiones y prejuicios⁵– suministrados por las demás disciplinas del saber humano, especialmente en matemáticas, física, astronomía, biología, geología, sociología, psicología, etc.

Ahora bien, a partir de la irrupción de la filosofía positivista en el siglo XIX se produce un progresivo distanciamiento entre filosofía y ciencias que, en términos generales, se puede resumir del siguiente modo: por una parte, ni los filósofos ni ningún otro gremio pueden ya abarcar la totalidad del saber científico, cuyo crecimiento es exponencialmente acelerado. Y por otra parte, se extiende paulatinamente cierto distanciamiento entre quienes se dedican profesionalmente a las ciencias y quienes se dedican a la filosofía, con la consecuencia de que esta última sufre una progresiva marginación en el ámbito académico y un cierto deterioro de la imagen social –por ejemplo, en muchas librerías de todo el mundo he podido ver cómo la sección de

⁵ Es sabido, por ejemplo, que Kepler tardó bastante en formular sus famosas leyes acerca de la trayectoria de la Tierra alrededor del Sol porque estaba persuadido de que tal trayectoria tenía que ser una circunferencia perfecta, pero los datos de las observaciones empíricas (recopilados por Tycho Brahe) no encajaban con la idea de una órbita circular, sino más bien con la de una órbita elíptica. Finalmente, Kepler optó por aceptar resignadamente que la órbita tenía que ser elíptica, pese a que sus prejuicios le empujaban a apostar por la circular, supuestamente “más perfecta” que la elíptica. Este es un caso paradigmático de honestidad científica. Por otro lado, también es sabido que Isaac Newton se pasó media vida buscando sintetizar en el laboratorio la conversión del plomo en oro –posibilidad con la que soñaban muchos científicos anteriores al nacimiento de la química moderna, y en cuya búsqueda se obtuvieron algunos descubrimientos importantes– y también la fecha del fin del mundo, supuestamente oculta en las páginas de la Biblia mediante algún tipo de claves secretas. En este segundo caso también hay honestidad científica, puesto que Newton supo separar lo que podía demostrar, por ejemplo, su formulación de la ley de la gravitación universal, y lo que no. Pero en ambos casos se observa que la presión de las creencias personales sobre su actividad científica fue muy grande, hasta el punto de que fue necesario un gran esfuerzo de su parte para que tal presión no afectase a la formulación de los nuevos conocimientos científicos que ellos estaban postulando.

filosofía se coloca en los mismos estantes que los libros sobre autoayuda⁶, misterios sin resolver y esoterismo –conjunto de conocimientos y prácticas relacionados con la magia, la alquimia, la astrología y materias semejantes, que no se basan en los principios de la ciencia.

Ante semejante panorama, poco esperanzador para quienes nos dedicamos a la filosofía, no es de extrañar que una parte del colectivo filosófico trate de acercarse a las prácticas científicas en algunas parcelas del saber filosófico, como es el caso de la Ética, dando lugar a la llamada ‘Filosofía moral experimental’ (Alfano y Loeb, 2016). Se puede interpretar este acercamiento de muchos filósofos contemporáneos a las ciencias experimentales como una reacción positiva ante el hecho de que la corriente dominante en la investigación filosófica de los dos últimos siglos ha estado demasiado ensimismada, demasiado desconectada de los resultados de dicha investigación científica, como si bastase con dialogar con la historia de la filosofía y con otros filósofos para poder ofrecer una producción filosófica adecuada, prescindiendo del diálogo con la ciencia. Pero creo que una cosa es el acercamiento de la filosofía a los métodos y a los resultados de las demás ciencias, y otra muy distinta es su extinción como un tipo de saber específico. Comparto con Adela Cortina que:

(...) cada forma de saber aborda los asuntos desde una peculiar perspectiva que ningún otro puede adoptar. Curiosamente a lo largo de la historia de la humanidad en cuanto un tipo de saber ha experimentado avances notables desarrolla un afán imperialista que le lleva a intentar absorber a todos los demás. Física, Matemáticas, Economía, Biología, Psicología, Sociología y Genética han ido pretendiendo descubrir paulatinamente los secretos del universo y bastarse para dar cuenta de él. Pero al poco tiempo se han ido descubriendo los límites de cada uno de ellos para dar cuenta de toda la realidad y la necesidad de contar con los restantes saberes (...) (2012, p. 5).

En efecto, tanto las diversas ciencias como la filosofía deberían abandonar de una vez y para siempre ese “afán imperialista” que han tenido en algún momento, y aceptar la necesidad de la *cooperación interdisciplinar* para tratar de responder adecuadamente a las cuestiones que preocupan a la

⁶ Como dice Óscar Nudler (2010, p. 12), “(...) a la pregunta sobre el propósito último de la actividad filosófica las respuestas van desde las que asumen que es una actividad principalmente cognoscitiva hasta las que la consideran como una actividad de naturaleza esencialmente moral, política, o estética, o incluso terapéutica. A su vez, estas opciones han sido consideradas o bien complementarias o bien independientes o bien excluyentes entre sí”. En este artículo adoptamos la primera respuesta como básica, porque entiendo que para cumplir cualquier otra función, la filosofía ha de ser ante todo un saber; de modo que no veo la necesidad de contraponer lo cognoscitivo a todo lo demás.

humanidad. En consecuencia, considero que la noción de filosofía que hoy merece la pena defender ha de situarse en un punto intermedio entre dos extremos indeseables: por un lado, lejos del paradigma de “reina de las ciencias” que en otros tiempos ostentaba, pero que bien mirado ya no le corresponde, puesto que el desarrollo de los demás saberes ha puesto de manifiesto que el saber filosófico es en gran medida dependiente de ellos y que necesariamente ha de reconocerlos en su autonomía y colaborar con ellos en la medida de lo posible. Por el otro lado, la filosofía puede y debe reivindicar para sí misma un ámbito propio, en igualdad de rango con esos otros saberes de los que se nutre y a quienes alimenta, porque dispone de un punto de vista, de unos métodos y de unas herramientas que son específicamente suyos, entre los cuales destaca un rasgo que no posee ninguno de los demás saberes: la posibilidad de plantear la cuestión de la demarcación entre el saber científico y los saberes no científicos, y de ofrecer respuestas razonables a dicha cuestión. Este rasgo no constituye por sí mismo un privilegio sobre los demás saberes, sino simplemente un indicador de que la filosofía, pese a todo, no es un saber como los demás, sino que es saber un tanto peculiar o especial, dado que pretende mantener ese afán de universalidad o totalidad al que me he referido anteriormente y que se ilustra muy bien con las famosas cuatro preguntas kantianas: la filosofía pretende responder a la pregunta por los límites del saber, por el actuar razonable, por la esperanza razonable y por la identidad del ser humano. En síntesis, la filosofía no ha de pretender un imperialismo al que no tiene derecho, pero tampoco ha de ser absorbida por ninguna de las ciencias ni excluida del canon de los saberes racionales.

Dado que ya hemos delineado en este artículo una determinada noción de filosofía como un saber con pretensión de universalidad y racionalidad que se propone ofrecer una visión lo más completa posible de la realidad y de nuestras posibilidades con respecto a ella (conocimiento, comportamiento moral, esperanzas razonables), cabe preguntarse qué método –o métodos– son adecuados para avanzar en la construcción de tal disciplina. La historia de la filosofía nos muestra una sucesión de propuestas de método para la filosofía, cada una de ellas ligada a una peculiar manera de entender el objeto de estudio de la misma y el modo en que se articulan las capacidades de conocimiento del ser humano, en particular la razón y los sentidos. Así, podemos enumerar, en principio, los siguientes métodos clásicos (Conill, 1988, 1996). 1) El método empírico-racional o físico-lógico, que parte de Aristóteles y alcanza hasta la actualidad, inspirando numerosos desarrollos de la tradición aristotélico-tomista; 2) El método empirista, iniciado por Locke,

establece una separación tajante entre los sentidos y la razón, señalando que el origen y el valor de todo conocimiento depende de la experiencia sensible. Conforme a este método no sería posible el conocimiento de la totalidad de la realidad, sino únicamente aquello que nuestros sentidos son capaces de mostrarnos. Sin duda este método sigue teniendo una influencia enorme en el empirismo contemporáneo, y de ahí su relevancia para muchos investigadores adscritos a la llamada ‘Filosofía experimental’; 3) El método racionalista, iniciado por Descartes y perfeccionado por Spinoza y Leibniz, no prescinde de lo que nos aportan los sentidos, pero otorga a la razón la primacía a la hora de distinguir entre conocimientos ciertos, dudosos y falsos. En el siglo XX, el racionalismo crítico de Popper y Albert pueden ser considerados, en cierta medida, como continuadores de este método filosófico; 4) El método trascendental, creado por Kant, distingue entre la búsqueda del origen de los conocimientos y la cuestión de la fundamentación (dar razón) de los mismos; una cosa es aprender de la propia familia que no es bueno hacer daño a los demás ni a mí mismo, y otra cosa distinta es fundamentar ese aprendizaje encontrando razones objetivas de por qué no es bueno. A través del método trascendental se buscan las condiciones de posibilidad –universales y necesarias– del conocimiento, de la moralidad y de la esperanza. La influencia de este enfoque filosófico se percibe en una multitud de autores posteriores a Kant, incluyendo los contemporáneos Apel y Habermas; 5) El método analítico-lingüístico, o filosofía del análisis del lenguaje, parte de la necesidad de aclarar el sentido en el que utilizamos el lenguaje para poder eliminar malentendidos y confusiones que han provocado que muchos supuestos problemas filosóficos en realidad no sean tales. Este método se ha mezclado a menudo con la tradición empirista, y por supuesto sigue teniendo una influencia inmensa en los círculos filosóficos de habla inglesa; 6) El método hermenéutico que comienza su andadura en el siglo XIX con Schleiermacher, y ha tenido un gran impulsor en Gadamer, aunque en cierto sentido también Nietzsche adopta una particular hermenéutica (genealógica). Autores como Rorty, Ricoeur y nuevamente Habermas y Apel, utilizan este método adaptándolo a su particular punto de vista. El método fenomenológico también se podría interpretar como una variante interna del hermenéutico, aunque también sería legítimo clasificarlo como un método diferente; la hermenéutica señala la necesidad de complementar los conocimientos propios de las ciencias naturales con la comprensión de los acontecimientos humanos que tiene su núcleo en la búsqueda del sentido.

Esta enumeración de métodos filosóficos no pretende ser exhaustiva, pero sí indicativa de una característica de la filosofía que considero irrenunciable: toda filosofía ha de tener un método propio, pues de lo contrario se convierte en un mero racimo de ocurrencias inconexas, que tal vez puedan tener interés artístico-literario, o biográfico, o sentimental, etc., pero carecerían de valor estrictamente filosófico.

Podemos finalizar este apartado formulando de otras dos maneras las metas que, a mi juicio, corresponde perseguir a la Filosofía como disciplina académica, que ya hemos expresado más arriba enumerando cinco metas. Otra manera de expresar la misma idea consiste en clasificar esas cinco metas agrupándolas en tres tipos:

1. *Conocimientos*: Distinguir los tipos de saber, los tipos de realidad, los criterios relevantes para separar entre ellos; comprender el sentido de cada uno; apreciar las reflexiones que han ido haciendo los filósofos y filósofas a lo largo de la historia como elementos valiosos para comprender la realidad y para seguir indagando sobre ella; tomar conciencia de nuestra fragilidad e ignorancia; tomar conciencia de la necesidad de unos valores básicos compartidos para poder convivir en paz y justicia.
2. *Actitudes*: Búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza; crítica de las injusticias; solidaridad con las víctimas de las injusticias y de las catástrofes; actitud de reflexión, de autoexamen y de crítica frente a lo establecido para proponer alternativas de mejora.
3. *Habilidades*: Entrenamiento en la argumentación en serio, clarificación de ideas; diseño de alternativas deseables y viables; distinguir entre preguntas abiertas y cerradas; elaborar preguntas pertinentes; descubrir supuestos y conexiones, etc. Con respecto a las habilidades, el filósofo mexicano Miguel Romero Morett (2006) ha elaborado una clasificación que por mi parte reelaboro del siguiente modo:

Operaciones básicas del pensamiento	Habilidades filosóficas
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Observar</i> • <i>Comparar</i> • <i>Resumir</i> • <i>Categorizar = clasificar</i> • <i>Abstraer = generalizar</i> • <i>Buscar suposiciones</i> • <i>Formular hipótesis</i> • <i>Imaginar</i> • <i>Construir apoyos y analizar situaciones</i> • <i>Aplicar principios a situaciones</i> • <i>Tomar decisiones</i> • <i>Analizar</i> • <i>Identificar causa-efecto</i> • <i>Formular críticas</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Construcción de categorías complejas = simbolizar, conceptualizar, establecer distinciones.</i> • <i>Interpretar</i> • <i>Contextualizar</i> • <i>Elaborar analogías</i> • <i>Sistematizar</i> • <i>Identificar falacias y contraponerles un modo de argumentación riguroso</i>

Finalmente, también podemos agrupar las cinco metas descritas en torno a la noción de ‘competencias filosóficas’, del siguiente modo:

La Filosofía, como disciplina académica, tiene como finalidad propia el desarrollo de unas *competencias filosóficas* que se pueden agrupar en tres tipos principales:

1. Competencias *para hacer un buen diagnóstico* de lo que hay y de lo que ocurre: distinguir entre los saberes, indagar sobre el sentido de los acontecimientos y de las instituciones, elaborar preguntas pertinentes, reflexionar sobre los diversos aspectos de la experiencia con ayuda de los textos de la tradición filosófica, etc.
2. Competencias *para elaborar un buen tratamiento* de los problemas detectados: elaboración de alternativas, argumentación pertinente para justificar la elección entre alguna de ellas, planificación para la puesta en práctica, creatividad en todo el proceso, etc.
3. Competencias *para el compromiso* con proyectos deseables y viables: proceso de toma de decisiones en contextos de incertidumbre, evaluación de consecuencias, revisión continua de proyectos e iniciativas de mejora, etc.

Medios congruentes con los fines de la enseñanza de la Filosofía

Una vez formulados los fines que, a nuestro juicio, ha de perseguir la enseñanza de la Filosofía como disciplina académica, es preciso apuntar algunas ideas acerca de los medios que consideramos que serían idóneos para el logro de tales fines. Algunos medios congruentes serían los siguientes:

1. En todo el centro educativo ha de haber un ambiente de serenidad, de cooperación y de valoración del trabajo bien hecho.
2. Disponer de varias materias filosóficas a lo largo del proceso educativo, adaptando los contenidos y procedimientos a la edad y a las características de los estudiantes. Cada materia de Filosofía ha de disponer de un horario semanal suficiente –ni muy escaso, ni muy extenso– de al menos 3 o 4 horas semanales a lo largo del curso escolar.
3. El profesorado ha de ser competente, bien formado, y ha de ser honesto y comprometido con una enseñanza de calidad: ha de estar actualizado en el aspecto científico y también en el didáctico, y ha de estar suficientemente motivado.
4. Hay que asegurarse de que los contenidos estén actualizados: temario, ejercicios, dinámicas de grupo, etc.
5. Es preciso adoptar unas estrategias didácticas que logren atraer y mantener la atención de los estudiantes: introducir elementos narrativos y argumentativos, utilizar gran variedad de recursos didácticos: leer, escribir, escuchar, preguntar, argumentar, exponer, debatir, diseñar propuestas, etc. (García Moriyón, 2006).
6. Todos –profesorado y alumnado– han de tener acceso a los recursos escolares básicos: aulas bien dotadas, con un número razonable de alumnos, libros, cuadernos, pizarras, etc.
7. El modo de evaluación del rendimiento académico ha de ser razonable, transparente, conocido desde el primer día de clases y revisable para poder ser adaptado a situaciones inesperadas que pudieran sobrevenir.
8. Es importante que se lleve a cabo una revisión periódica del proceso de enseñanza-aprendizaje por parte de todos los afectados, en diálogo serio, que permita detectar problemas y ponerles solución a tiempo.

Ejemplo de un ejercicio de aula para iniciar a adolescentes en Filosofía

A modo de ilustración acerca de qué tipo de medios considero idóneos para hacer pensar a las personas que se inician en el aprendizaje de la Filosofía como disciplina académica, comparto aquí un ejercicio que elaboré en cierto momento y que considero que es congruente con el modelo de enseñanza de la Filosofía descrito en este artículo (Cortina, 2016, pp. 28-29):

Distinguimos preguntas filosóficas de otro tipo de preguntas

A. Identifica las preguntas filosóficas

Las preguntas filosóficas tienen algunas características que las distinguen de otro tipo de preguntas:

1. Son *cuestiones abiertas*, que invitan a la reflexión y al diálogo sobre un determinado asunto, en lugar de responderse con datos concretos. Por ejemplo, la pregunta “¿a qué temperatura hierve el agua?” es cerrada, ya que se puede responder con un dato concreto; en cambio, la pregunta “¿cómo podemos estar seguros acerca de lo que sabemos sobre el agua y sobre las demás cosas que nos rodean?” es una pregunta abierta, que se presta a la reflexión y al debate. Su respuesta será siempre provisional y revisable. En otras palabras: las preguntas filosóficas invitan a pensar y a discutir aportando razones, mientras que las demás cuestiones carecen de esta característica.
2. Son *interrogantes que fascinan*, que resultan interesantes para cualquier ser humano, porque tienen que ver con la experiencia de todos acerca de los enigmas de la vida: ¿quiénes somos?, ¿por qué hemos venido al mundo y tendremos que dejarlo al morir?, ¿qué es el bien y por qué hay mal?, ¿hasta qué punto somos libres?, etc.
3. Son *preguntas generales*, que no afectan únicamente a un lugar o a una época particular o a un grupo de personas concretas, sino que son universales. Por ejemplo, la pregunta “¿por qué está feliz Alicia?” no es una pregunta filosófica; en cambio la cuestión “¿qué se necesita para ser feliz?” sí lo es. Esto implica que las preguntas filosóficas han de contener nociones abstractas como ‘felicidad’, ‘libertad’, ‘bien’, ‘belleza’, ‘deber’, ‘conocimiento’, ‘verdad’, etc. La filosofía trata sobre ideas de carácter general y no sobre cosas concretas: no se centra en este humano que se llama Alicia o Antonio, sino en la idea de ser humano en general.
4. Las preguntas filosóficas bien construidas deben ser *claras y precisas*. Por ello no deben contener suposiciones, salvo que tales suposiciones hayan sido discutidas y aceptadas con anterioridad. Por ejemplo, una pregunta como “¿por qué los dueños de las cadenas de televisión nos manipulan con tanta publicidad?” contiene por lo menos tres supuestos que tal vez no hayan sido aceptados antes de plantearla: 1. la publicidad manipula a las personas; 2. la televisión emite mucha publicidad; y 3. los

dueños de las cadenas de televisión desean deliberadamente manipular a los espectadores mediante la publicidad. Cada uno de esos supuestos debería ser revisado y discutido como una cuestión separada.

Señala en esta lista cuáles son las buenas preguntas filosóficas y relacionálas con las características señaladas en el texto precedente.

1. ¿Qué elementos químicos componen el agua?
2. ¿Es verdad que la contaminación puede producir cáncer?
3. ¿Qué sistema político es el más deseable?
4. ¿Por qué los profesores no permiten que los estudiantes usen el teléfono en las clases?
5. Las leyes de tráfico ¿nos quitan libertad o nos permiten ser libres?
6. ¿Qué es la ley de la gravedad?
7. ¿Cuántos planetas tiene el sistema solar?
8. ¿En qué consiste la solidaridad?
9. ¿Ama realmente Romeo a Julieta?
10. ¿Por qué hay tanta estupidez en el mundo?
11. ¿Qué razones hay para no suicidarse?
12. ¿Existen realmente los protones y los neutrones?
13. ¿En qué año se acabó la Segunda Guerra Mundial?
14. ¿Qué valores defiende la Declaración Universal de los Derechos Humanos?
15. ¿Debe haber derechos iguales para varones y mujeres?
16. ¿Por qué los aviones, que son objetos muy pesados, consiguen levantar el vuelo?
17. ¿Por qué los humanos no podemos volar como los pájaros?
18. ¿Qué son los sueños y qué utilidad tienen?
19. ¿Qué es el dinero?
20. ¿Quién tiene derecho a hacer billetes y monedas y por qué los demás no lo tenemos?
21. ¿Es justo tener que pagar impuestos?

B. Aprende a hacer preguntas filosóficas

Ante la recomendación de la lectura de un libro, una persona con afición a la filosofía podría preguntarse: ¿qué aporta la lectura a la formación de las personas?, ¿por qué las personas se recomiendan unas a otras la lectura de libros?, ¿son los libros cosas útiles y buenas o no lo son?, ¿por qué debería leer precisamente este libro?

Escribe al menos una pregunta filosófica ante las siguientes situaciones

1. Observo que una pareja a la que conozco se quiere.
2. Leo la noticia de que miles de personas abandonan sus hogares y piden refugio en otro país.
3. Leo la noticia de que los países a los que acuden los refugiados que huyen de la guerra no les quieren acoger.
4. Observo que en mi ciudad hay un sistema de recogida selectiva de las basuras que permite separar el vidrio, los envases y los desperdicios orgánicos.
5. Me siento eufórico porque me ha salido muy bien un examen importante.
6. Mi mejor amigo está triste porque se ha muerto su mascota.

Conclusiones

Vivimos en un mundo cada vez más complejo e interconectado, en el que necesitamos una formación cada vez más prolongada –una formación para toda la vida, no sólo en la etapa juvenil; una formación centrada en adquirir la competencia de “aprender a aprender”– y de mayor calidad, con el fin de que todos los seres humanos podamos participar de los beneficios y de las cargas que lleva consigo la convivencia en la comunidad local y la pertenencia a una humanidad cada vez más amenazada por los problemas que nosotros mismos hemos provocado –hambrunas, guerras, injusticias y grave deterioro del medio ambiente.

Las sociedades avanzadas se han percatado hace ya tiempo del valor del pluralismo y de la necesidad de gestionarlo mediante el descubrimiento y la degustación de los valores de la una *ética cívica* básica, que no sólo es compatible con el pluralismo ideológico y cultural, sino que es la clave para mantener una convivencia justa, con libertades, igualdad, solidaridad, respeto y diálogo. En ese contexto, la escuela sigue desempeñando un papel

insustituible, como institución encargada de proporcionar en gran parte, pero no toda, la formación que necesitan las personas para hacer frente a los retos del presente. En especial, corresponde a la escuela la tarea de formar en los valores de la *ética cívica* compartida a todos los ciudadanos y ciudadanas de una sociedad abierta, plural, liberal, democrática y que aspira a la justicia social.

La Filosofía, como disciplina académica, dispone de un amplio depósito de recursos tomados de la tradición filosófica, que puede poner a disposición de la escuela para contribuir eficazmente a la formación de las personas, especialmente para que comprendan y pongan en práctica los valores de esa *ética cívica* común. Pero es preciso distinguir entre diversos modos de entender la Filosofía y seleccionar entre ellos un modelo que sea congruente con aquellos valores. Hemos llamado ‘modelo emancipador’ al tipo de Filosofía que mejor se adapta a las necesidades de una formación integral de los ciudadanos y ciudadanas, y hemos señalado que los fines de esta enseñanza de la Filosofía como herramienta emancipadora son los que corresponden con el tipo de ciudadanía que se necesita en nuestra época: una ciudadanía culta, reflexiva, capaz de argumentar con rigor y con sentido crítico, creativa, participativa, solidaria y comprometida con los valores de la convivencia justa –todo lo contrario del tipo de ciudadanía que Ortega y Gasset describió como “el hombre masa”.

El proceso de enseñanza-aprendizaje de este tipo de Filosofía emancipadora sólo puede llevarse a cabo si se ponen los medios adecuados para ello: desde un ambiente adecuado en la escuela, hasta el compromiso con la mejora continua, pasando por la disponibilidad de buenos docentes, de periodos lectivos adecuados, de recursos materiales, de estrategias didácticas idóneas, etc. En definitiva, si queremos una educación de calidad, la Filosofía tiene mucho que aportar para la formación de personas capaces de pensar de un modo crítico, creativo y solidario (Lipman, 1997).

Referencias

- Alfano, M. y Loeb, D. (2016). Experimental Moral Philosophy. N. Edward Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/experimental-moral/>
- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Conill, J. (1999). Los métodos filosóficos. A. Cortina, (Ed.), *Filosofía* (pp. 124-128). Madrid: Santillana.
- Cortina, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- Cortina, A. (2012). Presentación. El ámbito de la Neurofilosofía Práctica. A. Cortina (Ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica* (pp. 1-6). Granada: Comares.
- Cortina, A.; Martínez Navarro, E. y Smilg Vidal, N. (2016). *Filosofía 4º ESO*. Madrid: Santillana.
- García Moriyón, F. (2006). *Pregunto, dialogo, aprendo: cómo hacer filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Lipman, M. (1997). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Martínez Navarro, E. (2005). *Ética y fe cristiana en un mundo plural*. Madrid: PPC.
- Martínez Navarro, E. (2010). *Ética profesional de los profesores*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Martínez Navarro, E. (2012). La Filosofía en la enseñanza secundaria en España: balance y perspectivas. *Padres y Maestros*, 343, pp. 40-43. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/padresymaestros/issue/view/35>
- Martínez Navarro, E. (2014). El compromiso ético y político del ejercicio profesional: servicio diligente y denuncia de la injusticia. I. Luján; C. Cabrera y S. Díaz (Eds.), *Pensamiento crítico y diálogo fe-cultura. Homenaje a Pepe Alonso* (pp. 311-323). Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de las Palmas de Gran Canaria.

- Martínez Navarro, E. (2017). Filosofía moral experimental: una revisión del concepto. *Diálogo Filosófico*, 98, pp. 229-247. <https://www.dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/49>
- Morin, E. (2009). *Introducción al pensamiento complejo* (M. Pakman, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Nudler, Ó. (2010). Los problemas de la filosofía de la filosofía. Ó. Nudler (Ed.), *Filosofía de la filosofía. Vol 31 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), pp. 223-239. <https://www.jstor.org/stable/2265349>. Hay traducción de Emilio Martínez Navarro en *Diálogo Filosófico*, 16 (1990), pp. 4-32.
- Romero Morett, M. A. (2006). *Desarrollo de habilidades filosóficas. Un estudio comparativo y transdisciplinar en el campo educativo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Sen, A. (1999). *Desarrollo y libertad* (E. Rabasco y L. Toharia, Trads.). Barcelona: Planeta.
- Walzer, M. (1990). The comunitarian Critique of Liberalism. *Political Theory*, 18 (1), pp. 6-23. <https://www.jstor.org/stable/191477>

Ideología y realidad

Ideology and reality

Jacinto Calderón González¹

Universidad Rey Juan Carlos, España

Recepción: 3 de mayo del 2021

Evaluación: 11 de agosto del 2021

Aceptación: 28 de febrero del 2022



¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Master en Teoría Política y Cultura, y Licenciado en Filosofía por la misma universidad.

ORCID: 0000-0003-0940-2519

Correo electrónico: jacinto.calderon@urjc.es

Calderón, J. (2022). Ideología y realidad. *Cuestiones de Filosofía*, 8 (30), 41-71.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.12801>

Resumen

El presente artículo quiere dar cuenta del conflicto que presentan las ideologías cuando toman como referencia la realidad y la convierten en algo vacío. Para ello se examinan algunas de las tácticas de las ideologías: la producción de discursos, la idea de la propaganda, la conciencia de los ciudadanos, la identificación del contrario y los problemas derivados de la relación abstracto-concreto. Estos elementos nos conducirán a revelar que lo que presentan las ideologías cuando movilizan los ánimos y desarrollan sus discursos pone en entredicho la naturaleza de la realidad, que acaba corriendo el riesgo de ser enmascarada. Se pretende entonces visibilizar la problemática que encierran las ideologías cuando funcionan como sustitutivas de la realidad.

Palabras clave: ideología, realidad, discurso, hegemonía.

Abstract

This article wants to account for the conflict that ideologies present when they take reality as a reference and turn it into something empty. For this, some of the tactics of ideologies are examined: the production of discourses, the idea of propaganda, the conscience of the citizens, the identification of the opposite and the problems derived from the abstract-concrete relationship. These elements will lead us to reveal that what ideologies present when they mobilize the spirits and develop their discourse calls into question the nature of reality, which ends up running the risk of being masked. The aim is to make visible the problems that ideologies entail when they function as substitutes for reality.

Keywords: ideology, reality, discourse, hegemony.

Introducción

Cuando en 1960 Daniel Bell publicó su obra *El final de la ideología en Occidente*, parece que lo hizo convencido de que, en efecto, la era ideológica había llegado a su fin. Bell sostenía, *grosso modo*, que la era ideológica estaba tocando fondo y que, en principio, cualquier conciencia despierta entendería que el sueño ideológico vendría a resolverse en el fracaso y que, en consecuencia, los ciudadanos no deberían anclar sus esperanzas en ideas que para desesperación de la humanidad conducían a caminos por los que era mejor no volver a aventurarse.

El mismo Daniel Bell había supuesto que su obra zanjaba definitivamente el destino de las ideologías y defendía por ello una tecnocracia que poco a poco iría sustituyendo los modos ideológicos, y los Estados se irían conduciendo de forma racional y sólo gobernaría el imperio de la razón o, cuanto menos, lo que más se pudiese parecer a ello:

La toma de decisión técnica, en efecto, se puede considerar como el punto opuesto a la ideología: aquella es fruto del cálculo y tiene carácter instrumental; ésta es emocional y expresiva. El tema de *El fin de la ideología* fue el agotamiento de las viejas pasiones políticas; las teorías que se desarrollan en *La sociedad post-industrial* intentan explorar el pensamiento tecnocrático en sus relaciones con las decisiones políticas (...)² (1976, p. 53).

En este orden de ideas, se puede pensar que si el destino de las ideologías es disolverse para dar lugar a una política tecnocrática, vendría a ser cierto que estamos en una era tecnocrática y no ideológica. De ser así, tenemos que un artículo sobre las ideologías casi 60 años después de la publicación de *El final de la ideología en Occidente* tendría más que ver con un interés teórico-histórico que con un interés teórico sobre el presente. Y, sin embargo, es lo segundo lo que interesa aquí, dado que no hay una pretensión de hablar de las ideologías y su influencia en la primera parte del siglo XX, sino más bien atender a cómo hoy día se puede hacer teoría sobre la ideología, tiempo después de la proclama del “final de las ideologías”.

Hay, pues, una confusión entre el fin de una ideología o el triunfo de una ideología, que parece que es lo que acontece en nuestro tiempo. Y son dos cosas distintas, pues, en efecto, el hecho de que impere un modo ideológico de ver el mundo no quiere decir que ya de una vez y para siempre se disuelva

² Bell denuncia que, en realidad, él no dijo que se hubieran acabado las ideologías, sino que se habían agotado las viejas y se “anhelaban” otras nuevas.

lo que se podría llamar una razón ideológica. Sencillamente se dice que una ideología A ha triunfado sobre una ideología B, y que la ideología B parece disolverse en el vacío. ¿Tal cosa es cierta? ¿La caída de la URSS implica la desaparición de la ideología comunista? De ser así, los modernos comunistas y socialistas que han preferido ignorarlo (o que no se han dado cuenta) o que sin ignorarlo han perseverado en su ideología, deberían ser considerados como soñadores de otros tiempos; románticos. Sin embargo, o no es así porque sigue habiendo comunistas, socialistas, anarquistas o antisistemas que impugnan la ideología liberal o, bien, y lo que sería mucho peor, siguen existiendo esas ideologías porque la ideología dominante lo permite a sabiendas que su destino será lo particular, y porque tiene aquella el poder de moderar y modular las ideologías menores y ponerlas a su servicio.

Tanto en un caso como en el otro no hay un fin de las ideologías, ni mucho menos. De hecho, si como se plantea en el segundo supuesto, la ideología dominante es capaz de dar pequeñas parcelas de realidad a ideologías menores para que los ciudadanos se distraigan, no estaríamos, es evidente, ante el fin de la ideología sino ante su triunfo.

Ignacio Ramonet entrevisté con claridad que en el nuevo contexto mundial los mercados internacionales, así como las redes de información, son los nuevos amos del mundo: “(...) son los expertos de la nueva ideología dominante: el pensamiento único. La que siempre tiene razón y ante la que todo argumento –con mayor motivo si es de orden social o humanitario– tiene que inclinarse (...)” (2002, p. 57).

En efecto, el triunfo de una ideología no tiene como resultado que una serie de personas opte explícitamente por un conjunto de ideas conectadas lógicamente, sino que más bien el triunfo de una ideología es la presencia de la misma en todos los rincones de la existencia, y que quienes se rigen por ella (aquí cabe la humanidad entera) ni siquiera se den cuenta.

El triunfo de una ideología es un triunfo sobre la realidad, en la que la pretensión cartesiana de no tomar lo verdadero por lo falso quedaría anulada y supondría que la “industria” del pensamiento tiene poco porvenir ya que no es capaz de salir de la caverna en la que ha sido alojada.

El conflicto entre ideología y realidad atañe a lo que Mannheim buscaba a la hora de sustentar una posible sociología del conocimiento, pues en efecto, en el orbe social las ideologías han funcionado como un sustrato que nutre

un estado de cosas que busca reproducirse y para ello no duda en sacrificar la realidad tal como la entendemos. De ahí que Mannheim, en sus primeras identificaciones del concepto de ideología suponga que

“(...) el concepto de ‘ideología’ refleja uno de los descubrimientos que han surgido del conflicto político, a saber, que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación (...)” (1993, p. 35).

Por este ser “incapaz de percibir” un determinado estado de cosas es por lo que se puede dar al término “ideología” la significación (expresada rotundamente por Marx) de ser un falseamiento de la realidad. Para Mannheim, cuanto menos, la ideología “(...) obscurece el verdadero estado de la sociedad (...)” (p. 35), y por ello la significación de la ideología es ‘falseamiento o enmascaramiento’ de lo real. De ahí que Mannheim vea el “desenmascaramiento radical” como una “modernísima arma intelectual” (p. 37), y que el tratamiento de la ideología se mueva con conceptos como *revelación, descubrimiento, desviación, creencia* o incluso *fe*.

Con este antecedente puede hacerse visible el sentido de este artículo: el carácter de la ideología única y su conflicto con la realidad. En la medida en que se haga explícito el conflicto de la ideología con la realidad, más fácil debe ser la tarea de aislar el sentido que la ideología pueda tener en nuestro tiempo (al menos en la medida en que sea cierto que el conflicto con la realidad es hoy tan pertinente como en tiempos de Mannheim).

El intelectual y el discurso

Vamos a situar el punto de partida en los intelectuales, pero no desde el punto de vista de sus fines teóricos, sino del modo en que éstos se expresan a través del discurso. Más claramente, la actividad del intelectual es la construcción de discursos, que es lo que debe ocuparnos ahora.

Mannheim publicó *Ideología y utopía* en 1929; vamos a detenernos un momento en esta obra. Empezando su libro encontramos referencias precisas al quehacer intelectual: “(...) en toda sociedad existen grupos sociales cuya tarea especial consiste en proveer a esa sociedad de una interpretación del mundo. Se les suele llamar intelectuales (*intelligentsia*)” (1993, p. 9).

Atendiendo a lo estática o dinámica que pueda ser una sociedad Mannheim encuentra que “(...) cuando más estática es una sociedad, tanto más probable es que esa capa adquiera una situación bien definida o la posición de una

casta en esa sociedad (...)” (p. 9). Si bien es difícil que una sociedad sea estrictamente estática, las que más se acercasen a ellas se regirían por estas castas que para Mannheim van desde el brahmán hasta el clérigo. Y es que estas “castas” disfrutaban “(...) el monopolio en la formación de la concepción del mundo de su sociedad (...)” (p. 9).

La casta de los intelectuales, por tanto, tiene como tarea hacer concebir el mundo de una manera determinada, y esta concepción es la que debe mostrarse y enseñarse a los demás miembros de la sociedad. La casta de los intelectuales, por consiguiente, es la que forma (o crea) el mundo que luego ha de ser enseñado. Es, a su vez, lo que da sentido al discurso. A la vista de esta concepción Mannheim percibe, por un lado, que cuanto mayor es la organización de esa sociedad, este pensamiento de la casta “tiende a ser más escolástico” y se convierte por ello en una “fuerza dogmática” (p. 9). Tanto el aprendiz que quiere formar parte de esa casta, como cualquier miembro de la sociedad, no cuestionan el discurso, sino que lo aprenden de memoria y lo repiten tantas veces como sea necesario hasta que pueda reproducirse en lo que Mannheim denomina “inconsciente colectivo”. Este inconsciente colectivo tiene para Mannheim un sentido novedoso que revela algunos aspectos que estaban ocultos, pero que ahora se manifiestan en la medida en que “(...) el comportamiento se norma, hasta cierto punto, en mitos, tradiciones o en la fe de las masas en un líder (...)” (p. 31). De ahí que el control de este inconsciente colectivo, formado a partir de la tradición particular de cada sociedad, sea crucial a la hora de entender el horizonte ideológico y utópico de todo discurso. Es por esto que Mannheim advierte que “(...) en la mentalidad utópica lo inconsciente colectivo, guiado por una apasionada representación y por una decidida voluntad de acción, oculta ciertos aspectos de la realidad (...)” (p. 36). De ahí, por tanto, que el discurso y la tarea de la casta del intelectual tienda a este escolasticismo con su fuerza dogmática para no revelar aquello que está oculto. Por otro lado, Mannheim, percibe que “(...) este tipo monopolizado de pensamiento (...) se halla, relativamente, alejado de los conflictos de la vida cotidiana: por tanto, es también escolástico en este sentido, es decir, académico y sin vida (...)” (p. 10).

Así las cosas, es fácil ver que en el caso de una sociedad estática la verdad y la realidad se hermanan en el discurso y que éste es una de las fuentes del poder, pues toda praxis social, desde el gobierno hasta los matrimonios, queda subsumida en él. Por esto mismo, lo que puede aparecer como una pretensión racional si consigue establecerse como una hegemonía discursiva, conduce a un tránsito del saber al creer que supone que los miembros de esa sociedad no deben saber (empezando por el mero hábito de hacer preguntas) sino que

deben creer: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo grosero que ahora son determinaciones del discurso de la casta. La transgresión, el delito injustificable, vienen a ser, entonces, ese tipo de actos que ponen en entredicho el poder que representa el discurso. La parábola del buen samaritano, las 95 tesis de Lutero o la *Enciclopedia* suponen un ejemplo de la transgresión que se opone al discurso.

Si la fuente del poder es el monopolio del discurso y éste opera “escolásticamente” en el sentido peyorativo que le da Mannheim, el discurso es la fuente de la creencia y la piedra angular de la religión, en cuyo caso, cuando Marx proclamó que “la religión es el opio del pueblo”, lo que estaba haciendo era levantar la sospecha sobre la verdad y la realidad misma de un discurso.

Con todo, en una sociedad estática las cosas aparecen de esta manera, pero ¿qué ocurre cuando la sociedad estática deja de serlo? Sencillamente que “(...) ese monopolio de la interpretación eclesiástica del mundo que pertenecía a la casta sacerdotal ha dejado de existir, y en lugar de una capa cerrada y perfectamente organizada de intelectuales ha surgido una *intelligentsia* libre (...)” (p. 10). Puede acontecer, entonces, que se presente un tránsito de una casta que ha regulado el mundo a una sociedad donde la competencia por el dar sentido al discurso tiene carácter abierto.

“La libre competencia –escribe Mannheim– empezó a dominar los modos de producción intelectual (...)” (p. 11). Esta nueva intelectualidad buscaba ganar el favor del público y lo logra en la medida en que la hegemonía anterior queda obsoleta y otros modos de aprehender el mundo son posibles. De aquí extraemos dos cosas importantes: 1) la tarea del intelectual es “producir” discursos, 2) que tal producción persigue un objetivo de conquista. Con todo, lo que interesa a Mannheim es destacar el tránsito de lo estamental a la movilidad, y que este tránsito sea posible por “(...) la ruptura del monopolio intelectual (...)” (p. 11). Tal tránsito es, a la vez, un escenario de crisis, a saber, la que resulta de la caída de ese mismo monopolio intelectual: si antes había un sistema de la verdad, ahora tal sistema se fragmenta de tal modo que no hay unidad en la verdad: “(...) en tal proceso desaparece la ilusión del intelectual de que existe un modo único de pensar (...)” (p. 11). Con ello, para Mannheim, la crisis se habría de traducir en que los intelectuales, de algún modo, habrían renunciado a que hubiera una verdad única y, a su vez, cada construcción discursiva sería la expresión de un modo determinado de pensar al mismo tiempo que una determinada manera de interpretar el mundo.

Sin embargo, hay que notar que la ruptura del monopolio del pensamiento no supone el anhelo de su sistema. Detrás de cada discurso hay una fuente de poder que quiere, ante todo, lograr un nuevo monopolio de la verdad. En

realidad, no estaríamos en condiciones de decir que un discurso del partido comunista o del partido liberal pretenda tener un alcance limitado; todo lo contrario, su pretensión de verdad es voluntad de verdad, puro deseo de establecerse ilimitadamente. Mannheim parece entrever que la causa de la verdad se ha de tomar por el lado de la tolerancia. En esto es donde es posible discrepar.

Foucault, que dedicó bastante letra al análisis de los discursos, percibió enseguida que lo que hay detrás de cada uno de ellos es una, si se quiere, estructura de poder, o directamente un poder que hace posible que tal discurso aparezca: “Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una ‘policía’ discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos (...)” (2015, p. 38).

Para que haya verdad ha de haber una disciplina, incluso una institución, encargada de controlar “la producción del discurso”, y es por ello que todo discurso está inserto en alguna disciplina. Por consiguiente, si todo discurso está siendo siempre regido por una disciplina, hay que suponer que existen monopolios del saber que siempre subyacen al discurso. Lo interesante aquí es que la ventaja que tiene Foucault respecto de Mannheim es poder ser capaz de mostrar lo implícito del discurso. Tal cosa se debe a que descubre que estos monopolios subyacentes no tienen un mostrarse explícito, o al menos no tan explícitamente como cuando el monopolio es visible y genera casta. Al no ser algo explícito no notamos directamente su influjo y, sin embargo, está ahí, abarcando todo subrepticamente y marcando la pauta del poder:

(...) nadie entra en el orden del discurso si no se satisface ciertas exigencias o si no se está, de entrada, cualificado para hacerlo. Para ser más preciso: no todas las partes del discurso son igualmente accesibles e inteligibles; algunas están claramente protegidas (diferenciadas y diferenciantes) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa de cualquier sujeto que hable (...) (p. 39).

¿Quién o qué modula el discurso? Todo lo que se dice, según Foucault, parece obedecer a ciertas reglas. Respecto de que algo se salga de la regla, relata el ejemplo de lo que ocurría con Mendel, en tanto que sus avances teóricos no podían yuxtaponerse a la ciencia de su tiempo: “Mendel decía la verdad, pero no estaba ‘en la verdad’ del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban de los objetos y de los conceptos biológicos (...) Mendel era un monstruo que decía verdad, lo que provocaba que la ciencia no pudiese hablar con él (...)” (p. 37).

La verdad, como anhelo teórico del discurso del investigador, se opone a la verdad del discurso. Un juego de dos verdades, de las cuales una, aunque posiblemente falsa, impone las condiciones a la otra. Es por esto que la verdad y el poder son inseparables: el verdadero poder es ser capaz de establecer la verdad, fijar la esencia del discurso. Por eso es fundamental para el poder que fije la regla de lo legítimo, que genere una disciplina porque “(...) la disciplina es un principio de control de la producción del discurso (...)” (p. 38).

Lo que se puede decir en el discurso obedece a cierto monopolio implícito de la verdad, que si bien no es omniabarcante, como decía Mannheim de las épocas pasadas, tiene esa clara pretensión. De este modo, podemos decir ahora que la ideología tiene que ver con ese monopolio de la verdad, en la medida que tal monopolio tiene sentido para un determinado público que al entrar en el juego de la discursividad (y aceptar las reglas que ese juego propone) ha determinado previamente que la verdad por la que opta es la única válida, pues es la única que se le permite decir. La crisis de las ciencias no significa sólo que no haya un horizonte único, sino que tal crisis revela el interés y la lucha por la fijación del horizonte.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, mucho más recientemente, se han detenido a pensar que la posibilidad de una hegemonía supone la construcción de un monopolio de los significados y que, además, esté en condiciones, respecto del poder, de hacerlo. De ellos nos ocuparemos algo más adelante a propósito de la significación flotante. Por el momento interesa fijarse en que para Mannheim ha habido una caída del monopolio del discurso, que para Foucault siempre hay monopolios del discurso y que para Laclau y Mouffe se trata de construir ese monopolio. ¿Qué es entonces el discurso? Lo podemos considerar, simplemente, como un acto de habla que obedece a reglas previamente dadas, que se vienen a confirmar al hablar. Un discurso es el fomento de un determinado monopolio de la verdad.

Si volvemos al sentido que otorgaba Mannheim al intelectual, encontramos que al margen de lo estática o no que sea una sociedad, su función sigue siendo la de ofrecer interpretaciones del mundo, sólo que ahora este quehacer está organizado desde la norma del discurso y su interpretación está anclada al juego de la verdad como sujeción a las reglas o, en caso contrario, estando más allá de las reglas, y busca adecuación con la realidad (que es lo que pasaba a Mendel, según Foucault). Precisamente por esto, a la par que surge el concepto de ideología como un “oscurecer” la realidad, surge la utopía o el pensamiento utópico:

El concepto de un saber utópico refleja el descubrimiento opuesto que se debe a la lucha política, a saber, que algunos grupos oprimidos están intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad, no les interesa en forma alguna la realidad (...) (Mannheim, 1993, p. 36).

Es por esto que el grupo dominante es ideológico y su discurso genera una realidad acorde con sus intereses. A la par, el grupo “dominado” (pero que busca cambiar esa situación) construye un discurso que niega la realidad previa para poner otra en su lugar. En este proceder se halla la utopía. En ambos casos hay ocultamiento: los discursos, al estar configurados desde su nacimiento por una regla dada, no definen la realidad, sino que la inventan.

El discurso es, pues, algo ideológico o algo utópico. El discurso nace para producir una enajenación de lo real, para generar un inconsciente colectivo donde los sentidos posibles de lo real son creados o reproducidos en una estructura social. A su vez, la ausencia de un monopolio de la verdad enfrenta a la sociedad entre aquellos que detentan el poder y lo mantienen con la ideología y aquellos que impugnan ese poder amparándose en utopías.

El resultado es que, por un lado, hay una discursividad (sumergida en relaciones de poder) que genera irrealdad; por otro, tenemos la realidad misma. En principio podría decirse que el ciudadano común podría permanecer ajeno a estas lides y podría ser capaz de decidir por sí mismo qué es o qué no es lo real. Sin embargo, ocurre justo lo contrario, pues los ciudadanos suelen ser orientados a la creencia y no al saber; su experiencia de lo real está siempre mediada por la ideología o la utopía. El ciudadano no ve más allá de lo explícito del discurso y por ello queda siempre al margen del poder, por más que sea democrática la sociedad en que se encuentre.

El problema es que esto último no es un prejuicio, sino el punto de partida de la actividad política en tanto ésta supone que esa ignorancia es la fuente de su poder. En toda sociedad política no hay que detenerse en que sólo exista una división ineludible entre los que tienen el poder y los que no. Interesa destacar que previo a ese poder existe una división entre los que saben y los que no saben. ¿Cómo es posible tal acontecimiento?

La conciencia ignara y los estereotipos

Cuenta Diógenes Laercio que Heráclito de Éfeso habiendo escrito un tratado posiblemente titulado “*Acerca de la naturaleza*”, “(...) lo depositó en el santuario de Artemis, según algunos, habiéndose cuidado de escribirlo

en un estilo bastante oscuro para que sólo los capaces lo hallaran accesible y no fuera despreciado fácilmente por el vulgo (...)” (2013, pp. 503-504). Escribió un libro y lo escondió para que sus conciudadanos no lo leyeran o, de leerlo, que no fuese entendido por la mayoría.

Parece que existe un prejuicio tan antiguo casi como la filosofía misma que establece que quien vive alejado de la reflexión es poco más que un animal. Platón hace exclamar a Sócrates en el *Protágoras*: “(...) porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman (...)” (317a). Siguiendo *Calígula* de Camus, parece ser que Calígula no encontró en Roma un hombre mejor que su caballo (Incitatus) para ser cónsul.

El desprecio de la masa por la inteligencia del hombre parece haber sido una constante en el pensamiento político. La oposición entre saber e ignorancia y el hecho de que la ignorancia siempre sea atrevida, incluso audaz, conduce inevitablemente a esos pensamientos de cuño aristocrático, en los que se supone que es mejor que el pueblo, debido a su ignorancia, no participe en la actividad política.

Las pruebas parecen apoyar tal resolución. Félix Ovejero da inicio así a su libro *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*: “Nixon sudó y perdió las elecciones” (2008, p. 11). Parece ser que Kennedy, en el famoso debate con Nixon en 1960 (fue el primer debate presidencial televisado) tomó la decisión de maquillarse para aparecer ante las cámaras; gracias a eso no se dejó ver el sudor y pudo ganar las elecciones. ¿Interesaba más a los votantes el sudor de Nixon que su programa electoral?

Félix Ovejero parece haber notado que en el moderno pensamiento político, especialmente en el más conservador, “(...) la democracia puede prescindir de los ciudadanos. Incluso más: es mejor que prescinda. Llanamente, no serían de fiar (...)” (p. 19). Explica perfectamente cómo se llega a esto:

(...) para llegar a esa conclusión se han aducido diversos argumentos. Por lo general, todos ellos son diversas variantes de una idea bien sencilla: los ciudadanos serían poco menos que idiotas y, por ende, sus elecciones una idiotez superlativa. Idiota en cualquiera de las acepciones de la palabra: en la griega, la que se aplica al ciudadano vuelto hacia sí mismo, que ignora a los demás, lo público; o en las más recientes, la originariamente francesa, como ignaro, como desinformado, o, en la más común, como trastornado, como incoherente (...)” (p. 19).

Es posible, siguiendo esta idea, establecer que existe algo así como una conciencia ignara, que apareció a la par que la vida política y que traía como consecuencia que el ciudadano común no fuese capaz de una mirada más elevada de la vida que la que le permitiese una visión tres palmos más allá de sus narices. Esta conciencia ignara estaría caracterizada por la pereza intelectual, por el egoísmo selectivo (en el sentido de que sólo le importa aquello en lo que ve un interés), por la falta de educación, por su desafección política y, principalmente, por estar más dispuesto a creer en un mundo soñado que en un mundo real. Esta conciencia ignara es más dada a ver el sudor que a leer programas.

Cuando llegó por fin a ser presidente, Nixon tenía claro cómo manejar esta conciencia ignara. Así, el 30 de abril de 1970 para justificar un bombardeo sobre Camboya:

Nixon exponía a sus conciudadanos los motivos de su decisión y para ello se ayudaba de un grande, vistoso y colorido mapa de la zona colgado a su derecha: en los primeros ocho minutos se levantó hasta en cuatro ocasiones de la silla para señalar en el mapa las posiciones enemigas dentro de Camboya y demostrar que estaban junto a la frontera con Vietnam del Sur, muy cerca, por tanto, de las líneas norteamericanas. Con aquella actitud tan didáctica, Nixon pretendía convencer a los espectadores de que era preciso terminar con aquella amenaza (...) (Franch, 2018, p. 29).

Señalar el mapa no fue en ningún momento algo gratuito: ¿sabían los norteamericanos dónde estaba exactamente Camboya? Walter Lippmann fue uno de los primeros en señalar que la ciudadanía tiene conocimientos de la realidad muy limitados; de la realidad y de las decisiones importantes que toman los políticos de cualquier tiempo:

Sirva de ejemplo Miss Sherwin, residente de un pueblecito llamado Gopher Prairie; ella sabe que en Francia se está librando una guerra [la Primera Guerra Mundial] y trata de imaginarla. Nunca ha estado en Francia y naturalmente tampoco conoce lo que ahora constituye el frente de la batalla. Sí ha visto fotografías de soldados franceses y alemanes, pero es incapaz de imaginar a tres millones de hombres. De hecho, nadie puede imaginarlos (...) Miss Sherwin no está familiarizada con las formaciones que figuran en los mapas de guerra, por lo que al verse en la necesidad de pensar en la contienda, optará por reducir sus términos a Joffre y el Káiser, como si ambos estuvieran enfrascados en un duelo personal (...)” (2003, p. 31).

El mapa didáctico de Nixon cobra ahora más sentido. Aparece ahora otro elemento que es la imagen. Imaginar un combate entre Joffre y el Káiser supone la articulación de las imágenes que lo respaldan. Del mismo modo, Miss Sherwin puede imaginar a un soldado americano, de los que están en Vietnam, pero, ¿cómo imaginaría a un vietnamita comunista? En principio cabe suponer que tendría que disponer de la imagen de un vietnamita y, al tiempo, la imagen de un comunista, para luego asociarlas. Por supuesto, entre Miss Sherwin y los que podrían ser sus nietos hay una distancia en el tiempo, pero sobre todo, una distancia en la información, pues si la primera cuenta con periódicos, acaso cine y radio, los segundos cuentan con radio, periódicos, pero también y en mayor medida, cine y televisión. En estos últimos se concentran las imágenes que luego modulan lo que Lippmann denomina “la opinión pública” que se construye con “(...) imágenes que provocan reacciones por parte de grupos de personas o de individuos que actúan en nombre de grupos (...)” (p. 42). Se trata, además, de la proyección propia de imágenes que configuran la realidad de los sujetos. Con la adición de las imágenes, las ideologías se distribuyen no sólo de forma discursiva, sino figurativamente a todo color, sin necesidad de descripciones aparatosas ni oradores aburridos. Por ello, y pese a todo, la imagen de un vietnamita comunista es una construcción ideológica y, además, abstracta.

De hecho, no se trata únicamente de fraguar imágenes de personas o cosas; se trata también de imaginar acciones. Así, por ejemplo, cuando Estados Unidos quiso entrar en la Gran Guerra, orquestó una campaña ideológica con actores y efectos sonoros y visuales en la que aparecían soldados alemanes cometiendo todo tipo de violencia³. Lo que se buscaba era persuadir a la opinión pública de que el Káiser, si no era detenido, podría invadir los Estados Unidos y vejar a sus habitantes. Para ello nada más sencillo que falsear la realidad, introduciendo una ideología mediante imágenes, amparada en un nosotros bello y valiente, frente a un ellos malvado y asesino.

A este ‘persuadir’, que es más manipulación que otra cosa, más allá de lo *justo* del fin, es a lo que se denomina ‘propaganda’. Para Lippmann la propaganda consiste “(...) en que un grupo de hombres, capaces de evitar que la gente conozca los hechos de manera directa, manipulan las noticias relacionadas con ellos para adaptarlas a sus propósitos (...)” (p. 51). La propaganda tiene con la ideología la misma relación que el combustible con un vehículo.

³ Por ejemplo en este vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=o2nJh--jgzI>. Consultar también Weinstein, Larry (2019).

Ahora bien, si la propaganda tiene un uso continuo, lo cierto es que en el siglo XX éste se ha disparado, y esto cabe suponerse que ha ocurrido por la mayor rapidez de la difusión de la información. Ya en nuestros días, con la adición de internet de forma generalizada a los medios de comunicación, es ya una tarea ardua distinguir lo que se emite con fines propagandísticos de lo que no, dado que la propaganda no sólo pretende que una decisión política sea tomada por válida, sino que en el campo del comercio presenta (o vende) directamente una vida mejor basada en la potencia de lo humano a través de lo material. Es por ello que si la propaganda sirve a la ideología, las imágenes y los *slogans* que nos venden un mundo mejor tienen como efecto el incremento del consumo, que a su vez incrementa el individualismo, lo que deja a los ciudadanos más solos y más aislados y, por ello, más dispuestos a creer que a dialogar y razonar.

La propaganda, con todo, no se ejerce sobre terreno árido, sino en una superficie cultivada. Lippmann supone que nuestra capacidad para recordar imágenes es limitada y, coincide con José Luis Pardo, en que la memoria es flexible (Pardo, 2004, p. 67), es decir, que la memoria no es exacta, sino que recuerda lo que quiere recordar, narra sólo lo que prefiere y cambia acontecimientos con alegre libertad: “(...) los testimonios son el producto de la acción conjunta del que sabe y lo sabido, y en ellos el papel del observador es siempre selectivo y, por norma general, creativo. Los hechos vistos dependen de nuestra situación y de los hábitos de nuestra mirada (...)” (Lippmann, 2003, p. 81). Por eso, al generar hábitos de mirar, tomamos el hábito más que la mirada misma como norma de la percepción, lo que se traduce en que “(...) no vemos primero y definimos después, sino al contrario (...)” (p. 82).

De este modo, de lo que se trata, al fin y al cabo, es de definir el mundo que nos rodea, y como se indica es el hábito más que el acto de mirar lo que logra la definición. Lippmann añade que lo que supone un hábito no es otra cosa que lo que se hereda de la cultura a la que se pertenece (p. 82) y que nos lega un mundo definido sobre la costumbre y el interés. En definitiva, “(...) tendemos a percibir lo que hemos elegido en forma de estereotipos culturales (...)” (p. 82).

El estereotipo, entonces, es la principal adquisición de la conciencia ignara y consiste en aceptar ideas preconcebidas culturalmente que funcionan como simplificación de la realidad. De ese modo la “mítica” eficiencia alemana, la “proverbial” puntualidad de los ingleses, la “laboriosidad” nipona, el

“aplatanamiento” de los países subdesarrollados, el “heroísmo” con final feliz y romance incluido de los americanos, son claros ejemplos de lo que conforma un mundo estereotipado. Es más fácil aplicar un estereotipo que tomarse la molestia intelectual de conocer al otro, sea sobre el papel o a través de su presencia directa. El estereotipo es la hegemonía de lo preconcebido sobre la realidad misma. Por ello, en el anterior ejemplo, el vietnamita comunista en su presencialidad mental no es más que una imagen estereotipada. Precisamente por ello imaginarse a un comunista como alguien diabólico, o a un burgués como un hombre de rostro cruel, no son más que el efecto de la propaganda sobre un mundo estereotipado.

Para Lippmann, “(...) las influencias más sutiles y dominantes son las que logran crear y mantener repertorios de estereotipos. Por una parte, oímos hablar del mundo antes de verlo y, por otra, imaginamos la mayor parte de las cosas antes de experimentarlas (...)” (pp. 87-88). La conciencia ignara se anticipa a la realidad y la supone, pero su anticipación, como es el resultado de algo previo, no sería tan siquiera un producto original, sino un imaginario colectivo que guía el rebaño, pero que funge como un aparato intelectual concreto. Lippmann ve entonces que “(...) como resultado, todas esas ideas preconcebidas gobernarán casi por completo nuestro proceso íntegro de percepción, a menos que la educación nos haga conscientes de ello (...)” (pp. 87-88). En este punto es donde Lippmann apunta a una cierta ciencia de la clasificación, que habría de funcionar como estructura mítica e ideológica que rige más o menos por entero la sociedad. De hecho, sólo se salvarían aquellos que, precisamente, crean las clasificaciones y fijan la exterioridad de la realidad del conjunto. De esta manera la realidad es el resultado de los dictados del poder apoyado en los dictados de la tradición.

Los efectos de los estereotipos y de la propaganda a lo largo del siglo XX han provocado que la sociedad no atienda ya a la intelectualidad y se guíe únicamente por lo visual y los horizontes simbólicos, que son la traducción de la ideología dominante a través de los medios de comunicación. Ciertamente que a lo largo del siglo XX ese poder configurador de la realidad se repartía cuanto menos en dos frentes, pero cuando sólo queda uno la conciencia ignara no tiene otros referentes que los que la propaganda (y los estereotipos en los que se sustenta) le ofrece. Lo curioso es que la propaganda empezó como una reacción a un opuesto, a saber, la del catolicismo frente al protestantismo. En nuestro tiempo se ha hecho, sin embargo, la experiencia de todas sus prácticas históricas y con ello aparece su lección más preciada: mantener y fomentar la conciencia ignara es la opción más rentable para garantizar el poder.

Para Chomsky el antagonismo entre el que sabe y crea, y el que ignora y cree, es transversal a nuestras modernas democracias y esencial para la revolución. La conciencia ignara es fomentada desde el poder, pues el prejuicio, y quizás estereotipo, de la clase gobernante sobre los gobernados se mantiene y se fomenta: es la producción en masa del ignaro. Así Chomsky supone que:

En realidad, este enfoque se remonta a cientos de años atrás, es también un planteamiento típicamente leninista, de modo que existe una gran semejanza con la idea de que una vanguardia de intelectuales revolucionarios toma el poder mediante revoluciones populares que les proporcionan la fuerza necesaria para ello, para conducir después a las masas estúpidas a un futuro en el que estas son demasiado ineptas e incompetentes para imaginar y prever nada por sí mismas (...)" (Chomsky y Ramonet, 2002, p. 12).

Lenin, de hecho, supone que cuando los comunistas alemanes ponen sobre el tapete la cuestión de si el poder, tras la revolución proletaria, debe ser detentado por el partido o por el proletariado, padecen "la enfermedad infantil del izquierdismo" y su principal síntoma sería creer que el proletariado llegaría por sí mismo a los fines que le son propios. Nada más lejano para Lenin, pues el proletariado sin una conveniente dirección sería subsumido por la burguesía, y por ello, "(...) sin un partido férreo y templado en la lucha, sin un partido que goce de la confianza de todo lo que haya de honrado dentro de la clase, sin un partido que sepa pulsar el estado de espíritu de las masas e influir sobre él, es imposible llevar a cabo esta lucha (...)" (1975, p. 34). Sólo el poder libera de la ignorancia. El pueblo, noble rebaño, no deja de consumir opio. El resultado es que se conduce "(...) a las masas estúpidas hacia un mundo en el que van a ser incapaces de comprender nada por sí mismas (...)" (Chomsky y Ramonet, 2002, p. 12).

El antagonismo entre clases es una bagatela al lado del antagonismo entre la sabiduría del gobernante y la ignorancia del gobernado. La producción continua de estereotipos y su difusión en los siglos XX y XXI lleva a suponer que, a la postre, la auténtica liberación no sería dada por la revolución sino por la *gnosis*. He aquí la verdadera dificultad: una realidad dada y reproducida no es fácil de esquivar ni de aprehender.

Esta es la principal expresión de la ideología del pensamiento único de la que hablaba Ramonet, y el resultado al que se llega en este breve análisis de la conciencia ignara. El pensamiento único tiene como consecuencia que "(...) en las democracias actuales, cada vez más ciudadanos libres se sienten enfangados, atrapados por esta viscosa doctrina que, imperceptiblemente, envuelve todo razonamiento rebelde, lo inhibe, lo paraliza y acaba por ahogarlo(...)" (p. 57).

Lo más impertinente, por cierto, es que la conciencia ignara se ha quedado sin fuerzas o sin deseos para evitarlo. Para Žižek, una definición ‘elemental’ de ideología se encuentra en *El Capital* de Marx, en concreto, cuando sostiene “*Sie wissen das nicht, aber sie tun*” (2010, p. 55), es decir, “no lo saben, pero lo hacen”. Cuando algo se hace y no se sabe el ‘porqué’ de ese hacer se está en una ideología, lo que supone el triunfo de la misma. Sin embargo, Žižek va más lejos, porque encuentra en el cinismo una forma ideológica de nuestro tiempo: “El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: ‘ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen’. La razón cínica ya no es ingenua (...)” (p. 57). Esto último es lo trágico de nuestro tiempo: no es que estemos engañados, sino que nos creemos ese engaño a sabiendas. Es la expresión posmoderna de la mala fe. Se llega a un mundo ideológico porque nos parece preferible y porque preferimos el sueño a la realidad.

El intelectual comprometido pasa más por nihilista que por sabio. Es este nihilismo el que, al menos, le salvará de la crítica, pues si critica un modelo social para proponer otro, algo se torna sospechoso (y en nuestro capitalismo globalizado todo es sospechoso), pues reduciría su condición de intelectual a la de utópico. Así pues, la conciencia ignara renueva su ignorancia, y gran parte de la intelectualidad, como ya fue visto, participa de esa conciencia, bien porque no perciba otra cosa, bien porque ésta le es rentable. Estamos, con ello, en la era de la producción de la realidad y de la construcción de mundos.

El triunfo de la ideología y el desierto de lo real

Slavoj Žižek, en *El sublime objeto de la ideología*, se imagina la realidad cambiante de un alemán “típico” en la época del nazismo. Supone dos momentos. En el primero de ellos el alemán es amigo de un vecino judío y mantiene con él una relación cordial al margen de la propaganda e ideología antisemita. En tal caso, a pesar de los esfuerzos de la propaganda, la percepción del alemán respecto del judío es la de siempre, lo que supone que la ideología no se ha “apoderado” de él. El segundo momento supone que este mismo alemán es un antisemita y considera que la figura ideológica del judío, su estereotipo, es la de alguien “(...) maquinador, intrigador, explotador de nuestros hombres valientes y demás (...)” (p. 80). Contra todo pronóstico no ve sin embargo esas características en su vecino, lo que supone una “brecha”. Pues bien, en este último caso “su respuesta sería la de convertir esta brecha, esta misma discrepancia, en una argumentación en favor del antisemitismo: ¿ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la apariencia cotidiana” (p. 80).

El resultado es que, para Žižek, la ideología se “apodera” de nosotros “sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad” (p. 80), dado lo cual el testimonio de los fenómenos pierde interés, los sentidos se atrofian y la razón se diluye en un macrorrelato que se confunde con una leyenda. Al perder la potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, el sujeto ideologizado se sumerge en una nueva infancia donde sólo tiene sentido lo que sostiene la ideología. Es por esto que “una ideología triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentos en su favor” (p. 80).

En este terreno lo que se ha dejado de lado es la realidad misma y lo que queda es un simulacro de la misma, pero que en el orden que la ocupa es más real que la realidad misma. La distancia entre el simulacro y la realidad misma es, según Jean Baudrillard, la misma que se encuentra en el célebre mapa del cuento de Borges *Del rigor en la ciencia* donde los cartógrafos “(...) levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él” (Borges, 2005, p. 847). Ciertamente no es gratuito que Borges lo titulase *Del rigor en la ciencia*, pues no omite nada, aunque sin embargo ese mapa completo no colmaría la realidad aunque estuviese incrustado el *Aleph*.

“La simulación –escribe Baudrillard– no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo sin origen ni realidad: lo hiperreal” (1978, p. 9). Esta hiperrealidad difiere del orden del mapa ya que éste, al menos, parte de la realidad: “en adelante será el mapa el que preceda al territorio” (p. 9). Este parece ser el destino de nuestra posmodernidad ideológica; una serie de mapas creados para funcionar como la serie de lo real en la que el sujeto ideologizado de hoy vive y sueña: “son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real” (p. 9).

En su principal acepción el desierto de lo real confunde al ciudadano: una cámara de cartón-piedra encima de un semáforo disuade de igual manera que una cámara de verdad. Lo simulado se esparce en la lógica de la sociedad y modela el mundo a su antojo. Para Baudrillard, en la época en la que escribe *Cultura y Simulacro* (1978), el mundo se cierne en la amenaza global de la guerra nuclear que atenaza a la sociedad con el miedo y que conduce a que miles de personas adquieran lo necesario para sobrevivir a un invierno nuclear: desde refugios resistentes a las bombas y la radiación, hasta latas de conservas, agua, invernaderos. Hoy día, aunque algo de la amenaza nuclear pervive, el miedo lo produce el terrorismo, sólo que la posibilidad

del atentado lleva a que el control social en nuestras modernas democracias produzca envidia en los espíritus de los dictadores más totalitarios. El mundo que vivimos es simulación, es decir, un mundo que finge lo que no tiene, un mundo que remite a una ausencia (p. 10).

Para Baudrillard la diferencia entre la ideología y la simulación consiste en que la primera es una interpretación falsa de la realidad (p. 12), y la segunda la construcción de la realidad. Con todo se puede decir que la ideología es la posibilidad de lo simulado, en el sentido de que la primera produce la segunda. En efecto, el miedo a la guerra nuclear o al terrorismo pasa por la construcción ideológica del “enemigo”, para luego desde esa construcción volver a construir la realidad. La ideología es la estructura de la casa mientras que la simulación es su fachada.

La plenitud de lo real, es decir, lo opuesto al desierto, es la referencia a la construcción tanto discursiva como visual de un mundo donde el juego de intereses de poder es plenamente enmascarado. Lo cierto es que la expresión ‘desierto de lo real’ debe su fama a la visualidad misma, pues es sabido que la frase fue dicha en la mítica película de 1999, inaugurando precisamente el siglo XXI, *The Matrix* (Wachowski, Lana y Lily, 1999). Cinta que muestra una humanidad gobernada por la inteligencia artificial que sueña que vive en el apogeo de la civilización occidental, cuando en realidad sirve como fuente de energía para las máquinas. El desierto de lo real es lo que descubre Neo cuando decide liberarse de la hiperrealidad de Matrix. Lo que descubre es un mundo destruido en el que nada crece y nada vive. A Baudrillard, por cierto, no le hizo falta apuntar a un mundo apocalíptico para probar su desierto, le basta con señalar lo que ocurre en *Disneylandia* o mostrar los efectos del caso *Watergate*: “*Disneylandia* existe para ocultar que es el país “real”, toda la América ‘real’, una *Disneylandia* (al modo como las prisiones existen para ocultar que es todo lo social, en su banal omnipresencia, lo que es carcelario)” (1978, p. 30).

Es fácil descubrir, sin embargo, que la sospecha de que el mundo no es como nos lo pintan tiene eco social, pues se sospecha que de todas formas el mundo real está ahí aunque se ignore. El moderno individualismo se nutre de la desconfianza hacia todo y hacia el todo, pero tal individualismo no prospera en una perfección autopropuesta, sino que se nutre de lo que crítica y no es capaz de retirar el velo de la simulación. El sujeto posmoderno se topa de bruces con el simulacro y, aunque se oponga, permanece en él. De ahí que, por ejemplo, Juan Carlos Pérez, en *Imago Mundi*, hable de una lobotomía social provocada por el capitalismo triunfante:

(...) la satisfacción de las necesidades materiales que se ha logrado en los países desarrollados está provocando un descenso en el umbral de la rebeldía. Lo que Julia Kristeva considera que ha sido el patrimonio de los intelectuales desde la Antigua Grecia hasta los años 60, la capacidad de generar un pensamiento alternativo y desafiante, desaparece en las últimas décadas. La sociedad del espectáculo es capaz de fagocitar de inmediato cualquier manifestación por radical o extrema que resulte, y trivializarla a moda pasajera o a exotismo cultural (...) ⁴ (1996, p. 122).

La operación crítica del intelecto se disemina en las formas del simulacro, y todo quehacer resultante parece servir siempre a la causa del consumo. De hecho, el sujeto posmoderno nihilista perpetúa el consumo y, en realidad, como tragedia de nuestro tiempo, su destino es el destino común. De ahí que si retomamos la posición de Žižek (ante el cinismo de Sloterdijk), en relación a la definición más formal de ideología, “no lo saben, pero lo hacen” y su variante cínica, “lo saben, pero lo hacen”, podemos encontrar que el sujeto posmoderno también podría hallarse en una relación de saber y no hacer. Como decía José Carlos Pérez a propósito de este tiempo, la capacidad crítica se pierde en el capitalismo: “(...) los ciudadanos, saturados de alimentos e información, vivimos con un empacho permanente que nos impide pensar con agudeza. Esta particular lobotomía desactiva la capacidad de reacción (...)” (p. 122).

El intelectual que “no lo sabe, pero lo hace” en el ejercicio de su propio pensar es el continuador del simulacro, en el cual cree, pero que ignora su principal carencia. Este intelectual estaría motivado por una ética de la convicción, y se comporta como un feligrés más. Sin embargo, es el que suele triunfar en las librerías porque su discurso, santificado por la ideología, es el más conveniente para una sociedad lobotomizada que necesita, pese a todo, escuchar buenas noticias que le confirmen que su vida no es una causa perdida.

El intelectual que “lo sabe, pero lo hace” también ejerce un discurso similar, consciente de que, a fin de cuentas, dada la naturaleza del simulacro, sale más rentable aullar a favor del viento. Este discurso no necesita de intelectuales, sino de creyentes. Cuando algún político ha sostenido que en la Venezuela de Maduro se come tres veces al día no pide a sus oyentes que vayan y lo comprueben, sino que lo crean. Del mismo modo en que un presidente de gobierno pide fe en su palabra para poder atacar Irak, que al

⁴ Añadimos, en parte injustamente, que quienes no logran esa satisfacción elemental de las necesidades no están del todo exentos de la cultura visual y, por ello, también aparecen lobotomizados porque su lucha no busca necesariamente la justicia, sino participar en el reparto del botín.

parecer estaba armada hasta los dientes. En este caso, el intelectual que sabe y hace es el abanderado del cinismo, pues niega lo que le interesa, oculta lo más obvio y da la impresión de no tener ningún amo. Hemos de notar que su orientación política es una pantalla que sirve a su interés. Son profetas, como los del antiguo Israel, pero que no viven precisamente como anacoretas. Para Žižek “(...) el cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión *kínica*: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara (...)” (2010, p. 57). Es más, para Žižek, tenemos aquí “(...) la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad (...)” (p. 57). Inmoralidad, por cierto, que al hacerse se sabe y que se sabe al hacerse.

Claro, quedaría la tercera posibilidad, “lo saben, pero no lo hacen”. El intelectual quiere abrir puertas, denunciar el simulacro, acosar las fantasías falsas, y se encuentra con que el discurso de la ideología única le ampara, le alienta a publicar, le enseña con qué elementos del discurso del poder puede dialogar a la par que le enseña la regla del juego. Notemos que autores como Žižek o Laclau buscan crear una tradición en la cual instalar un nuevo discurso que se salte las reglas fijas del poder del mismo modo que se abre una ventana para que entre aire y, de paso, derribe los muebles y las paredes. Pero ¿cómo lograr que su discurso pueda movilizar a alguien si todos están lobotomizados? No tienen otro remedio que entablar una lucha ideológica y recrear el simulacro o, por el contrario, lo que quizá sea más noble en cierto sentido, sólo quedarse en la denuncia y enseñar la “nada socrática” de toda la política.

Para Baudrillard la política va unida al simulacro, por lo que todo pensamiento político habría de ser precursor de la simulación y debe ordenar el discurso para producir un nuevo mundo: “Desde Maquiavelo los políticos quizás han sabido siempre que el dominio de un espacio simulado está en la base del poder, que la política no es una función, un territorio o un espacio real, sino un modelo de simulación cuyos actos manifiestos no son más que el efecto realizado (...)” (1978, p. 33).

Por eso, precisamente, “el que sabe, pero no hace”, corre el riesgo de que su intelectualidad acabe en la forma primaria de la ideología o que caiga en el cinismo. Efectivamente sabe, pero, realmente ¿hacia dónde dirige ese saber? Es interesante señalar que el momento de la ideología del pensamiento único acoge todos los pensamientos, es decir, asistimos a un fenómeno en el que sólo hay una Ideología que conforma todas las

demás y, precisamente, por ello, toda lucha ideológica aspira a ascender al *status* de ideología suprema. Esa ideología superior es la niña de los ojos de la política, pues es la única que verdaderamente sienta el discurso y está en condiciones de definir lo real. En este sentido, el intelectual que “sabe y no hace” puede ser consciente de que todo discurso en este tiempo no es capaz de sustraerse o evadir la Ideología, por lo que lo único que logra es mantener viva la llama del nihilismo, en cuyo caso encontramos aquí una forma posmoderna del alma bella, que sufre todo y nada hace.

Para Žižek, en la época de Stalin había una tendencia general a mantener las apariencias (lo contrario era una actividad de riesgo) y, por ello, la disidencia se mantenía en privado, es decir, se sonreía en público para llorar en privado. La disidencia privada, por cierto, es para Žižek la característica identitaria del “sujeto estalinista” (2011, p. 244). El resultado es que una ideología triunfante exige que los individuos mantengan las apariencias si no quieren ser sospechosos. Bajo este prisma la realidad en los tiempos de la Revolución Francesa quedó teñida por los colores de la bandera, en la medida en que todos al menos llevaban una escarapela tricolor. En la Alemania nazi el saludo y la palabra iban de brazo en brazo y de boca en boca. Ir públicamente contra la ideología dominante, o sea, no seguir las apariencias, era síntoma de muerte. En el contexto occidental del presente, sigue Žižek, donde impera la Ideología, sucede más bien lo contrario, es decir, se disiente en público y se consiente en privado. La permisividad de nuestro tiempo a la hora de la protesta, amparada por los derechos humanos, muestra el lado más grotesco del poder: no sólo te permite protestar, sino que de paso es capaz de venderte los emblemas.

Así las cosas, la hiperrealidad que había definido Baudrillard, por tener tanto alcance, nos deja un mundo manipulado asido al simulacro del poder: “(...) la única arma absoluta del poder consiste en impregnarlo todo de referentes, en salvar lo real, en persuadirnos de la realidad de lo social, de la gravedad de la economía y de las finalidades de la producción (...)” (1978, p. 51). Baudrillard entiende que en nuestro tiempo el poder puede exclamar: “tomad vuestros deseos por la realidad” (p. 51), “(...) de ahí la histeria característica de nuestro tiempo: la de la producción y reproducción de lo real (...)” (p. 53).

¿Qué es entonces lo real? Sencillamente el polo antagónico absoluto de la Ideología, por lo que la relación realidad-Ideología está al mismo nivel lógico de la relación entre el ser y la nada, con el peligro añadido de que tanto la nada como el ser se definen en su vaciedad, pero que a la par se resuelven

en su devenir. Si la realidad fuese entonces lo que hacemos efectivamente que deja poso en el mundo, la ideología es un quehacer tanto inconsciente como consciente que contribuye a la simulación y desertiza lo real.

La significación flotante

Para Hannah Arendt la ideología es la “lógica de una idea”, por lo que si es nuestro interés aprehender de ella, habríamos de ver como se conforma lógicamente. Lo cierto es que Arendt llega a esta conclusión tras el análisis del antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo en su célebre obra *Los orígenes del totalitarismo*. El análisis de las ideologías nazi y comunista le llevó a comprobar que lo que las mantiene en el poder es el terror, es decir, un miedo sobrenatural que paraliza las potencias y aísla a los individuos para despojarlos de su conciencia moral. En el totalitarismo la protesta pública es imposible, y en lo privado se contiene la palabra por miedo a la denuncia, que podría venir incluso de los hijos. La lógica del totalitarismo es, pues, la lógica del terror. Sin embargo, ¿por qué el terror llegaba tan lejos? Por sentir el terror como algo real, como algo que estaba ahí y que podía aparecer en cualquier momento, a modo de un Gran Hermano omnisciente. En este sentido, parece confirmarse que la ideología crea lo real, hace patente el simulacro. En el totalitarismo la sociedad estaba bajo manipulación.

Sin embargo, la ideología no es únicamente la lógica de una idea, sino también la dialéctica a la que toda idea responde. Si ésta fuese solamente lógica, la serie de reglas fijas de la misma podría poner en entredicho las decisiones del poder. En el caso de la ideología como dialéctica se obtiene la ventaja de que el juego de las negaciones hace aparecer una síntesis allí donde sea necesario. Pero, sea como fuere, lo cierto es que la ideología debe apropiarse de los significados y para ello el proceder lógico o dialéctico sirven para que los términos circulen a un interés fijo.

Antes habíamos indicado que la hegemonía del discurso no tiene por qué operar únicamente sobre una base dada, sino que ésta puede también ser construida sobre la marcha buscando un monopolio de los significados. Esta es la aportación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en lo que constituye su nuevo modo de entender las posibles estrategias de la izquierda, que derivan en lo que hoy se denomina populismo.

Para Laclau, la “(...) operación por la que una particularidad asume una significación universal incommensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía (...)” (2016, p. 95). En consonancia, Žižek define la hegemonía como “(...) una lucha por la apropiación de aquellos conceptos

que son vividos ‘espontáneamente’ como ‘apolíticos’, porque trascienden los confines de la política (...)” (2008, p. 15). El concepto clave para Laclau y Mouffe es el de articulación, esto es, “(...) toda práctica articuladora que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos (...)” (2015, p. 143). Lo que está en juego es la posibilidad de dar sentido a una serie de conceptos cuya definición está suspendida, e incluso que pueden carecer de una connotación política. La práctica articuladora se lanza hacia esos conceptos cuyo significado es flotante, habida cuenta de que para Laclau y Mouffe la identidad es relacional, es decir, que no se define ésta inmediatamente desde ‘su en sí’, sino de forma mediata en un juego de relaciones. Como mínimo, en este sentido, un significado depende de su propio carácter peculiar, pero, a su vez, de lo que significa para una comunidad otorgadora de sentido.

Hasta cierto punto, la mayor parte de los conceptos pueden tener una significación flotante en tanto que su sentido siempre baila en un discurso dado (al menos mientras no sea hegemónico). Para Laclau y Mouffe “(...) la transición de los ‘elementos’ a los ‘momentos’ nunca puede completarse (...)”⁵ (p. 153). El monopolio del significado, por consiguiente, es la lucha por fijar el sentido del significado: “(...) el discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por construir un centro. Denominaremos puntos nodales a los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial (...)” (p. 52).

Este punto nodal es aquello que Lacan denominó *points de capiton* o “(...) significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena de significantes (...)” (p. 52). El punto nodal es ese instante en que el significado suspende su flotación y revela una construcción que dota de sentido y alcanza una plenitud parcial. De este modo, un concepto se convierte en centro del discurso y traza el destino de la sociedad y de sus individuos. Lo que se ha puesto aquí en juego es, precisamente, la indeterminación del lenguaje y la forma en la que logra una determinación a través del discurso (así como del poder que lo sustenta).

Muchos de los conceptos con los que opera la teoría política son definitivamente flotantes, de ahí que a la hora de establecer su significado no sirve una pequeña suma de palabras, sino un nuevo discurso que se ata a un discurso previo. Como conceptos inmediatos servirían la libertad, la justicia, el capital, la democracia y un largo etcétera.

⁵ Llamarán ‘momentos’ “(...) a las posiciones diferenciales, en tanto que articuladas en el seno de un discurso”, y ‘elemento “a toda diferencia no articulada discursivamente (...)” (p. 143).

Para Laclau y Mouffe se daría aquí un paso injustificado que se basa en “(...) la afirmación de que a la lucha política y económica de los obreros, por ejemplo, las une el agente social concreto, la clase obrera, que las lleva a cabo (...)” (p. 160). ¿Cuál es la relación entre el obrero y la clase obrera? ¿Quién queda en esa clase? ¿Todos los explotados y oprimidos? Y, por supuesto, ¿cómo es representado el obrero en su clase? Esta última pregunta permite distinguir entre un obrero concreto y un obrero de clase con caracteres ideales, es decir, un obrero que como el caballo de Platón “ni come paja ni deja estiércol”.

De este modo, “(...) este tipo de razonamiento, muy frecuente no sólo en el marxismo sino en el conjunto de las ciencias sociales, se basa en una falacia: la expresión ‘clase obrera (...)’ se utiliza de formas distintas: por un lado, define una posición específica de sujeto en las relaciones de producción, por otro, nombra a los agentes que ocupan esa posición de sujeto” (p. 160). Quien ha definido a la clase obrera busca dejar claro el sentido ideal, pero a la vez concreto, del obrero dentro de la clase. Desde luego, se busca una unidad de la clase que pueda subsumir bajo ella una cantidad importante de sujetos que sirven a su finalidad. Tal definir conduce a que “(...) la unidad de clase se conciba como unidad futura que se manifiesta a través de la categoría de representación: la escisión entre los obreros reales y sus intereses objetivos exige que el partido de vanguardia represente a estos últimos (...)” (p. 160).

La articulación de los significados que se desplazan del obrero concreto a los intereses de la clase obrera no tiene por qué coincidir. En principio, el obrero tiene intereses particulares que tendrían que ver con sus condiciones inmediatas: mejoras salariales, menos horas de trabajo, prestaciones sociales, etcétera. Pero la clase obrera no coincide con esos intereses, ya que éstos siendo particulares, no son vistos en conjunto por los obreros concretos: “(...) la concepción marxista del partido de vanguardia presenta esta peculiaridad: que el partido no representa a un agente concreto sino a sus intereses históricos (...)” (p. 162). Para Laclau y Mouffe surge aquí un perfecto interés entre las “pequeñas sectas” que quieren convertirse en la vanguardia de la clase obrera, “(...) sin que el proletariado llegue a enterarse de que tiene una vanguardia (...)” (p. 162). Así las cosas, la distancia entre intereses particulares e intereses históricos está sujeta a una definición política al amparo de la ideología que está detrás. Por ello, un obrero sólo es un buen obrero si sus intereses coinciden con los del partido de vanguardia, especialmente si ese partido alcanza el poder y es capaz de establecer la hegemonía del discurso.

Hay que atender, a su vez, que en estas articulaciones hay un componente de antagonismo que apoya la definición y el significado en pos de que se pueda lograr una fijación. En efecto, toda identidad se basa en el antagonismo, y de este modo la clase obrera se define por oposición a otra clase, la clase burguesa, que es construida a la par de la primera. De algún modo, el antagonismo permite definir tanto al amigo como al enemigo. Con todo, el alcance de esta articulación de significados no debe ser ignorado, pues de este modo, definiendo al enemigo se le puede dar caza.

Para Žižek, como se había indicado, el triunfo de una ideología supone un apoderamiento sobre el individuo que tomará como real lo ideológico y no lo real mismo. La distancia entre mi vecino judío y el judío en sí se salva definiendo al primero por el segundo: si el judío en sí es malvado, todos los judíos son malvados, aunque la percepción no muestre tal cosa. El burgués es el enemigo de clase, por lo que todo burgués es enemigo sin más. En realidad, al burgués le sucede lo mismo que al obrero; los partidos de vanguardia que buscan la definición de los intereses de clase del proletariado, buscan también la definición de los intereses de clase de los burgueses que chocan frontalmente con los otros. Como lo más probable es que los obreros no busquen revancha de una clase contra otra, sino la atención a sus intereses concretos (dado que por su carácter ignaro no ven más lejos, según la vanguardia de los obreros), podemos decir entonces que “(...) la clase política construye los intereses que representa (...)” (p. 162) y modela la realidad para que esos intereses puedan darse. La medida de su poder es que tales intereses sean *creídos* por todos. Tal consideración afecta a todos los partidos por igual.

El tránsito se produce en la medida en que el proletario pasa de ser un trabajador (explotado) a ser miembro de una clase (la obrera) que tiene unos intereses (históricos) y que debe cumplir su destino en la lucha quiliástica, básicamente entre el bien y el mal, contra la opresión misma (el burgués). Llegados a este punto, no es de extrañar que la desafección política afecte a todos los ciudadanos o, si se prefiere, a todas las clases. El caso es que todos los partidos se erigen en representantes de los intereses (históricos o no) de los posibles votantes. Pero esos intereses son contruidos de forma más bien académica y quedan alejados de los intereses reales de una sociedad siempre en riesgo de quedar lobotomizada por los efectos de la propaganda, que es la que verdaderamente llega al pueblo. Que Nixon establezca que bombardear Camboya es necesario para los intereses del pueblo americano concuerda completamente con esta línea, pues es un hecho que al americano concreto que trabaja todas las mañanas, nada le ha hecho camboyano alguno.

Para Žižek:

(...) la hegemonía ideológica, por consiguiente, no es tanto el que un contenido particular venga a colmar el vacío del universal, como que la forma misma de la universalidad ideológica recoja el conflicto entre (al menos) dos contenidos particulares: el “popular”, que expresa los anhelos íntimos de la mayoría dominada, y el específico, que expresa los intereses de las fuerzas dominantes (...)” (p. 19).

Cuando es posible poder criticar una ideología, o sea, donde no impera, encontramos un disgusto generalizado y visible entre la contradicción de los intereses del sujeto concreto y del partido. Esta pauta, además, fija un sentido curioso del significado flotante cuando queda parcialmente fijado y no es otro que lo abstracto que oprime a lo concreto. El obrero abstracto, o el “*homo sovieticus*”, no coincide con el obrero concreto, pero éste es oprimido por aquél, pues no se le asemeja y esto convierte su destino en algo incierto y le descalifica en su quehacer cotidiano. De igual modo, en el feminismo, la mujer abstracta oprime a la mujer concreta; en el liberalismo, anarquismo, ecologismo y tantos otros movimientos sociales, políticos o económicos, encontramos esa posibilidad de descalificación por no coincidir con lo abstracto.

Y es que, en realidad, cuando el significado flotante queda parcialmente fijado, define la norma del antagonismo y de la oposición, y su habilidad es detectar siempre al enemigo para ir por él. La misma flotación del significado permite al poder moverlo a su antojo. Marx mismo había establecido una diferencia entre el burgués y el pequeñoburgués que también escapaba de la significación concreta y, en este caso, más necesaria porque, definitivamente, si no se fuera un proletario en el trabajo, se sería un pequeñoburgués y bajo esta definición lo más probable es que los dirigentes del partido cayeran bajo sospecha. Althusser, que era profesor universitario, sabía que esa profesión le convertía en pequeñoburgués con ideología de pequeñoburgués, por ello “(...) no es fácil llegar a ser un filósofo marxista-leninista (...) es necesario que los intelectuales realicen una revolución radical en sus ideas: reeducación larga, dolorosa, difícil. Una lucha sin fin (interminable) exterior e interior (...)” (1976, p. 6). Tal reeducación, que tiene mucho de imposición sacramental, no conduce a trabajar en una fábrica, como Simone Weil, que se hizo obrera de Renault, sino a servir como ideólogo y contribuir a la articulación de los significados. El enemigo, pues, es definido según dicte el discurso y se establezca la oposición.

Cuando la ideología está en el poder, como en el caso del totalitarismo, la hegemonía discursiva y la fijación de los sentidos es el reflejo de ese poder, siendo la condena su efecto más notorio. Por esto mismo el extrañamiento entre lo concreto y lo abstracto ante la ideología dominante es tan indudable. Hay un olvido de lo concreto por parte del poder y una suerte de indiferencia de lo concreto hacia lo abstracto. A fin de cuentas, las personas que salen de la fábrica, explica Eagleton, “(...) están demasiado agotadas tras un intenso día de trabajo para disponer de la energía necesaria para participar en la actividad política, o porque son demasiado fatalistas o apáticas para percibir la finalidad de dicha actividad (...)” (2019, p. 65). En cuanto tal, el trabajo o el trabajar mismo les impide participar en la construcción del discurso, lo que conlleva a que el político o el ideólogo pertenezcan a una cierta clase ociosa que, por no estar cansados del trabajo, invierte su tiempo en la construcción de los discursos.

Volviendo a Laclau y Mouffe, tenemos que para ellos todos los elementos que componen el discurso son una creación del poder. La distinción entre obrero concreto y obrero abstracto no se da en el mundo de los obreros, es una distinción ideologizada por el poder, pero el antagonismo, en concreto la oposición “(...) es aquí un concepto del mundo físico extendido metafóricamente al mundo de lo social (...)” (2015, p. 166). Que haya contradicciones no significa para ellos que haya antagonismo, por lo que el antagonismo fagocita la contradicción dotándola de significado.

Conclusión

¿Qué es entonces la ideología? Cuando al comienzo de este artículo se afirmó que ésta era un falseamiento o un enmascaramiento de la realidad, decíamos algo cierto, pero hemos podido observar que la ideología no sólo enmascara la realidad, sino que es una compleja maquinaria creada para hacerlo. Cuando Althusser supone que el Estado se apoya en un aparato ideológico que se transmitía en las instituciones, y un aparato represivo para lograr reproducir las condiciones de producción del presente (Althusser, 2016), se acerca a este sentido de la ideología como maquinaria sofisticada de enmascaramiento.

Pero es posible ir más lejos. Los análisis aquí presentados contienen la idea de producción del discurso, de los destinatarios del discurso, la hiperrealidad y el desierto adyacente y, finalmente, los procesos de producción, articulación y definición de sus conceptos. Ciertamente hay más elementos que pueden ser destacados para una definición más exhaustiva de la ideología, no obstante, estos son suficientes para que se pueda considerar que la ideología más

allá de su lado de maquinaria que produce realidad es también la realidad misma. Sin ambages, la ideología es la realidad misma. Ciertamente puede ser más correcto definirla como lo hiperreal mismo, lo que está más allá de lo real, pero que no tiene realidad. Lo cierto es que la ideología se mueve entre lo real y lo hiperreal, o entre lo real y la nada de esa realidad, porque eso hiperreal es considerado como lo real sin que la conciencia muestre por ello perplejidad alguna. En este sentido, más que en ningún otro, el ciudadano ignaro, lobomotizado o como nos podamos referir a él, así como el poder detrás de toda ideología, le han dotado de un *status* ontológico, a caballo entre el ser y la nada, y que produce uno de los mundos posibles. Este carácter ontológico de la Ideología se halla en la consistencia formal de toda ideología presentada al mundo, como algo inherente a todas y cada una de ellas.

Por este motivo, como la ideología se transmuta en la realidad misma y como tal produce un orden (tanto discursivo como social), estamos ante un tiempo en que el mundo es una creencia cuyo sentido es la fe, tanto si se está a favor como en contra de esa creencia, porque el que se opone a ella suele proponer otro mundo posible. Por consiguiente, no se trata de que estemos en el mejor de los mundos posibles, sino de la articulación que se ha dado a la conciencia para creerlo. La ideología está a caballo entre la política y la religión, entre el fenómeno y la fe, entre lo consciente y lo inconsciente, entre la realidad y la metáfora. Toda la maquinaria de la ideología sirve para crear y dotar de sentido al mundo.

Referencias

- Agnew, J. (2005). *Geopolítica. Una re-visión de la política mundial*. Madrid: Trama.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1976). *Para leer el capital*. Bogotá: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2016). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Madrid: Nueva visión.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo. 3 vols.* Madrid: Alianza.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Bell, D. (1976). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza.
- Bell, D. (2015). *El final de la ideología*. Madrid: Alianza.
- Borges, J. L. (2005). El hacedor. *Obras completas*. Barcelona: RBA.
- Chomsky, N. y Ramonet, I. (2002). *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria.
- Eagleton, T. (2019). *Ideología*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2015). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Franch, P. (2018). *La falacia de la libertad. Cómo los presidentes norteamericanos justifican la guerra en su discurso*. Madrid: Brumaria.
- Freeden, M. (2013). *Ideología. Una brevísima introducción*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Laclau, E. (2016). *La razón populista*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenin, V. (1975). *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. Madrid: Akal.
- Lippmann, W. (2003). *La opinión pública*. Madrid: Inactuales Langre.
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2016). *Obras escogidas. 2 vols.* Madrid: Akal.
- Ovejero, F. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Madrid: Katz.
- Pardo, J. L. (2004). *La Regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- Pérez, J. C. (1996). *Imago Mundi. La cultura audiovisual*. Madrid: Los libros de Fundesco.
- Platón. (2007). Protágoras. *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Solzhenitsyn, A. (2002). *Archipiélago Gulag (1918-1956). Vol. I*. Barcelona: Tusquets.
- Wachowski, Lana y Lily (Dir.) (1999). *The Matrix* [Largometraje]. Warner Bros / Village Roadshow / Groucho II Film Partnership
- Weinstein, L. (Dir.) (2019). *Propaganda, el arte de mentir* [Documental]. Alemania-Canadá: Hawkeye Pictures Inc. / Taglicht Media.
- Žižek, S. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.
- Žižek, S. (2010). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2011). *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal.

Spettralità: la giustizia tra la vita e la morte

Spectrality: justice between life and death

Silvia Dadà¹

Università di Pisa, Italia

Recepción: 26 de noviembre del 2021

Evaluación: 15 de marzo del 2022

Aceptación: 22 de marzo del 2022



¹ Doctora en Filosofía por la Università di Pisa. Maestra en Filosofía y formas del conocimiento en la Università di Pisa.

ORCID: 0000-0001-8237-9111

Correo electrónico: silvia.dada@cfs.unipi.it

Dadà, S. (2022). Spettralità: la giustizia tra la vita e la morte.

Cuestiones de Filosofía, 8 (30), 73-88.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.13734>

Resumen

Esta contribución tiene como objetivo principal el concepto de ‘espectralidad’ (*spettraltà*) en el pensamiento de Jacques Derrida. Partiré de un examen terminológico inicial, en el que el concepto de ‘espectro’ (*spettro*) es confrontado con el de ‘espíritu’ (*spirito*). Señalaré posteriormente cómo el ‘espectro’ es un instrumento deconstructivo en cuanto pone en discusión las dicotomías clásicas de la filosofía occidental: ausencia/presencia, vida/muerte, alma/cuerpo, personal/impersonal, real/virtual. Culminaré con algunas consideraciones respecto a las implicaciones éticas de la idea de ‘espectro’ a través de una confrontación (*confronto*) con Heidegger sobre la cuestión de la justicia.

Palabras clave: Derrida, espectro, vida/muerte, destrucción, justicia.

Abstract

The main subject of this contribution is the concept of spectrality in Jacques Derrida’s thought. I will start with an initial terminological examination, in which the concept of spectrality is compared with that of spirit. I will then go on to show how the spectre is a deconstructive tool as it questions the classical dichotomies of Western philosophy: absence/presence, life/death, soul/body, personal/impersonal, real/virtual. I will end with some considerations about the ethical implications of the idea of the spectrum through a comparison with Heidegger on the question of justice.

Keywords: Derrida, spectrum, life/death, deconstruction, justice.

In un suo saggio Roberto Esposito sottolinea come il suo forte debito con Jacques Derrida, evidente nel metodo stesso del filosofo italiano (che potremmo definire anch'esso decostruttivo), abbia progressivamente condotto all'emergere di profonde divergenze. Tali distanze si sono rese esplicite in particolare dal momento in cui Esposito ha iniziato ad avvicinarsi al tema della vita, alla ricerca di una biopolitica affermativa, attraverso lo sviluppo dei suoi concetti di *communitas* (Esposito, 1998) e soprattutto di *immunitas* (2002), letti proprio con le lenti biologiche e biopolitiche, che lo conducono a trovare anche nel terreno dell'*impersonale* il loro sbocco naturale (2007). Non è un caso che all'influenza metodologica derridana, accompagnata da un interesse verso autori *impolitici* quali Weil, Blanchot, Bataille, vada sempre più nettamente affermandosi l'influenza di pensatori quali Foucault e Deleuze. Dice Esposito:

Si potrebbe arrivare a dire che il discrimine fondamentale della filosofia novecentesca passi tra coloro che pensano la vita a partire dall'orizzonte della morte –come Heidegger, Freud e lo stesso Derrida– e coloro, come Nietzsche, Bergson e Foucault, che pensano la morte a partire dall'orizzonte della vita. Che non presuppongono la morte alla vita e anzi la fanno finita con la logica stessa del Presupposto (...) Forse il senso stesso della filosofia contemporanea sta nel rompere quest'incantesimo, nel ricacciare nelle tenebre questo *antichissimo fantasma*, nel liberarsi insieme dal Precedente e dall'Adveniente, a favore di un presente senza resti, di una coincidenza assoluta della vita con se stessa (2010, p. 140).

Derrida, quindi, nella prospettiva di Esposito, finirebbe per considerare la vita a partire e sullo sfondo della morte, perdendone così l'intrinseca potenzialità ed energia e rinunciando a considerare l'irriducibile presenza della vita. In effetti, la morte costella tutta l'opera derridiana, in modo più o meno esplicito². Tuttavia, nel discorso decostruttivo del filosofo francese, la presenza della morte implica anche la sua profonda messa in discussione, la ridefinizione dei suoi limiti e, quindi, insieme, ripensare anche la vita, attraverso un ripensamento degli stessi concetti a cui questi eventi sono normalmente associati.

Cosa significa, infatti, oggi, considerare la vita nella “coincidenza assoluta con se stessa”, come dice Esposito? È possibile conservarne il suo statuto sempre più ibrido e dinamico senza ripensarne i contorni e le coppie dicotomiche in cui essa era inserita? Noi, abitanti del mondo tecnologico, sperimentiamo ogni giorno il continuo sporgere della vita oltre se stessa:

² (Derrida, 1998, 2002a).

possiamo vivere grazie alle macchine, sia quelle che vengono inserite nel nostro corpo grazie ai passi avanti della medicina e dell'ingegneria biomedica, sia quelle che replicano la nostra identità in uno spazio virtuale, facendola sopravvivere al nostro effettivo essere al mondo.

Per comprendere e riconoscere la vita nel suo senso assoluto, quindi, al contrario la soluzione potrebbe risiedere proprio nel ridisegnare i limiti stessi della vita e il suo rapporto con quello che il filosofo italiano definisce nel passo appena citato “antichissimo fantasma”, ossia il suo *altro*. Allora la proposta Derridiana potrebbe dare ancora delle risposte sul terreno di una vita sempre più virtuale ed evanescente. Ed è proprio attraverso quell'antichissimo fantasma che è il fantasma stesso, o meglio lo *spettro*, che in Derrida la vita può essere ripensata e con essa tutti i suoi confini sempre più incerti.

A questo scopo, in questo intervento cercheremo di indagare il senso della categoria di spettralità, come esempio dell'indecidibilità e della contaminazione del termine vita e come strumento per una possibile interpretazione della nostra condizione attuale. La figura dello spettro si aggira e inquieta (*hante*, in francese) molti luoghi del pensiero derridiano (soprattutto nel famoso *Spettri di Marx*) e si intreccia con altri temi centrali della sua riflessione, quali la traccia, la giustizia, l'evento. Il modo in cui Derrida utilizza questo concetto, come vedremo, ha il pregio di tenere insieme lo spazio descrittivo con quello etico, finendo per disegnare un'*hantologie* che si propone come un'alternativa all'ontologia e che dà vita a una proficua commistione tra piano etico e metafisico. Partirò da una iniziale disamina terminologica, in cui il concetto di spettro è osservato nelle sue differenze e peculiarità, passerò poi a mostrare come esso metta in discussione le classiche dicotomie rispetto cui la vita è stata considerata nella filosofia occidentale. Terminerò con alcune considerazioni riguardo alle potenzialità etiche di questo concetto.

1. Partiamo quindi proprio dal termine ‘spettro’. Esso possiede due significati principali, e questa ambivalenza ci rivela già qualcosa. Nel primo e più noto senso lo spettro è quell'entità soprannaturale, spesso un defunto, che appare a chiedere vendetta o giustizia. L'altro significato, invece, appartenente all'ambito della scienza fisica e dell'ottica, indica quel fenomeno di rifrazione della luce che si propaga, passando attraverso una determinato materiale o sostanza, e rivela la sua natura complessa. Già così vediamo che si tratta di qualcosa soprannaturale, come nel caso del fantasma, e di naturale, la descrizione di un fenomeno scientifico. In entrambi i sensi il riferimento

alla vista risulta evidente, una vista atipica, che in un certo senso è più sottile, in quanto permette di cogliere qualcosa che non c'è, o c'è in modo differente: “lo spettro (...) è la frequenza di una certa visibilità” (Derrida, 1994, p. 129). L'impalpabilità di questa dimensione non rende infatti meno vero e meno presente lo spettro, che infesta (nel caso del fantasma) e costituisce (nel caso della luce) la realtà. È quindi una *manifestazione* (fantasma e fenomeno si riferiscono entrambi a *phainomai*), che nel suo apparire si mantiene in bilico tra realtà e apparenza. Il riferimento a questo termine nell'opera di Derrida è più marcatamente rivolto al suo senso per così dire “sopranaturale”, in quanto inserito in quel gruppo semantico che ha come logica la cosiddetta *hantologie*. Tuttavia tenere presente anche il secondo senso, come consiglia di fare Francesco Vitale (2008), può risultare utile. È proprio questo ambito che rivela il valore scientifico e metodologico della decostruzione, che, non solo decifra il mondo e lo scopre popolato da entità spettrali, bensì come una scienza, anzi, una “doppia scienza” (Derrida, 1997a, p. 406), può essa stessa riprodurre e indurre questi spettri a manifestarsi. Come con un prisma, è la decostruzione che in un certo senso allarga e moltiplica le contraddizioni di una concettualità ormai incapace di rendere conto della realtà e che ne permette la ricomposizione sotto nuova forma e senza pretese di compiutezza.

Tornando al nostro termine, è utile confrontare lo spettro con un altro, ossia quello di *spirito*, con cui spesso si trova ad essere sovrapposto e la cui fortuna in campo filosofico è stata sicuramente più ampia. Una differenza che propriamente non è nulla (è infatti piuttosto una *différance*), poiché entrambi non *sono qualcosa*, ma comunque una distinzione dovuta a un principale aspetto: lo spirito è considerato, soprattutto dalla filosofia moderna in poi, come polo (positivo) contrapposto alla materia. Lo spettro invece, sfugge a questa distinzione: esso mantiene una dimensione materiale, corporea: “lo spettro è una incorporazione paradossale, il divenir-corpo, una certa forma fenomenica e carnale dello spirito” (Derrida, 1994, p. 13). Questa dimensione paradossale permette di pensare insieme un senso universale e uno invece singolare, per cui Derrida parla di *spettri*, al plurale, mentre lo spirito, nella sua universalità inglobante, non può che trovarsi al singolare, neutralizzando la molteplicità nell'Uno. Lo spettro è sempre lo spettro di *qualcuno*, laddove lo spirito punta proprio al distacco da ogni forma di riconduzione al limite e alla contingenza. È nella filosofia di Hegel (2000) che lo Spirito trova la narrazione più ampia e più gloriosa della sua storia, della storia del suo ritorno a sé nella riflessione del suo chiudersi dialettico circolare. A differenza del *Geist* hegeliano, quindi il cui processo di auto

realizzazione comprende sotto di sé i momenti dialettici armonizzando le differenze in una sintesi, lo spettro accompagna sempre il reale come il suo doppio irriducibile, come un resto perenne senza possibilità di sintesi. Alla filosofia hegeliana della riflessione, la filosofia dello specchio che nel duplicare riconduce a sé l'immagine che ha posto al di fuori, si contrappone la tecnica decostruttiva del prisma, che rompe il cerchio e dissemina i molteplici raggi di cui è composta ma a cui non è riducibile³.

Non solo in Hegel, ma anche in Heidegger la questione dello spirito è tematizzata, e Derrida compie un confronto serrato con essa, che ci permette di cogliere altri aspetti dello spettro. È in un certo senso proprio dello spirito che Heidegger non riesce a liberarsi, come Derrida mette in luce nel testo intitolato, appunto, *Dello spirito*. Sebbene il pensatore tedesco, sin dai tempi di *Essere e Tempo* sostenga la necessità di “evitare” tale nozione, carica di significati metafisici, e sebbene cerchi durante tutta la sua produzione di depurare tale termine per giungere a un suo senso pre-originario e autentico, egli continua a utilizzarlo. Inizialmente Heidegger mostra una certa cautela nell'utilizzo di questo termine, ma l'uso delle virgolette finisce per enfatizzare e riabilitare lo spirito, piuttosto che porlo in discussione: “la catarsi delle virgolette lo libera dalle sue impronte volgari, *uneigentlich*, cioè latino-cartesiane. Prende avvio così all'altro capo dello stesso libro un lento lavoro di riappropriazione che si confonderà (...) con una ri-generazione” (Derrida, 1989, p. 32). A questo primo gesto segue una ripresa nel 1933, all'epoca del *Discorso sull'autoaffermazione dell'università tedesca*, che giunge sino al dialogo con il poeta Trakl, in cui lo spirito diviene la parola stessa in cui è contenuta la promessa dell'essere e il suo significato originario. Heidegger non porta sicuramente avanti un pensiero sullo spirito inteso in senso hegeliano, e nemmeno in senso francese a lui contemporaneo. Anzi, cercando di abbandonare tali visioni egli si muove verso un senso “eterogeneo all'origine” (p. 99), ma nel suo tentativo di risalire all'archi-originario egli rimane legato a un'idea di autenticità che non può sfuggire a quel fondo ontologico che come il suo doppio accompagna sempre lo spirito. La predilezione derridiana per la questione dello spettro si spiega quindi proprio alla luce del suo confronto con lo spirito heideggeriano, rivelando sin da subito il carattere paradossale della sua prospettiva filosofica. Non mancano, come lui stesso sottolinea,

³ La distinzione tra una filosofia della riflessione e quella che potremmo chiamare della “rifrazione” sembra piuttosto richiamare, secondo l'interpretazione di Rodolphe Gasché a una derivazione, una filiazione del pensiero derridiano dalla filosofia speculativa che pone al centro la questione della fondazione ultima (Gasché, 2013).

anche nel campo dello spettro riferimenti illustri che ne hanno fatto uso filosoficamente (primo tra tutti quello del comunismo evocato da Marx), ma nel caso di Derrida, come spesso accade, il termine diviene l'occasione e la via d'accesso per giungere al nocciolo delle più profonde domande filosofiche, il punto da cui partire per provocare gli smottamenti nel pensiero occidentale.

2. Tenendo presente queste distinzioni terminologiche rispetto a ciò che lo spettro *non è*, è possibile rintracciare i termini che compongono l'*hantologie* derridiana. Essa è la decostruzione stessa, ossia una logica differente dall'ontologia, poiché lo spettro propriamente *non è*, e oltre a questo scompagina ogni polo della concettualità di cui la tradizione filosofica è costituita. Nella logica spettrale le coppie oppostive perdono il loro senso. Come abbiamo già visto nel riferimento allo spirito, tra queste coppie dicotomiche la distinzione tra *anima* e *corpo* lascia spazio a un'idea di corpo immateriale, un ologramma, potremmo dire, che nondimeno mantiene una corporeità impalpabile. Tale dimensione è ricondotta, nell'intervista con Bernard Stiegler (Derrida e Stiegler, 1997), all'ambito della televisione e della fotografia, le quali vengono appunto definite *spettrografie*, in quanto impressioni ed evocazioni di un'immagine che sopravvive alla presenza del suo referente. Laddove c'è riproduzione, come nei mass media, c'è una un differimento, che a parere di Derrida rende evidente il carattere frammentario e multidimensionale della realtà. È la stessa tecnica fotografica a rivelare questa evanescenza: la contiguità tra la luce che si staglia sul volto del ritratto e la sua impressione rendono conto di una dimensione corporea che allo stesso tempo può essere fruita, come nella fotografia, ma lascia sempre nell'insoddisfazione non tangibile. Non solo televisione e fotografia, ma anche il cinema, come dichiara in un'intervista del 2001, "è l'arte di evocare fantasmi" (Derrida, 2002, p. 53), in quanto esso "permette così di coltivare (...) degli 'innesti' di spettralità, cioè iscrive delle tracce di fantasmi su una trama generale, che è la pellicola proiettata, essa stessa un fantasma" (p. 57). Quindi, è il cinema stesso a essere spettrale e fantasmatico, attraverso la riproduzione e l'evocazione di una realtà che perde la sua corporeità, lasciando solo l'immagine di sé, o la sua voce, come nel caso della radio. L'atto filosofico che meglio illustra la funzione fantasmatica dell'ambito cinematografico, più che gli scritti dedicati a questo tema è la sua partecipazione, interpretando se stesso, o meglio, il fantasma di se stesso, nel film del 1983 *Ghost Dance* di Ken Mc Mullen. Nella pellicola Derrida dichiara: "(...) credo che la moderna tecnologia dell'immagine, della cinematografia e della telecomunicazione aumenti il

potere dei fantasmi e la loro capacità di ossessionarci”⁴. La visione del film oggi, dopo la morte dello stesso Derrida, sembra aggiungere un ulteriore livello di spettralità al metadiscorso derridiano.

Derrida, indubbiamente, non è il primo ad aver avvicinato la tematica dei *media* al tema dello spettro, anzi, essa è stata ampiamente indagata. Si pensi, ad esempio, al concetto di ‘fantasmagoria’, di cui Walter Benjamin (2012) fa ampio utilizzo nelle sue riflessioni sui media, ma anche Barthes rimanda all’ambito spettrale della fotografia, parlando proprio di “effetto fantomatico” (Barthes, 1990). Ma ancor di più la teoria del *simulacro* di Jean Baudrillard (2008), che, per quanto distante dalla posizione derridiana⁵, utilizza la stessa dimensione fantasmatica per confrontarsi con il mondo mass-mediale. Il tema di fondo, assai trattato anche in relazione alla scrittura, è quello dell’assenza. In *Firma, evento e Contesto*, (Derrida, 1997a) questa peculiarità della scrittura è analizzata a partire da Condillac, il quale nel suo *Saggio sull’origine delle coscienze umane* descrive la scrittura come un mezzo di comunicazione, inventato al fine di veicolare pensieri e idee in assenza dell’autore del pensiero. È quindi l’idea di assenza, contrapposta a una presenza piena della voce, a caratterizzare secondo la tradizione il discrimine tra scrittura e discorso orale. Tale assenza si esprime anche sotto forma di permanenza: il testo scritto sopravvive alla morte del suo autore, e si trova ad essere letto fuori ed oltre il contesto in cui è stato prodotto. Tale processo, ancor prima che essere identificato come permanenza, si definisce come possibilità di ripetizione. Questi aspetti, dai quali consegue la possibilità di rottura tra l’intenzionalità del soggetto e ciò che comunica, non è ammessa, nella tradizione occidentale, per il discorso orale. L’entrata in scena della fotografia, della televisione, del cinema sembrano allora confermare il discorso derridiano, volto al superamento anche nel caso del discorso orale, del suo collegamento univoco alla dimensione della presenza. Non solo la scrittura, infatti, ma anche l’immagine e la voce possono, con l’aiuto della tecnica, rendere presente ciò che non lo è, riempiono il mondo di tracce, di rimandi ad una presenza che perde la solidità che gli era stata attribuita nel pensiero metafisico. Una presenza che è sempre *differita*, che non accetta di piegarsi alla linearità del tempo, bensì lo arrotola come un gomitolo. Quindi i media, in particolare i contemporanei social media, eliminano la netta contrapposizione tra presenza e assenza, come lo spettro che, nell’assenza assoluta della morte rievoca una presenza intangibile ma non per questo meno reale.

⁴ *Ghost Dance* (directed by Ken McMullen, 1983).

⁵ Per un confronto tra la concezione del simulacro di Baudrillard e quella dello spettro di Derrida si veda Abbinett (2008).

Una vicinanza, quella tra mondo mediale e spettro che infondo non sorprende, se, con atteggiamento derridiano, andiamo a liberare la plurivocità dei termini: il *medium*, nel lessico spiritista, infondo, non è anche chi evoca e parla coi fantasmi?

Se già quindi nel Ventesimo secolo la spettralità si associa all'ambito tecnologico dei media, oggi essa diviene ancor più evidente, nello spazio *virtuale* del web, parte integrante della nostra esistenza. Il limite stesso della vita sembra proprio attraverso il virtuale aver subito un profondo cambiamento: non solo, infatti, la realtà di internet ha reso sempre più ampia e veloce la circolazione di immagini, contenuti e messaggi che assumono una sempre maggiore autonomia rispetto al proprio autore; ma *noi stessi* siamo sempre accompagnati da un nostro doppio, una nostra identità supplementare ma altrettanto vera, che spesso sfugge a nostro controllo. Si pensi al mondo degli *avatar*; o quello dei *social network*, in cui continuiamo a vivere anche quando siamo *off-line*, e alla moltitudine di dati ad esso associati che profilano la nostra identità oltre la nostra intenzionalità.

Se quindi la spettralità derridiana si deve mettere in rapporto con il differimento tra presenza e assenza, essa pone ancor più in discussione la netta distinzione tra *vita e morte*. Ed è così che nel suo corso del 1975-76 la *e* che divide i due termini scompare: *la vie la mort* (Derrida, 2019). Lo spettro è sul limite, né vivo né morto, un morto vivente, in cui le due dimensioni si rincorrono senza mai prevalere l'una sull'altra. Se in effetti l'attenzione alla morte è centrale in tutta l'opera derridiana, come dice Esposito, essa non è affrontata attraverso la logica del fondamento, ma sempre posta nel cuore stesso della vita (e viceversa). Nel suo confronto sul tema rispetto alla proposta heideggeriana dell'essere-per-la-morte (soprattutto in *Aporie* e in *Donare la morte*) egli si esprime proprio in contrapposizione a questa logica del presupposto e del fondamento espressa soprattutto nello Heidegger di *Essere e Tempo* attraverso l'idea di una comprensione esistenziale della morte che precede e fonda la vita autentica del *Dasein*: la morte non precede la vita, poiché non c'è nessun ordine cronologico, nessun ordine logico, nessun ordine ontologico “Mi riferisco in questo modo a tutt'altra logica dell'ordine: se ci sono questioni legittime e forti sul fondamento e sul ‘già’ della condizione di possibilità, sono esse stesse rese possibili e necessarie da un rapporto con la morte, da un ‘la-vita-la-morte’ che non rientra più nel caso che rende possibile. È ciò che chiamerei l'aporia (...)” (Derrida, 1999, p. 60).

Nessun primato, quindi, nemmeno quello della morte dell'altro à la Levinas: la vita diviene quell'indecidibile che contiene in sé sia la vita che la morte, in quel “*Je voudrais apprendre à vivre enfin*” (Derrida, 1994, p.

3), espressione che ambigualmente tiene insieme l'idea dell'insegnare e dell'imparare, e che descrive proprio in quell'*enfin* il confine e il limite di due realtà che si rincorrono in modo dinamico, senza poter trovare una fissazione puntuale. Una logica *altra*, aporetica e paradossale, che non si limita a paralizzare nella contraddizione, bensì ne integra e ne eleva le sue parti senza annientarne le differenze. Non si tratta quindi di una prevalenza, ma di una ridefinizione, che in effetti si presta alla rappresentazione delle attuali realtà virtuali, ibride, digitali che popolano il nostro mondo e sempre più spesso anche noi stessi. Ma anche su cosa significhi questo "noi stessi", lo spettro sembra poter dire qualcosa. È infatti la diade personale/impersonale ad essere posta sotto esame e a perdere la sua efficacia. Considerando in *Spettri di Marx* l'Io stirneriano e ampliando la questione all'idea di *cogito* cartesiana (e di Io kantiano), Derrida sottolinea come l'idea stessa di Io si trovi sempre strettamente legata ai suoi spettri, non riuscendo quasi più a distinguersi da essi: "Ma quest'Io, questo *individuo vivente*, sarebbe a sua volta abitato, e invaso dal suo stesso spettro. Sarebbe costruito dagli spettri di cui ormai è l'ospite e che riunisce nella comunità invasata (*hanté*) di un solo corpo. Io= fantasma" (p. 168).

Ma subito dopo aver affermato questa identità tra soggettività e spettralità, egli compie un ribaltamento, in cui a prevalere è piuttosto l'elemento impersonale, quel *ça hante*, per cui è lo stesso Io ad essere sempre abitato e a perdere la sua stessa identità, in un gioco in cui la forza di possesso dell'Io finisce per renderlo "posseduto" dai suoi fantasmi: "Non c'è *Dasein* dello spettro, ma non c'è *Dasein* senza l'inquietante estraneità, senza la sua familiarità (*Unheimlichkeit*) con qualche spettro" (p. 129). Anche da questo punto di vista, quindi, la questione dell'inadeguatezza odierna riscontrata riguardo all'idea di persona, che ha portato all'elaborazione di vere e proprie filosofie dell'impersonale, sembra, seguendo Derrida, poter essere affrontata attraverso la figura dello spettro come riconciliazione delle due polarità e la sua applicazione a un mondo popolato da intelligenze artificiali, strutture di big data, reti economico-finanziarie che sicuramente non possono più rispondere al lessico della persona, ma allo stesso tempo non possono dirsi nemmeno del tutto estranee⁶.

⁶ La filosofia del *post-umano*, che ha avuto il merito di rintracciare la dimensione rivoluzionaria di questi cambiamenti, guarda infondo anch'essa in direzione di un superamento della contrapposizione tra vivo e morto, tra personale e impersonale, nel tentativo di trovare uno spazio nuovo di superamento dell'umano. Interessante notare come proprio in quest'ottica si è attinto a un immaginario "horror" vicino a quello dello spettro. Si guardi ad esempio alla proposta di Ronchi (2006). Per un'indagine generale sul post-umano si guardi Braidotti (2013).

3. Riassumendo, l'idea di spettro elaborata da Derrida permette, attraverso la logica dell'*hantologie* che è la logica della decostruzione stessa, di ripensare i limiti che intercorrono tra coppie concettuali da sempre tenute come contrapposte e che hanno ormai rivelato la loro inadeguatezza: anima/corpo, vita/morte, reale/virtuale, personale/impersonale. È lui stesso ad affermarlo in modo chiaro: “La logica spettrale è *de facto* la logica decostruttiva. Essa è l'elemento dell'*hantise* nel quale la decostruzione trova il suo luogo più ospitale, nel cuore del presente vivente, nella pulsazione più viva del filosofico” (Derrida, 1997a, p. 132).

Tornando quindi alla questione da cui siamo partiti, stimolata dalle parole di Esposito, a differenza di una prospettiva come quella dell'idea di una vita che coincide interamente con se stessa o quella di una vita pensata soltanto a partire dalla morte (come nella visione heideggeriana) mi sembra che questa nozione permetta non solo di descrivere determinati fenomeni, ma (e qui il suo valore aggiunto) di modificarli in modo dinamico, pensandoli da un punto di vista etico. Tale categoria, infatti, non si limita a descrivere una realtà che ha perso i suoi confini netti, bensì permette anche di agire attivamente su di essa, di promuovere un cambiamento, e ciò è possibile proprio a causa del suo legame col tema della giustizia.

Questo legame è analizzato, in particolare, all'interno di *Spettri di Marx*. Contrariamente a quanto possa sembrare dal titolo, la questione si snoda a partire da un iniziale confronto, ancora con Heidegger, che ci permette di comprendere ancora ulteriori aspetti dello spettro derridiano.

Il saggio comincia con una citazione tratta da l'*Amleto* di Shakespeare, in cui il protagonista, richiamato dall'apparizione del fantasma del padre a vendicare la sua ingiusta morte, dichiara: “I tempi sono fuori di sesto; brutta sorte, che io debba essere nato per mettere ordine” (Derrida, 1994, p. 9).

Nel testo originale inglese l'espressione con cui è resa la prima parte del verso è *the time is out of joint* ed è proprio questa a destare l'attenzione di Derrida. Essa è tradotta in francese in vari modi: *le temps est hors de ses gonds*, la più letterale, *le temps est détraqué*, *le mond est à l'envers*, *cette époque est déshonorée*. Ciò che viene fatto notare è il passaggio, quasi dato per scontato, tra un senso di stortura e disaggiustamento, e un valore connotato in senso morale di ingiustizia. La stortura del tempo e delle cose del mondo, alla quale Amleto deve porre rimedio, è contrapposta al diritto, alla rettitudine. L'azione della giustizia, nelle mani dell'eroe tragico, deve avvenire *dopo* il torto, dopo il crimine. È così che essa sembra rientrare in una logica circolare che molto non dista dalla logica della vendetta e del

calcolo. Ciò che è messo in discussione è proprio questa sovrapposizione tra un'idea di giustizia riparativa e un senso più ampio e originario di giustizia, che a tratti sembra persino porsi in opposizione con essa. Obiettivo di Derrida sarà proprio quello di descrivere questo secondo senso, non più associato al calcolo, al diritto e alla restituzione, al quale l'aggiustamento e l'accordo non può essere ricondotto. Per farlo egli fa entrare in gioco proprio il testo heideggeriano, *Il detto di Anassimandro* (Heidegger, 1999) in cui, il tema della giustizia trova il suo svolgimento in parallelo a quello dell'accordo e della giuntura⁷.

Come Amleto, infatti, anche nel *Detto* i termini δίκη e ἀδικία sono tradotti come *Fug* e *Un-Fug*: l'ingiustizia consiste nell'essere fuori di sesto, per cui le cose non vanno come dovrebbero. La giustizia quindi ristabilisce una situazione di equilibrio, e lo fa relativamente al tempo presente, luogo di transito degli enti. A differenza della tragedia shakespeariana, però, Heidegger introduce l'elemento del dono, per cui ciò che è dato è qualcosa che non si ha, la relazione di accordo tra soggiornanti. Questo aspetto è colto e apprezzato da Derrida, e ciò non stupisce, vista l'attenzione del filosofo francese al carattere indecidibile ed incalcolabile del dono (Derrida, 1997b).

Derrida guarda quindi a Heidegger con un doppio giudizio. Da un lato è interpretato come colui che riesce a far emergere questo eccesso della logica economica e della logica della presenza a partire dalla donatività; ma allo stesso tempo egli non sembra portare alle estreme conseguenze il suo gesto, rimanendo ancora intrappolato nella metafisica della presenza. Ciò che bisogna fare, a parere di Derrida, è intendere il tempo senza partire dalla presenza. Non basta, quindi, il riferimento alla traccia, se essa continua a iscriversi in una dinamica di ristabilimento della presenza o se guarda ancora alla purezza del linguaggio. La traduzione dei termini δίκη e ἀδικία come *Fug* e *Un-Fug*, tradisce, a suo parere, l'esitazione heideggeriana verso un pensiero metafisico. Se infatti la giustizia continua ad essere associata ad un'idea di accordo, essa pensa ancora in termini riconduzione all'uno, eliminando la differenza. Si ritrova ancora vittima di quell'idea di presenza che il pensiero del dono nel suo eccesso era quasi riuscito a superare:

(...) la giustizia come rapporto all'altro, al di là del diritto, e ancor più del giuridicismo, al di là della morale, e ancor più del moralismo, non suppone l'irriducibile eccesso di una disgiuntura o di una anacronia, una qualche *Un-Fuge*, una dislocazione 'out of joint' nell'essere e nel tempo stesso, una disgiuntura che, per rischiare sempre e comunque il male, l'espropriazione

⁷ Per un approfondimento su questo testo heideggeriano si veda Chiurazzi (2009).

e l'ingiustizia (*adikia*), contro cui non c'è assicurazione calcolabile, potrebbe solo *fare giustizia* o *rendere giustizia* all'altro in quanto altro? (Derrida, 1994, p. 38).

La giustizia al di là del diritto è ciò che permette all'altro in quanto evento di avvenire, e deve quindi sfuggire ad ogni logica del ritorno e dell'accordo, poiché l'evento non è mai né anticipato né aspettato in quanto tale, ma sempre imprevedibile e aperto alla sua stessa non-venuta. Facendo propria la lezione levinasiana, Derrida afferma che la giustizia è proprio questa relazione asimmetrica con l'altro, che spiazzata l'andamento regolare dell'Io e le pretese di completezza dell'Uno. Anche se Heidegger riconosce nella giustizia un senso di relazionalità tra enti via via soggiornanti, ciò rimane comunque iscritto nell'idea di un rapporto la cui importanza non sta nelle singolarità, ma nel legame che le lega l'essere e il suo mantenimento. Ciò che conta, ed è un elemento che abbiamo già riscontrato in alcuni luoghi derridiani, è il fatto che nella relazione ogni singolarità rimanga tale nella sua unicità sfuggendo alla neutralizzazione del formalismo della regola o della legge:

Altrimenti la giustizia rischia ancora di ridursi a regole, norme, o rappresentazioni giuridico-morali, in un inevitabile orizzonte totalizzante (movimento di restituzione adeguata, di espiazione o di riappropriazione). Heidegger corre questo rischio, malgrado tante e opportune precauzioni, quando fa prevalere, come sempre, il raccoglimento e lo Stesso (*Versammlung, Fuge, léghein*, ecc.) sulla disgiunzione implicita nel mio rivolgermi all'altro, sull'interruzione che il rispetto comanda, essendone a sua volta comandata, su una differenza il cui unico, *disseminato negli innumerevoli frammenti incandescenti dell'assoluto frammisti alle ceneri*, non si assicurerà mai nell'Uno (p. 40).

Lo spettro è un evento impresentabile e imprevedibile, che sconvolge sempre la soggettività e le sue pretese di comprensione e che chiede, come un ospite, di essere accolto. Come la traccia, esso avviene in un tempo *out of joint*, disaggiustato, che sovrappone il passato al futuro e sfugge alla semplice presenza. In questo tempo diacronico, lo spettro è un *revenant*, che ritorna e insieme non è mai stato qui, e nell'inquietare il soggetto con la sua presenza lo ingiunge al rendergli giustizia.

La giustizia derridiana, per riprendere il nostro discorso iniziale, potrebbe essere interpretata proprio con questa relazione allo spettro, anzi, agli spettri, che, presenti a partire da un tempo memorabile e paradossalmente sconnesso, sollecitano alla responsabilità per l'altro; mentre la giuntura

della giustizia heideggeriana guarda ancora a un'idea, seppur rigenerata e riabilitata, dello spirito, in cui l'alterità del singolo evento è lasciata essere, ma ancora in funzione dell'originaria parola autentica.

E in cosa consiste la giustizia in relazione allo spettro? Essa consiste, messianicamente, in un lavoro mai compiutamente ultimato di accoglienza dell'altro in tutte le sue forme: come altro delle coppie linguistiche oppositive, come evento imprevedibile, ma anche come altro uomo, lo straniero che ci chiede soccorso. La giustizia è, come dice in *Forza di Legge*, quel "calcolo dell'incalcolabile" (Derrida, 2003) che la logica *hantologica* permette, creando relazione con l'altro senza assimilarlo né neutralizzarlo. Una pratica ininterrotta che consiste, come la luce nel prisma, di rivelare i fantasmi e la loro complessità, non tanto per eliminarli, ma per riconoscerne la particolare presenza senza cedere alle semplificazioni violente. La giustizia, quindi, ha a che fare coi fantasmi perché in un certo senso combatte contro un pensiero che li esorcizza piuttosto che evocarli, che si rifiuta di ascoltare ciò che hanno da dirci, cercando piuttosto di restringere l'idea di esistenza alla semplice presenza. Il pensiero filosofico della tradizione, infatti, non accetta questa logica paradossale, rifiuta di pensare al di fuori delle dicotomie. La giustizia della decostruzione, invece, sta proprio in questa liberazione del potenziale dinamico del pensiero, nel tentativo di superare i limiti rigidamente fissati per accogliere la plurivocità del reale e le sue contraddizioni.

Come ci dice Derrida: "Bisogna parlare *del* fantasma, anzi *al* fantasma e *con* lui, dal momento che nessuna etica, nessuna politica, sia o meno rivoluzionaria, sembra possibile e pensabile e *giusta*, senza riconoscere al suo principio il rispetto per quegli altri che non *ci* sono ancora, *presentemente viventi*, siano morti o non ancora nati" (1994, p. 15).

La giustizia dello e per lo spettro permette di accogliere l'altro e rispondervi, in modo che la vita sia insieme morte, il soggetto sia inquietato dall'impersonale e l'anima abbia sempre in sé la sua dimensione materiale così come il corpo sia sempre intangibile.

Rendere giustizia allo spettro, significa spostare quindi la nostra preoccupazione etica oltre la pura presenza, in uno spazio temporale aperto sia al futuro che al passato. Questa sfasatura temporale ci è imposta non soltanto rispetto alla nostra attenzione per le generazioni passate e quelle future, ma anche rispetto al nostro rapporto con le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, il quale pone al centro del discorso etico quelle estensioni di noi (i nostri dati, i nostri profili social, le nostre

immagini che invadono il web) che infondo sono parte integrante e propria della nostra vita senza coincidere con essa. Anche su un piano bioetico, l'idea di spettralità può intervenire nella descrizione delle forme sempre più sofisticate di ibridazione, senza escludere dal dominio della vita questi nuovi oggetti e soggetti etici, bensì rendendo più mobile e frastagliato tra ciò che è vita e ciò che non lo è.

È così, quindi, per concludere, che la vita può essere non semplicemente descritta, ma anche ripensata con un diretto impegno etico affinché sia “giusta”, proprio attraverso quello spettro che nell'inquietarci ci insegna a vivere, *enfin*.

Referencias

- Abbinett, R. (2008). The Spectre and the Simulacrum. History after Baudrillard. *Theory, Culture & Society*, 6, pp. 69-87. <https://doi.org/10.1177/0263276408095545>
- Barthes, R. (1990). *La camera chiara. Note sulla fotografia*. Torino: Einaudi.
- Baudrillard, J. (2008). *Simulacri e impostura. Bestie, beaubourg, apparenze e altri oggetti*. Roma: Pgreco.
- Benjamin, W. (2012). *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*. Torino: Einaudi.
- Braidotti, R. (2013). *Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Chiurazzi, G. (2009). Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro. *Etica & Politica*, XI (1). pp. 9-24. https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5202/1/Chiurazzi_E%26P_XI_2009_1.pdf
- Derrida, J. (1994). *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Milano: Cortina.
- Derrida, J. (1997a). *Margini della filosofia*. Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (1997b) *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Cortina.
- Derrida, J. (1999). *Aporie. Morire – attendersi ai 'limiti della verità*. Milano: Bompiani.

- Derrida, J. (2002a). *Donare la morte*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2002b). Il cinema e i suoi fantasmi. *Aut Aut*, 309, pp. 52-68. <https://autaut.ilsaggiatore.com/2011/07/309-2002/>
- Derrida, J. (2003). *Forza di legge. Il 'Fondamento mistico dell'autorità'*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. e Stiegler, B. (1997). *Ecografie della televisione*. Milano: Cortina.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2010). Comunità, Immunità, Biopolitica. C. Barbero, S. Regazzoni, A. Valtolina (Eds.), *Spettri di Derrida, Annali della Fondazione Europea del Disegno* (pp. 271-289). Genova: Il Melangolo.
- Gasché, R. (2013). *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*. Milano: Mimesis.
- Hegel, G. W. F. (2000). *La fenomenologia dello spirito*. Milano: Bompiani.
- Heidegger, M. (1999). *Sentieri interrotti*. Firenze: La Nuova Italia.
- Ronchi, R. (2013). Figure del postumano. Gli zombi, l'onkos e il rovescio del Dasein. *Aut aut*, 361, pp. 82-96. https://www.academia.edu/6811105/Figure_del_postumano._Gli_zombi_lonkos_e_il_rovescio_del_Dasein
- Vitale, F. (2008). *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*. Genova: Il melangolo.

Concepciones psicológicas y resultados prácticos¹

Psychological conceptions and practical results

Stéphane Madelrieux²

Université Jean Moulin, Francia

Recepción: 05 de octubre del 2021

Evaluación: 18 de marzo del 2022

Aceptación: 22 de marzo del 2022



¹ El presente texto es una versión en castellano de Madelrieux, S. (2013). Agradezco sinceramente a *Intellectica* por concederme el permiso para reimprimirlo aquí y estoy particularmente agradecido al Dr. José J. Jatuff por su cuidadosa traducción. Esta traducción forma parte de las actividades del grupo de investigación intitolado *Vigor y desesperación. Investigación sobre el aspecto heroico de la ética jamesiana*, con aval y financiamiento del SECYT-UNLAR.

² Université Jean Moulin – Lyon 3 / IRPHIL – Institut Universitaire de France.

ORCID: 0000-0002-7942-4433 (Traductor).

Correo electrónico: stephane.madelrieux@univ-lyon3.fr / jjatuff@unlar.edu.ar

Resumen

Es necesario distinguir dos tipos de acercamiento a la relación que hay entre la psicología y el pragmatismo de William James. El primero, ya muy explorado, consiste en mostrar al pragmatismo como un método filosófico y como una teoría del conocimiento que se deriva de una teoría funcionalista de la mente, que hace de todas las funciones intelectuales instrumentos destinados a hacer de la acción algo más inteligente. El segundo acercamiento, raramente notado y que nosotros proponemos analizar aquí, viene a dar lugar a una concepción pragmatista de la psicología en cuanto tal como disciplina científica. Este proyecto se resume a hacer de la psicología una “ciencia práctica de la mente”. Mostraremos que debemos entender ‘práctico’ en dos sentidos diferentes pero articulados entre sí. Por un lado, la psicología debe devenir una práctica científica, fundada sobre la investigación de las leyes causales, liberándose de la especulación metafísica (experimentalismo). Por el otro, la constitución de tal ciencia natural es la condición de su aplicación práctica, sobre todo en la educación y la medicina. Para la comprensión del pensamiento de James se pueden desprender tres beneficios de tal reformulación de la relación entre la psicología y el pragmatismo. Permite revalorizar toda una serie de textos descuidados que son posteriores a *Principles of Psychology* de 1890, pero anteriores a los escritos sobre el pragmatismo de 1898. Autoriza otro tipo de acercamiento entre dos partes de su obra psicológica que raramente se aproximan y parecen heterogéneas, a saber, su concepción biológica de la mente y su compromiso con las “investigaciones psíquicas”. Y, por último, permite complejizar la genealogía de su pragmatismo a menudo señalado exclusivamente como una defensa de la fe religiosa en *The Will to Believe* de 1896. Ahora lo vemos emerger en los mismos años de su concepción de la psicología como ciencia.

Palabras clave: William James, pragmatismo, psicología, ciencia práctica, educación.

Abstract: Psychological Conceptions and Practical Results. When dealing with the question of the relation between William James’s pragmatism and his psychology, the usual answer consists in tracing back the pragmatist epistemology and theory of truth to the functional conception of mind which defines the various intellectual functions as instruments whose purpose is to make action intelligent. The aim of this paper is to outline another relation which often goes unnoticed. My contention is that we can find in James’s work a pragmatist conception of psychology itself as a science,

which can be expressed in his formula about psychology being a “practical science of mind”. “Practical”, here, must be understood in two different but complementary meanings. On the one hand, psychology has to become a scientific practice, aiming at the discovery of causal laws and free from all metaphysical speculations (experimentalism). On the other hand, the constitution of psychology as a natural science is the necessary condition for it to have some practical applications, notably to education and medicine. I believe three benefits could be gained by understanding such relationship between pragmatism and psychology. Firstly, this reading enables us to rediscover and cast in a new light a whole series of neglected psychological texts James wrote in the 1890s between the end of his *Principles of Psychology* (1890) and the beginning of the pragmatist movement (1898). Secondly, it allows us to see the coherence between two sides of his work that are often dissociated and even opposed: his biological conception of mind and his participation in the contested “psychical research”. Thirdly at last, it complicates the genealogy of his pragmatism, that is often traced back only to his defense of religious faith (*The Will to Believe*, 1892), though we see it during the same years arising from his conception of psychology as a natural science.

Keywords: William James, pragmatism, psychology, practical science, education.

Se fecha el nacimiento del pragmatismo con una conferencia dada por William James en 1898 intitulada “Philosophical conceptions and practical results”. En ella, citando a Charles S. Peirce, James expone el método pragmatista cuyo objetivo es el de clarificar el sentido de los problemas y de los conceptos filosóficos. Formula el principio de Peirce de la siguiente manera:

El verdadero significado de una proposición filosófica puede hoy reducirse a cierta consecuencia particular en el curso futuro de nuestras experiencias prácticas (...) La filosofía debería tener como única función la de descubrir qué diferencia específica hará para ti o para mí, en tal momento preciso de nuestras vidas, si esta visión del mundo en lugar de otra, es la que es verdadera (...) (1975, pp. 259-260).

El primer interés de un método tal, a sus ojos, es el de deshacernos de cierta manera de plantear los problemas que él denomina “escolásticos” o de ciertas concepciones que él clasifica de “metafísicas”. Estas instancias obstaculizan la actividad filosófica precisamente porque carecen de consecuencias prácticas discernibles y, por tanto, no tienen un significado específico. La humanidad no cambiará si tal concepción escolástica o metafísica adoptada es verdad, pues la misma es formulada de tal suerte que no podemos deducir ninguna consecuencia práctica concebible en el curso de nuestra experiencia futura. Esta conferencia de 1898 marca un giro en la obra de James. Este mismo año él comienza a elaborar sus *Gifford Lectures* que devinieron en *The Varieties of Religious Experience* (1902), trabajo que pone en marcha un programa de estudio de la religión, no desde el punto de vista de los discursos teológicos abstractos, sino desde la perspectiva de las experiencias concretas a las que conducen o de las que derivan. Este programa esbozado en la conferencia y utilizado sobre los casos particulares de las creencias religiosas, se desarrollará de manera más sistemática y general en otras conferencias que darán lugar a la publicación de *Pragmatism* (1907).

La pregunta que nos gustaría plantear no concierne a las consecuencias de esta conferencia inaugural, sino a sus antecedentes –a saber, la psicología científica que James había expuesto años antes en sus *Principles of Psychology* de 1890: ¿James tenía ya una concepción pragmatista de la psicología antes de formular explícitamente el pragmatismo como filosofía en su obra? No nos preguntamos si es posible encontrar en sus diferentes teorías psicológicas la fuente de su filosofía pragmatista, pues este punto ya ha sido objeto de estudios precisos. En efecto, es cierto que su “concepción

biológica de la mente” –según la cual todas las funciones psicológicas son instrumentos teleológicos al servicio del ajuste de las reacciones del individuo a los requerimientos de su ambiente– es la base naturalista sobre la cual él construirá su teoría pragmatista del conocimiento y de la verdad (Dewey, 1922; Madelrieux, 2008, cap. 3; Meulder, 2010, cap. 18). En su articulación actual con el pragmatismo, es esta la concepción de la mente que es retomada y readaptada en las ciencias cognitivas contemporáneas (Johnson, 2006). Pero nosotros queremos hacer un paso hacia atrás de esta afirmación teórica y preguntarnos, más bien, si James tiene una concepción pragmatista de la psicología en cuanto ciencia natural ¿piensa que la psicología científica debe tener sus consecuencias prácticas? Más precisamente: ¿hacer de la psicología una ciencia, más que una metafísica de la mente, se trata del hecho de que tendría consecuencias bien concretas en la vida de los hombres? Nuestra respuesta será positiva. El interés y el valor de la psicología como ciencia se mide bien en su capacidad de lograr una diferencia práctica en la vida de los hombres, es decir, en producir el mejoramiento de los modos específicos en los cuales piensa y se conduce. Tal hipótesis, si se verifica, conduciría a desplazar la comprensión habitual que tenemos de la psicología y de su relación con el pragmatismo y es solidaria, en efecto, de tres operaciones de lectura que podrían contribuir a modificar la comprensión que tenemos de su obra. En primer lugar, revaloraría ciertos textos frecuentemente considerados menores en el *corpus* y que fueron escritos en este periodo de transición entre *The Principles of Psychology* de 1890 y la conferencia pragmatista de 1898. Es justamente en esta serie de textos, y no en *The Principles*, en donde se ve que tal posición pragmatista se afirma con mayor claridad en lo referente a la psicología. Se puede decir que antes de utilizar el método pragmatista sobre la religión ya lo había aplicado a la psicología que venía de lograr.

Tal hipótesis también permitiría reunir dos partes de su obra psicológica que son frecuentemente consideradas por separado, a saber, de un lado, la psicología fisiológica, “cerebral”, y de otro, su participación en las “investigaciones psíquicas” relativas a los estados “segundos” de conciencia, que van desde los estados hipnóticos y los trances médiums, hasta la histeria, la telepatía y las conversiones religiosas. Es extraño, en efecto, encontrar a un comentarista de la psicología biológica de James aventurarse en la explicación de las tesis “psíquicas” juzgadas irracionales. Por el contrario, ciertos comentaristas que exploran lo inconsciente, señalan muy rápidamente el positivismo de su juventud comprometido con hacer de la psicología una ciencia natural, y afortunadamente abandonado luego.

La relación entre los dos campos, así como la evolución de James, quien paulatinamente abandona la psicología experimental de laboratorio al ver en la psicología clínica el porvenir de la disciplina, se explicaría, en nuestra opinión, por esta concepción pragmatista que tiene del estudio de la mente y por la esperanza que tenía en las mejoras que esta concepción seguramente traería a la humanidad.

Por último, se considera que la publicación que domina este decenio es *The Will to Believe* en 1896 (James, 1979) –aunque se trata de una colección de textos que abarca casi veinte años. Esto es así porque esta obra es la primera que James presenta como una obra de filosofía y es corriente ver a los comentadores hacer de la teoría de la voluntad no solamente un origen, sino una condición del pragmatismo. Como se considera, además, la voluntad de creer como un dispositivo de justificación de la religión, solo resta dar un paso para sostener que James sostuvo la idea de que la verdad se reduce a la satisfacción que nos puede procurar una creencia, incluso si no hay ninguna evidencia que la respalde, como parece ser el caso de las creencias religiosas (Russell, 1997, cap. 4). Con independencia de esta interpretación de la voluntad de creer (que nos parece discutible) y del pragmatismo (que nos parece falsa), insistir sobre lo escritos psicológicos de este decenio permite complejizar e incluso desplazar las líneas genealógicas del pragmatismo, al mostrar que la reflexión sobre la ciencia, antes que el análisis sobre la religión, le dio a James un punto de apoyo para sus posteriores consideraciones generales.

La psicología como ciencia práctica de la mente “A Plea for Psychology as a Natural Science” (1892)

El primer texto del que hay que partir, que constituye, a la vez, un balance de los *Principles* y un programa para el decenio por venir, es un artículo escrito en 1892 intitulado “A Plea for Psychology as a ‘Natural Science’” (James, 1983b, pp. 270-277). Allí James reafirma, en contra de las críticas del psicólogo G. T. Ladd, el programa metodológico enunciado en el prefacio de su gran tratado en el que declara haberse colocado “(...) lo más cerca posible del punto de vista de las ciencias naturales (...)” (1981, p. 6), en el sentido de que “(...) una cierta cantidad de fisiología cerebral deberá presuponerse e incluirse en la psicología (...)” en la medida en que “(...) los fenómenos mentales son condicionados *a parte ante* por los procesos corporales (...)” (p. 18). James vuelve por tanto en su artículo sobre la necesidad de que la psicología se constituya en una “(...) ciencia de la correlación entre estados mentales y estados cerebrales (...)” (1983b, p. 275). Su defensa se encuentra definida en estas líneas:

Sin embargo, si surgiera la difícil alternativa de elegir entre ‘teorías’ y ‘hechos’ en psicología, entre una ciencia puramente racional y una ciencia puramente práctica de la mente, yo no veo cómo alguien podría vacilar en la decisión. El género de psicología que podría curar un caso de melancolía o exorcizar las alucinaciones crónicas de un alienado, debe ciertamente ser preferida a la perspectiva que refleje más estáticamente la naturaleza del alma. Y tal psicología es la de los hombres que se preocupan poco o nada de la racionalidad última. Esto es, la tendencia que los biólogos, los neurólogos y los investigadores psíquicos cultivan con independencia de que les ayudemos o no (...) (p. 277).

Lo sorprendente de este texto se debe a que se basa en la unión de dos posiciones yuxtapuestas: la de la psicología biologicista y la de los investigadores psíquicos. Las hace converger en un mismo programa epistemológico, dado que las dos categorías de psicología tenderían, según James, hacia un mismo tipo de ciencia psicológica. Una “ciencia puramente práctica”, fundada sobre el estudio de los hechos mentales y opuesta a una ciencia puramente racional que propone una teoría *a priori* del alma. Es significativo a este respecto que James sustituya psicología ‘práctica’ por psicología empírica, en la tradicional oposición, después de Locke, con la psicología racional. Las dos, la psicología empírica y la psicología práctica, se ajustan a los hechos mentales y relacionales, y se abstienen de toda hipótesis sobre las causas o condiciones absolutas, tales como el alma o el *ego* trascendental.

Pero lo que añade la idea de psicología práctica a la de psicología simplemente empírica es que el conocimiento de tales hechos y sus leyes nos brindan cierta capacidad para controlar tales hechos, esto es, de suscitar su aparición, de provocar su desaparición o someterlos a ciertas modificaciones. En este caso, la psicología científica tendría por objetivo permitirnos controlar los estados mentales que son, para James, los hechos psicológicos de base. Se ve aquí, por tanto, el nacimiento de una concepción pragmatista de la psicología, que hace de las consecuencias prácticas –entendidas en términos de previsión y control de hechos– un criterio de cientificidad de la disciplina. Desde una perspectiva positiva declarada, James sitúa así a la psicología en el tren de la historia: ella puede perseverar formulando las cuestiones de la “filosofía fundamental” sobre la naturaleza del alma o del *ego* trascendental, pero no se convertirá nunca en una ciencia. Si busca convertirse en una ciencia como las otras debe abandonar tales cuestiones filosóficas fundamentales para ir hacia los hechos, constituyéndose en “una

rama de la biología” (p. 273). El compromiso con la constitución de la psicología como ciencia natural no es solo una experiencia epistemológica, sino que responde a una necesidad social. Así lo precisa James:

Todas las ciencias naturales tienen como objetivo la predicción y el control práctico y ninguna de ellas se encuentra más en desventaja que la psicología en la actualidad. Vivimos rodeados de una enorme cantidad de personas que están definitivamente interesadas en el control de los estados mentales y que anhelan incesantemente una especie de ciencia psicológica que les enseñe cómo actuar. De modo que todo educador, todo guardián de prisión, todo doctor, todo hombre de iglesia, todo director de asilo busca reglas prácticas en la psicología. Estos hombres se interesarán poco o nada por los fundamentos últimos de los fenómenos mentales, pero se interesarán enormemente en el mejoramiento de las ideas, las disposiciones y las conductas de los individuos particulares que están a su cargo (...) (p. 272).

Sería un error, sin embargo, proyectar sobre este texto la distinción que se ha vuelto habitual en la actualidad entre ciencia fundamental y ciencia aplicada, y creer que James desea ver al conjunto de la psicología convertirse en el estudio de la mente aplicado a los problemas de la educación, de la vigilancia, de la dirección espiritual o de la enfermedad mental. La oposición racional/práctico no coincide con la oposición fundamental/aplicada porque la psicología racional no es para nada una ciencia fundamental, en realidad no es una ciencia en cuanto tal, sino una metafísica. Entonces, lo que quiere decir James es que ni siquiera se podría esperar aplicar el tipo de psicología que se presenta como fundamental porque, de hecho y de derecho, no se puede deducir ninguna consecuencia práctica desde sus fundamentos últimos, especulativos y metafísicos.

Por otra parte, la primera de las consecuencias prácticas que James señala no concierne a los educadores o a los médicos, sino a los investigadores mismos en psicología. Si se postula, como lo hace G. T. Ladd –a quien James le responde en este artículo– un agente puramente espiritual encargado de unificar la multiplicidad y la diversidad de los estados mentales (a la manera del *ego* trascendental de Kant), entonces la psicología termina ahí: dado que se ha encontrado el fundamento último sobre el cual la investigación puede reposar, no queda más que hacer. A lo sumo se podrá utilizar la descripción introspectiva de los estados mentales en su multiplicidad y su diversidad, pero el principio de tales estados ha sido despejado de una vez por todas. Para el pragmatista, poseer un principio tal como fundamento absoluto de los fenómenos a estudiar es una manera de bloquear la vía de la

investigación científica. Por el contrario, si en lugar de tal causa absoluta, se trata de conocer las “condiciones próximas” de los estados mentales, a saber, las condiciones orgánicas, se abre de inmediato un vasto programa de investigación con posibilidad de progreso y de descubrimientos. James no se hace ilusiones sobre la posibilidad real del avance de la psicología fisiológica y es el primero en afirmar que la psicología de la época no ha podido encontrar una ley universal de correlación entre los estados orgánicos y los mentales. Pero esta decepción no es lo más importante a sus ojos. Lo más importante es que al tratar de relacionar los dos tipos de estados mencionados, uno se mantiene en el ámbito de la experiencia, a pesar de que no se pueda esperar grandes consecuencias prácticas en términos de control de tales estados. Por el contrario, un principio tal como el que constituye el *ego* trascendental no nos proporciona ningún medio de predicción y control de los hechos mentales. El mismo no es susceptible de variaciones que uno podría vincular a la variación de los estados mentales. ¿Cómo podríamos actuar sobre el *ego* trascendental para influir sobre nuestros estados mentales si tal *ego* ha sido, precisamente, situado fuera del ámbito de la experiencia, es decir, fuera del alcance de toda acción posible? En principio, uno no puede experimentar sobre el *ego* trascendental ¡Esto es un requisito lógico! Si se suprime el *ego* trascendental y se conserva el *ego* empírico y sus estados de conciencia, se podrá continuar con la investigación. Si se suprime una parte del cerebro la diferencia provocada en los fenómenos será, por el contrario, especificable y observable. Con lo cual es inútil sostener la hipótesis de tal entidad teórica que no hace a ninguna diferencia práctica. No es grave, por tanto, que la psicología no sea aún una ciencia natural, ya que la esperanza de llegar a serlo es más fecunda que la certeza dogmática de haber llegado ya al objetivo de la investigación:

(...) a pesar de las insuficiencias presentes tenemos aquí una inmensa obertura sobre la cual una ciencia estable de fenómenos tiene que aparecer necesariamente algún día. No tenemos necesidad de pretender que somos poseedores de esta ciencia, sino que podemos alentar a quienes trabajan por su futuro y despejar el camino de enredos metafísicos. En resumen, podemos aspirar a ello (...) (p. 272).

Se anudan, por lo tanto, en este programa positivista de investigación, tres grandes posiciones que serán desarrolladas más tarde de modo independiente: el naturalismo (contra el sobrenaturalismo), en la medida en que los estados mentales son considerados como eventos temporales que ocurren en el curso ordinario de la naturaleza; el empirismo (contra el racionalismo), porque el único conocimiento admisible en psicología son

los fenómenos naturales observables, sobre los cuales hay experiencia, y no los obtenidos a través de una intuición intelectual o de una deducción a partir de un principio *a priori*; y el pragmatismo (contra el intelectualismo), porque el conocimiento teórico de los fenómenos mentales es indisoluble de la matriz práctica que nos proporciona sobre ellos y que, por tanto, encuentra su valor en la posibilidad de actuar sobre estos fenómenos para mejorar “las ideas, disposiciones y conducta de las personas”.

Psychology: The Briefer Course (1892)

Tal recuperación pragmatista del proyecto enunciado en los *Principles* permite revalorizar la primera obra de este decenio de 1890 (*Psychology: Briefer Course*) que James hace aparecer el mismo año que su *A Plea for Psychology as a ‘Natural Science’ (A plea)* en 1892. El interés radica mayormente en lo que no dice, dado que la principal diferencia entre el voluminoso tratado (1.400 páginas) y el compendio (400 páginas), entre el ‘James’ y el ‘Jimmy’, es precisamente que James ha descartado todas las discusiones y los debates que refieren a la cuestión filosófica suscitada en torno a la naturaleza de la mente. Además, no se trata de una actitud positivista de eliminación pura y simple de las cuestiones filosóficas, sino de una voluntad de delimitar el territorio de acuerdo a la división del trabajo. Se trata menos de eliminar a la filosofía como tal, que de preservar la psicología con el fin de ponerla a trabajar sobre los problemas que puede resolver. Paralelamente en su *A Plea* sostiene que es necesario abandonar cuestiones filosóficas como las del alma, la del *ego* trascendental, la de la fusión de las ideas o la de las partículas mentales, etc. En esta línea se reconocen algunos de los capítulos que fueron completamente eliminados en su *Briefer Course*, como el dedicado a la sustancia mental (“The Mind-Stuff Theory”). Este texto no es solamente una obra reducida, una abreviación de los *Principles*, es más bien la versión positiva de una ciencia en proceso de ser constituida y que considera que los debates en torno a su naturaleza han quedado atrás. El hecho de que este sea un libro de texto para estudiantes es revelador en este sentido: James expresa el deseo de que la generación siguiente de psicólogos pueda avanzar sobre los problemas propiamente psicológicos que presenta en su libro –como sucede en toda ciencia– acumulando observaciones y experiencias con la esperanza de encontrar las leyes de correlación entre la mente y el cerebro.

La conclusión del *Briefer Course*, que es original en relación a los *Principles* es, a este respecto, esclarecedora, ya que aquí es donde James va de la psicología a la filosofía, identificando las principales contribuciones

generales que la psicología, con su punto de vista limitado, aporta a la crítica última de todos los elementos del mundo. En efecto, en tanto que ciencia natural, la psicología es una ciencia especial. Al igual que la física, se ocupa de un grupo específico de fenómenos naturales para identificar la relación que hay entre ellos. Acepta sin reflexión crítica, por lo tanto, un cierto número de postulados metafísicos y epistemológicos sobre la naturaleza y la mente para poder, sencillamente, comenzar a trabajar. También, como la física, supone un mundo material sin la necesidad de adoptar en su trabajo una posición realista o idealista en cuanto a su modo de existencia. La psicología acepta de modo acrítico la existencia de la conciencia como un hecho de la naturaleza, que es distinta del mundo material, que puede conocer los otros hechos de la naturaleza –incluidos los hechos del mundo material– y que, por último, el psicólogo que la estudia puede conocer los mismos hechos que ella conoce. Por lo tanto, para poder medir la reacción de un sujeto a la aparición de un chispazo, el psicólogo debe presuponer que el sujeto percibió el mismo chispazo y que los dos conocieron, por consiguiente, gracias a esta percepción, un hecho del mundo exterior. Si la filosofía no es pura y simplemente eliminada o absorbida por las ciencias naturales, es precisamente porque ella es “(...) la tentativa extraordinariamente obstinada de pensar de manera clara y coherente (...)” (1983b, p. 395) los postulados de las ciencias naturales, comenzando por los de la psicología.

A este respecto el *Briefer Course* es paralelo a los *Essays in Radical Empiricism* cuya redacción James inicia en 1904, pero que han surgido de seminarios en Harvard que comienza a impartir poco después de la publicación del *Briefer Course*. Los contenidos de los seminarios son: “Discusión de problemas teóricos como la conciencia, el conocimiento, el Yo, la relación de la mente con el cuerpo, etc.” (1895-1896) o los “Problemas filosóficos de la psicología” (1897-1898). Uno de los principales objetivos de este ensayo filosófico es, precisamente, el de interrogar de manera crítica el dualismo entre la materia y el pensamiento que postula y debe postular el psicólogo para trabajar, dado que si él no ignorase la dificultad inherente a esta concepción, permanecería en tal discusión en lugar de experimentar, y su ciencia no progresaría. James formula explícitamente este programa en su conferencia en el *V Congreso internacional de psicología* en Roma:

Cada ciencia recorta arbitrariamente de la trama de los hechos un campo en donde se estaciona, describe y estudia su material. La psicología adopta, por dominio, justamente el campo de los hechos de conciencia. Los postula sin criticarlos, los opone a los hechos materiales y, sin criticar la noción de estos últimos, los vincula a la conciencia por la ligadura misteriosa

del conocimiento de la apercepción que, en cuanto tal, es un tercer género de hecho fundamental y último. Al adoptar esta vía la psicología contemporánea celebró grandes triunfos. Este es un gran progreso, pero aún quedan muchos problemas. Especialmente la filosofía general, que tiene el deber de escudriñar todos los postulados, encuentra paradojas y obstáculos donde la ciencia pasa de largo (...) y confieso por mi parte que desde que me ocupo seriamente de la psicología, este viejo dualismo de la materia y del pensamiento, esta heterogeneidad planteada como absoluta de las dos esencias, siempre me ha presentado dificultades. Es sobre algunas de estas dificultades que ahora quisiera discutir (...) (James, 1976, pp. 262-263).

Por tanto, las dos obras corresponden exactamente a la división de trabajo que preconizó en su exposición: la primera es una obra de psicología científica donde todas las discusiones filosóficas sobre la naturaleza de la conciencia, de la materia y del conocimiento se descartan en favor de un programa positivo de investigación sobre las relaciones entre fenómenos naturales; la segunda reagrupa los ensayos de filosofía de la psicología que interrogan críticamente la conciencia, la naturaleza del mundo exterior y la posibilidad de que la primera conozca al segundo. Una división tal es beneficiosa para ambas disciplinas según el pensamiento de James. Por un lado, la filosofía dejará de ser abstracta, es decir que para interrogar partirá de teorías y hechos bien cercanos. Así lo hizo al poner la teoría de las emociones de James-Lange al servicio de su teoría de la experiencia pura en el ensayo “*The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience*”, en *Essays in Radical Empiricism* (1912, p. 137)

Por otro lado, la psicología, si bien no debe partir de interrogantes metafísicos sobre la naturaleza de sus objetos a riesgo de verse obstaculizada antes de poder avanzar, podrá beneficiarse de tales cuestionamientos una vez que se haya integrado bien el programa naturalista en sus prácticas. En tal medida la metafísica le ayudará a precisar las unidades elementales entre las cuales podrá establecerse una ley: ¿cuál es el hecho mental mínimo y cuál el hecho cerebral elemental entre los cuales se puede esperar una ley de causalidad? Estas dificultades de definición no son problemas que sólo la ciencia puede esperar resolver con sus métodos de observación y de experimentación, puesto que la aplicación de tales métodos presupone la definición de tales entidades como hipótesis.

El punto de vista pragmatista en psicología debe, por lo tanto, ser entendido de dos maneras distintas, pero naturalmente ligadas según el sentido que se otorgue al término ‘práctico’ en esta concepción de una “ciencia práctica de la mente”. El pragmatismo significa, ante todo, adoptar un marco

epistemológico que permita que la práctica científica se desarrolle sin ser bloqueada por falsos problemas o malos métodos. Si se adopta un punto de vista tal, la psicología avanzará al igual que todas las demás ciencias naturales. Su sentido y su valor reside aquí en las consecuencias prácticas, pero estas consecuencias se refieren a la propia práctica científica: el psicólogo naturalista tiene mucho que hacer ya que ha quedado establecido que la psicología racional no puede traducirse en un programa de investigación concreta. Es importante subrayar que estamos lejos de la *Imagerie d'Épinal* de un pragmatismo utilitarista: es, ante todo, el camino de la ciencia misma que se desbloquea si damos la espalda a la metafísica. Lo que significa que las consecuencias prácticas atendidas son, entonces, científicas y no tecnológicas –a condición precisamente de identificar la ciencia con una práctica. Podemos precisar este punto en James a partir del análisis del experimentalismo de Dewey. El conocimiento racional tributario de una epistemología pre-moderna solo define, clasifica y prioriza los fenómenos estudiados, en tanto que la interrogación moderna busca provocar cambios en los fenómenos que observa en función de entenderlos. La adopción y la generalización de la experimentación corresponde a un cambio epistemológico de una ciencia esencialmente teórica o contemplativa, tanto más pura en tanto que sus objetos son fijos e inmutables, a una ciencia esencialmente práctica y operativa, tanto más eficaz en cuanto que explicita la ley de los cambios que provoca (Dewey, 1920). La ciencia práctica de la mente es, pues, pragmática en este primer sentido: todo conocimiento de la mente debe derivar de la acción del experimentador sobre su objeto, de modo que donde no hay tal acción posible, no hay conocimiento posible, sólo las ilusiones de la especulación metafísica. El caso de la psicología, más que el de la religión, nos permite corregir uno de los malentendidos más recurrentes acerca del pragmatismo: no se trata pura y simplemente de una reducción de la ciencia a sus aplicaciones técnicas y, más en general, de la verdad a la utilidad, sino de reconstruir la idea misma de ciencia como práctica cognitiva y la idea misma de la verdad como verificación experimental.

La “ciencia práctica de la mente” es también pragmatista en un segundo sentido, a saber, el de ser útil a la humanidad: el conocimiento de los hechos y de sus leyes permite esperar un mejoramiento de la educación, de la higiene, del trabajo, del tratamiento de las enfermedades, etc. Ahora bien, los dos tipos de consecuencias prácticas (internas y externas) se encuentran necesariamente ligadas. No se puede esperar deducir consecuencias útiles de una concepción de la psicología que bloquea el progreso de la

investigación como lo hace cualquier metafísica de la mente. De un modo provocador James señala este punto en su reseña a una obra de psicología tomista escrita por un tal Rosmini: “Las distinciones escolásticas son estériles: no podemos deducir de ellas ninguna receta práctica inmediata. Para pelar patatas, debemos considerar otros aspectos del mundo, distintos de su sustancialidad y su accidentalidad o la distinción entre los actos inmanentes y los actos transitivos” (1987, p. 397). Dado que el objetivo de la ciencia práctica se encuentra en identificar la ley de los cambios y las variaciones (entre los fenómenos mentales y cerebrales, por ejemplo), es posible usar tales cambios en vista del interés de la humanidad. Esto se debe a que el método experimental ya es, por sí mismo, un tipo de manipulación de fenómenos que permite un cierto control en vista de intereses distintos a su solo conocimiento. Lo que se llama psicología aplicada no es tanto la aplicación de una ciencia puramente teórica cuanto la prolongación y la ampliación de la práctica científica fuera del laboratorio en virtud del interés humano. En definitiva, es porque la ciencia es una práctica experimental que se puede hacer un uso práctico de ella y cuanto más naturalista sea, más humanista podrá ser.

Educar y curar

En su defensa de la psicología como ciencia natural, James trata de modo asimétrico a los psicólogos biologicistas y a los “investigadores psíquicos”. Insiste, sobre todo, en el interés que la concepción biológica de la mente tiene para los “hombres prácticos”. Declara específicamente que:

(...) la teoría de las vías cerebrales fundada sobre la acción refleja, la concepción del individuo humano como una masa organizada de tendencias para reaccionar mental y muscularmente al medioambiente según modalidades de preservación o destrucción, les ayuda no solo en el análisis de casos, sino que, a menudo, los lleva al remedio correcto cuando la perversión se ha establecido (...) (1983b, p. 272).

Sin embargo, vemos signos de inversión en el texto, dado que añade: “(...) los «investigadores psíquicos», de los cuales ahora se mantiene un tanto al margen, van a conquistar inevitablemente el reconocimiento que su trabajo se merece y quizá este sea de máxima importancia para todo el edificio (...)” (pp. 272-273). Justifica el gran interés de tales investigaciones en psicología con la esperanza de que proporcionarán la “cura de casos de melancolía” o podrían “exorcizar las alucinaciones crónicas de los alienados” (p. 277). En efecto, estos son dos ejemplos de lo que están empezando a lograr los

exploradores del subconsciente (que James nombra indiferenciadamente aquí “investigadores psíquicos”³) aventajando a los psicólogos-fisiólogos. Y no es una casualidad que hombres de Iglesia se encuentran citados entre los hombres prácticos, pues si la religión tiene un interés y un valor a los ojos de James, es precisamente porque ella es una suerte de medicina que lograría, de acuerdo a los testimonios de *The Varieties (The Varieties of Religious Experience)*, curar los casos de melancolía suicida (1985⁴).

Si la psicología biológica de la mente y las investigaciones psíquicas le suscitan tales expectativas, es porque ambas, aunque de manera diferente, abordan la cuestión de las causas de los estados mentales y no se contentan solo con la descripción. En una reseña que brinda de *Psychology: Descriptive and Explanatory* (1894) de G. T. Ladd, James se opone fuertemente a las causas que llevan a la psicología científica al “nivel del plano descriptivo” al cual se resigna esta obra (1987, p. 485). Por un lado, en efecto, el cerebralismo de James descansa sobre el postulado de que los estados orgánicos son las causas de los estados mentales, de modo que se puede esperar actuar indirectamente sobre los estados mentales y, por tanto, sobre la conducta del individuo, al actuar sobre los estados orgánicos, lo que es más fácil de hacer. Por otro lado, su interés por las investigaciones psíquicas se apoya sobre la idea de que los estados de conciencia, y por tanto la conducta de los individuos, pueden ser alterados por estados subconscientes como lo muestra el fenómeno de la sugestión hipnótica. La causalidad orgánica y la causalidad subconsciente de los estados de conciencia son, por ende, los dos programas de investigación de la psicología como ciencia práctica⁵.

³ James utiliza generalmente el término de manera rigurosa para designar específicamente a los psicólogos comprometidos con “las investigaciones psíquicas”. Particularmente en el marco de la *Society for Psychical Research*, de la cual había fundado una filial en Estados Unidos. Estas investigaciones psíquicas, que se pueden considerar como el antecedente de la parapsicología, querían estudiar con los métodos modernos de la ciencia experimental los fenómenos hasta entonces abandonados a la credulidad de los espiritistas, tales como la telepatía, el fenómeno médium y las apariciones. Cuando defiende estas investigaciones incluye en el mismo nombre a ciertos investigadores en psicología patológica como Pierre Janet o Alfred Binet. Unos y otros recurren a la hipótesis de lo subconsciente para explicar los fenómenos observados.

⁴ Lectura VI-X

⁵ Esta afirmación, que supone la superioridad científica y pragmática del punto de vista explicativo sobre el punto de vista descriptivo, suena como una desautorización, antes de tiempo, de todas las lecturas fenomenológicas que han construido su psicología buscando reducir o desacreditar el proyecto naturalista de hacer de la psicología una ciencia. Bruce Wilshire (1968) ha sostenido que James habría abandonado poco a poco, mientras redactaba sus *Principles*, el punto de vista causalista y naturalista al descubrir la intencionalidad de la conciencia como relación lógica, en vez de natural, entre el espíritu y sus objetos. El anti-naturalismo sistemático de J. Wild se autorefuta cuando llega a declarar que James no habría tomado en serio su propio proyecto de una teoría causal de las emociones que busca explicar la aparición de las mismas en vez de simplemente describirlas

James privilegia dos grandes campos de aplicación correspondientes a estos dos programas: la educación y la medicina –poseía una formación en medicina y era profesor. Del lado de la psicología biológica, se trata de “educar los hemisferios”; en sus palabras, de “(...) hacer del sistema nervioso un aliado y no un enemigo (...)” (1981, p. 126) que causa malos hábitos; y, por el otro lado, en cuanto a las investigaciones psíquicas, se trata de aumentar las capacidades psíquicas y psicológicas, en hacer también del subconsciente un aliado y no un enemigo que causa patologías. La razón – por la que progresivamente James abandona la primera perspectiva en favor de la segunda en la cual termina viendo el futuro de la psicología– no es puramente filosófica (la identificación de la psicología experimental con una concepción reduccionista del hombre y la orientación hacia una psicología clínica del sujeto humano considerado como un todo), sino también práctica. En su opinión, no se había descubierto ninguna ley universal de correlación de los estados mentales y cerebrales “(...) de la cual se pudiera sacar una conclusión (...)” (1983b, p. 401), a la vez que vio en el descubrimiento de lo subconsciente grandes promesas en materia terapéutica. Tanto es así que a principios de la siguiente década lo llamó “(...) el avance más importante en psicología desde que estudio esta ciencia (...)” (1985, p. 190)⁶.

Conferencia a los profesores (1899)

En 1899 James publica un libro con una serie de conferencias a los profesores: *Talks to Teachers on Psychology*. Esta obra puede ser considerada pionera en la ciencia de la educación por el uso práctico en pedagogía de dos ciencias

(Wild, 1969, p. 242). James Edie hace una lectura igualmente parcial y tendenciosa de James, al sostener –en contra de los textos que buscan proponer una explicación verificable de los fenómenos de conversiones súbitas o de éxtasis místicos a través de una teoría de lo inconsciente– que James se habría abstenido de toda hipótesis sobre el origen de la psicología de la experiencia religiosa al mantenerse en un punto de vista descriptivo inmanente (1987 pp. 52-54). En una carta del primero de noviembre de 1892 al psicólogo inglés James Ward, autor de una reseña a *The Briefer Course*, James insiste de nuevo explícitamente: “El único objetivo real es el de apuntar a una explicación causal y yo diría que la misma parece residir (al menos por el momento) en la región de las leyes todavía desconocidas de la relación entre la mente y el cuerpo. ¡Esta región es el *objeto* de una «Ciencia» de la psicología!” (citado por M. Girel, 2008).

⁶ Eugene Taylor es el primero en haber llamado la atención sobre los escritos psicológicos posteriores a *The Principles* (Taylor, 1996), pero el registro del decenio de 1890 es muy desequilibrado a favor de los trabajos sobre el inconsciente. Minimiza, en consecuencia, la otra vía de la concepción biológica de la mente (no dándole cabida, por ejemplo, a su *Talks to Teachers*). Esto lo lleva, a nuestro juicio, a exagerar la división en James entre la psicología biológica y la psicología clínica. Buscamos, por el contrario, mostrar que una concepción pragmatista de conjunto inspira los dos tipos de investigación y que si un Newton de la psicofisiología hubiera llegado, tal como lo anhela en la conclusión del *Briefer Course*, James no hubiera tenido que abandonar nunca esta línea de investigación. Más allá de su falta de disposición natural hacia la puesta en marcha de experimentos, fue la esterilidad de los experimentos lo que lo terminó de cansar.

en vía de desarrollo: la psicología y la sociología. Estas conferencias revelan claramente la concepción biológica de la mente que tiene James por encima de los enfoques psicológicos más “intelectualistas”. Recuerda, de esta manera, que los filósofos y los psicólogos tradicionales han hecho valer el primado de la función teórica por sobre la función práctica de la mente. La finalidad del hombre, en tanto que criatura racional, sería, según ellos, la de conocer la verdad teórica absoluta, por lo que el uso del intelecto en cuestiones prácticas se considera secundario. Por el contrario, James muestra que la psicología actual ha desplazado su interés “(...) desde las funciones puramente racionales de la mente (...) hacia el aspecto práctico descuidado durante mucho tiempo (...)” (1983a, p. 24). La conjunción de dos descubrimientos científicos sobre los seres vivos ha originado este giro práctico de la psicología. Por un lado, *la teoría de la evolución de Darwin* que James extiende a la psicología, muestra que la mente, en la medida en que apareció en nuestros antepasados y se ha desarrollado evolutivamente, es útil al individuo y a la especie y puede definirse por esta función práctica de adaptación al medio ambiente –este punto de vista puede señalarse como el nacimiento de la *psicología funcionalista*. Por otro lado, se encuentra *el descubrimiento de la acción refleja* y su extensión al cerebro, que muestra que las funciones sensoriales y las funciones intelectuales están ahí para ayudar a las funciones volitivas a determinar la mejor respuesta posible a las exigencias del medio ambiente –este punto de vista marca el nacimiento de la *psicología sensorio-motriz* que concibe a cada facultad intelectual como una mediación entre una sensación recibida y una reacción dada. La conjunción del punto de vista funcionalista y del punto de vista sensorio-motor conduce a lo que el mismo James llama “la concepción biológica” de la mente (p. 33) en la cual la tesis general es la siguiente: la función de la mente es la de ayudar al individuo a determinar la reacción más útil como respuesta a las impresiones sensoriales. De aquí se derivan dos grandes órdenes de consecuencias para la educación que James señala en sus conferencias. El primero concerniente a lo que se puede denominar ‘la educación humana’, que no se trata de la educación de las escuelas, sino del desarrollo psicológico de los niños. En tanto que organismos vivos los niños tienen tendencias instintivas que le ayudan a sobrevivir, pero no son siempre las más útiles en una situación dada, como muestra el ejemplo del niño que se quema los dedos al querer tocar el fuego que lo atrae instintivamente. El fin de la educación para James es, por tanto, el de injertar sobre las reacciones innatas nuevas posibilidades de reacción más numerosas y perfectas que

permitan hacer frente tanto a las situaciones inéditas como a las rutinarias. Es decir, se trata de brindar hábitos de reacción que sustituyan tales tendencias innatas en los casos que sean más provechosos. Por ejemplo, no sirve de nada lamentarse de que los niños arrebaten los juguetes de otros, dado que no pueden evitarlo: el instinto de propiedad o de apropiación se encuentra, según James, profundamente enraizado en la naturaleza humana –lo que le hace dudar de las formas radicales de comunismo. Por ende, la educación consiste en saber sustituir, por el juego de asociación de las ideas, la reacción adquirida de pedir el juguete en vez de arrebatarlo. James no propone un método educativo revolucionario, en realidad se contenta con proporcionar una justificación fisiológica de las recetas ya existentes. Sin embargo, se puede considerar que ya se encuentra en esta obra la idea directriz de la pedagogía que más tarde desarrollará John Dewey, a saber, que el sentido de la educación está en el crecimiento del individuo y que, por ello, se entiende la sustitución de una experiencia inmediata por una experiencia enriquecida con el pensamiento de sus consecuencias⁷. El crecimiento psicológico debe situarse, en opinión de James, en el prolongamiento de la evolución orgánica: ésta ha favorecido, con el cerebro, la aparición de un sistema nervioso cada vez más complejo e indeterminado, que permite no solo tener una reacción mecánica refleja sobre una excitación dada, sino una pluralidad de reacciones posibles a una misma excitación (el cerebro es una intersección de vías nerviosas o una oficina telefónica central). Se trata, paralelamente, de enriquecer el bagaje innato de reacciones instintivas del niño con una multitud de otras reacciones posibles de donde pueda surgir la facultad de elegir libremente. El libro termina con un capítulo sobre la voluntad, en el que James recuerda su creencia en el libre albedrío.

Desde el punto de vista del trabajo en la educación escolar, las consecuencias son de dos tipos. Si la psicología sensorio motriz es verdadera, el precepto general es: “(...) no hay recepción sin reacción, no hay impresión sin expresión correlativa (...)” (1983a, p. 30). Las reacciones verbales a lo que dice el profesor son insuficientes, porque el alumno puede repetir una respuesta sin haberla entendido. Por el contrario, James alienta los nuevos métodos que se están introduciendo en las escuelas: los alumnos deben llevar sus anotaciones, diseñar sus planos, adoptar medidas, hacer ellos mismos los experimentos elementales de la química y la física y, por supuesto,

⁷ “El problema central de la educación basada en la experiencia consiste en elegir la naturaleza de las experiencias presentes capaces de permanecer fecundas y creativas en las experiencias por venir (...)” (Dewey, 1968, p. 70). Sobre la importancia de este principio del continuo experimental para la educación, ver Deledalle (1995).

realizar trabajos manuales (*learning by doing*). Aquí entra el segundo tipo de consecuencia sobre la naturaleza del *currículum*. Se trata de partir del interés del niño –porque son estos intereses los que hacen reaccionar a tal impresión en lugar de otra– y que el material del educador produzca reacciones. Hay entonces objetos que son interesantes para los niños y que suscitan su atención. Ahora bien, el desafío de la enseñanza, según James, es el de lograr el interés de los niños en objetos que ya no les resultan interesantes. La psicología de las asociaciones nos permitirá ofrecer aquí a los segundos objetos un interés prestado de los primeros. Siempre hay que comenzar, entonces, por lo cercano que naturalmente despierta interés, como el río cercano a la escuela, y no por la concepción abstracta del ciclo del agua. El progreso se da cuando se llega a la idea del ciclo a partir del examen del río. De nuevo, esta es una cuestión de crecimiento o progreso desde nuestro interés inmediato y natural hacia lo que es lo más lejano y abstracto. En este sentido, James estaría de acuerdo con Dewey en decir que comenzar un curso sobre el agua por una definición general de un fluido sería ruinoso desde el punto de vista pedagógico. El niño preferirá la bolilla de papel que tiene al lado a volar hacia una definición abstracta, a menos que, digámoslo una vez más, la definición pueda tomar prestado su interés de la corriente del río cercana⁸. Se podría bautizar este error pedagógico con el nombre de “sofisma del pedagogo”, en referencia al “sofisma del psicólogo” que James denuncia en sus *Principles*, y que consiste en confundir el punto de vista que un individuo tiene de un objeto con el punto de vista que el psicólogo tiene del mismo objeto; en sus palabras: “(...) considerar que el conocimiento transmitido por los estados mentales sobre los estados del mundo es idéntico al conocimiento que el psicólogo puede tener sobre esos estados del mundo (...)” (Steiner, 2012, p. 255). En términos de pedagogía, el principio positivo de crecimiento continuo debe ir acompañado de un principio crítico que evite confundir sistemáticamente el punto de vista del maestro, que ya conoce el asunto del que se trata, con el punto de vista del estudiante, que todavía está intentando comprender, justamente para no bloquear el proceso de aprendizaje que se lleva a cabo con la presentación de conocimiento ya acabado. James pudo aplicar su concepción biológica de la mente en otros dominios de la educación, sobre todo en lo que respecta a la higiene de la vida. De tal modo, lo vemos usar su teoría de las emociones para defender un modo de vida menos estresado o la importancia del deporte en nombre del sentimiento de confianza de sí que genera un cuerpo bien adaptado para reaccionar⁹.

⁸ Confróntese “*The recitation and the training of Thought*” (Dewey, 2004, pp. 265-280).

⁹ En *The Gospel of Relaxation* (1899) James inicia de esta manera: “Me gustaría, en la hora siguiente, considerar ciertas doctrinas psicológicas y mostrar su aplicación práctica en el dominio de la higiene mental, en particular la higiene de esta vida americana que es la nuestra (...)” (1983a, p. 117).

Sin embargo, la educación sigue siendo la principal salida práctica para su teoría biológica de la mente, aunque en sus *Talks to Teachers on Psychology* minimizará bastante el aporte de la psicología a la pedagogía y subrayará que no se puede extraer, directamente y de una manera mecánica, una práctica educativa de una teoría psicológica: es necesaria la mediación de un educador que pueda reglar la generalidad de la teoría sobre la particularidad de los casos que pueda encontrar. Quizás esto ya sea una señal de que la investigación psíquica le parecía albergar esperanzas más inmediatas para mejorar la vida de los hombres.

“Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures”

En el concepto de “investigaciones psíquicas” James reagrupa a las investigaciones en psicología patológica, como las de Pierre Janet (que rápidamente se alejó de las ciencias psíquicas propiamente dichas), y los desarrollos llevados a cabo por la *Society for Psychical Research* y Frederic W. H. Myers. En esta última línea no se estudiaban solamente los fenómenos anormales como la histeria y el desdoblamiento de la personalidad, sino también los fenómenos llamados supra-normales como la telepatía y el médium. El punto común en estos planteos es el postulado de que el campo de conciencia no es la totalidad de la mente, sino que existen, por fuera de sus márgenes, estados no conscientes que actúan sobre la conciencia normal. El trabajo en donde James presenta abundantemente esta hipótesis, sólo desde el punto de vista de la psicología patológica, se encuentra en la serie de conferencias que sostiene en 1896 en el Instituto Lowell de Boston acerca de los “estados mentales excepcionales”¹⁰. Además de la gran variedad de observaciones que aporta y de las tesis que discute, se pueden despejar dos grandes consecuencias prácticas que James entiende que se consiguen extraer de tales investigaciones. La primera, y más evidente a los ojos de James, es la curación de ciertos problemas psíquicos hasta entonces considerados incomprensibles por los psicólogos, y ante los cuales los médicos seguían impotentes. En uno de los primeros textos que redacta sobre la cuestión, una reseña sobre *L’automatisme psychologique* de Pierre Janet que introduce las investigaciones janetianas en los Estados Unidos, afirma lo siguiente:

¹⁰ Eugene Taylor (1984) ha compilado y ha escrito una introducción usando las notas de clases del propio James. Hoy se pueden encontrar estas notas en su obra completa (James, 1988). Además del libro ya citado (Taylor, 1996), confróntese Trochu (2007) para una descripción general de los muchos trabajos realizados por James en la década de 1890 con el objetivo de explorar los “márgenes de la conciencia”.

Y esto me lleva a lo que, después de todo, es la parte realmente importante de esta investigación –me refiero a su posible aplicación para aliviar la miseria humana. Dejemos que se diga y se piense lo que quiera sobre la crudeza y la barbarie intelectual de gran parte del filosofar de nuestros doctores de los nervios contemporáneos; que no nos guste todo lo que se quiera la actitud completamente materialista de la mente que mucho de ellos sostienen; sin embargo, sus trabajos como una totalidad, son santificados por su positiva fertilidad práctica. Los teoremas sobre la unidad del pensamiento siempre serán lo que siempre han sido, *barreras*; sin embargo, la observación de los hechos nos lleva a asuntos nuevos hasta el *infinito*. Y cuando uno reflexiona que nada menos que la posibilidad de la cura de la demencia –la más terrible de las aficciones humanas– se encuentra al final de investigaciones como las que M. Janet y sus *confrères* están llevando adelante, siente que el desdén que algunos psicólogos espiritualistas exhiben por tales investigaciones se encuentra muy mal parado. La forma de redimir a las personas de la barbarie, no es permanecer al margen y burlarse de sus torpes intentos, sino mostrándoles cómo hacer eso mismo de un mejor modo. La sugestión hipnótica ordinaria está probando ser inmensamente fértil en el campo terapéutico; y el conocimiento más sutil que estamos adquiriendo sobre los estados subconscientes va a aumentar, sin duda, nuestro poder en esta dirección. ¿Quién sabe cuántos estados patológicos (no solo nerviosos y funcionales, sino orgánicos también) pueden deberse a algún perverso fragmento enterrado en la conciencia que nutre obstinadamente la estrechez de la memoria o el engaño y, por ello, inhibe el normal desarrollo del flujo de la vida? (James, 1983b, p. 265).

La doble naturaleza que se reconoce ahora a la hipnosis como medio de experimentación sobre la mente y, al mismo tiempo y por ello mismo, como medio de medicación psicológica, ilustra perfectamente la ligazón necesaria que hemos evocado más arriba sobre dos tipos de consecuencias prácticas: sobre el desarrollo mismo de la psicología como ciencia, por un lado, y sobre el uso práctico de la psicología científica, por el otro. La hipnosis como “método patológico” proporcionó a los psicólogos el equivalente de una metodología experimental en el dominio de los problemas psíquicos. El “método patológico” considera la enfermedad como una suerte de experimentación no instituida artificialmente por el científico, sino por la naturaleza misma, y que permite, por contraste, comprender el funcionamiento normal de la mente humana –así, el estudio clínico de la alucinación, de la amnesia, del desdoblamiento de la personalidad–, permitiría comprender respectivamente el funcionamiento de la percepción, de la memoria, de la naturaleza del yo, etc. (Ribot, 1928, p. 300). Pero el interés de la hipnosis radica en poder reproducir en laboratorio, en condiciones experimentales, los fenómenos de alteración de la personalidad difíciles de estudiar en su

forma espontánea. Este es, propiamente, el método de investigación que permitió, en el estudio de los fenómenos patológicos, pasar de la simple observación clínica a la experimentación, lo que dio un gran valor científico a los ojos de los psicólogos de la época (Binet, 1982, p. 76). La hipnosis es en realidad una herramienta de simulación de patologías: el psicólogo puede sugestionar en cada sujeto puesto en trance hipnótico una anestesia similar a la de los histéricos. Esto permite comprender la naturaleza psíquica y no orgánica de estos trastornos ahora identificados como autosugestiones; igualmente, a través del fenómeno de la sugestión post-hipnótica, se pudo hacer que un sujeto hipnotizado actuara, después de despertar, de acuerdo a una orden dada durante el trance. Esto permitió comprender que las personalidades múltiples de un individuo no son alternantes ni sucesivas, sino que la segunda personalidad debe continuar existiendo de manera subyacente o subconsciente en relación a la primera personalidad y hacer irrupción en cualquier momento, modificando la conducta del individuo. Si además el psicólogo no se interesa en un caso normal que somete a hipnosis, sino en casos patológicos, la hipnosis proporciona no solo una contraprueba experimental de la teoría, sino también, por ello mismo, un medio de curación. Por ejemplo, al hipnotizar un sujeto histérico, el médico puede hacer que vuelva la sensibilidad de la parte anestesiada en estado de vigilia: la prueba teórica de que el trastorno es de origen psicológico y no orgánico es, al mismo tiempo, un medio posible de suprimirlo en la práctica. Asimismo, lograr, mediante la hipnosis, que un sujeto de personalidad múltiple vuelva su estado original, permite encontrar los recuerdos reprimidos. Como muchos de sus contemporáneos, James piensa que la hipnosis constituye un medio para controlar los estados a través de la sugestión. La psicología patológica y más ampliamente, las “investigaciones psíquicas”, son a sus ojos una psicología práctica en la medida en que se sostienen sobre el siguiente principio: “(...) las fuerzas aparentemente anormales pueden utilizarse para curar a la humanidad de algunos de sus peores males (...)” (James, 1988, p. 522). La segunda consecuencia práctica que James espera de estas investigaciones es muy general y por ello muy importante. James espera que conduzcan a una transformación de la mirada que los hombres tienen sobre tales enfermedades. Dado que tales investigaciones, estima, hacen de las enfermedades mentales “más humanas”, menos extrañas: “(...) sobre todo, una cierta ausencia de miedo (...) parece ser la mejor actitud que podemos tener los que nos ocupamos de estas regiones de la naturaleza humana (...)” (p. 83). Es por esta razón que en todas sus conferencias trata de asimilar un estado mental excepcional a un estado que nos parece familiar, con el fin de mostrar que existe una continuidad entre la salud y la enfermedad. Esto es, se podría decir, la virtud humanista del principio de Broussais, en el origen del método patológico. Además de las anécdotas, en donde descubre en cada uno de nosotros el germen de una patología (como, por ejemplo,

en la manía de verificar y re-verificar que hemos escrito correctamente la dirección sobre la carta antes de despacharla), apela a reestablecer una continuidad de desarrollo entre la serie de estados mentales excepcionales, comenzando en un estado ordinario. Este es el caso del sueño, objeto de su primera conferencia. El hipnotismo aparece como un tipo de sueño (es decir, sonambulismo); la histeria, a su vez, aparece como un hipnotismo (esto es, el auto-hipnotismo, espontáneo y no provocado artificialmente); el desdoblamiento de la personalidad como una histeria extrema y los estados subconscientes disociados como la reconstitución de una segunda personalidad. James hará lo mismo con los fenómenos más espectaculares: la posesión demoníaca se parece a un trance médium (que se encuentra en la prolongación del desdoblamiento de la personalidad); lo que se llama “brujería” se explica por la histeria. Este último caso es particularmente ejemplar: lo que se ha llamado “enfermedad de la bruja” no son otros que los síntomas de la anestesia. La psicología, como ciencia natural, permite precisamente naturalizar esos fenómenos extraños que no eran considerados enfermedades, sino signos de una intervención sobrenatural –un hechizo–, por lo que el exorcismo para la víctima y la tortura para el culpable, parecían ser los únicos remedios conocidos y reconocidos. Gracias a los exploradores del subconsciente, dice James, “tenemos un diseño más racional de toda esta pesadilla en la historia de nuestra especie (...) el combate –añade– debe darse en contra no de un Satán imaginario sino en contra el verdadero demonio de la intolerancia y la ignorancia” (p. 76). Estas enfermedades no son más de origen sobrenatural, ya no son excepcionales. Así como desapareció el miedo ante los fenómenos físicos cuando nuestros antepasados lograron una medida de control sobre ellos, de la misma manera debe desaparecer el miedo en el campo de los fenómenos psicológicos. James pone el mayor valor práctico en esta concepción psicológica del inconsciente porque se trata de la modificación de la imagen que la humanidad se hace de ella misma y del comportamiento que los hombres tendrán a raíz de esta modificación. La naturalización de los problemas mentales permite, a la vez, la integración de los mismos en una ciencia natural en vías de constitución, y la esperanza de ser tratados por medios naturales.

Este examen de los principales trabajos psicológicos de James, luego de la publicación de *The Principles of Psychology*, vendría a complejizar la genealogía demasiado simple que a veces se hace del pragmatismo, el cual, se supone, encuentra su origen en la única obra filosófica de la década de 1890, *The Will To Believe*. Una genealogía tal, si se entiende que es exhaustiva, hará que pese sobre el pragmatismo de James la sospecha de que es, en última instancia, una doctrina para justificar la fe religiosa frente a las exorbitantes afirmaciones de la ciencia. Por el contrario, creemos que la manera pragmatista de pensar emerge durante 1890 en el interior mismo de

la concepción que James se hacía de la psicología como disciplina científica. Por lo tanto, hay lugar para distinguir dos relaciones entre la psicología y el pragmatismo. Una, ya explorada, consistente en mostrar que el pragmatismo como método filosófico y como teoría del conocimiento resulta de una teoría pragmatista de la mente que hace de todas las funciones intelectuales los instrumentos destinados a volver a la acción cada vez más inteligente. La segunda, que hemos querido presentar aquí, viene a desplegar la concepción de una psicología pragmatista como disciplina científica en cuanto tal. La primera revela el enfoque funcionalista de la mente; la segunda, una teoría instrumentalista de la ciencia. James ha indicado la articulación entre esos dos niveles de análisis cuando, en sus conferencias a los profesores, sostiene que en la concepción biológica la mente puede encontrar su sentido y su valor en la reforma de la educación. Sin embargo, nunca buscó sistematizar sus aportes. En cambio, se podría ver la obra de Dewey como un esfuerzo por derivar del análisis funcionalista de la mente una concepción instrumental de la ciencia. A su juicio, la ciencia experimental nos permite actuar sobre nuestro medio ambiente y representa el producto más avanzado de la vida.

Referencias

- Binet, A. (1892). *Les altérations de la personnalité*. Paris: Félix Alcan.
- Bordogna, F. (2008). *William James at the Boundaries. Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Canguilhem, G. (2003). *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dewey, J. (1920). *Reconstruction in philosophy*. New York: H. Holt.
- Dewey, J. (1922). Le développement du pragmatisme américain. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 29 (4), pp. 411-430. <https://www.jstor.org/stable/40897518>
- Ede, James E. (1987). *William James and Phenomenology*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Girel, M. (2008). William James, une psychologie paradoxale? C. Debru; Ch. Chauviré et M. Girel (Eds.). *William James. Psychologie et cognition* (pp. 151-174). Paris: Petra.

- James, W. (1975). *Pragmatism*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1976). *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1979). *The Will to Believe*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1981). *The principles of Psychology*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1983a). *Talks to Teachers on Psychology*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1983b). *Essays in Psychology*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1984). *Psychology: Briefer Course*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1985). *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1987). *Essays, Comments, and Reviews*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (1988). *Manuscript Lectures*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, W. (2000). *The Correspondence of William James. (Vol. VII 1890-1894)*. I. K. Skrupskelis and E. M. Berkeley (Eds.). Charlottesville / London: University Press of Virginia.
- Johnson, M. (2006). Cognitive Science. J. Margolis and J. R. Shook (Eds.), *A Companion to Pragmatism* (pp. 369-377). Oxford: Blackwell.
- Madelrieux, S. (2008). *William James. L'attitude empiriste*. Paris: PUF.
- Madelrieux, S. (2013). Conceptions psychologiques et résultats pratiques. *Intellectica*, 60, pp. 161-180. https://www.persee.fr/docAsPDF/intel_0769-4113_2013_num_60_2_1061.pdf
- Meulders, M. (2010). *William James. Penseur libre*. Paris: Hermann.

- Russel, B. (1997). *Essais philosophiques* (F. Clémentz et J.-P. Cometti, Trad.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Ribot, Th. (1924). Psychologie. F. Thomas (Ed.). *De la méthode dans les sciences. Première série* (pp. 277-305). Paris: Félix Alcan.
- Steiner, P. (2012). Une question de point de vue. James, Husserl, Wittgenstein et l'«erreur du psychologue». *Revue internationale de philosophie*, 260 (66), pp. 251-181. <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2012-2-page-251.htm>
- Taylor, E. (1984). *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lecture*. Amherst MA: The University of Massachusetts Press.
- Taylor, E. (1996). *William James on Consciousness beyond the Margin*. Princeton: Princeton University Press.
- Trochu, Th. (2015). *William James et la psychologie des 'états seconds'* (Thèse de Doctorat)]. Paris: 1-Panthéon Sorbonne.
- Wild, J. (1970). *The Radical Empiricism of William James*. New York: Anchor Books.
- Wilshire, B. (1968) *William James and Phenomenology. A Study of 'The Principles of Psychology'*. Bloomington: Indiana University Press.

**La dimensión política del ritornelo:
La creación de un ‘Cuerpo sin órganos’.
Apuntes¹**

*The political dimension of the ritornelo: The
creation of a Body without Organs.
Notes*

Ulises Salomón Amaya²

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Recepción: 06 de diciembre del 2021

Evaluación: 16 de marzo del 2022

Aceptación: 22 de marzo del 2022



¹ Este artículo ha sido desarrollado como parte del trabajo del grupo de investigación EREIGNIS.

² Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.

ORCID: 0000-0002-3361-4207

Correo electrónico: uamaya@uca.edu.sv

Resumen

El presente artículo presenta una serie de apuntes que buscan una aproximación a la dimensión política del concepto de *ritornelo* en Deleuze. Es por esta razón que este escrito no posee un carácter concluyente, sino que su única pretensión es mostrar una problemática implícita, nos parece, en el *ritornelo* y su dimensión política, es decir, la expresión de la dimensión política en la relación del *ritornelo* con el cuerpo. Esta relación nos mostraría el acto de resistencia como una alternativa política. Para ello, se revisan en el primer apartado algunas características del *ritornelo* que, a nuestro criterio, son imprescindibles para comprender su dimensión política. En el segundo apartado se presenta una serie de apuntes que permiten aproximarnos a su dimensión política y al modo como ésta se relaciona con la creación de un ‘Cuerpo sin órganos’, problematizando dicha relación y mostrando que ésta se articula a partir de la resistencia como una alternativa política. Este recorrido nos permitirá mostrar en la conclusión que efectivamente existe una relación entre el *ritornelo* y el ‘Cuerpo sin órganos’, y que es solo a partir de su manifestación en el cuerpo que puede expresarse su dimensión política.

Palabras clave: *ritornelo*, territorializar, cuerpo sin órganos (CsO), acto de creación, *intermezzo*.

Abstract

This paper seeks to show some notes of approximation to the political dimension of the deleuzian concept of *ritornelo*, therefore, this paper does not have a conclusive character, since it aims to demonstrate an implicit problem: the expression of the political dimension of the *ritornelo* in its relation with the body. This relationship would show the act of resistance as a political alternative. For this purpose, the first section reviews some of the characteristics of the *ritornelo* that, in our opinion, are essential for understanding its political dimension. On the second part, we present some notes that allow us to make an approach to the *ritornelo*'s political dimension, and the way it is related to the creation of the Body without Organs, problematizing said relation and showing how it is articulated from the resistance as a political alternative. This route will allow us to demonstrate in the conclusion part of this work, that there is a relation between the *ritornelo* and the Body without Organs, and that it is only because of its manifestation in the body that its political dimension can be expressed.

Keywords: *ritornelo*, territorialization, Body without Organs, creation act, *intermezzo*.

El Ritornelo

Si bien el concepto pertenece a la época deleuzo-guattariana, es pertinente señalar que según François Dosse el concepto habría sido introducido por Félix Guattari y no por Deleuze: “Si bien no es fácil distinguir entre lo que pertenece a Deleuze y lo que pertenece a Guattari, el concepto de *ritornelo* se origina en este último, que es músico y siempre ha tocado el piano (...)” (Dosse, 2009, p. 320). Es más, Dosse señala que Guattari habría trabajado el concepto de *ritornelo* en 1979 en su obra *Le Temps des ritournelles*. En declaraciones a Didier Eribon en *Le Nouvel Observateur* en 1991 (Deleuze, 2008) Deleuze sostenía que lo propio de la filosofía es la creación de conceptos, y en dicha creación el pensar no parte de una relación sujeto-objeto, sino de una relación con el territorio y la tierra, y para dar cuenta de esta relación, el gran concepto creado por ambos ha sido el de *ritornelo*.

El *ritornelo* es entonces un concepto que ambos autores retoman de la música. En el marco de su paraje conceptual, el concepto refiere al espacio y tiempo en el cual acontece un agenciamiento que dota de cierta unidad a diversos elementos heterogéneos. Dicho espacio es de carácter diacrónico y no subjetivo, y los elementos expresivos que acontecen en dicho espacio construyen una relación cuyo basamento no es la similitud, sino la diferencia entre ellos. En principio, el *ritornelo* posibilita la salida del caos; por medio de él se singulariza y se diferencia: “Es la diferencia la que es rítmica, y no la repetición, que, sin embargo, la produce; pero, como consecuencia, esa repetición productiva nada tenía que ver con una medida reproductiva (...)” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 320). Es una salida del caos y una singularización que pueden leerse desde dos situaciones diferentes: a) la cotidianidad, de allí que Deleuze utilice el ejemplo de la ama de casa que canturrea mientras realiza los quehaceres domésticos, y b) desde el arte, y por ello la utilización de la obra de Paul Klee y la idea de “punto gris” que éste tiene, y que para Deleuze es una expresión del agujero negro que representa el caos.

Pero ¿cuál es la función específica del *ritornelo*? “A menudo se ha resaltado el papel del *ritornelo*: es territorial, es un agenciamiento territorial. El canto de los pájaros: el pájaro que canta marca así su territorio (...) los modos griegos, los ritmos hindúes, también son territoriales, provinciales, regionales (...)” (p. 319). Pero se trata de un agenciamiento que ha devenido territorio porque ha devenido expresivo: el canto del pájaro es territorializante precisamente porque es canto, es expresión, por lo que al hablar de que el *ritornelo* es un agenciamiento territorial no se está hablando primariamente de un espacio físico, sino más bien de un acto; un acto de creación:

(...) hay territorio desde el momento en que los componentes de los medios dejan de ser direccionales para devenir dimensionales, cuando dejan de ser funcionales para devenir expresivos. Hay territorio desde el momento en que hay expresividad del ritmo. La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio. Veamos un ejemplo como el del color, de los pájaros o los peces: el color es un estado de membrana, que remite a estados internos hormonales, pero el color sigue siendo funcional y transitorio, mientras está unido a un tipo de acción (sexualidad, agresividad, huida). Por el contrario, deviene expresivo cuando adquiere una constancia temporal y un alcance espacial que lo convierte en una marca territorial o más bien, territorializante (...) (p. 323).

No son las cosas las que crean la expresión, sino la expresión, más bien, el ritmo y la melodía, los que al devenir territorialización, territorializan una parte del caos y lo vuelven un territorio y, dentro de éste, crean la singularidad y la diferencia: las cosas y el individuo. Pero la dimensionalidad de ese territorio sacado del caos no es mensurable en términos numéricos, sino rítmicos. Deleuze no hace referencia a la emergencia de un orden; ese territorio es caos, caos devenido territorio, pero caos que está rodeado de caos. El caos no desaparece, y no se intenta demostrar que así sea, pues el ritornelo sería en este caso una forma de salir del caos sin alejarse de él, es decir, un salir y volver constantemente, por lo que no debemos perder de vista que es la cercanía al caos lo que constituye el acto de creación.

El territorio no debe pensarse como algo meramente físico. Ciertamente el territorio se efectúa en un cierto tipo de cosas y en un cuerpo, y en la tierra – no debemos olvidar este punto –, pero en el *ritornelo* la melodía territorializa el cuerpo y, al territorializarlo de alguna manera, también territorializa la tierra, pero sin reducirse a ellos. El territorio se refiere, asimismo, a los medios que el viviente necesita para habérselas cotidianamente, por lo que no es algo fijo, es decir, hay cierta movilidad en él debido a su vínculo con el viviente: “El propio territorio es un lugar de paso” (p. 328). Esto implica que el territorio solamente se tornará en morada dentro de una construcción muy precisa. Y es el viviente que lo habita quien lo vuelve una morada, y al ser morada significa que es movable. Probablemente a esta posibilidad se refería Deleuze cuando hablaba de desterritorialización y reterritorialización como momento de la territorialización, por lo que dentro del territorio hay movimientos que lo constituyen y movimientos que lo hacen funcionar como tal o, como diría Deleuze, expresiones territorializantes y funciones territorializadas. Las primeras son precisamente las que hacen que un territorio sea tal, y son ellas, las expresiones y las funciones, las que limitan lo que un viviente puede o no puede hacer dentro del territorio.

Como podemos ver, el *ritornelo* no es algo exclusivo del hombre, no sólo él crea territorio, desterritorializa y luego reterritorializa, también los animales lo hacen; de hecho, parece ser algo propio de la animalidad. El ritornelo otorga consistencia a los medios y al ritmo porque sin su acción éstos volverían a caer en el caos. Ahora bien, tal como se había dicho, la movilidad del territorio es posible debido a las expresiones territorializantes del viviente; son éstas las que mantienen en apertura al territorio, y de ellas depende el surgimiento de los motivos y los contrapuntos territoriales. Los primeros surgirán cuando dentro del mismo territorio haya alguna situación que provoque algún tipo de reacción específica. Los segundos cuando haya algún elemento externo al territorio que provoque alguna reacción en el viviente.

Existe, entonces, una relación esencial entre el *ritornelo* y el caos. Y es que la importancia que éste tiene dentro del planteamiento deleuzo-guattariano reside en que es una especie de “garante”³ de la inmanencia, ya que al ser aquello a partir de lo cual se explica todo, en toda actualización de ese todo el caos evita la necesidad o la caída en ideas trascendentes, lo que significa que el caos no es algo que esté más allá de ese todo ni que dependa de algo externo a él, es decir, no es un allende, sino un aquende ya que lo es todo; no estamos fuera del caos, sino más bien, en medio de él que nos rodea:

El caos en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que estas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra ha desaparecido como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos, caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia (...) (1993, p. 46).

El caos es un movimiento, es un devenir que escapa a cualquier tipo de predicción y determinismo, y por ello no debemos entenderlo como algo que se oponga al orden, sino como algo opuesto a los determinismos y teleologismos. Pero ¿a qué se refiere Deleuze cuando habla de determinaciones? Al escuchar este término pareciese emerger la sombra de Hegel, aunque no hay que olvidar que Deleuze siempre mantuvo cierta reticencia con él:

Hegel es denunciado como el que propone un movimiento abstracto en lugar del movimiento de la *Physis* y de la *Psyché*. Hegel sustituye la verdadera relación de lo singular y lo universal en la idea por la relación abstracta entre

³ Usamos el término ‘garante’ a falta de un concepto mejor que nos permita describir la función que el caos desempeña.

lo particular y el concepto en general. Se limita, pues, al concepto reflejado de la «representación», a la simple generalidad. Representa conceptos en lugar de dramatizar ideas: hace un falso teatro, un falso drama, un falso movimiento. Hay que ver cómo Hegel traiciona y desnaturaliza lo inmediato para fundar su dialéctica sobre esta incompreensión, e introducir la mediación en un movimiento que no es más que el de su propio pensamiento y de las generalidades de este pensamiento (...) (Deleuze, 2002, p. 34).

Es en ese movimiento⁴ donde las determinaciones, diferentes unas de otras, acontecen en el pensamiento hegeliano, siendo las determinaciones del ser las que son diferentes. Ellas, no debe perderse de vista, son determinaciones de lo absoluto; son de suma importancia para comprender aquello que el caos es o implica. Sin embargo, la oposición deleuzeana a la tradición dialéctica, es decir, al pensamiento hegeliano, es clara en la obra del autor. ¿Qué debe entenderse entonces por determinaciones dentro del pensamiento deleuzeano? En *Mil Mesetas* Deleuze y Guattari afirman que el caos posee fuerzas terrestres y cósmicas. Teniendo en cuenta la influencia tan grande que tuvo Nietzsche en su pensamiento, no resulta extraño pensar que esas determinaciones de las que habla en *¿Qué es Filosofía?* sean realmente fuerzas.

En este sentido, todo aquello que se manifieste en la realidad está constituido por fuerzas en constante relación y tensión dinámica, que excluye la imposición o superación de una sobre la otra. Aquello en lo que la relación de esas fuerzas se manifiesta, primariamente, es en la corporalidad: “¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerzas (...)” (1998, p. 60).

De esta manera, las determinaciones deben entenderse como fuerzas, y la comprensión de ellas que Deleuze tiene parte de su interpretación de la filosofía de la voluntad de Nietzsche. Por otro lado, esas determinaciones o fuerzas son siempre por lo menos dos, de tal forma que no podría existir una sin que exista la otra, por lo que salir del caos implicaría la salida entre dos, es decir, implica un *intermezzo*:

Lo que tiene en común el caos y el ritmo es el entre-dos, entre dos medios, ritmo-caos, o caosmos. Entre la noche y el día, entre lo que es construido y lo que crece naturalmente, entre las mutaciones de lo inorgánico a lo orgánico, de la planta al animal, del animal a la especie humana, sin que

⁴ Deleuze intenta encontrar el ser en el mundo no en el devenir de la idea absoluta al estilo hegeliano, sino más bien en ese devenir que devela la no adaptación a un modelo explicativo determinado, es decir, por ejemplo, una determinada comprensión de lo que la verdad o la justicia sea.

esta serie sea una progresión (...). En ese entre-dos el caos deviene ritmo, no necesariamente, pero tiene una posibilidad de devenirlo (...) (Deleuze y Guattari, 2002, p. 320).

Siendo así que el caos caotiza y que estamos en medio de él, ¿en qué sentido el *ritornelo* representa una salida? Del caos nacen los medios y ritmos, y cada medio posee una codificación particular, pero cada uno de ellos se encuentra en una creación constante. En palabras de nuestros autores: “La transcodificación o la transducción es la manera en que un medio sirve de base a otro, o, al contrario, se establece en otro, se disipa o se constituye en el otro (...)” (p. 320). Los medios, al igual que lo viviente, pasan de un medio a otro porque a pesar de su singularidad, poseen un aspecto comunicativo que les es constitutivo, y precisamente por esto los medios se encuentran en constante apertura, lo que los expone constantemente al caos. Pero la respuesta que ofrecen estos medios amenazados por el caos es el ritmo; estos medios amenazados son precisamente medios y no ‘un medio’, de ahí idea del *intermezzo*. Cuando hablamos de medios que están en constante transcodificación estamos hablando entonces de dos medios, de un entre medios.

El que estemos en medio del caos que caotiza todo implica que no es un momento, o algo en lo que se esté, y el salir de él a través del *ritornelo* no significa que éste desaparezca o quedemos fuera de su efecto caotizador. El caos, al igual que el *ritornelo*, es algo cotidiano, constante, por lo que se vuelve imperativa la búsqueda de mecanismos que nos protejan de él. Pero si el caos es todo, también estos mecanismos son parte del caos mismo. Estos mecanismos que posibilitan el *ritornelo*, es decir, la creación de escapes, de salidas del caos, en algún momento tuvieron que haber salido también del caos –un ejemplo de ello son las habladurías. Las habladurías son como una especie de sombrilla que nos protege del efecto caotizador del caos. Sin embargo, la habladuría que nos protege del caos nos aleja del acto de creación que supone la cercanía de éste.

La creación es, entonces, un elemento en el que tanto el caos como el *ritornelo* convergen. Por ello, ¿no será precisamente en él, en el acto de creación, donde podemos ver el vínculo entre el *ritornelo* y la política?, ¿no será en ese acto creador donde acontece el traspaso de lo musical a lo político? Y es que tanto el caos como el *ritornelo* operan como intercesores que posibilitan la creación de una morada. De ahí que éste sea considerado como un agenciamiento, pero ¿en qué sentido el *ritornelo* es un agenciamiento?

El agenciamiento probablemente sea el concepto nodal de *Mil mesetas*:

Si hay algún concepto nodal en *Mil Mesetas*, que forma sistema, es el de agenciamiento. Cuando Catherine Clément pregunta cuál es la unidad de esta obra, particularmente heteróclita, Deleuze responde: “Acaso sea la noción de agenciamiento (que reemplaza las máquinas deseantes)”. En efecto, este concepto irriga cada meseta, y por su capacidad de conectar los elementos más diversos, inaugura una lógica general que en estos años Guattari califica de “diagramática”. El concepto de agenciamiento, en relación con la noción abandonada de “máquina deseante”, tiene la ventaja de salir del ámbito del psicoanálisis para relacionar todas las formas de conexiones, incluyendo las del ámbito no-humano y liberar sus fuerzas (...) (Dosse, 2009, p. 318).

El agenciamiento permite establecer relaciones o conexiones entre cosas aparentemente tan disímiles que no se pensaría que pudiese existir relación alguna, y es que pueden establecerse relaciones incluso entre máquinas, animales y seres humanos; todo tipo de combinación es posible. Al establecerse este tipo de relaciones se produce algo nuevo, algo que antes no estaba y, en este sentido, también puede ser considerado un acto de creación. Dicho lo anterior, el *ritornelo* puede ser considerado como un agenciamiento en tanto crea algo y posibilita una creación continua. Recordemos que el territorio está abierto, los medios están en comunicación con otros medios creando territorio nuevo y desterritorializando y reterritorializando constantemente, por lo que el *ritornelo* es un movimiento constante de construcción y deconstrucción; en definitiva, de creación.

El Ritornelo y el ‘Cuerpo sin órganos’

El *ritornelo* entonces deviene ritmo, que a su vez deviene expresión que territorializa, y lo hace sólo en la medida que es expresión. Es en este territorio, que es tal porque ha sido territorializado, donde las cosas y lo viviente comparecen como productos de ese devenir expresión. Es dentro de este territorio –que no es una estructura cerrada, sino semicerrada, lo cual implica que está en comunicación con otros territorios y con el caos mismo– donde la diferencia y la singularidad también toman forma o, más bien, se van agenciando como tales.

Las implicaciones políticas del *ritornelo* deben comprenderse desde un cuerpo; sin embargo, es de suma importancia tener presente que el cuerpo del que hablamos es un cuerpo que está dentro del ritmo territorial, es

un cuerpo territorializado, agenciado por el ritornelo que lo hace devenir singular y diferente. Es un cuerpo que, además de ser él territorializado, territorializa. Dicho en otros términos, es el medio por el cual la música reterritorializa diferentes aspectos que tienen que ver con ese cuerpo. La música se repite una y otra vez en ese cuerpo, y el cuerpo entra en ese rito repetitivo territorial, y en esa medida sucede la reterritorialización de lo que rodea al cuerpo, de ahí que la música sea libertad absoluta.

La expresión es anterior a la posesión. Esto significa que el *ritornelo* siempre implica un ser-para-el-otro (Maldonado, 2008), es decir, aperturidad, mientras que la música en cuanto tal no es objeto de acumulación: se pueden acumular discos, grabaciones, pero no la música. La música es expresión, no posesión, y al ser expresión siempre lo es para otro. De la misma manera, ese cuerpo que deviene individuo producto de la territorialización del *ritornelo* tampoco es acumulable, es decir, no es posible que sea considerado, como en el caso de la música, una posesión. Dicho esto, habría que plantearse si no sería conveniente dejar de partir desde la sociedad a la música, y más bien partir de la música a la sociedad (2008) para constituir una sociedad en diferentes ritmos, en diversas melodías territorializantes que devengan expresión y, por tanto, no posesión. Por lo que, como vemos, el *ritornelo* conduce al cuerpo a constituirse en individuo, pero no individuo en el mismo sentido en que éste es concebido y formado dentro del capitalismo o en una sociedad de control o disciplina, aunque ambas sociedades sean momentos de aquel:

La sociedad disciplinaria presenta dos polos: la marca que identifica al individuo, y el número o la matrícula que indica su posición en la masa. Para las disciplinas, nunca hubo incompatibilidad entre ambos, el poder es al mismo tiempo masificador e individuante, es decir, forma un cuerpo con aquellos sobre quienes se ejerce al mismo tiempo que moldea la individualidad de cada uno de los miembros (Foucault encontraba el origen de este doble objetivo en el poder pastoral del sacerdote —el rebaño y cada una de las ovejas—, si bien el poder civil se habría convertido, por su parte y con otros medios, en un “pastor” laico). En cambio en las sociedades de control, lo esencial ya no es una marca ni un número, sino una cifra: la cifra es una contraseña (*mot de passe*), en tanto que las sociedades disciplinarias están reguladas mediante consignas (*mots et ordre*), tanto del punto de vista de integración como desde el punto de vista de la resistencia a la integración (...). (Deleuze, 2006, p. 3).

Este tipo de sociedades que son momentos del desarrollo capitalista ciertamente han creado cuerpos; pero no en el mismo sentido de “creación” ni de “cuerpo” que el ritornelo, estos cuerpos han perdido su singularidad y por ello tampoco son individuos, en sentido deleuzeano, estos cuerpos son configurados como neosujetos sobre quienes se aplican ciertas técnicas orientadas a la creación de gobiernos de individualización en la cual la singularidad aparece como exclusión de la otredad y no como una identidad posibilitada por esa diferencia que la singularidad implica (Vignale, 2021. pp. 20-25). Deleuze llama a este tipo de individuos “dividuos”, dicho término refiere a una pérdida de singularidad y diferencia: son sujetos cercenados, sujetos que han sido obligados a sublimar sus deseos, siendo esto precisamente lo que Deleuze y Guattari atacaron fuertemente en *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. El “dividuo”⁵, si bien posee una marca⁶, una firma en una, una cifra en la otra, es una marca que está estrechamente relacionada con una función determinada. Este tipo de marca no deviene expresión, por lo que es imposible que haya territorialización, y lo es porque es algo exterior, no algo que haya devenido del ritmo. En este tipo de sociedades capitalistas hay una forma de organización y desarrollo preestablecido. Todo está, de una u otra forma, normado, reglado; no hay nada que escape del afán hegemónico del sistema, porque éste crea cuerpo y, en él, órganos: la sumatoria de esos cuerpos constituye un cuerpo hegemónico, organizado; un cuerpo que cumple una función determinada. El capitalismo-producción ha devenido capitalismo-consumo, y desde aquí organiza ese cuerpo que ha formado: “Ya no es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir, para la venta y para el mercado. Así, es esencialmente dispersivo, y la fábrica ha cedido su lugar a la empresa (...)” (p. 3).

Incluso el placer y el deseo se han visto convertidos en un producto. El hedonismo, en su versión capitalista, ha sido reducido a un poseer, a un

⁵ Confrontar Deleuze (2006). “Post-scriptum sobre la sociedad de control”.

⁶ Para Deleuze “(...) el territorio está marcado por ‘índices’ y éstos son extraídos de todos los medios: materiales, productos orgánicos, estados de membrana o de piel, fuentes de energía condensados, condensados percepción-acción. (...). Veamos un ejemplo como el del color de los pájaros o de los peces: el color es un estado de la membrana, que remite a estados internos hormonales; pero el color sigue siendo funcional y transitorio, mientras está unido a un tipo de acción (sexualidad, agresividad, huida). Por el contrario, deviene expresión cuando adquiere una constancia temporal y alcance espacial que lo convierte en una marca territorial, o más bien territorializante: una firma (...)” (2012, p. 3). Deleuze sostiene, entonces, que el territorio no es anterior a la marca cualitativa –no perdamos de vista que un componente de medio puede devenir cualidad y propiedad–, sino que es ésta, la marca, la que crea al territorio.

sobrevalorar la propiedad, la riqueza. Ahora bien, en este tipo de sociedad ¿qué papel juega el *ritornelo*? o ¿no desempeña ningún papel y su campo de influencia es meramente musical, meramente estético? La respuesta que se podría dar a estos interrogantes es que el *ritornelo* posee importancia por la territorialización y el agenciamiento que realiza. Recordemos que el *ritornelo* no sólo territorializa la tierra; es más, esto lo puede hacer, nos parece, si y sólo si anteriormente ha territorializado un cuerpo. El cuerpo está constituido por una serie de relaciones de fuerzas, sin embargo, aquello que es lo más característico de él es aquello que es capaz de hacer. De esta manera el cuerpo establece relaciones con otros cuerpos y con sus espacios, de ahí que el cuerpo sea aperturidad. El cuerpo es lo que permite territorializar todo aquello que nos rodea, y ambas, tanto la territorialización como el agenciamiento son semi-cerrados porque hay cierta aperturidad. La territorialización implica una desterritorialización y reterritorialización, y el agenciamiento supone un *infra*, un *intra* y un *inter-agenciamiento*, por lo que un cuerpo, al ser territorializado, es un cuerpo abierto como expresión. El cuerpo deviene expresión, y al hacerlo deviene singular y diferente. Sólo la expresión que ha devenido cuerpo puede ser individuo. Siendo así, y ahondando aún más en lo que ya ha sido señalado, ¿qué diferencia existiría con el individuo formado en el Capitalismo? La diferencia puede ser explicada a partir de la idea de ‘Cuerpo sin órganos’ (CsO) desarrollada por Deleuze y Guattari y que, aunque esgrimida por Artaud, son ellos quienes la desarrollan y la llevan a sus últimas consecuencias:

El 28 de noviembre de 1947, Artaud declara la guerra a los órganos: Para acabar con el juicio de Dios, “Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano”. Y es una experimentación no sólo radiofónica, sino biológica, política, que provoca la censura y la represión. Corpus y Socius, política y experimentación. Os impedirán experimentar en vuestro rincón (2004, p. 156).

Desde nuestra perspectiva, el *ritornelo* permite dimensionar muy bien la idea de CsO, porque al emerger del caos y devenir expresión territorializa, y dentro de ese territorio comparecen las cosas y el individuo, aunque no el individuo tal como la ideología capitalista lo concibe, sino el individuo singular y diferente, y que a su vez deviene como territorio, que por su parte territorializa otras cosas, es decir, es un individuo, singular, diferente y abierto: “El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y subjetivaciones (...)” (p. 157). El CsO que emerge del acto de creación que es el *ritornelo*, implica una resistencia desde tres planos y a los tres

planos de consistencia en los que está fundado el capitalismo, en lo que a construcción del cuerpo se refiere: el plano o estrato de la organización, el de la significación y el de la subjetivación⁷. La praxis del CsO será la de romper de la siguiente forma la estructura jerárquica que estos tres niveles han establecido: en el primer plano, el de la organización, el CsO trata de romper la relación corporal que existe en cada uno, porque el organismo ha sido educado como tal y ha aprendido una forma de relacionarse con su corporeidad muy específica, una forma que se encuentra lejos de una relación corpórea real: el cuerpo ha sido visto como algo inferior o secundario; todos los dualismos que han existido, y especialmente el cristiano, alejan al individuo de comprenderse y, especialmente, sentirse como un cuerpo, pues más bien lo han llevado a sentirse como un algo-organizado, de lo cual el cuerpo forma parte pero supedito a otra cosa. Por su parte, el alma (trascendencia) lo ordena y lo regula, de manera que la relación corporal con nuestro propio cuerpo y la multiplicidad que implica se ve reducida a un solo principio regulador trascendente. La relación con nuestro cuerpo no sólo es biológica, sino también ética y estética, por lo que la experiencia del CsO implicaría la ausencia o destrucción de aquellas organizaciones políticas que introyectan este tipo de tergiversación del cuerpo y la creación de nuevas organizaciones experimentales que nos permitan acercarnos a dicha experiencia.

El segundo nivel o estrato está relacionado con la significación y el conjunto de representaciones que nos ha sido introyectado en los procesos de socialización a través de las instituciones políticas organizadoras de la sociedad capitalista actual. Se trata, entre otros aspectos, de nuestras creencias y valores, de todo aquello que termina constituyéndonos en sujetos de una sociedad determinada y que operan como un perenne sentirse observado, aunque el responsable de realizarlo no se encuentre presente, y como elementos, de alguna manera, coercitivos y correctivos en la medida que están estructurados para evitar ‘desviaciones de la norma’ (Raffin, 2018, pp. 128, 130). Por ello para Deleuze, el campo de significación, o semántico, en el que nos vemos continúa siendo validado desde un principio regulador trascendente de origen platónico. Respecto a la justicia, por ejemplo, es la idea de ésta la que se convierte en una especie de principio regulador ontológico trascendente. Algo será justo en la medida que se amolda a una idea de justicia eterna e inteligible de la cual partimos; lo mismo sucede con la verdad y el bien. Desde el planteamiento de Deleuze se trata, entonces, de

⁷ Seguiremos el análisis de Adán Salinas Araya, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos? Aproximación ético-política a Gilles Deleuze” (2002).

olvidar esa idea, ese principio regulativo de origen platónico; el olvido debe privar sobre la anamnesis: “(...) Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficiente nuestro yo. Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación (...)” (p. 157). La desestratificación que propone Deleuze es la negación de la construcción de una identidad a partir de un principio regulador trascendente, porque el problema no es de identidad, indica Deleuze, sino de sentido, por lo que se tratará de pasar a una nueva lógica, a una lógica del sentido (Salinas, 2002, p. 305).

El último estrato, el de la subjetivación, está íntimamente vinculado con los dos anteriores, ya que cuando el individuo se sabe un organismo con identidad, la sociedad capitalista lo lleva a sentirse como un ‘Yo’, un individuo. En otras palabras, estamos hablando de la creación de la conciencia, de la subjetividad. En este sentido Deleuze nos dice:

El concepto de sujeto ha cumplido desde hace mucho dos funciones. En primer lugar una función de universalización, en un campo donde lo universal ya no era representado por esencias, objetivas, sino por actos noéticos o lingüísticos (...) En segundo lugar, el sujeto cumple una tarea de individuación en un campo donde el individuo ya no puede ser una cosa o un alma, sino una persona viviente y sentida, que habla y a quien se la habla (Yo-Tú) (2008, p. 313).

Dentro del capitalismo el sujeto ha sido así individualizado: es un individuo cerrado en sí mismo, una individualidad-monádica, sin ningún tipo de comunicación con su medio ni con otros individuos. Sin embargo, Deleuze plantea que con la desestratificación se abrirá paso a la multiplicidad, a la diferencia, puesto que ese ‘Yo’ no es diferente ni heterogéneo, sino más bien un ‘Yo organismo’ que forma parte de otro gran organismo que es la sociedad capitalista. El CsO abrirá entonces el cuerpo a la multiplicidad, a la singularidad, a la diferencia. Pero se trata de una apertura constante, pues la singularidad y la diferencia es producida constantemente: “El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso propio de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 159).

La sociedad capitalista, conformada por individuos-organismos, es una sociedad ‘Uno-Todo’: la creación de un CsO llevaría a esa sociedad ‘Uno-todo’ a devenir en una ‘Uno-Muchedumbre. La creación de este CsO no es algo que pueda ni deba hacerse violentamente, más bien es algo rítmico,

es algo que devendrá expresión: “Sólo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga, hacer pasar y huir los flujos conjugados, liberar intensidades continuas para lograr un CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo un ‘diagrama’ frente a los programas todavía significantes y subjetivos (...)” (p. 166).

A modo de conclusión

Hemos tratado de presentar una problemática que surge de las implicaciones políticas del *ritornelo*, y por ello, tal como ha sido señalado anteriormente, nuestro trabajo no tiene un carácter concluyente ni tiene la pretensión de agotar el problema planteado. La pretensión es instalar una problemática que, a nuestro criterio, requiere ser investigada y reflexionada a profundidad, y que será objeto de un trabajo posterior. En este artículo nos parece que existe una relación entre el *ritornelo* y la creación de un CsO, y es que aquello que resulta inmediato y fundamental para que él pueda continuar su movimiento de territorializar, desterritorializar y reterritorializar, es el cuerpo. Y nos parece que la territorialización del cuerpo es ya una acción política, pues debido a este proceso el cuerpo no aparece como algo inhóspito, sino como aquello que somos y en lo cual nos guarecemos, y desde donde nos abrimos y nos la habemos con el mundo. Sería imposible por ello hablar de algún tipo de implicación política sin remitirnos primariamente a la territorialización del cuerpo, lo que posibilita que éste sea un lugar habitable capaz de albergar al sujeto y singularizarlo, lo que no implica una separación de su medio ni con los otros, y que, una vez territorializado, se vuelve territorializante. El *ritornelo* es, entonces, un acto de creación que posibilita relaciones y ensambles entre diferentes medios, de ahí que en todo aquello que nos rodea aparezca como una figura de repetición, incluso en el ejercicio del poder: “El poder y el contra-poder actúan como ritornelos, en donde la repetición de sus acciones y simbolismos lo que tratan es de territorializar su hegemonía y contrahegemonía (...)” (Paulsen, 2021, p. 141). Sin embargo, dado que el *ritornelo* territorializa un cuerpo que tiene la potencia de devenir CsO, y dado lo que este tipo de CsO implica, el *ritornelo* no solo nos permitiría morar esos espacios territorializados del poder y contra-poder, sino también generar un proceso que será capaz de poner en crisis esos ensambles que han sido creados y, por ende, la posibilidad de desterritorializarlos y reterritorializarlos. Esto es debido a la acción de ese CsO que ha sido territorializado y que por ello es capaz de territorializar el caos. Es por esto que nos parece que el *ritornelo* y el CsO pueden ser considerados en sí mismos como un acto de resistencia:

Sólo el acto de resistencia resiste a la muerte, sea bajo la forma de obra de arte, sea bajo la forma de una lucha de los hombres y la obra de arte. Y ¿qué relación hay entre la lucha de los hombres y la obra de arte? La relación más estrecha y para mí más misteriosa. Exactamente eso que quería decir Paul Klee cuando decía: “Ustedes saben, falta el pueblo”. El pueblo falta y al mismo tiempo no falta. El pueblo falta, esto quiere decir que (no es claro y no lo será nunca) esta afinidad fundamental entre la obra de arte y un pueblo que todavía no existe, no es ni será clara jamás. No hay obra de arte que no haga un llamado a un pueblo que no existe todavía (...) (Deleuze, 2012, p. 16).

Referencias

- Alvarado, B. (2020). Crear, un estar sobre el caos como un principio generador de orden. *Espacio Sonoro*, 52, pp. 1-26. <https://colegiocompositores-la.org/2020/10/05/crear-un-estar-sobre-el-caos-como-un-principio-generador-de-orden/>
- Bermúdez, H. (2018). *El ritornelo. Consideraciones sobre la producción de las víctimas del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Ediciones Universidad Central.
- Gil, M. (2011). Subjetividades contemporáneas. Un acercamiento estético y político a Félix Guattari. *A parte Rei*, 75, pp. 1-13. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/gil75.pdf>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *El plano de Inmanencia. ¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones 1972-1990* (J. L. Pardo, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. (J. V. Pérez, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis. Revista Latinoamericana*, 3. <https://journals.openedition.org/polis/5509>

- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2012). ¿Qué es el acto de creación? *Revista Fermentario*, 6, pp. 1-16. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz275.pdf>
- Díaz, S. (2011). El pliegue anarco-libertario. Una mirada deleuzo-foucaultiana del Anarquismo argentino. *A parte Rei*, 75, pp. 1-10. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz275.pdf>
- Diel, L. (2010). La teoría de las fuerzas en Deleuze como alternativa al pensamiento dialéctico de Hegel. *A parte Rei*, 70, pp. 1-10. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diel70.pdf>
- Dosse, F. (2009). *Deleuze, G. y Guattari, F. Biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Esperon, J. P. (2014). Sorprendente el poder del cuerpo. Deleuze y su interpretación de Nietzsche y Espinoza. *Philosophia* 74 (1), pp. 39-54. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6626/philosophia-2014-1-002-esperon.pdf
- Ezcurdia, J. (Ed.). (2021). *Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze*. México: Ítaca.
- Ferreya, J. (2013). Sobre el espíritu y las letras de las críticas de Deleuze a la Ciencia de la Lógica. *Estudios Hegelianos, Tras el búho de Minerva: escritos sobre la filosofía hegelina del derecho*, 3, pp. 103-123. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/28171>
- Galván, V. (2011). ¿Tres lobos o una manada de lobos? Guattari, Deleuze y Foucault. *A parte Rei*, 75, pp. 1-16. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/galvan75.pdf>
- Heredia, J. M. (2011). Deleuze von Uexküll y “La naturaleza como música”. *A parte Rei*, 75, pp. 1-8. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/heredia75.pdf>
- Maldonado Serrano, J. F. (2008). *Música y Creación: un sentido en el pensamiento de Gilles Deleuze*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/1365>

- Marques Cavalacante, D. (2020). O procedimento da criação: imanência e produção de diferença em Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, 13 (3), pp. 81-107. <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/37298>
- Paulsen, A. E. (2021). Ritornelo, escala y repolitización en las luchas urbanas en Santiago de Chile: una reflexión para el análisis escalar (1984-2021). *Tabula Rasa*, 39, pp. 135-155. <https://doi.org/10.25058/201127/42.n39.07>
- Pobierzym, R. P. (2020). El ritornelo cósmico y el efecto sirena del matriarcado vocal. Un entrecruzamiento melódico entre Gilles Deleuze y Peter Sloterdijk. *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, 5 (1), pp. 1-12. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/saberesypracticas/article/view/3250/2729>
- Raffin, M. (2018). La imbricación vida-poder en el pensamiento de Michel Foucault y Giorgio Agamben. *Cuestiones de Filosofía*, 4 (22), pp. 117-137. <https://doi.org/10.19053/01235095.v4.n22.2018.8309>
- Salinas, A. (2002). ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos? Aproximación ética política a Gilles Deleuze. *Revista de Filosofía*, 12, pp. 297-318. <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-250812.html>
- Vignale, S. (2021). La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), pp. 15-36. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n29.2021.13184>

La vida diaria como base del habitar en Heidegger, Nishida y Nishitani¹

The Everyday Life as Basis of Dwelling in Heidegger, Nishida, and Nishitani

Rebeca Maldonado Rodriguera²

Universidad Nacional Autónoma de México

Recepción: 15 de diciembre del 2021

Evaluación: 04 de abril del 2022

Aceptación: 11 de abril del 2022



¹ Este artículo fue escrito en el marco del Proyecto PAPIIT IN 406420 “Crisis del habitar. El habitar originario en su relación con la tierra” de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM, y del cual soy responsable, en el segundo semestre del 2021.

² Doctora en Filosofía por la UNAM y profesora de ‘Tiempo completo definitiva’ de la misma institución.

ORCID: 0000-0002-0696-6311

Correo electrónico: rebeca.maldo@gmail.com

Maldonado, R. (2022). La vida diaria como base del habitar en Heidegger, Nishida y Nishitani.

Cuestiones de Filosofía, 8 (30), 133-154.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.13839>

Resumen

Tanto en épocas de pandemia como en tiempos que denominamos “normales”, la vida diaria se revela como base del habitar bajo la idea de que ella es lugar constitutivo del mundo y de nosotros mismos y, por esta razón, del cultivo y dedicación a la misma pende la existencia entera. De este modo, si se pensase que no es importante el cultivo de la vida cotidiana, si se pensase que eso no es lo importante y, peor aún, que es algo que hay que dar por supuesto, echaríamos por la borda todo lo que tenemos a la mano para transformarnos a cada instante. Para Heidegger de *Ser y tiempo* la cotidianidad es el único punto de partida posible para la descripción del Dasein; para mí, no sólo lugar de despliegue metodológico, sino también del habitar mismo. Esta idea hace del Dasein –que somos en cada uno nosotros mismos– posibilidad de creación y despliegue del mundo, y es tan irrenunciable e intransferible como la muerte misma. Para Nishida la vida diaria es alfa y omega del mundo; para Nishitani el gozne entre *nirvana* y *samsara*. En este artículo se abrirá un lugar a Tim Ingold como un pensador del habitar que repiensa la ocupación heideggeriana como habilidades desarrolladas desde la percepción del ambiente. Mi propuesta de investigación sobre el habitar busca invitar a pensar las raíces de nuestro ‘estar-en’ sin perder nunca de vista el día a día de la existencia cotidiana.

Palabras clave: Ser-en, base de la vida diaria, acción intuición, samsara-en-el-nirvana, nirvana-en-el-samsara.

Abstract

Both in times of pandemic and in times that we call “normal”, daily life is revealed as the basis of dwelling, under the idea that daily life is a constitutive place of the world and of ourselves. Therefore, our whole existence depends on cultivation and dedication to daily life. In this way, if we think that the cultivation of daily life is not important, if we think that this is not an important thing and, even worse, that it is something that must be taken for granted, we would throw away everything we have at hand to transform us at every moment. In *Being and Time*, Heidegger thinks that everyday life is the only possible starting point for the description of Dasein. For me, not only is everyday life a place of methodological deployment, but it also is a place of dwelling. This idea makes Dasein –that we are ourselves in each one– the possibility of creating and unfolding the world, and it is as inalienable and non-transferable as death itself. For Nishida, daily life is the alpha and omega of the world; for Nishitani, the hinge between *nirvana*

and *samsara*. This article will open a place for Tim Ingold as a thinker of dwelling who rethinks Heideggerian occupation as skills developed from the perception of the environment. My research proposal on dwelling seeks to invite us to think about the roots of our being-in without ever losing sight of the day to day of daily existence.

Keywords: Being-in, basis of everyday life, action intuition, samsara-in-nirvana, nirvana-in samsara.

Estableciendo un punto de partida: La cotidianidad mediana, desalejación y desmundanización

Si nos atenemos a *Ser y tiempo*, el Dasein se las tiene que ver con el modo de la cotidianidad mediana, tanto en su propiedad como en su impropiidad. Se requiere de una fenomenología que permita hacer accesible la forma de ser más cercana. Heidegger procede así a una descripción de la cotidianidad y, en ella, lo primero que se hace necesario aclarar es el ‘estar-en’. En todo este trabajo Heidegger deja en claro que el Dasein en su facticidad, o en las formas de ‘estar-en’ o ‘estar vuelto al mundo’, como producir, cultivar, averiguar, interrogar, es ocupación. Es por esto que “El estar en el mundo en cuanto ocupación (*Besorgen*) tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía” (Heidegger, 2003, p. 80). Por la vía de la cotidianidad media el ocuparse es el modo inmediato del trato; se trata de un modo de ser pretemático y ateórico. Se hace evidente entonces que el Dasein no puede dejar fuera el horizonte de la cotidianidad media. Este horizonte tiene un carácter constitutivo de mundo. En el trato el Dasein se apropia de los útiles usándolos; desde el complejo remisional del ‘para algo’ comparecen los útiles en todo momento. Solo comparecen las cosas con su ‘para-qué’ respectivo en la practicidad del trato: en el trato circunspectivo o en el ‘ver en torno’ se hacen accesibles ollas, palas, estufas, cuchillos; en otro momento tijeras, palas, escoba, rastrillo. Pero, más allá del ser del útil y de la condición respectiva, de la mundanidad como aperturidad y, por tanto, como comprensión, Heidegger hizo hallazgos irrenunciables para comprender el ser en el mundo y el habitar que desde la situación hermenéutica actual debemos traer a cuento, pues estos descubrimientos fenomenológicos de la ocupación y del habérselas con el ente en el trato circunspectivo, y desde la familiaridad, aportan el camino de una *kehre* de la desmundanización del mundo.

Ha sido verdaderamente revelador en el regreso a *Ser y tiempo* encontrar los conceptos de desalejación y desmundanización, que posteriormente resonará en el concepto de inmundo en *Conferencias y artículos* (1995, p. 83). Veamos la ‘desalejación’, que para Heidegger presenta un punto crítico en las circunstancias actuales. El Dasein nunca puede sobrepasar la desalejación: “El Dasein es esencialmente desalejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía (...) sólo en la medida en que el ente queda de un modo descubierto para el Dasein en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano lejanías y distancias respecto de otro ente (...)” (2003, pp.130-131). El punto constitutivo del

habitar es el circunspectivo “traer a la cercanía” como en el procurarse algo, traerlo, tenerlo a la mano. Heidegger sostiene así que en este traer a la mano pala, silla, etc., “*El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía*” (p. 131). Sin embargo, el ser desalejador del Dasein como existenciarario y constituyente de nuestra cotidianidad, “esta tendencia esencial a la cercanía”, se ve en peligro cuando la pretensión es un desalejar total o la superación de toda lejanía y no desalejación en la cotidianidad circunspectiva: “Todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la lejanía. Con la radio, por ejemplo, el Dasein lleva a cabo hoy, por la vía de una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una desalejación del mundo (*Entfernung der “Welt”*)” (p. 131).

Para Heidegger la destrucción de la vida cotidiana y de nuestra práctica en ella provienen de la superación de toda lejanía por todos los medios electrónicos de acercamiento, que se traducen en una desalejación del mundo. Heidegger no sabe en ese momento de su obra cómo evaluar ese proceso de desalejación total del mundo, pero lo cierto es que en los diagramas del habitar que buscamos, siguiendo a Heidegger, vemos la necesidad de subrayar que la desalejación, en la que se mueve el Dasein en su cotidianidad circunspectiva, es insuperable. En *La cosa*, Heidegger afirma justamente que la destrucción de la relación de cercanía y lejanía contribuyó a la destrucción de las cosas (1995, p. 148). Dado que todo se mueve en la pura presencia, todo se ha vuelto cercano y, por ello mismo, se ha convertido todo ente en algo indiferente. Por esta razón nos volvemos a recolocar en este trabajo en el punto de vista de la cotidianidad media para cualquier reconstrucción del habitar. Por otro lado, Heidegger consideró que la destrucción de toda lejanía es también la destrucción de los lugares propios, no sin intermediación de las ciencias positivas, que han convertido los lugares en localizaciones en un espacio natural homogéneo gracias a un modo de descubrimiento del ente como desmundanización:

El descubrimiento acircunspectivo y puramente contemplativo del espacio neutraliza las zonas circummundanas convirtiéndolas en dimensiones puras. Los lugares propios y la totalidad de lugares propios del útil a la mano establecida por la circunspección se reduce a una multiplicidad de lugares que pueden ser ocupados por cualquier cosa. La espacialidad del ente intramundanamente a la mano, pierde junto con este, su carácter de condición respectiva. El mundo pierde lo que tiene específicamente de circundante; el mundo circundante se convierte en mundo natural. El “mundo” como conjunto de útiles queda espacializado en una trama de cosas extensas que

sólo están ahí. El espacio natural homogéneo sólo se muestra por la vía de un particular modo de descubrimiento del ente que comparece, modo que tiene el carácter de una específica desmundanización de la mundicidad de lo a la mano (*Entweltlichung der Weltmäßigkeit des Zuhandenen*) (2003, p. 137).

Rememorar estos apartados de *Ser y tiempo* nos hace entender el por qué en textos como *La cosa* Heidegger habla del cosear como mundear o aparecer de la cuaterna de cielo, tierra, mortales y divinos y, además, como restablecimiento de la cercanía-lejanía: en la reunión del cosear hay un juego de anillamiento de la cuaternidad, de acercamiento en la lejanía, porque la reunión no está dada y toca a nuestra práctica como cuidado el cosear. Sin embargo, esto no sería posible sin la recuperación previa de lo que Heidegger comprendió en 1927, a saber, que el Dasein es un ser de cercanías, que su ocupación era desalejante y que todo trato con el ente era zonal. Es decir, el ser en el mundo es un ser zonal. Por lo cual, para Heidegger, las visiones geométricas y calculadoras del espacio no tienen nada que hacer con la comprensión del ser en el mundo que se constituye a cada momento en la circunspectividad del trato. Dejar de lado este comportarse desalejante es desmundanizar al Dasein y al mundo, tal y como lo hacen las ciencias positivas.

Heidegger, sin lugar a duda a través de su ontología hermenéutica de ser en el mundo, abrió camino al pensamiento antropológico-ecológico de Tim Ingold. Este antropólogo y pensador del ambiente nos enseña en *The Perception of the Environment* que efectivamente solo las ciencias positivas pueden tener una actitud desapegada del ambiente, presentando finalmente la posibilidad de ver a la tierra desde el distanciamiento del globo terráqueo. Por el contrario, gracias a Heidegger (y a Merleau-Ponty) se hizo posible pensar el “(...) agente-en-su ambiente o lo que la fenomenología llama el ser en el mundo (...)” (Ingold, 2000, p. 173). De acuerdo con Ingold, “La vida en esta perspectiva no es la revelación de una forma preexistente sino justo el proceso en el cual la vida es generada y mantenida en el lugar (...)” (p. 173). Para Ingold el ser humano, y todo organismo, es “(...) un locus singular de crecimiento creativo dentro de un campo de relaciones en continuo desarrollo (...)” (p. 5). Este pensador nos trae de nuevo al ambiente y a nuestro necesario trato con los componentes de éste a través de las habilidades, lo que nos recuerda la ocupación y la circunspección heideggerianas. Para él, las habilidades no son transmitidas de generación en generación, sino que son recreadas y revitalizadas en cada una de ellas; “(...) incorporadas al interior de un *modus operandi* del desarrollo del organismo

humano a través del entrenamiento y la experiencia en la realización de las actividades particulares (...)” (p. 5). La ocupación se realiza en un ambiente ricamente estructurado y nuestra vida cotidiana depende del “(...) compromiso activo con los componentes del ambiente (...)” (p. 5). Sólo desde esta perspectiva nuestro mapa es la matriz de lugares en los que nos movemos en los ir y venir de la vida diaria, desde un ver y escuchar o desde una puesta de atención a las señas del ambiente. Para Ingold, cuanto más se busca obtener una precisa representación de la realidad en un mapa, menos verdadera para la vida es esa representación:

El mundo de nuestra experiencia es un mundo suspendido en el movimiento que está continuamente viniendo a ser. A través de nuestro propio movimiento contribuye a su formación. En el mundo cartográfico todo es quieto y silente. Ahí no hay luz del sol ni media noche, no hay variaciones de luz y sombra, el viento no sopla ni tampoco hay pájaros en el cielo. Somos transportados a un mapa detenido, desapegado del fluir (p. 241).

Al habitar la cercanía en el ambiente, en el escuchar y ver, en la atención y mirada atenta, la vida cotidiana no acontece solo al interior de las cuatro paredes, en el alojamiento, ni mucho menos frente a las pantallas, porque involucra nuestra relación con los componentes del ambiente. Sin embargo, hay otros estilos de mundanización y de ser en el mundo que también nos invitan a hacer del punto de vista de la vida diaria en cada actividad y momento, desde la atención, el modo de habitar. Nishitani y Nishida también realizaron el camino a la cotidianidad como el *topos* de nuestra existencia.

La profundización de Nishida en la base de la vida diaria

Gracias a Michiko Yusa podemos darnos cuenta del alcance que daba Nishida Kitaro a su última obra de 1945, *Topos de la nada y cosmovisión religiosa*, a través de las cartas y conversaciones con amigos y estudiantes. Así nos enteramos de que en la ceremonia luctuosa de Nishida, Daisetz Susuki, afectado por la partida de éste el 7 de junio de 1945, escribía en su discurso dedicado al filósofo y amigo: “La última vez que te vi, hace menos de un mes, estuviste hablando con tu usual ardor y candor acerca de ‘la ordinaria mente es el camino’ y ‘la autodeterminación del presente absoluto’ (...)” (Yusa, 2002, p. 337). En una carta de Nishida a Koyama Iwao, escrita el 11 de marzo de 1945, leemos: “Demasiado viejo, me encuentro trabajando para establecer la fundación de una moral cultural para el pueblo japonés del futuro (...)” (p. 329). Estas palabras fueron dichas o escritas en un Japón bajo ataques aéreos. Mi propuesta en este apartado es entender por qué la comprensión de la naturaleza de la mente ordinaria y su lugar en la

formación cultural histórica es el trabajo que realizó Nishida en su última obra y por qué dicha mente ordinaria es la mente religiosa. En el mundo de la filosofía Nishida se une a aquellos que buscan acercar a los humanos a su vida cotidiana y a su hacer diario, esto es, a la ocupación en términos heideggerianos como un lugar no ajeno a la filosofía, a la religión, a la ciencia ni al arte. Al pensar la vida ordinaria, la filosofía abona al lugar para la reconstrucción del mundo. En Nishida y Nishitani no sólo la filosofía es cercana a la vida diaria, sino también a la religiosidad. ¿Cómo es posible pensar las profundas raíces de la vida cotidiana? ¿Acaso ése es un problema filosófico? ¿El hecho de que la vida se juegue en el cruce inmanencia-trascendencia de la vida cotidiana la vuelve además el lugar del sentido?

No hay manera de avanzar en la comprensión de Nishida del último periodo de su obra sin el concepto de autoidentidad de los contradictorios. Nishida piensa al sí mismo como la unidad insondablemente contradictoria entre el sujeto y el predicado, lo subjetivo y lo objetivo, espacio y tiempo, de acuerdo con la lógica del *sokuhi*. En el primer capítulo de *Topos de la nada y cosmovisión religiosa*, Nishida desarrolla ese concepto³:

Nuestro mundo consciente es una identidad espacio-temporalmente contradictoria, en la que lo interior define lo exterior y lo exterior define lo interior, en la que el yo expresa en sí al mundo y es a la vez un punto formante de la auto-expresión del mundo. Para que haya expresión debe haber reciprocidad: del otro al yo y del yo al otro. Llamamos nuestro yo a la perspectiva o reflejo del yo en sí mismo (1995b, p. 158).

En el mundo nishidiano no hay un sujeto en clausura porque el mundo se expresa en el yo, y el yo, al expresar el mundo, se expresa a sí mismo autocontradictoriamente. El sujeto nishidiano nace autocontradictoriamente para tener que morir; se trata de un mundo del presente absoluto donde confluyen libertad y necesidad. Con respecto a las relaciones religiosas, estas, dice Nishida, se encuentran:

(...) en la autoidentidad de lo contradictorio entre a) lo que trasciende enteramente y además constituye al si-mismo (...) y b) nuestro si-mismo que, conversamente, es único individual y volitivo. Están en la autoidentidad de lo contradictorio: lo totalmente trascendente y lo totalmente inmanente. Tales relaciones pueden ser pensadas no sólo objetualmente desde fuera ni sólo subjetivamente desde dentro. Deben ser pensadas desde el punto de vista del mundo histórico como autodeterminación del presente absoluto (...) (p. 206).

³ Dependiendo de la claridad de la traducción utilizaremos alternativamente la versión de Juan Maciá o de Agustín Jacinto Zavala.

El mundo histórico, como autoidentidad contradictoria inmanente-trascendente va, además, de lo hecho a lo formante, de lo creado a lo creador, continuamente se forma y se niega a sí mismo, por lo cual es el mundo del presente absoluto. A su vez, el sí mismo es hecho y es creador.

En el tercer apartado del *Topos de la nada y cosmovisión religiosa*, Nishida nos devela el fondo creador del *topos* de la nada, el fondo de ‘ni uno ni lo otro’, y lo indispensable de colocarse en ese punto de vista, del yo y del otro, de lo inmanente-trascendente. Nishida descubre allí que el ser humano se encuentra en un lugar en que no es ni *samsara* ni *nirvana*, sino *samsara* en el *nirvana*. Nishida también sabe que no es ni cuerpo ni mente, sino autocontradictoriamente mente y cuerpo, y al no poder afirmar *ni uno ni otro*, sino *ambos* (por eso se llama *topos* de la nada), nos conduce a nuestras profundidades insondablemente contradictorias: “(...) descubre que el sujeto existe como algo que tiene una forma ni meramente sensitiva, ni meramente racional ni sensitiva. Se descubre como identidad insondablemente contradictoria hacia ambas direcciones (...)” (Nishida, 2006, pp. 70-71). De este modo, no es posible identificar al sujeto de manera discriminatoria y, si despertar es ver ese insondable fondo contradictorio, el sujeto ha de morir eternamente como sujeto autocentrado y subjetivo para nacer eternamente en el aquí y en el ahora: “Sabe además que, el ser humano es alguien que desde el presente absoluto se constituye a sí mismo. En la esfera infinita del presente absoluto [donde] cada uno es el centro (...)” (p. 75). Ese cruce en el que Nishida coloca al sí mismo, entre inmanencia y trascendencia, conciencia e inconciencia, espacio y tiempo, múltiple y uno, hace que la temporalidad del sí mismo sea el presente.

Nishida tiene que ir a las religiones budistas del Japón para ilustrar justamente su propuesta de que la religiosidad en un individuo que se constituye autocontradictoriamente, siendo lo uno y lo otro, y que no es ni lo uno ni lo otro, no puede más que constituirse en el presente absoluto. Sin lugar a duda, lo que podemos ver es que Nishida no busca pensar el punto de vista moral como uno desde el cual el sí mismo verdaderamente se constituye, sino desde un punto de vista de la autonegación continua del yo. Solo desde esa perspectiva, desde el punto de vista de la autonegación continua del sí mismo, en que no es ni cuerpo ni mente, ni verdad ni maldad, sino autocontradictoriamente uno y otro/ambos, el sí mismo se constituye desde la negación de su propia sustancialidad.

Como señalaba, Nishida recurre a las religiones budistas japonesas para dar cuenta de esa ‘no sustancialidad’ que lo constituye y que lo coloca constantemente en el presente absoluto. Veamos:

La mente cotidiana es el camino (...) Los practicantes del *Nembutsu* (...) tienen el carácter de “no práctica y no bueno”. Esto se debe enteramente al poder del Otro y está libre del poder de sí. “Lo natural es el Dharma” y debe ser creativo. Debe ser que nuestro sí-mismo, como elemento creativo de un mundo también creativo, actúe en calidad de autodeterminación del presente absoluto (...) Desde este punto de vista, nuestro sí-mismo, como autodeterminación del presente absoluto, es realmente creador de un mundo histórico (...) (1995b, pp. 198, 209-210).

Sin embargo, para poder alcanzar ese punto de vista de autodeterminación del presente absoluto, es necesario pensar de otra manera en cómo nos estamos realmente constituyendo. Nishida propone que esa comprensión surja fuera de las oposiciones sujeto/objeto. En su lugar, el filósofo piensa que conocer y hacer, o ir de lo formado a lo formante, acontece desde la siguiente perspectiva: volviéndose ‘cosa hacer’, volviéndose ‘cosa pensar’. Es decir, fuera de las oposiciones sujeto y objeto, Nishida piensa, como recientemente lo ha desarrollado John Maraldo en *Japanese Philosophy in the Making I*, que nosotros nos constituimos desde la mutua relacionalidad o mutua interdependencia, o en el encuentro con el mundo. Por eso, al volvernos a él, el mundo se transforma en nosotros y nosotros nos transformamos en el mundo (Maraldo, 2017, p. 202). Esta perspectiva fue muy importante para Nishida desde su primera obra, *Indagación del bien* (1910). En dicho texto, Nishida trató de encontrar en su unidad al sujeto y al objeto, al yo y al otro, buscando, además, que ese encuentro fuera el de la filosofía y el zen. En *Indagación del bien* leemos:

Si concebimos nuestro espíritu como la actividad unificadora de la realidad, debemos decir que existe una unidad de todas las cosas de la realidad, a saber, que en ella hay espíritu. ¿Sobre qué bases separamos seres vivos y cosas no vivas y distinguimos lo que tiene espíritu de lo que no lo tiene? En rigor (...) podemos afirmar que el espíritu existe en toda la realidad (...) en la naturaleza hay también una especie de yo o sí mismo, un poder unificador idéntico a nuestro espíritu (...) No hay actividad unificadora independiente de aquello que es unificado y no hay un espíritu subjetivo divorciado de la naturaleza objetiva. Decir que conocemos una cosa significa sencillamente que el yo se une a esa cosa. Cuando uno mira una flor, el yo se ha convertido en la flor (Nishida, 1995a, pp. 121, 123).

El arte, el pensamiento y la religión tienen como base la actividad unificadora con la cosa. Para Nishida, en *Indagación del bien*, volverse cosa o unirse a la flor, unirse a aquello que se quiere conocer, recibe el nombre de experiencia pura. En su última obra, acción-intuición o intuición activa sostiene:

A la base del conocimiento científico debe estar el “volviéndose cosa ver, volviéndose cosa oír”: debe haber el punto de vista que dice que: “los diez mil dharmas son testigos de la práctica del sí-mismo” (*Dogen*). Aun allí debe darse el caso de que nuestro ‘sí-mismo’, como autodeterminación del presente absoluto, teniendo sus propias decisiones siga las decisiones de Dios. La discriminación de la no discriminación no significa simplemente que nuestro ‘sí-mismo’ las siga con carácter de sujeto en lo exterior. Sino que es seguir, con carácter de entera autoidentidad de lo contradictorio –sujeto y predicado– es decir, volitivamente a aquello que habiendo trascendido al ‘sí-mismo’ hace que éste se constituya. Por esto es intuición activa; la verdadera acción sin yo debe ser intuición-activa. También la acción moral se asienta sobre esto. Pero quienes están aprisionados en la filosofía de Kant no pueden comprender esto (...) (1995b, pp. 210-211).

Nishida estaba urgido de una perspectiva que fuera más allá del juicio, que trascendiera el pensamiento discriminador, un punto de vista no kantiano que incluyera la intuición en la acción, la acción en la intuición y que fuera en la acción ‘ver’, ‘oír’, ‘escuchar’. La intuición activa o intuición en la acción es la perspectiva que le permite entender la esencia de lo ordinario, el fondo de lo ordinario y de la vida cotidiana. Para Maraldo, en la acción-intuición la agencia reside no en una mente individual o conciencia que responde a un estímulo exterior, sino más bien en una interacción compleja que abraza tanto al cuerpo que actúa en el mundo, y el mundo que se produce y reconstituye el cuerpo actuante. De manera que la acción es “una cognición colocada no sólo en la mente, sino además en el mundo histórico, el mundo de lo concreto, en las interacciones cotidianas” (2017, p. 207). En este punto podemos pensar que *koi tekki chokkan*, o intuición en la acción, es la base de la vida diaria, que Maraldo interpreta aquí como mundo histórico, como *poiesis* del mundo. Subraya Maraldo que gracias a la acción performativa podemos entender que el ‘sí mismo’ y el mundo se encuentran en un lugar de interacción y no de diferenciación. Desde esta perspectiva, el mundo no es algo pre-dado, sino algo constituyéndose desde la intuición en la acción. Ahora bien, para Maraldo, Nishida no disuelve la agencia, no la reduce al cuerpo, a ‘no-conciencia’, “(...) el cuerpo es lo que ve como lo que actúa (...)” (p. 208):

(...) el cuerpo individual viendo y actuando está en el mundo y al mismo tiempo trasciende al mundo. Podemos decir que en Nishida el lugar de la agencia se despliega desde el cuerpo (...) al mundo mismo, con la condición de que la acción del cuerpo actuante y vidente sea incluida como un lugar a través del cual este mundo actúa y permite a las cosas ser vistas (p. 208).

No hay agencia sin las acciones corporales a través de las cuales vemos o entendemos; todo nuestro ver y entender es performativo. Las acciones en general incluyen pensamiento y comprensión. El artista para Nishida es el modelo de la acción performativa: el artista no preexiste a su trabajo, “(...) sino (que es) alguien que intuye al mundo al transformarlo (...)” (p. 209). En el caso de la ciencia tenemos que el mundo no es independiente del conocedor; el mundo es transformado a través de la comprensión a la vez que nos recrea. Maraldo dice así que “(...) (l)a intuición performativa funciona como agente en la creación del mundo humano, de culturas y sociedades (...)” (p. 212).

Ahora bien, la acción incluye a la intuición, pero también incluye a la expresión, es decir, esta expresión sería un lenguaje que incluye el ser y el hacer, que nos constituye y reconstituye en el diario vivir:

Debe ser la relación con carácter de autoidentidad de lo absolutamente contradictorio entre lo que por completo autoexpresivamente se forma a sí mismo –es decir, lo que es enteramente creativo– y lo que siendo creado es creativo, esto es, lo que siendo hecho a su vez hace. La relación entre lo que expresa y siendo expresado a su vez expresa (...) deben entrar el hacer y el ser hecho. Que nosotros entendamos a otro es un tipo de acción (...) Es un hacer al ‘sí mismo’ autoexpresivamente. También decir que es hacer mover a otro autoexpresivamente tiene el mismo sentido (...) es más bien, que otro autoexpresivamente haga al ‘sí mismo’ de otro. La comprensión mutua entre persona y persona se constituye en una relación como ésta. El mundo expresivo tiene que ser un mundo autoformativo y el mundo autoformativo tiene que ser un mundo autoexpresivo (Nishida, 1995b, p. 212).

Los dichos *Zen* y las afirmaciones del budismo *Shin* permiten a Nishida proponer un uso performativo del lenguaje religioso. De esta manera, no ocurre que solo la acción-intuición produzca significado, sino que también los dichos *Zen* pueden producir intuición en la acción: la autodeterminación del presente absoluto. Los dichos *Zen* o afirmaciones del budismo *Shin* no son simples menciones en tándem, como Maraldo señala (2017, p. 144), sino menciones insistentes y no casuales a los mismos dichos, porque los menciona interrogando por su posibilidad de determinar el presente absoluto, interrogando por su posibilidad de configurar el mundo y la existencia histórica. En la traducción de *Topos de la nada* realizada por Zavala, leemos a Nishida decir que:

No hay mundo autoexpresivo que en algún sentido no sea autoformativo, y no hay un mundo autoformativo que en algún sentido no sea autoexpresivo.

En un mundo histórico autoformativo la expresión es fuerza, dice posibilidad de acción formativa. No es algo como el simple “significado” del que hablan los fenomenólogos y hermenéuticos. Estos eruditos piensan la expresión abstrayéndola de su dirección formativa (...) También el símbolo, en el mundo histórico, no es inexistente. Tiene que ser algo que, como autoexpresión del mundo, tenga fuerza de formación del mundo histórico. Lo que los hombres de religión denominan “palabra de Dios” tiene que ser apprehendida desde un punto de vista como este (Nishida, 1995b, p. 213).

Esto también permite señalar que Nishida observaba la posibilidad de configuración de la existencia en el mundo con las simples frases como “Lo natural es el dharma” o “La mente cotidiana es el camino”, pues tienen la posibilidad de determinar la vida diaria y producir la intuición en la acción como base de la vida diaria:

Es la autoidentidad de lo contradictorio: razón y cosa, saber y hacer. También el conocimiento científico, en realidad, se constituye aquí (...) Es el punto de vista de autodeterminación del mundo histórico. Además, es el punto de vista que como autodeterminación del presente absoluto es enteramente la base de la vida diaria (...) Nuestro sí mismo es algo que es pensado dentro de este mundo histórico (...) Todo punto de vista subjetivista que parte de un sí-mismo consciente-abstracto, está nublando los ojos (...) (pp. 217-218).

El horizonte de “la base de la vida diaria” es el horizonte propuesto por la última filosofía de Nishida, y me parece que es un horizonte que trasciende lo individual, porque el horizonte de constitución de la vida diaria es el verdadero sitio de lo histórico verdaderamente tal, por lo que resulta difícil pensar, como Maraldo hace, que “Nishida coloca a la religión en el ‘corazón’ del individuo (...)” (2017, p. 137). El valor de los dichos, e incluso de las historias mencionadas por Nishida, como la de Makabe Heishiro (a la cual haremos referencia más adelante), es el de constituir la vida diaria. El concepto base de la vida diaria que Nishida desarrolla en el capítulo final de su última obra es piedra de toque no sólo del arte y de la ciencia, sino también de la acción en general. La virtud de Nishida en su última obra es proponer el duplo ‘acción-intuición y expresión’ como ecuación que acompaña a la constitución del mundo. Cuando Nishida piensa la intuición en la acción y la acción en la intuición, está pensando que ambas constituyen expresión y que la expresión constituye también a la intuición-acción. Nishida transforma asimismo el lugar de la voluntad en esta estructura de la base de la vida diaria como intuición acción en cuanto expresión que genera el hacer: la voluntad no es algo abstracto, no es algo relativo al deber; de esta manera Nishida se desgaja de un moralismo.

Para Nishida la voluntad es ser punto autoexpresivo del mundo que forma mundo, porque la voluntad es la posibilidad de formar mundo desde el hacer y la expresión.

Veamos más de cerca el concepto de ‘lo cotidiano’, como lo traduce Maciá, o ‘base de la vida diaria’, como lo traduce Zavala. Para Nishida cada uno de nosotros, de manera inminente o no, expresa este mundo; cada uno de nosotros, de manera inminente o no, es un punto expresivo del mundo, por lo que el autodespertar de la conciencia a que cada uno de nosotros sea un punto o foco autodeterminativo del mundo a cada momento, es comprender kierkegaardianamente “que el instante es eternidad”. Tenemos aquí que *logos* es *kairós* y que *kairós* es *logos*, como lo expresa Nishida:

Se dice que en el verdadero dharma no hay nada extraordinario. Lo místico no tiene papel alguno en nuestra vida práctica (...) La religión no se separa de la mente ordinaria. Nan-chuan dice: “La mente ordinaria es el Tao”. Sólo hay que profundizar totalmente hasta la base de esta mente ordinaria. Allí nuestro sí mismo, como autodeterminación del presente absoluto, en correspondencia recíproca toca el absoluto. Nuestro sí-mismo está ligado paso a paso, escatológicamente, con el principio y fin del mundo (...) Allí hay religión (Nishida, 1995b, pp. 224-225).

El camino por el cual el presente es alfa y omega a cada paso es expresado en el Zen en el señalamiento de Nanchuan: “Cada paso que doy, se derrama la sangre de mi vida (...)” (2006, p. 76). *Logos* es *kairós*. Este es el punto de vista de lo inmanente-trascendente. A cada paso, en el sendero, en la vía, en el *dao*, se constituye trascendentemente el sí mismo: “Decir que como autodeterminación del presente absoluto cada uno de nuestros actos es escatológico, es lo que se denomina ‘actividad total’ (...) y es decir que el ‘Tao es la base del ‘vivir diario’ (...)” (1995b, p. 219). Esta actividad total, como base del vivir diario en cada paso, es el lugar de la libertad absoluta y no de la libertad personal, porque el ‘aquí y ahora’ del presente de nuestra vida es el ámbito de la total libertad en cualquier lugar donde uno se encuentre. Dice Linchi, un monje zen chino: “Si uno es amo, dondequiera que esté inmediatamente todo es verdadero (...)” (p. 219). Para Nishida: “Dondequiera que esté, el sí-mismo es autoexpresión del absoluto (...)” (p. 220). Pero no es simplemente ser y estar, y punto; es ser punto de autoexpresión de lo absoluto en el presente, con un dibujo, con un poema, cocinando, dando clases, trapeando. He ahí la inmanencia-trascendente: “El espíritu religioso es el hecho de que en ningún momento el hombre, en ningún momento, pierda el punto de vista de su constitución. El punto de

vista de la religión no es algo que nos de un contenido meramente fijado (...)” (p. 224). Este es el punto de vista de la verdadera voluntad libre y que contrasta, según Nishida, con la voluntad libre de Kant. Nishida piensa justamente aquí que la base de la vida diaria es el punto de vista de emergencia de la verdadera persona y del verdadero sí mismo. Hakuyo, que dejó de comer cuando sus estudiantes le escondieron sus instrumentos de labranza, creó este dicho: “un día sin trabajar es un día sin comer”. Nishida estaba muy impresionado con la historia de Makabe Heichiro como expresión del lugar de la constitución del sí mismo religioso desde la base del vivir diario, ‘inmanente-trascendente’. Makabe Heichiro, siendo ayudante de un samurái, fue golpeado con un zapato en la cara por su señor. No sabía cómo quitarse esa sensación de afrenta e ideó meterse en un monasterio para volverse un monje budista. Leyó sutras, estudió arduamente y se volvió un gran maestro. Un día fue llamado para meditar y rezar por su antiguo amo; el samurái estaba gravemente enfermo. El samurái sana y nombra a Makabe Heichiro abad de un templo recién construido cerca de Sendai. Cuando lo visita ve en el altar un zapato. Al entrar Makabe Heichiro, el samurái pregunta por el sentido del zapato en el altar. Makabe Heichiro cuenta entonces que la historia del golpe injustificado con el zapato en su rostro lo hizo ser una mejor persona. Le dice el samurái: “(...) (m)e ha demostrado que la religión no es algo abstracto (...)” (Kikushi y Miyamori, 2013, p. 15). Dice Nishida:

Si [la religión] tuviera un contenido fijado, sería una superstición. Por esto, la doctrina religiosa debe ser totalmente simbólica. Y es autoexpresión inmediata de nuestra vida histórica. En esta medida el símbolo tiene sentido religioso. El verdadero propósito de la religión está en aprehender por entero e infundamentadamente la vida eterna misma. Por esta razón se dice que enteramente en la base del vivir diario “originariamente eso es Makabe Heishiro (el hombre ordinario)”. Allí se niega todo punto de vista y, al mismo tiempo, se constituye todo punto de vista. Es un punto de vista sin punto de vista. Además, desde allí se manifiestan la gran sabiduría y la gran acción infinitas (...) También de allí se origina el punto de vista de la verdad, el bien y la belleza (...) (Nishida, 1995b, p. 224).

La religión replanteada por Nishida consiste en alcanzar un punto de vista de la formación del mundo histórico. Para Nishida esto sólo es posible desde la base de la vida diaria: trascendencia desde la inmanencia o inmanente trascendente. Dice Nishida: “Debemos avanzar totalmente trascendiendo hacia dentro. La trascendencia inmanente es el camino de la verdadera

cultura (...)” (p. 230). Como nos lo hizo saber Daisetz Suzuki, éste era el sentido de las cuestiones que ocupaban la cabeza de Nishida en los últimos meses de su vida: la mente ordinaria y la autodeterminación del presente absoluto.

Nishitani: La vida diaria en el cruce entre *nirvana* y *samsara*

En la filosofía japonesa se puede constatar el enorme esfuerzo realizado por sus fundadores budistas por armonizar, compaginar e interceptar lo absoluto y lo relativo, lo trascendente e inmanente. No es difícil comprender que desde esta deriva nipona se fue configurando un mundo literario, poético, pictórico, arquitectónico, que hizo imposible una versión de la religiosidad que no alcanzara su cumbre y su sentido en la vida diaria. Nishitani, al tratar de reflexionar sobre su trabajo como filósofo japonés que, en principio, busca repensar la filosofía japonesa con la ayuda de lo aprendido de la filosofía occidental, encuentra como legado de la herencia no-occidental lo siguiente:

Lo primero que inmediatamente emerge es la importancia de apegarse íntimamente a la vida diaria y a los problemas que surgen de esa experiencia, esto es, tratar con los problemas contenidos en la vida cotidiana y en buscar la solución mediante una intuición profunda. Esto puede ser lo característico del pensamiento oriental y la filosofía: la identificación con los problemas de la vida ordinaria, ya sea caminar, pararse y resolverlos a través del pensamiento (...) (Unno, 1989, p. 2).

Más adelante, Nishitani señala: “(...) la realidad verdadera es encontrada en medio de la vida diaria, volviendo aún más profundamente a sus profundos e íntimos recesos (...)” (p. 4). Nishitani entiende que sólo desde una intuición profunda es posible encontrar la vida diaria en todos los irs y venires de ella misma. El pensamiento del extremo. Este no logró coagular una trascendencia que no se cumpla en el más acá de la vida cotidiana⁴. Nishitani, como Nishida, buscó el ensamblaje entre la inmanencia y la trascendencia. Tal vez sea esta recuperación nipona de la vida ordinaria lo que pueda ser el guiño más importante del pensamiento de Nishida y Nishitani. Esta idiosincrática posición permitirá a Nishitani, en su encuentro con el cristianismo, pensar a Dios en un sentido trascendente e inmanente

⁴ La importancia que tiene la vida diaria y sus pequeñas cosas y actos insufla la cerámica, el camino del té, el arte del tiro con arco, el vestido, hasta llegar al cine. Con respecto a este último se puede recordar a la niña *Zen*, del *Viaje de Chihiro* limpiando al dios del agua, o haciendo incansablemente una y otra actividad para ayudar como *bodisattva* a otros y recuperar a sus padres convertidos en cerdos en un ámbito extrarreal.

a la vez. En la *Religión y la nada*, Nishitani pensará que si el cristianismo hablaba de la creación a partir de la nada, si la nada es el ser propio de cada cosa más que la cosa misma, y si dios habita como propiamente tal en la nada de la deidad, entonces Dios ha de encontrarse en cada cosa. Para Nishitani:

Dios debe ser hallado en todas las cosas del mundo como una realidad omnipresente de manera que sea tan absolutamente inmanente como absolutamente trascendente. Este encuentro debe ser impersonalmente personal (o personalmente impersonal) y, en él la realidad de Dios debe ser realizada como impersonalmente personal o personalmente impersonal (Nishitani, 2017, p. 88).

La religiosidad en Nishitani sólo se reconstruye, digamos, desde la misma experiencia de omnipotencia y omnipresencia divinas, de modo tal que Dios “(...) pueda encontrarse en cualquier momento, al escuchar la radio, leer el periódico o al charlar con un amigo (...)” (p. 82). De la idea de la creación a partir de la nada, de la idea de la presencia de Dios en cada cosa (hasta en una brizna de hierba), se realiza la inmanencia trascendencia y omnipotencia de Dios desde esa nada, pero también su presencia en las nimiedades, como dice Nishitani, de la vida cotidiana.

Seguramente desde su encuentro con Heidegger aprendió Nishitani a pensar las palabras y sentencias esenciales que encaminan a la existencia y que le devuelven otro tono y mundanidad, así como en la dilucidación de la sentencia (o *koto* o palabra) del budismo Mahayana ‘*samsara-en-el-nirvana*’. Al transferir nuestra mente a la sentencia, la sentencia se trasfiere a nosotros. Sólo de este modo podemos entender más el tema de la inmanencia trascendente, que es esencial pensar una y otra vez en la cotidianidad media, en el *nirvana*.

Para Nishitani, ‘*samsara-en-el-nirvana*’ es la verdadera infinitud y es la verdadera trascendencia; en suma, verdadero *nirvana*. Según Nishitani, pensar el *nirvana* como *samsara* resulta ser una paradoja, algo sin sentido ni significado, o absolutamente fuera del significado, porque justamente el no significado es el verdadero significado, y ésa es la forma de la verdad. Para Nishitani, esto puede aparecer como una contradicción, pero es en el ‘entre’ de esa paradoja que acontece la verdadera realidad, o que el *koto* o sentencia ha sido verdaderamente transferida a nosotros. Es por ello que Nishitani asevera: “(...) decir que la vida como tal no tiene sentido es decir que la vida como tal está verdaderamente viva (...)” (p. 266). Por ello se puede decir que en lo absolutamente fuera del significado y del sentido se

constituye el significado. Vemos aquí los rastros de Nishida y su propuesta de la autoidentidad de lo contradictorio de lo uno y lo otro. Para el Maestro de Nishitani, la mente es la no mente y el significado es no significado:

En el Zen, el *kōan* no es sino un medio para lograr la comprensión de esto: Un día Shuzan levantando su bastón dijo: “Si ustedes le llaman bastón a esto van en contra de él, y si no le llaman bastón le dan la espalda [al hecho de que es un bastón]; ¿cómo le van a llamar?” Es lo que Shinran designa con el “no significado que es significado” (*tanissho*). Es la autoidentidad razón y cosa, saber y hacer (...) (Nishida, 1995b, p. 217).

No sólo el cristianismo necesita movilizar las separaciones férreas de lo sensible y del mundo invisible, de herencia platónica; también el budismo tuvo que separarse, en su decurso, del budismo inicial y de la división en los Tres mundos (Arnau, 2012, p. 106). En el budismo inicial se pensaba una separación del mundo del deseo (*Kamadathu*), con sus destinos infaustos y habitado por seres infernales, espíritus famélicos, animales y asuras, y por los destinos faustos, habitado por hombres y devas. Se pensaba en el ascenso al ámbito de la materia sutil (*Rūpadhatū*), con sus distintas concentraciones meditativas o *dhyanas* hasta llegar al *nirvana* o ámbito de la no forma (*Ārūpyadatu*), donde no hay ni ideación ni percepción. En el Mahayana, gracias a la comprensión del origen dependiente, gracias al pensamiento de la interpenetración de todas las cosas, la comprensión negativa del *Kamadathu* y de los seres sintientes que lo habitan, como seres que deambulan y erran en el mar del sufrimiento y muerte o *samsara*, es reinterpretada: “La contradicción entre el mundo de lo relativo y el mundo de lo absoluto en el *Gandavyuha* se resuelve desde la comprensión de que el *dharmadhatu* (mundo del dharma) es el *Lokadhatu* (mundo del deseo), y sus habitantes somos nosotros mismos, y sus acciones son nuestras acciones (...)” (Suzuki, 1995, p. 78). Asimismo, en el budismo Mahayana encontramos la idea de que todo es uno y uno es todo, del *Avatamsaka*:

La intuición fundamental del *Gandavyuha* (capítulo del *Avatamsaka*) se conoce como Interpenetración (...) Cada realidad individual, además de ser ella misma, refleja en sí algo universal, y al mismo tiempo es ella misma debido a otros individuos. Un sistema de relación perfecta existe entre las existencias individuales y asimismo entre individualidades y universalidades, entre objetos particulares e ideas generales. Esta red perfecta de relación mutua recibió del filósofo mahayánico el nombre técnico de interpenetración (p. 81).

De manera que en este giro el verdadero *nirvana*, entendido como *sunyata*, es también *samsara*; la vida cotidiana se convierte en la vida del *nirvana*. Por eso Suzuki afirma que el practicante también toma la pala y levanta

la cosecha y no permanece alejado en un lugar tranquilo meditando. Nishitani, afectado por el *Mahayana*, considera al mundo de la vida-muerte, generación-extinción, como lugar del verdadero *nirvana*. Para Nishitani, el *nirvana* aparece cuando, sin estar apegado al *nirvana* desde el *sunyata* mismo, se da un giro al *samsara*. En otras palabras, el movimiento completo hacia el *nirvana* incluye el giro hacia el *samsara*. El *nirvana* como *sunyata* apunta al *samsara*, y ésta es la vida verdaderamente vida. Dice Nishitani:

(...) el verdadero *nirvana* aparece como *samsara-en-el-nirvana*. Aquí la vida es pura vida y, sin embargo, es del todo paradójica. Podemos hablar, por ejemplo, de esencialidad en su verdadera esencia como una no-esencialidad. Si no pudiéramos expresarlo en esos términos la vida no sería verdaderamente vida. No sería vida verdaderamente eterna y verdaderamente temporal (...)
(Nishitani, 2017, p. 266).

De nuevo, vida verdaderamente vida (*nirvana*) es vida en la muerte, muerte en la vida, o '*samsara* en el *nirvana*'. Es en ese nudo ontológico 'vida-muerte' del presente donde se realiza la eternidad. Nishitani logra ir a las fuentes del tiempo marcado por el '*samsara-en-el-nirvana*', 'inmanencia-trascendente', en el nacer y morir a cada momento. Dice Nishitani: "Es el tiempo verdadero y la verdadera eternidad. El lugar en que la dicha del *nirvana* se hace presente debe ser la vida *samsárica* como tal, nacer y morir en cada momento, pero a la vez, debe ser el vínculo transitorio del 'nunca-más' y 'el todavía no' (...)" (p. 267). Para Nishitani, la finitud interminable de todas las formas de existencia y la causalidad kármica que se desvanece en un punto sin fin, se juntan en el instante en que acontece vida y muerte a cada momento. De la misma manera en que para Nishida a cada momento se juntan pasado-futuro, inmanencia y trascendencia, Nishitani, como Nishida, considerará que éste es *leitmotiv* más hondo del *Mahayana* y de la propuesta budista para el presente. La realización de la vida del buda en la temporalidad de cada momento de la vida y la muerte como *nirvana* es la verdadera finitud. Esta perspectiva alcanzada lingüísticamente se realiza como: "Cada día maravilloso día", de Umon (p. 267): "En el campo del más acá absoluto, donde la transitoriedad como tal es el *nirvana*, el tiempo es todos los tiempos en su plenitud. Cada momento es un buen momento para nosotros (...)" (p. 267). Tenemos en Nishitani otro acceso a la vida cotidiana como el campo del '*samsara-en-el-nirvana*'; tenemos otra posibilidad de salida de la desmundanización y la posibilidad de una verdadera desalejación para el Dasein. La posibilidad de este desalejamiento de la vida cotidiana como tal es una mente no discernidora o personalidad impersonal (Maldonado, 2020). Lo que aquí se entiende por mente es "(...) una mente no-discernidora, que es la negación absoluta del discernimiento de la conciencia o el intelecto (...)" (p. 268). Este no discernimiento logra

su expresión en el cristianismo como “No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo”, o en Japón como “El viento de mañana soplará mañana” (p. 244). En este segundo recorrido nos percibimos que la conversión del *samsara* en *nirvana* descansa en el no pensamiento, en la no mente como mente, de la misma manera que en Nishida. El reino de la vida cotidiana es habitado por la no mente, por el no discernimiento o también por el “cuerpo mente caído” (p. 271).

La práctica y el tiempo mencionados aquí son asuntos de la *Existenz*. Por este motivo la intuición iluminadora en la mera contemplación (...) Aunque la llamamos mente, no debe ser concebida meramente en términos de una analogía con la conciencia subjetiva. Justo al contrario, cada una de las actividades de nuestra conciencia subjetiva e intelecto, en tanto que “discernimiento sin discernimiento” verdadero, procede de la mente referida como “vacuidad verdadera, ser maravilloso” (p. 270).

Conclusiones

Nishida y Nishitani ponen la vida cotidiana en el presente. Piensan que el presente, como gozne del tiempo que reúne pasado y futuro, se constituye desde la no mente, el no discernimiento, el no juicio (reconocido en el budismo como sabiduría *prajna*). Desde esa mente como no-discernimiento, donde es posible la emergencia del ‘*samsara* en el *nirvana*’, o el lugar donde *logos* es *kairós*, alfa y omega, principio y fin del mundo. De este modo la vida cotidiana puede pensarse como aquello que permite el habitar, crear mundo desde dentro. Nishida pugna por pensar un mundo histórico creativo desde la vida ordinaria; Nishitani busca convertir esa práctica cotidiana, lugar de salvación hasta del insecto más pequeño. Este ‘espacio-tiempo’ que abraza a todos los seres permite salvar a los seres sintientes.

La vida cotidiana es algo susceptible de ahondarse, de volverse no sólo ocupación o trato con el ente intramundano; también tiene la posibilidad de volverse en punto creativo del mundo. Termino con este poema de Hakuin, donde se revela que, pensada en su profundidad, la vida cotidiana es todo. Ese ahondamiento en la vida diaria es religiosidad:

Ayer al amanecer barrí el hollín del año viejo,
Esta noche muelo y amaso harina para los dulces del año nuevo.
Hay un pino con sus raíces y un naranjo con sus hojas.
Luego me pongo las ropas nuevas y espero la llegada de los invitados (p. 282).

Referencias

- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1995). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. London / New York: Routledge.
- Kakuchi, K. y Miyamori, A. (2013). *Relatos de samuráis* (J. Olaria Jané, Trad.). Madrid: Quaterni. https://www.quaterni.es/wp-content/uploads/2013/06/capitulo_9788494117329.pdf.
- Maraldo, J. C. (2017). *Japanese Philosophy in the Making 1: Crossing Paths with Nishida*. Nagoya: Chisokudō Publications.
- Maraldo, J. C. (2019). *Japanese Philosophy in the Making 2: Borderline Interrogations*. Nagoya: Chisokudō Publications.
- Maldonado, R. (2020). La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji. *Teoría. Revista de Filosofía*, 40 (1), pp. 103-114. <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.91>
- Nishida, K. (1995a). *Indagación del bien* (A. L. Bixio, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Nishida, K. (1995b). Lógica del Topos y cosmovisión religiosa. A. J. Zavala (Comp.), *Textos de la filosofía japonesa moderna* (pp. 153-233). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Nishida, K. (1997). Lógica del topos y cosmovisión religiosa. A. J. Zavala, (Trad.), *Ensayos filosóficos japoneses* (pp. 55-133). México: Cien del Mundo.
- Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (J. Masiá y J. Haidar, Trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Nishitani, K. (2017). *La religión y la nada* (R. Bouso, Trad.). Madrid: Siruela.

- Suzuki, D.T. (1995). *Ensayos sobre Budismo Zen Tercera Serie*. Buenos Aires: Kier.
- Unno, T. (1989). *The Religious Philosophy of Nishitan Keiji*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Yusa, M. (2002). *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Honolulu: University of Hawai Press.

Esperanza y verdad. Prolegómenos a una filosofía de la esperanza¹

Hopeness and truth. Prolegomena to a philosophy of hopeness

Einar Iván Monroy²

Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Recepción: 26 de agosto del 2021

Evaluación: 25 de febrero del 2022

Aceptación: 28 de febrero del 2022



¹ El presente artículo recoge hallazgos importantes del proyecto de investigación PIE-ECSAH 28/08-18 “Filosofía práctica y acción filosófica. Necesidades y retos en los campos laborales para el filósofo en Colombia” de la UNAD, ejecutado junto con Yuner Ismar Flórez Eusse, Adolfo Enrique Alvear Sarabia, Fernando Rodríguez y Luis Amín Velasco Cobos, del Grupo Cibercultura y Territorio COL0020689, financiado por la UNAD.

² Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos en la Universidad de Barcelona (España). Magister en Filosofía Contemporánea, Especialista en Gerencia del Talento Humano y Filósofo (UNAD).

ORCID: 0000-0002-7442-2703

Correo electrónico: einar.monroy@unad.edu.co / einar.monroy@gmail.com

Monroy, E. (2022). Esperanza y verdad. Prolegómenos a una filosofía de la esperanza.

Cuestiones de Filosofía, 8 (30), 155-176.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.13364>

Resumen

Aunque una filosofía de la esperanza pareciera ser una propuesta de todo contemporánea (Bloch, Fromm, Husserl, Laín, Marcel, Heidegger, Patočka, Stein), sus esbozos tuvieron lugar en el siglo VI a. C. El objetivo principal de esta investigación es exponer los ejercicios preliminares en torno a una filosofía de la esperanza en el marco de la controversia de Heráclito con Pitágoras. Desde un enfoque cualitativo, mediante el método histórico hermenéutico, se llevó a cabo un análisis de datos. Como muestra tomamos fuentes primarias sobre los *Versos Dorados* de Pitágoras y los *Fragmentos* de Heráclito, y como fuentes secundarias las traducciones y comentarios más reconocidos. El instrumento utilizado fueron las fichas de trabajo mixtas. Como resultado se observa que la esperanza es un problema para el pueblo griego, que en los vv. 52-53 de los *Versos Dorados* y en el fragmento 22B 18 DK se encuentra esbozada como problema filosófico, y que éste se comprende mejor a partir de la crítica de Heráclito a Pitágoras y en relación con otros fragmentos clave del pensamiento del Efesio. La investigación permite concluir que la esperanza no es un tema exclusivo de la teología ni propiamente contemporáneo, sino inicialmente de la filosofía, que encuentra en el debate de Heráclito con Pitágoras sus formulaciones preliminares y un contexto propicio para problematizarla en su comprensión habitual, repensarla a la luz del espíritu del tiempo y resignificarla como forma-de-vida.

Palabras clave: *Versos Dorados*, Fragmentos de Heráclito, vida pitagórica, verdad del *lógos*, esperar.

Abstract

Although a philosophy of hopeness seems to be an entirely contemporary proposal (Bloch, Fromm, Husserl, Laín, Marcel, Heidegger, Patočka, Stein), its sketches took place in the 6th century BC. The goal of this research is to present the preliminary exercises around a philosophy of hopeness in the context of Heraclitus' controversy with Pythagoras. From a qualitative approach, through the hermeneutical historical method, a data analysis was made. As a sample we take primary sources on the *Golden Verses* of Pythagoras and the *Fragments* of Heraclitus and as secondary the most recognized translations and commentaries. The instrument used was the mixed worksheets. As a result, it is observed that hope is a problem for the Greek people, that in vv. 52-53 of the *Golden Verses* and in fragment 22B 18 DK it is found outlined as a philosophical problem, which is better

understood from Heraclitus's critique of Pythagoras and in relation to other key fragments of Ephesian thought. The research allows us to conclude that hopeness is not an exclusive theme of theology or properly contemporary, but initially of philosophy, which finds in Heraclitus's debate with Pythagoras its preliminary formulations and a propitious context to problematize it in its habitual understanding, to rethink it to the light of the spirit of time and redefine it as a way-of-life.

Keywords: *Golden verses*, Fragments of Heraclitus, Pythagorean life, truth of the logos, hopeness.

Introducción

Algunos fenómenos y el miedo que suscitan han puesto de moda la esperanza, la han vuelto reclamo cotidiano, la propaganda política la ha hecho su bandera y los medios de comunicación la han vuelto lugar común. Aunque es una cuestión muy antigua, a nosotros ha llegado cargada de matices religiosos, y pese a que ha habido contribuciones importantes, no hay una propuesta universalmente fundamentada de la esperanza. Por tanto, es menester repensarla, problematizarla, resignificarla y devolverla a su lugar.

De otra parte, no cabe duda de que asistimos a una dictadura del presente, y cuando uno no se siente lo suficientemente instalado en su situación tiene dos caminos: volver al pasado para buscar en él lo que tuvo de mejor y aspirar a un renacimiento o, *esperar* del futuro una posibilidad para la renovación, reanimación, depuración, de lo presente y, con éste, de lo pasado, propiciando un advenimiento de lo “antiguo” –que no es lo arcaico, sino lo *immemorial* e *inactual*– en lo “nuevo”. Nietzsche (2011) quería ser un arúspice romano, esto es “(...) adivinar el futuro a partir de las vísceras del presente (...)” (pp. 485 y 488), justamente porque en esas vísceras, en su disposición y composición interna, se guardan tanto lo que desde lo pasado ordena, como lo que en el presente indigesta. Abrirse al futuro, en todo caso, es acercarse a lo originario, lo originariamente histórico, a lo que dispone y dimensiona. En este sentido, es necesario pensar lo que ya Nietzsche (2014) apuntó: “Nuestro destino dispone de nosotros, aunque no lo conozcamos aún; el futuro es el que da la regla a nuestro hoy (...)” (p. 73).

Ahora bien, es sabido que el problema presocrático por antonomasia es la φύσις –dejemos por ahora sin traducir este complejo término– y una forma decisiva de atenderlo parece haber sido la espera. Que esto es así lo corroboran dos textos de dos pensadores presocráticos. El primero lo encontramos en *Los Versos Dorados*, atribuidos a Pitágoras, y recuperados gracias a los comentarios de Hierocles de Alejandría (S.V. d. C.) (Ortuño, 2019; Schibli, 2017; Renger y Stavru, 2016) en cuyo verso 53 podemos leer: “De suerte que no esperarás lo que no debe esperarse, y nada te será oculto en este mundo (...)” (Dacier, 1906, p. 168). El segundo, en el fragmento de Heráclito: “Si (uno) no tuviera esperanza, no hallará lo inesperable, ya que es difícil de hallar e intransitable” (Cornavaca, 2008, p. 191; 22B 18 DK). Tanto en uno como en otro, *esperanza* y *verdad* están en una relación esencial. Dos enfoques diametralmente opuestos, más que por su ubicación geográfica, por sus perspectivas y focos de interés.

¿Qué nos *espera*, cuando hoy se nos determina no a esperar, sino a mantener el optimismo, cuando no a desesperar? ¿Es posible abrirnos a un pensar futuro, dando un paso atrás, desde un pensar pasado? ¿Cuál es la relación esencial entre *ἐλπίς* y *φύσις*? Y, en definitiva, ¿cuál entre *ἐλπίς* y *ἀλήθεια*? Dado que en las vísceras de nuestro presente encontramos la ilusión trascendental del cálculo y dominio del ente, se advierte la necesidad de pensar lo incalculable, lo insólito, lo que surge. Para conjurar la hipertrofia del yo y la reducción del mundo a data, urge dejar-ser la existencia humana como apertura y movimiento. En este esfuerzo preliminar, tendemos un puente entre el comienzo y fin de la filosofía. En Pitágoras y Heráclito reconocemos uno de los estribos de dicho puente, ellos son nuestro *pretexto*, en sus versos y fragmentos encontramos los comienzos de un problema cuyo eco resuena hoy, y que, sobre todo, hace pensar futuro. En vez de una forma de conocimiento, el analítico-calculador, se requiere volver sobre la cuestión de la posibilidad de que existan diferentes modos, entre ellos el elpidiológico. ¿Es la esperanza sólo un imperativo de la situación o, más que nunca, una forma-de-vida?

Método

Desde el enfoque cualitativo y el método histórico hermenéutico, se partió del análisis de datos para recrearlos mediante interpretaciones. A partir del aporte de Taylor y Bogdan (1994), el análisis de datos supuso una primera *fase de descubrimiento* (pp. 159-166) en la que se buscó información en torno al problema de la esperanza, siguiendo el rastro de autores contemporáneos y clásicos, de sus interpretaciones e ideas, de los temas, relaciones e intuiciones que iban emergiendo, elaborando las diferentes tipologías bajo las cuales se podían congregarse los conceptos y proposiciones resultantes de la apropiación del material bibliográfico. Luego una segunda *fase de codificación* (pp. 167-170) en la que propiamente se procedió a la recolección, codificación y refinamiento de toda la información recabada y relacionada con el tema, las principales ideas, conceptos, interpretaciones y proposiciones, mediante categorías que permitiesen la codificación, separación, examen y refinamiento del material recabado. Finalmente, la *fase de relativización* (pp. 171-174), en la que se procedió con la interpretación de los textos en relación con el contexto en el que fueron recabados, reconociendo las propias perspectivas, lógicas y supuestos, tanto del intérprete como de las fuentes utilizadas.

Resultados

La esperanza en la literatura griega clásica

Uno de los primeros textos de la literatura griega en los que se nos habla de la esperanza, incluso de manera personificada, es *Trabajos y días*³, (Hesíodo, 1978, pp. 127-128). Pandora abre el *πίθος* del que salen todos los males, quedando sólo *ἐλπίς*. En la importante interpretación de Verdenius (1971) encontramos, además de la rica exposición de cuatro posibles enfoques de lectura del pasaje de Hesíodo, una propuesta consecuente con el contexto y la época, y que es la que nos interesa destacar aquí: los males que liberó Pandora y que convivían con la ‘esperanza’ no tienen un significado moral, sino que son desgracias (p. 230), lamentables inquietudes, infortunios. Dicho esto, la esperanza, más que una contra para un mal existente liberado en el pasado, tiene relación con algo futuro, inminente, con algo que bien puede no ser aún, pero que puede llegar a ser, lo que imprime a ésta un fuerte carácter ontológico y epistemológico, pues una vez que han sido liberadas las fuerzas que las cosas guardan, el ser humano no advierte, desconoce, no espera lo que puede sobrevenir.

También en Teognis (v. 637) encontramos una comprensión personificada, pues nos dice que la esperanza y el espíritu de aventura son dioses imperiosos, y que son semejantes en el mundo (Rodríguez, 1981, p. 210). Además de dioses severos y de difícil trato, a la esperanza se la comprende como compañera del peligro. En contraste, en Homero (1993) encontramos una comprensión de la esperanza no personificada, aunque se mantiene en el carácter de último recurso, tal como se advierte en el verso 101 del canto 16 y verso 84 del canto 19: “(...) y aún cabe esperanza!” (pp. 352 y 404). Pareciera que el sentido de la esperanza estuviera determinado a cargar un cierto hálito de desespero, aunque en momentos de desesperanza cabe esperar un cambio.

Finalmente, Esquilo (1986) nos cuenta en su *Prometeo* que para que los hombres se aliviaran de la enfermedad de anticiparse a la muerte les proveyó el fármaco de la esperanza (p. 552). Ya como previsión o conjetura, como preocupación o temor, o como fármaco, la esperanza se comprende entonces como actitud o sentimiento. En todo caso, de acuerdo con Laín (1957), el pueblo griego “No supo ser (...) un pueblo esperanzado (...)” (p. 23) y sí pesimista como bien lo señaló Nietzsche. Como veremos, Pitágoras asumirá esta tradición y Heráclito será su crítico.

³ Para una buena contextualización tanto del autor como de la obra, ver Rodríguez (2001). Cfr. *Teogonía* 1135, 1144, 1146. Tanto Bailly (2000, p. 649) como Chantraine (2009, p. 326) coinciden en traducir el verbo *ἐλπίζω* por ‘s’attendre à’, esperar.

La cuestión pitagórica y los *Versos Dorados*

El litigio sobre los *Versos Dorados*, dentro de los que se enmarca la esperanza, parece ser tan complejo como la cuestión pitagórica. Farina sostiene que la cuestión pitagórica es a la filosofía griega como la cuestión homérica a la literatura (p. 5). Descartando la figura y fama reproducida por sus discípulos y los desarrollos de su escuela, cabe destacar que Pitágoras no dejó nada escrito y mucho de lo que se le atribuye son enseñanzas recogidas por sus sucesores. Aun así, a partir de varias fuentes, Farina sostiene la autenticidad de los *Versos Dorados* por ser fiel a la doctrina moral de Pitágoras y provenir de algunos de sus mejores testigos o algún discípulo cercano (pp. 9, 14-15, 17), aunque destaca que su significado es doble: exotérico para todos, esotérico para los iniciados, siendo este el carácter que hay que perseguir, con la advertencia de la oscuridad que los ronda, dado el precepto de escuela del sagrado silencio (p. 10).

Insistamos en el problema de la autoría y autenticidad, que es de vieja data. Diógenes Laercio, por ejemplo (VIII, 6), si bien afirma que algunos burlescamente dicen que Pitágoras no escribió nada, líneas abajo sostiene que escribió los tratados del *Educativo*, *Político* y *Físico* (2010, p. 304). Respecto a los *Versos Dorados*, nos dice Farina (1962) que la paternidad ha sido atribuida, al menos, a Empédocles, Epicarmo y Filolao. En el caso de Empédocles, por la semejanza del 31B 112, 4 DK⁴ con el verso 71⁵ de los χρυσᾶ ἔπη. Contra esta postura está el argumento de la antipoética de los *Versos Dorados* en comparación con la sensibilidad y líricas del Agrigentino (p. 13). En lo que a Epicarmo se refiere, aunque se apropia de muchos preceptos pitagóricos, no es razón suficiente, toda vez que el elemento moral, argumento clave para sopesar su autenticidad, se encuentra de manera fragmentaria en sus obras. En cuanto a Filolao de Crotona, primero en publicar la doctrina pitagórica en tres libros (Laercio, 2011, p. 306; VIII, 15), también parece ser candidato a autor, aunque contradice el hecho mismo de haber sido el editor de las doctrinas pitagóricas, lo que no implica necesariamente que sea su autor original.

En cuanto al verso 53⁶, objeto central de nuestro interés, Farina (1962) nos ofrece una versión: “Sabrás, como es justo, que en todo hay una misma naturaleza, así que no esperes lo imposible y nada se te escapará (...)”⁷ (p. 42). Como se observa, el fragmento 53 se comprende mejor como

⁴ “ἐγὼ δ’ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός” [Yo, como un dios inmortal, que ya no mortal] (Cornavaca, 2011, pp. 218-219).

⁵ “ἔσσειαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός” [Serás un dios inmortal, incorruptible, a quien no dominará la muerte] (Dacier, 1906, p. 169).

⁶ “ὥστε σε μήτε ἄελπι ἐλπίζειν μήτε τι λήθειν”.

⁷ Traducción del autor del presente artículo.

consecuente del 52⁸. Si esto es así, hay que reconocer entonces –como lo hace Farina (p. 42)– que según Laercio (2010, p. 310; VIII, 33), lo que se encuentra en litigio es la identidad de la naturaleza y la imposibilidad de su transgresión. En la nota al fragmento 53 escribe Farina: “Al no desear cosas imposibles, el sabio habrá alcanzado la perfección; habrá conocido el justo límite de las posibilidades humanas y en ello se satisfará (...)”⁹ (p. 42).

De lo aportado por Farina podemos inferir dos ideas fundamentales: 1) la identidad de la naturaleza es el límite que el ser humano no puede rebasar y, por tanto, habitar dentro de dicho límite es la condición de posibilidad para alcanzar la perfección; 2) el objeto de la espera, lo imposible, sería la transgresión misma de dicho límite. Como corolario, mantenerse dentro de los límites de lo que es, sin esperar algo más allá, es la condición para que todo resulte accesible.

El aporte de Johan C. Thom (1995) resulta sumamente significativo ya que en su *Introducción*, desde un enfoque histórico religioso, estudia sistemáticamente las principales fuentes de la investigación moderna sobre la cuestión, la recepción en la antigüedad y su respectiva transmisión, así como los problemas de su autoría, fecha de composición, contenido, estilo, función, lugar y valor histórico. De sus comentarios nos permitimos exponer aquellos que aportan mayores elementos o evidencias para la argumentación de nuestra postura. En primer lugar, Thom (1995) indica que ni su título es original ni la autoría puede atribuírsele a un solo autor, mucho menos a Pitágoras, aunque sí a un autor colectivo, toda vez que fue utilizado como enseñanza propedéutica en el pitagorismo (pp. 31-32), y sugiere que la fecha de compilación puede haber sido post-platónica, aunque correspondiente a la helenística temprana, es decir, entre el 350 y 300 a. C. (p. 58).

En segundo lugar, quizá una de sus propuestas más novedosas respecto a investigaciones previas, se destaca la triple afirmación sobre su composición y contenido. Los *Versos Dorados*, afirma Thom (1995), manifiestan una estructura compositiva bien integrada que puede evidenciarse tanto por su progresión lineal y lógica de un verso, grupo o entre sus partes, así como por la unidad temática que le subyace (p. 59). Del bosquejo realizado nos interesa señalar que Thom (1995) propone dos partes: la primera, aquella en la que se exponen los preceptos a dominar (1-49a); la segunda, los objetivos últimos y beneficios (49b-71) y, dentro de esta, la conclusión (65-71). Dentro de la segunda parte cabe resaltar que además de la promesa del

⁸ “γνώσει δ’ ἡ θέμις ἐστὶ, φύσιν περὶ παντὸς ὁμοίην”.

⁹ Traducción del autor del presente artículo.

conocimiento de la esencia de los dioses –de su omnipresencia y gobierno– y de los hombres, está la de la naturaleza, su homogeneidad y lo que esta tesis implica para el ser humano (pp. 63-64).

En tercer lugar, además del estilo gnómico, se indica su función psicagógica correspondiente a todo sistema de prácticas o forma de vida basada en el cuidado intelectual, moral y espiritual, y cuya comprensión puede darse tanto desde la perspectiva del maestro-guía –responsabilidades, procedimientos, consideraciones motivacionales, aprendizaje colaborativo, contenidos– como del destinatario o alumno –principios a internalizar y aplicar, prácticas y ejercicios, autoexamen– (Thom, 1995, pp. 77-78). En definitiva, “El objetivo de los preceptos es encaminar al estudiante en la vía de la virtud y prepararlo para doctrinas más elevadas (...)”¹⁰ (p. 79). En cuanto a su lugar, no cabe duda de que el contexto de los *Versos Dorados*, como ya se ha dicho, es la enseñanza, pero no dentro de una vida comunitaria propiamente dicha, sino a modo de una propedéutica para la forma de vida pitagórica seglar (pp. 88, 91).

Esta necesaria digresión nos permite ganar comprensión del conjunto de los *Versos Dorados* para pasar a su análisis. En cuanto al verso 52, Thom (1995) propone una serie de alternativas de interpretación de acuerdo con las lecturas idiomáticas o textuales posibles, así como las realizadas por autores que le preceden. Nos ofrece tres formas de interpretación: a) “Llegarás a saber que la naturaleza es la misma en todo”; b) “Llegarás a conocer la naturaleza, siendo la misma en todo”; c) “Llegarás a conocer la naturaleza (como siendo) similar en todo” (p. 190), siendo la tercera la más admitida por ser la más cercana al texto y su función, así como por ser una promesa más integral en el sentido de permitir tanto el conocimiento de la naturaleza, como el de su homogeneidad, a través de unas prácticas. Así las cosas, el verso 53 aparece como consecuencia de lo anterior: con el conocimiento adquirido no hay razón para falsas expectativas o falsos temores –fuente de inestabilidad moral e infelicidad–, ni para ignorar lo que es probable, tampoco para no comprender que el mundo divino es la verdadera fuente de su felicidad (pp. 191-193). En relación con este fragmento, Thom (1995) trae a colación dos fragmentos con tonalidades opuestas. Del lado optimista, uno atribuido al poeta órfico Linus (Frag. 9): “Todo es de esperarse; nada es sorprendente: para dios todo es fácil de hacer, nada es imposible (...)”. Del lado más pesimista, de Eurípides (Frag. 761): “Nada es inesperado; es necesario esperar todo (...)”. El verso 53 de los *Versos Dorados* ocupa la

¹⁰ Traducción del autor del presente artículo.

posición intermedia: “(...) uno no debe temer pesimistamente la ocurrencia inesperada de desgracias, pero tampoco esperar con optimismo milagros” (Thom, 1995, p. 193). Llama la atención que Thom no incluyera aquí el fragmento de Heráclito 22B 18 DK.

Del aporte realizado por Bastidas, Rodríguez y Sánchez (2011) podemos destacar algunos elementos claves de lectura antes de presentar su traducción del verso en cuestión. De una parte, señalan el peso que la tradición platónica o aristotélica pueden tener a la hora de leer los *Versos Dorados*: para la primera tradición es plausible aceptarlos como textos pitagóricos; para la segunda sólo como textos pitagorizantes (pp. 98-99). De otra parte, dividen los versos de la siguiente manera: introducción –iniciación del aprendiz– y normativa –vv. 9-20: medida y aceptación del destino; vv. 21-26: prudencia y renunciaciones; vv. 27-48: vida placentera; vv. 49-71: resultados y consecuencias– (pp. 103-104). En tercer lugar, respecto a su estructura métrica, los autores afirman que los *Versos Dorados* están contruidos en hexámetros dactílicos, propios de la épica homérica y hesiódica, aunque cargados de un carácter sapiencial, tanto por el contenido como por la forma de su transmisión (p. 105). Finalmente, en términos filológicos la traducción es justa, aunque en lo filosófico se pierde de vista mucho de lo que allí se indica, sobre todo en lo concerniente a las cuestiones de la *φύσις* (v. 52) y la *ἀλήθεια* (v. 53).

Semblanza de una controversia¹¹

Antes de arriesgar una interpretación propia, es necesario recordar una controversia como contexto a partir del cual nos permitimos justificarla. En primer lugar, en el fragmento 22B 40 DK, leemos: “La erudición no enseña a tener inteligencia. En efecto, (la) habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y Hecateo (...)” (Cornavaca, 2008, p. 209). ¿Acaso es la *πολυμαθίη* lo que se esconde como promesa en el “nada te será oculto en este mundo”? Como bien sabemos, en los fragmentos de Heráclito encontramos suficientes razones para reconocer que uno de los motivos por los cuales el Efesio critica a Pitágoras es la pretensión de aprender muchas cosas. Más que tener todo ante la mirada, se trata de entender una sola cosa, lo sabio, la unidad, la armonía, que gobierna todas las cosas. Es lo que efectivamente encontramos en el fragmento 22B 41 DK, que sostiene que no muchas, todo lo que se descubrirá si nada se espera, sino una cosa es lo digno, lo sabio: conocer el pensamiento que gobierna todo a través de todo

¹¹ Para un estudio más amplio sobre la cuestión, consultar Huffman (2009) y Mondolfo (2007).

(p. 211). Así, no sólo hay dos formas de conocimiento (la erudición y la inteligencia), sino que la segunda de ellas tiene mayor rango y distinción respecto a la primera, toda vez que está abierta a lo que gobierna todo, junto con aquellas cosas a las que está enfocada la primera.

Como si fuera poco, también en el fragmento 22B 81 DK Heráclito critica a Pitágoras, en esta ocasión calificándolo de “jefe de charlatanes” (p. 247). Es decir, para el Efesio, la sentencia de Pitágoras “De suerte que no esperarás lo que no debe esperarse, y nada te será oculto en este mundo (...)” (Dacier, 1906, p. 168), sería una verdadera charlatanería. Quizá la clave de este calificativo, además del fragmento anterior, la encontremos principalmente en el fragmento 22B 129 DK en el que encontramos la razón fundamental: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los hombres y, después que seleccionó estos escritos, se hizo una sabiduría propia, erudición, artificios maliciosos (...)” (Cornavaca, 2008, p. 285). En esta ocasión, aunque reconoce a Pitágoras el mérito de haber investigado más que todos, no sólo se reafirma la crítica a la erudición, sino que se pone el acento en lo que pareciera ser la mayor razón de la crítica: hacerse una sabiduría propia, meramente de oídas (Huffman, 2009, pp. 197, 204, 208). Por el fragmento 22B 2 DK sabemos que para Heráclito el pensamiento-acción, la φρόνησις supone seguir lo común, ó *ἔθνος*, otro nombre para ó *λόγος*, y no como la mayoría, la multitud, que vive como si tuviera un pensamiento particular. Para Heráclito, Pitágoras no sólo es un charlatán por su erudición, sino, sobre todo, por vivir como si tuviera un pensamiento particular, pese a haber practicado la investigación.

Si, a pesar de las diferencias en las interpretaciones expuestas anteriormente, tenemos en cuenta que de una parte el v. 53 de los *Versos Dorados* se ajusta al espíritu pesimista del pueblo griego; de otra parte, que la autenticidad de estos está aceptada por a) ser fiel a la doctrina moral de Pitágoras, b) por provenir de algunos de sus mejores testigos o algún discípulo cercano y c) por estar contruidos en hexámetros dactílicos, de carácter sapiencial; y, finalmente, que por su función psicagógica y propedéutica estaba dirigida al fomento de la forma de vida pitagórica seglar, mas no para las comunidades cerradas, obligadas al voto de silencio, no es descabellado pensar que Heráclito estuviera familiarizado con alguna versión temprana, al menos en su forma oral, y que en esa controversia del Efesio con Pitágoras, los textos o ideas pitagóricas, el fragmento 22B 18 DK tenga su punto de partida, es decir, que dicho fragmento sea una respuesta a lo formulado en los vv. 52-53 de los *Versos Dorados*.

Discusión

Formulación inaugural de una filosofía de la esperanza

Aunque una filosofía de la esperanza pareciera ser una propuesta del todo contemporánea (Bloch, 2007a, 2007b, 2014; Fromm, 2017; Husserl, 2014; Laín, 1957; Marcel, 2005; Heidegger, 1975, 2000, 2009; Patočka, 2004; Stein, 2005, 2007, 2019a, 2019b), cuestión de la que nos ocuparemos en futuras investigaciones y de las que el presente resultado de investigación pretende ser su prolegómeno, como se puede ver, está formulada ya por los pensadores iniciales.

Revisemos en primer lugar una pequeña estela de traducciones e interpretaciones del fragmento 22B 18 DK. Marcovich (1968) lo traduce así: “Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará: de tan difícil escudriño y acceso es (...)” (p. 29). Mondolfo (2007), por su parte, no difiere mucho del anterior ya que lo traduce en los siguientes términos: “Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable (...)” (p. 33). Ahora bien, la ventaja de Mondolfo sobre la de Marcovich es que mientras este parece leer el 22B 18 y el 27 DK juntos, aquél profundiza sobre las diferentes interpretaciones, de las que podemos destacar las siguientes ideas: por un lado están los que conectan ambos desde una perspectiva escatológica (Zeller, Gomperz), donde lo inesperado resulta el bien prometido a los iniciados en los misterios (Macchioro), la amenaza a los tramoyeros (Gigon), la transformación de las almas –aire-fuego-agua-tierra– (Rohde, Nestle, Schaefer, Cherniss), la inhibición de toda representación previa o los deseos suscitados por las ilusiones (Ramnoux) (pp. 317-319). Por el otro está el mismo Mondolfo que separa los dos fragmentos, y lee el 22B 18 DK en perspectiva gnoseológica, mientras que el 22B 27 DK¹² escatológicamente. Es decir, Mondolfo (2007) considera que el 22B 18 DK, en paralelo con el 22B 86 DK, el 22B 17 DK y el 22B 28 DK plantean el problema de la “comprensión de la verdad y del lógos común” y la exigencia de “(...) la «voluntad de creer» como condición de toda posibilidad de conocer y de comprender (...)” (p. 319). Esta voluntad de creer no estriba sobre una postura religiosa, sino, como ya se ha dicho, gnoseológica, es decir que dicha voluntad de creer tiene por principio la necesidad de partir de un supuesto o una idea directriz. En otros términos, en el conocimiento siempre partimos de algo y queremos llegar a algo.

¹² A los hombres, cuando muertos, les aguardan cosas que ellos no esperan, ni siquiera se las imaginan.

También García (1992), siguiendo a Marcovich, traduce dicho fragmento así: “Si no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de buscar y difícil de obtener (...)” (p. 245). Valga agregar que en la interpretación se mantiene la distinción de Mondolfo, aunque en lo referente al 22B 18 DK establece una relación con 22B 45 DK. Dado que la esperanza es lo que separa a los hombres a los que les deparan bienes y males, de los dioses que conocen el futuro, y de los animales que desconocen su condición mortal (p. 198) –en esto García sigue a Vernant–, la esperanza es la salida a los límites del alma que tiene un logos profundo, es la “salida a los males del individuo definiendo el papel del concededor de dios, del «filósofo»” (p. 199).

En la versión de Marcel Conche (1998) tenemos: “Si no se espera lo inesperable, no se desocultará, inexplorable e inaccesible es (...)”¹³ (p. 245). Para este filósofo, quien recoge algunas ideas de la tradición griega, Heráclito no está indicándole a los hombres tener esperanza, puesto que es el último recurso de los dioses para los humanos, o una enfermedad de estos. Lo que a su juicio está señalando Heráclito es un cambio en las formas de esperar. No esperar con delirio ni timidez (p. 245), ni un optimismo desmedido, ni un pesimismo ciego. La esperanza del filósofo difiere de las esperanzas en las que la mayoría se pierde; las realidades intramundanas: “Los hombres esperan esto o aquello *en el mundo* (...)” (Conche, 1998, p. 246). Mientras que a la mayoría le es propio lo inesperado, lo que no se espera (*‘inespéré’*), al filósofo le está dado lo ‘inesperable’: la verdad sobre el todo (p. 246), es decir, lo inesperable es algo *diferente* a todo y, por tanto, la esperanza del filósofo no estriba en lo que uno puede esperar *en* el mundo o *del* mundo. La verdad es lo ἀνέλπιστον, trascendente mas no empírica; por ello no se puede tomar como objeto mediante método, pues no se busca esto o aquello del mundo, sino el sentido mismo del mundo. La verdad del ser exige una esperanza esencial: esperar lo inesperable, lo que no es esperado por la multitud o por los que duermen, simples mortales que se revuelcan en el cieno como los cerdos (22B 13 DK). Así, para Conche (1998), la esperanza del filósofo es la condición necesaria, aunque no suficiente, para franquear la brecha entre los simples mortales y el dios (p. 247).

Montes (2011) ofrece una riqueza de ideas muy actuales y que animan a vincular la filosofía de la esperanza propuesta por Heráclito con la filosofía de la esperanza necesaria hoy. De una parte, la premisa de la comprensión de la filosofía: “(...) el no rendirse ante los retos y desafíos que ofrece el pensamiento permanente del hombre (...)” (p. 17). De la otra, ¿de cuáles

¹³ Traducción del autor del presente artículo.

se trata, entonces? De lo ‘inesperado’ mismo, entendido como lo insólito, impredecible e imprevisible, que se sustrae a las sendas y enmarañadas investigaciones. No es lo imposible, sino lo no previsible, lo que nos desconcierta, desinstala, deshabitúa; lo que nos saca de la indiferencia y la despreocupación (p. 18). Esperar lo inesperable es rebelarse a conformarse con la mayoría, a ser nivelado, a renunciar a lo inusual, a alienarse en el inconformismo (p. 20). Esperar lo inesperado no supone generar falsas expectativas o vanas esperanzas, sino “(...) contemplar la posibilidad de aquello que no sucede de ordinario (...) adentrarse en la jungla de lo desconocido, portando la brújula de la anticipación (...)” (p. 21). Si bien, esperar lo inesperado no garantiza que será encontrado, no esperarlo tampoco asegura que no se presentará. Sin embargo, preséntese o no, la ganancia estriba en la apertura permanente del pensamiento, en el valor de la anticipación. Esperar lo inesperado significa, en definitiva, estar vigilante, inquieto, despierto, en lugar de dormirse en lo meramente presente, desentendiéndose de lo por venir, pasando de todo aquello que no aparece con el carácter de lo novedoso y útil (p. 26).

Por último, Medina y Fernández (2015) traducen el fragmento así: “Si no espera lo inesperado (inesperable) no lo encontrará, siendo como es difícil de buscar y sin vía de acceso (...)” (p. 69). De su comentario, resulta importante mencionar que parte del asunto sobre el sentido de la forma verbal de *ἐλπεται*, si como *estar a la espera* (Marcovich, Kahn y Pradeau) o si hay que entenderlo como *tener esperanza* (Diano, Conche y García Calvo), decantándose por la primera hipótesis. De acuerdo con ello, lo que caracteriza al filósofo no es que se haga esperanzas, sino de saber esperar pacientemente, pese a que el orden último de las cosas no es manifiesto *prima facie*, a que su búsqueda y acceso supone otras salidas distintas a las tradicionales o a aquellas a través de las cuales nos relacionamos con las cosas, y a que nuestras taras, opiniones y ficciones nos alejan de la reflexión (p. 70).

En segundo lugar, ofrecemos una interpretación propia, indicando que la clave del fragmento está en las formas *ἐλπεται* y *ἀνέλπιστον*. Por las razones aducidas arriba, entendemos a *ἐλπεται* no como lo que es necesario tener, una propiedad o algo que nos define, ni un qué cosa se debe hacer, en el sentido de hacerse esperanzas o ilusiones, sino como modo de ser, como forma-de-vida¹⁴, un vivir ejemplar –estar a la espera– que se hace forma. Se propone, por tanto, la siguiente traducción: Si uno no espera lo inesperable,

¹⁴ “(...) una vida que es inseparable de su forma (...)” (Agamben, 2014, p. 173).

no se desocultará, inexperimentable e indeterminable es. Un primer indicio que podemos reconocer es que la espera no es una condición suficiente, pero sí un modo necesario, pues quien se cierra en su propio yo, en su pensamiento particular, y no sigue lo que es común –el *lógos*– ya de entrada se ha cerrado a toda posibilidad; quien no se abre y no sale de sí mismo no puede transitar, y menos hallar, aquello que trasciende a los simples hechos.

Ahora bien, en el pensamiento heracliteano, la esperanza no significa la pasividad de quien se adormece con la ilusión de que el mañana podrá ser mejor, pero tampoco la prevención contra todo mal posible, mucho menos una vana aspiración a las múltiples cosas mundanas que la mayoría anhela y desea, sino la espera de aquello que justo ella no comprende –aunque se las encuentre– o no conoce –por más que las aprendan– (22B 2, 4, 13, 17, 29, 37 DK). No olvidemos el fragmento 22B 86 DK, cuando refiriéndose a la mayoría se dice que por *ἀπιστίη*¹⁵, no por falta de fe, sino de descuido, de escucha, escapan al conocimiento.

Varios son los epítetos con los cuales podríamos relacionar a quienes no viven en la forma de la espera. En el caso del fragmento 22B 1 DK encontramos: *ἄζύνετοι* (incapaces de comprender), *ἀπίροισιν* (incapaces de experimentar), *εὔδοντες* (durmientes) (cfr. 22B 17, 51, 73, 75, 89 DK). En el 22B 2 DK a quienes tienen un pensar-praxis particular (*ἰδίαν φρόνησιν*). De hecho, en el 22B 17 DK, Heráclito se refiere de un modo positivo a quienes no esperan como a quienes les parece, se imaginan, se figuran, creen que conocen (*ἔωντοῖσι δοκέουσι*); o en el 22B 28a DK, pese a su renombre (*δοκιμώτατος*) sólo conocen (*γινώσκει*) y custodian (*φυλάσσει*) las cosas aparentes (*δοκέοντα*); o en el 22B 34 DK en el que se repiten algunos calificativos señalados en el primero –*ἄζύνετοι, ἀκούσαντες, ἐοίκασι*– sumado a dos oposiciones: sordo-escuchar, presentes-ausentes. En definitiva, es el necio, sin previsión (*νήπιος*) o el tonto (*βλάξ*) que se queda perplejo (*ἐπτοῆσθαι*) ante cualquier discurso (22B 87 DK), la mayoría que encuentra sus deleites en lo mismo que los bueyes se deleitan (22B 4 DK), los que realizan prácticas religiosas falsas (22B 5, 14, 15 DK), los que prefieren la basura al oro (22B 9 DK), los que sienten placer en el cieno (22B 13 DK), los que tienen almas bárbaras (22B 107 DK) o húmedas por su ebriedad (22B 117 DK).

Si leemos el fragmento 22B 18 DK en una perspectiva no sólo gnoseológica como lo ha sugerido Mondolfo, sino también ontológica, lo inesperable es el mismo *lógos*. Así pues, en Heráclito, la espera indica fundamentalmente un modo de ser, un estar en vela, estar despierto, estar dispuesto a; es la

¹⁵ En *Iliada* 6.233, Homero (1996) narra que Glauco y Diomedes *πιστώσαντο* “se cogieron mutuamente las manos y sellaron su compromiso” (p. 220).

garantía para escuchar y corresponder al *lógos*, que es siempre (22B 1, 50 DK) lo común (22B 2 DK), lo único sabio (22B 32, 41 DK), la armonía contrapuesta (22B 51 DK) e invisible (22B 54 DK). Es lo que no puede ser capturado como elemento visible ni medido bajo categorías que corresponden al mundo como extensión o como mera data, porque tiene su propia medida, de hecho, como *lógos* es la medida misma (22B 30, 31 DK). Es lo inencontrable, por más recorrido que se haga andando, porque el alma tiene por límite a un *λόγος* que es *βαθὸν* (22B 45 DK). Con todo, el alma no puede cerrarse, no puede no esperar, porque entonces no podrá reconocer lo inesperable.

A partir de lo dicho retomemos los *Versos Dorados*: (52): “Como es de justicia, llegarás a conocer la naturaleza completamente igual en todo”; (53): “De manera que no esperarás lo inesperable, y nada te será oculto”. En el verso 52 Pitágoras invoca a Temis¹⁶, la deidad-legalidad, como condición necesaria para lo que sigue: el conocimiento de la naturaleza y su homogeneidad, es decir, de la unicidad del ser. En la perspectiva pitagórica, la legalidad y la unicidad del ser se copertenecen, pues la *Physis* (el ser), no solo es cognoscible, sino íntegro y homogéneo. Por eso, en el verso 53 la espera queda aniquilada, no tiene razón de ser, toda vez que la necesidad del ser no admite la posibilidad; la integridad-homogeneidad no admite algo más –tampoco menos– de lo que es. Por consiguiente, la transparencia de la verdad no depende del esperar, sino del conocer lo que es. La total transparencia del ser de las cosas, “nada te será oculto”, es la meta de quien no espera. *Temis*, *Physis*, verdad es la trilogía que está en juego en los susodichos versos y en la que la espera no tiene cabida.

Desde un punto de vista pragmático esto cobra sentido si nos desembarazamos de ensoñaciones, de fantasías, de deseos o de todo aquello que queremos, pero nada hacemos para lograrlo. Si nos liberamos de todo aquello que nos aparta de la realidad y ponemos los pies sobre la tierra, y nos conformamos con lo que *realmente* sucede, este mundo se abrirá entonces a nuestra mirada. No obstante, es necesario suspender la inmediatez de la promesa y problematizar lo ligero de su realización. ¿Cuál es el principio que sustenta el imperativo del “no esperarás”? ¿Cuál es la razón para que Pitágoras se atribuya la autoridad para establecerlo? ¿Acaso no es lo propio de los hombres filosofantes buscar, abrirse a lo desconocido, desde lo cotidiano y

¹⁶ No es coincidencia que también Parménides formulara luego en el 28B 1, 26-28 DK: “(...) ¡salud!, que no es una deidad desfavorable la que te ha hecho recorrer este camino, sino Temis y Dike” (Cornavaca, 2011, p. 27).

regularmente conocido? Sumado a lo anterior, ¿a partir de qué criterios se establece aquello de “lo que no debe” esperarse? ¿Cómo reconocer lo que se debe de lo que no? En todo caso, parece que se impusiera una praxis, como condición para un saber, sacrificando todo esperar.

Una idea fundamental que podría inferirse de lo dicho *supra* es esta: encontramos la formulación incipiente de la ilusión trascendental del cálculo y del dominio, del poder del ente, que se ha hecho habitual. El supuesto de la absoluta transparencia del ser (v. 52) y la ‘no-espera’ como supuesto de acceso al fenómeno (v. 53) conducen a dos dogmas de una fe filosófica que, por un lado, declara doblemente que *ente significa indefectiblemente fenómeno* –mostrarse–, olvidando que hay entes que no se muestran, no se vuelven objetos, y que *fenómeno* significa indefectiblemente ‘*un ente que se muestra*’. Por el otro, de un alma (‘*ψυχῆι*’, v. 47) como estructura única y fundamental sobre la que se basa la promesa del conocimiento, desconociendo que ella tiene disposiciones cuyos actos no suponen necesariamente un correlato y escapan a toda intencionalidad, y aun así la templan y hacen posible.

En contraste, Heráclito sostiene: “Si uno no espera lo inesperable, no se desocultará, inexperimentable e indeterminable es” (22B 18 DK). En este fragmento Heráclito formula la necesidad radical de la esperanza. Es una disposición necesaria, aunque no suficiente, para el desocultamiento del ser. La esperanza es un temple anímico fundamental (*Grundstimmungen*)¹⁷ que nos caracteriza como lugar de apertura para el mundo en tanto horizonte de posibilidades, de modos de ser, de poder-ser, de pro-yectarse; una disposición que nos deja ver lo que por esencia se sustrae a todo *recercamiento*. Sin esperanza no hay apertura inaugural para lo inesperable porque se presenta en el *kairós*, del tiempo que llega, del futuro, que implica incertidumbre y riesgo. Pensamiento no será mera representación, ni la verdad mera exactitud, tal como se infiere de los fragmentos 22B 54 y 123 DK, cobrando pleno sentido DK 22B 86 DK, es decir, que por quedarse en la simple representación o *diseño* y concordancia o *codificación*, se escapa una concepción más originaria del pensamiento y de la verdad.

En definitiva, el planteamiento que se deriva de lo que hemos argüido es el de una vida cuya forma es la espera, de un pensar de lo incalculable, la verdad del *lógos*, que es más que objeto y que reclama otro modo de

¹⁷ Heidegger (2007) desarrolla de manera significativa el sentido de temple de ánimo diferenciándolo del mero suceso o estado de ánimo y elevándolo al rango de “parte del ser del hombre” (pp. 94-99). En otras palabras, no sólo pensamos y actuamos desde y a través de los templos, sino que éstos nos conducen y determinan nuestros pensamientos y praxis.

correspondencia. Quien espera ha ganado para sí mayoría de edad, toda vez que no está como la multitud, sino que ha logrado encontrar en la espera una forma-de-vida.

Conclusiones

Como se ha demostrado, la esperanza no es un tema propiamente contemporáneo, sino inicialmente de la filosofía que encuentra en el debate de Heráclito con Pitágoras sus formulaciones preliminares y un contexto propicio para problematizarla en su comprensión habitual, repensarla a la luz del espíritu del tiempo y resignificarla como forma-de-vida. A lo largo de la historia se nos ha determinado a prestar atención a las vivencias del pensar, querer y sentir, pero la del esperar ha sido descuidada. Ahora bien, considerada como disposición existencial, la esperanza tiene una *potencia* inauguradora que abre a lo porvenir, que no está determinado, escrito, decidido, calculado. Y es que la esperanza no es el fundamento de un acto, sino una acción (esperar) y, en cuanto tal, carece de fin (Arendt, 2009, p. 253), de clausura. La esperanza como temple conductor, más que ver –principio de una relación cognitiva con nosotros mismos, los otros, las cosas y lo Otro, de cara a un conocimiento superior, útil, rentable–, exige el escuchar previsor que garantiza la “fenomenología hermenéutica”, como disposición para la correspondencia en la coexistencia, pues aquello para lo que la esperanza nos abre es originariamente para el carácter comunitario del mundo, pues en tanto somos en el mundo, somos unos con otros¹⁸. Esperar es lo que hace que seamos comunidad de la esperanza.

Por esta razón la esperanza no es *el* temple de ánimo fundamental, individual, sino un temple anímico conductor –*Leitstimmung*¹⁹– de una apertura más radical, en cuanto dispone al pensar en una situación y acción histórica venidera. Lo que templa al pensar hoy no es ya la re[tro]producción de un recuerdo, ni la representación de lo que es propiamente presente ante sí, sino la intuición anticipativa de lo que está por advenir, que no es una identidad sustancial, sino cumplimiento en tanto posibilidad. ‘ἐλπίς’, ‘*spes*’, ‘esperanza’, ‘*hope*’, ‘*die Hoffnung*’, nombra una relación de apertura con lo que es apertura en sí mismo; es un modo de ser, es el modo por antonomasia del cuidado. Por ello, quien desespera, descuida. Sin futuro no hay presente y mucho menos pasado.

¹⁸ Los temples de ánimo no son sucesos meramente subjetivos, sino también intersubjetivos (Heidegger, 2007, p. 97).

¹⁹ De acuerdo con el segundo Heidegger (2006, pp. 145, 318), ya no se trata de un temple fundamental, sino conductor, en el primer comienzo y fundamento, en el segundo, estar dispuesto, disposición, apertura, despertar.

Referencias

- Agamben, G. (2014). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bastidas, J., Bastidas, M., Rodríguez, W. y Sánchez, L. (2011). Estudio sobre el Carmen Aureum pitagórico. Forero, R., Ochoa, L. Ramírez, G. et al (Eds.), *Studia Philologica Columbiana I*. Bogotá: Universidad de La Sabana / Universidad Nacional de Colombia / Universidad de los Andes. https://www.humanas.unal.edu.co/jornadasfilologicas/files/6014/2651/4984/V_Jornadas.pdf
- Bloch, E. (2007a). *El principio esperanza 1*. Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2007b). *El principio esperanza 3*. Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2014). *El principio esperanza 2*. Madrid: Trotta.
- Conche, M. (1998). *Héraclite. Fragments*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cornavaca, R. (2008). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada.
- Dacier, A. (1906). *Pitágoras. Su vida, sus símbolos y los versos dorados con los comentarios de Hierocles*. Barcelona: Imprenta Baseda.
- Farina, A. (1962). *I versi aurei di Pitagora*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice.
- Fromm, E. (2017). *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, M. (1992). *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.

- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hesíodo. (1978). *Obras y Fragmentos. Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid: Gredos.
- Hierocles. (1853). *In aureum Pythagoreorum carmen commentaries*. Berolini. https://ia802601.us.archive.org/4/items/bub_gb_fkM-AAAAcAAJ/bub_gb_fkM-AAAAcAAJ.pdf
- Homero. (1993). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Huffman, C. (2009). La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129. Hülsz, E. (Ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum* (pp. 193-223). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (2014). *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Laercio, D. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Zamora: Lucina.
- Laín, P. (1957). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marcel, G. (2005). *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Marcovich, M. (1968). *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.
- Medina, A., y Fernández, G. (eds.). (2015). *Heráclito. Fragmentos*. Madrid: Encuentro.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.
- Montes, Á. (2011). *Repensar a Heráclito*. Madrid: Trotta.

- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas (vol. I). Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas (vol. III). Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Ortuño, M. (2019). Estudio sobre el *Carmen Aureum pitagórico*. *Ápeiron: estudios de filosofía*, 11, pp. 37-43. <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero-11>
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro.
- Renger, A. y Stavru, A. (Eds.). (2016). *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rodríguez, F. (2001). La composición de los poemas hesiódicos. *Emerita*, 69 (2), pp. 197–223. <https://doi.org/10.3989/emerita.2001.v69.i2.126>
- Rodríguez, F. (1981). *Líricos Griegos Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos II (Siglos VII-V a. C.)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Schibli, H. (2017). Hierocles of Alexandria. *Oxford Classical Dictionary*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8174>
- Stein, E. (2005). *Obras completas (vol. II). Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007). *Obras completas (vol. III). Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019a). *Obras completas (vol. IV). Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019b). *Obras completas (vol. V). Escritos Espirituales*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Taylor, S. y Bogdan, E. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. México: Paidós.

Thom, J. (1995). *The Pythagorean Golden Verses. With Introduction and Commentary*. Leiden / Ney York / Köln: E. J. Brill.

Verdenius, W. (1971). A 'Hopeless' Line in Hesiod: "Works and Days" 96. *Mnemosyne, Fourth Series*, 24 (3), pp. 225-231. <https://www.jstor.org/stable/4429989>

Conceptos clave de la filosofía de Gottlob Frege: Una introducción

Core Concepts of Gottlob Frege's Philosophy: An Introduction

Alejandro Villamor Iglesias¹
IES Rosalía de Castro, España

Recepción: 01 de mayo del 2021

Evaluación: 25 de febrero del 2022

Aceptación: 28 de febrero del 2022



¹ Graduado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela y Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca.

ORCID: 0000-0001-7265-7528

Correo electrónico: alejandro.villamor@edu.xunta.gal

Villamor, A. (2022). Conceptos clave de la filosofía de Gottlob Frege: Una introducción.

Cuestiones de Filosofía, 8 (30), 177-197.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.12796>

Resumen

El presente artículo tiene como principal objetivo introducir al lector algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía de Gottlob Frege. Estos son: el binomio sentido/referencia; el valor veritativo de oraciones con elementos no referenciales; la distinción entre pensar, juzgar y aseverar; su concepción de los indéxicos y los demostrativos, así como su defensa de la existencia de un tercer reino. En algunos de ellos se mostrarán problemáticas asociadas que han sido destacadas por pensadores de renombre. Tal es el caso, por ejemplo, de la famosa crítica de Bertrand Russell a la semántica de Frege por su incapacidad para dar cuenta del valor de verdad de oraciones ficticias. Dirigido especialmente al lector lego en la materia, aunque sin perder rigor académico, este trabajo procura presentar algunas de las principales tesis fregeanas a través de sus fuentes primarias.

Palabras clave: Frege, introducción a Frege, filosofía del lenguaje, indéxicos, tercer reino.

Abstract

The main aim of this paper is to introduce the reader to some fundamental concepts of Gottlob Frege's philosophy. These are: the sense/reference binomial; the truth value of sentences with non-referential elements; the distinction between thinking, judging and asserting; his conception of indexicals and demonstratives, as well as his defense of the existence of a third kingdom. In some of them it will be shown some associated problems that have been highlighted by renowned thinkers. Such is the case, for example, of Bertrand Russell's famous critique of Frege's semantics for its inability to account for the truth value of fictitious sentences. Aimed especially at the lay reader, though without losing academic rigor, this work attempts to introduce some of the main Fregean theses through his primary sources.

Keywords: Frege, introduction to Frege, philosophy of language, indexicals, third kingdom.

Introducción

El presente artículo tiene como principal objetivo presentar de una forma sintética algunos de los principales conceptos de la filosofía fregeana. En favor de la claridad se ha optado por obviar una diferenciación de los múltiples campos de la filosofía tratados por Frege (por ejemplo, la filosofía del lenguaje o de las matemáticas). Como unos de los padres fundadores de la filosofía analítica, el trabajo de Gottlob Frege sigue gozando de una enorme relevancia en el panorama filosófico contemporáneo. Por ello este trabajo tiene como pretensión, más que llevar a cabo una investigación original, aportar un punto de referencia en español para aquellos lectores legos en la materia.

Desde el siglo pasado han corrido ríos de tinta en torno al trabajo de Frege y a las diferentes discusiones a él vinculadas. Nótese, por ejemplo, los trabajos de Michael Dummett (1973, 1981, 1991), Anthony Kenny (2000) o Gareth Evans (1982); este último al respecto del concepto de referencia. Asimismo, Zalta (2022) ofrece una actualizada presentación general de la filosofía de Frege. No obstante, en la mayor parte de los casos, el acceso a esta bibliografía requiere de la capacidad para leer en inglés. Frente a esta dificultad, este trabajo busca ser de utilidad, en particular, para los potenciales interesados en la filosofía de Frege que tengan problemas con el inglés.

En este artículo se ha hecho una selección de los conceptos más importantes de Frege. Inevitablemente, muchos han quedado fuera. Esto ha sido el caso especialmente de aquellos propios de la filosofía de la matemática y de la lógica. En su lugar, el lector podrá encontrar una presentación, por orden de aparición, de los conceptos de ‘sentido y referencia’, del ‘valor veritativo’ centrado en oraciones con elementos no referenciales, de la distinción entre las acciones de ‘pensar, juzgar y aseverar’, los ‘indéxicos y demostrativos’, así como el ‘tercer reino’.

El sentido y la referencia

En su “Carta a Jourdain” (Frege, 2016, pp. 316-319) se encuentran concentradas las razones por las cuales el filósofo y lógico Gottlob Frege establece la distinción del sentido y la referencia de los nombres propios. Lo primero que trata de aclarar es la necesidad de reconocer en lógica el sentido de estos. Dirá que “(...) una oración tiene que tener un sentido, si es que ha de poder utilizarse (...)” (p. 316). Las oraciones tienen que tener

un sentido pues en caso contrario, como dice Frege, no podríamos siquiera utilizarlas. Puede que ni siquiera las entendiéramos. De lo que se trata es de manifestar la necesidad de reconocer un sentido de las oraciones, que es el pensamiento, además de su referencia. En primera instancia, esto se lleva a cabo aceptando que los nombres propios expresan un sentido². Frege afirma que si en una proposición cambiáramos una palabra con un sentido determinado por otra con uno distinto, podríamos ver como el sentido del enunciado en su conjunto variaría completamente. El pensamiento, pues, no sería el mismo. Tomemos por caso un ejemplo propuesto por el mismo Frege (análogo al propuesto en la carta en cuestión entre las montañas ‘Ateb’ y ‘Afla’): “El lucero matutino es un cuerpo iluminado por el sol” y “El lucero vespertino es un cuerpo iluminado por el sol” (1991) son dos enunciados con dos pensamientos divergentes, ya que una persona puede perfectamente tomar el primer enunciado como verdadero y el segundo como falso al no reconocer que “el lucero vespertino” y “lucero matutino” designan lo mismo. Casos como este sirven para ilustrar la idea de que entre enunciados con el mismo referente existe una diferencia cognoscitiva explicable por la atribución de pensamientos, a su vez, distintos.

Aclarada la posesión de sentido tanto por parte de las oraciones como de los nombres propios, el texto continuará rezando: “La posibilidad de entender oraciones que nunca antes hemos oído descansa evidentemente en que componemos el sentido de una oración a partir de partes que corresponden a las palabras (...)” (Frege, 2016, p. 317). A partir de aquí Frege muestra cómo el pensamiento de una oración es fruto de los sentidos de las partes que la componen. Esto no será otra cosa que el principio de composicionalidad, en virtud del cual el sentido de una oración (un pensamiento) viene determinado por el de sus partes componentes. El ejemplo propuesto por Frege recae sobre el nombre propio ‘Etna’, presente en diferentes oraciones como “El Etna es más alto que el Vesubio” o “El Etna está en Sicilia”. La cuestión aquí será que si reconocemos, como parece que sucede, que ambos enunciados están hablando de lo mismo, que “tienen algo en común”, es porque el pensamiento de los enunciados descansa, precisamente, en el sentido de sus partes. Para este caso se supone que ‘Etna’ tiene el mismo sentido en cualquiera de las dos oraciones y por ello sabemos que los enunciados comparten algo, que es ni más ni menos lo que posibilita el lenguaje. A

² Lo cual se sustenta sobre la distinción entre los enunciados de identidad analíticos ($a=a$) y los sintéticos ($a=b$). Es decir, para poder explicar esta relación de identidad dando cuenta del diferente valor cognoscitivo que media entre ambos enunciados, Frege entenderá que en el enunciado sintético la diferencia la marcará la existencia de un sentido distinto de ‘b’ con respecto a ‘a’.

este respecto, Frege plantea la posibilidad de que ciertos signos, como las señales de ferrocarril, puedan ser considerados pensamientos. Y es que no se debe escapar que en estos casos, como sucede con los nombres propios, estamos ante signos simples que parecen, como estos, tener sentidos. Ahora bien, Frege considera que al no poder enmarcarse en un contexto, como en una oración, la posibilidad de aplicar el principio de composicionalidad es nula. En consecuencia “(...) nos quedaríamos constreñidos a un ámbito muy limitado (...)” (p. 317) al no poderse establecer un lenguaje con estos signos, como hacemos con el caso de los nombres.

El argumento de Frege iniciado en el párrafo anterior continuará con la distinción entre el sentido (*Sinn*) y la referencia (*Bedeutung*). El sentido en ningún caso es el objeto mismo al que refiere el signo. Por esto, “(...) esta parte del pensamiento que corresponde al nombre ‘Etna’ no puede ser el propio monte Etna, es decir, no puede ser la referencia de este nombre” (p. 317), dado que a la hora de aprehender el sentido de un signo Frege no necesita conocer, como de hecho dice no conocer, los “trozos de lava” que pueden formar parte del Etna. La consecuencia de ello será que los nombres propios necesitan tanto una referencia, entendiendo por tal el objeto que designa y, por ende, del que dice algo, y el sentido como aquello que determina de uno u otro modo al referente.

Especialmente paradigmática resulta la analogía propuesta en “Sobre sentido y referencia” cuando, para explicar la distinción entre representación, sentido y referencia, propone al lector que se imagine observando la Luna a través de un telescopio. En este caso la referencia se podría entender como aquel astro que denominamos en castellano como ‘Luna’, el sentido sería la imagen capturada por el objetivo interior del telescopio —una imagen que, al igual que el sentido, se entiende que es objetiva— y, por último, la representación sería aquella imagen retiniana de la Luna que cada uno se forma, siendo así plenamente subjetiva e intransferible.

No obstante, no todas las oraciones tienen por qué tener una referencia, como es el caso de la leyenda o de la creación literaria. ‘Ulises’, en alusión al héroe homérico, es un signo al cual difícilmente podríamos negarle un sentido, pero del que no podemos predicar referente alguno, pues no lo hay. Esto no significa, concluye Frege, que aquellos enunciados en los cuales forme parte este nombre carecen de sentido, de pensamiento. Claro que estos tienen un pensamiento —el sentido de ‘Ulises’ continúa siendo el mismo exista o no exista el referente—, que explica el hecho de que, por ejemplo, alguien se dirija a una biblioteca a adquirir en préstamo *La Odisea*. Lo que

se trata de dejar claro es que los enunciados que componen obras como ésta, carentes de referente, tienen unos pensamientos compartidos, objetivos, que desde luego no harán “avanzar el conocimiento científico”. El interés de estos residirá a lo sumo en el goce estético que ellos puedan transmitir a los lectores, pero no tendrá este interés para la empresa fregeana, destinada en última instancia a la configuración de un lenguaje ideal depurado de las ambigüedades de los naturales. Un lenguaje así, el de la ciencia, que gravita sobre la “búsqueda de la verdad”, ha de estar compuesto por signos con un sentido y una referencia, exclusivamente. Ahora bien, “(...) sin el sentido no tendríamos ningún pensamiento y, por tanto, nada que pudiéramos reconocer como verdadero (...)” (p. 318). No olvidemos que el pensamiento será definido como aquello de lo cual tiene sentido preguntarse por su verdad o falsedad. Por esto, si bien puede haber sentido sin referencia, no así a la inversa, pues el primero sí es una condición necesaria para que se dé el segundo. En el caso de las oraciones, será un valor de verdad.

El valor veritativo de oraciones que contienen expresiones no referenciales

En virtud del principio de composicionalidad para la referencia, una oración que contenga expresiones no referenciales no tendrá ningún valor veritativo. Según este principio, la referencia de una oración depende o, más bien, es fruto, de la referencia de cada una de sus partes componentes. Dado que la referencia de una oración en el discurso ordinario es un valor veritativo —ya sea la verdad o la falsedad—, aquella oración que contenga en su seno una expresión huérfana de referencia carecerá ella misma de ella. Todo esto es posible por la existencia de una serie de expresiones, por ejemplo, las expresiones de la ficción, reconocidas por el propio Frege, que tendrían un sentido, pero no una referencia. Supongamos el nombre propio³ ‘Sherlock Holmes’, entendiéndolo que con esto queremos hablar del personaje de ficción inventado por Arthur Conan Doyle. Para Frege, si bien esta expresión tiene un sentido, no podemos decir lo mismo de la referencia —que para los nombres propios es un objeto—, pues, básicamente, no tiene (como ‘Ulises’, no hay ningún objeto que podamos decir que es designado por la dicha expresión). Que esta expresión, como todas las empleadas en el ámbito de la ficción, tiene sentido lo reconocerá el autor de

³ Cabe tener presente que por nombre propio Frege entenderá todo aquel signo que denote un objeto: “(...) la palabra «nombre» es utilizada en un sentido amplio para incluir designaciones complejas de objetos (...)” (Kenny, 1997, p. 167). Esto incluye, por supuesto, aquellas expresiones que Russell denominará “descripciones definidas”.

la *Conceptografía* para explicar el valor cognoscitivo⁴ de las mismas obras ficticias. Ahora bien, estas carecen de referencia, por lo que estos enunciados podrán guardar un cierto interés para ciertos ámbitos, pero no para el ámbito científico, que es el que le interesa a Frege. Una cosa es el ámbito de la verdad —el ámbito científico—, para el cual se trata de pergeñar un lenguaje libre de ambigüedades, donde cada signo exprese un sentido y denote un objeto exclusivamente, y otro harto distinto es el del arte o la ficción. Por esto mismo, a su vez, y gracias al principio de composicionalidad para los sentidos, todas las oraciones expresarán pensamientos, pero no todas tendrán valor de verdad. No obstante puede ser que Frege no lo viera siempre tan claro, pues llegó a decir en sus “17 oraciones clave sobre lógica”: “10. La oración «Leo Sachse es un hombre» es la expresión de un pensamiento sólo si «Leo Sachse» refiere a algo. De la misma forma, la oración «esta mesa es redonda» expresa un pensamiento sólo si la expresión «esta mesa» refiere a algo, no es un término vacuo (...)” (Evans, 1982, p. 12). Podemos ver aquí cómo mientras en relación con la referencia se confirma lo dicho, no sucede así con el pensamiento, aunque reiteramos que ulteriormente Frege variaría de parecer. Esto será reiterado por nuestro autor en numerosos pasajes. Por ejemplo:

El enunciado ‘Ulises fue dejado en Ítaca profundamente dormido’ tiene evidentemente un sentido. Pero, como es dudoso que el nombre ‘Ulises’ que aparece en ella tenga una referencia, también es dudoso que lo tenga el enunciado entero. Pero lo que es seguro, no obstante, es que alguien que crea en serio que el enunciado es verdadero o falso, también atribuirá al nombre ‘Ulises’ una referencia, y no sólo un sentido; pues es justamente de la referencia de este nombre de lo que se afirma o se niega el predicado (1984, p. 58).

O, por ejemplo: “En el mito y en la ficción los pensamientos no necesitan tener valor de verdad. Una oración que contiene un nombre propio sin referencia no es ni verdadera ni falsa; el pensamiento que expresa pertenece a la ficción. La oración no tiene entonces referencia (...)” (Frege, 1998a, p. 184).

Empero, por mor precisamente de los enunciados que contienen expresiones no referenciales, Russell atacará tanto a Frege como a Alexius Meinong (Meinong, 1983). Achacará a este último su “flaco servicio al pensamiento” al postular la existencia de entidades irreales (“pseudo-objetos”) tales como

⁴ Siguiendo a García-Carpintero, por ‘valor cognoscitivo’ en Frege entendemos el “(...) potencial que tiene un enunciado para transmitir conocimiento (...)” (2013, p. 310).

la ‘montaña de oro’ o el ‘cuadrado redondo’. Meinong se vio abocado a ello, dice Russell, por tomar como guía en su análisis lógico la forma gramatical de los enunciados, de tal modo que todas las expresiones denotativas que sean gramaticalmente correctas denotarían, para Meinong, un objeto existente o subsistente. Para Russell el error por parte de lógicos como Meinong no será otro que la ausencia del “aparato de las funciones proposicionales” (1991, p. 47). El problema se encuentra, entonces, en la falta de “sentido de la realidad” de esta teoría de los objetos meinongiana, lo cual es de vital trascendencia en lógica. Asimismo, la teoría de Frege no parecerá adecuada al filósofo inglés (Russell, 1991) ya que, por lo que acabamos de ver, ésta no puede dar cuenta del valor veritativo de los enunciados que contengan algún elemento no referencial.

El gran error de Frege consistió, según Russell, en haber considerado las descripciones definidas como nombres propios —recordemos que para Frege lo que Russell denomina descripciones definidas son nombres propios en la medida en que su función sería designar un objeto. Sin embargo, las descripciones definidas —como ‘la capital de Colombia’— son símbolos incompletos, lo que quiere decir que precisarán de algo más para poder tener significado al no significar aisladamente.

El análisis lógico de las descripciones definidas sí permitirá a Russell considerar el valor veritativo de las oraciones que contengan expresiones no referenciales. En la base de esto se encuentra la distinción que acabamos de señalar entre los nombres propios y las descripciones definidas. Veámoslo sucintamente.

Russell entiende que un nombre propio “(...) es un símbolo simple cuyo significado es algo que puede aparecer solamente como sujeto (...)” (p. 51). Los nombres propios son aquellos símbolos que refieren un particular: “Un nombre solo puede nombrar a un particular o, de no hacerlo, no será un nombre en absoluto, sino ruido (...)”⁵ (Russell, 2009, p. 13). Por particular entiende el filósofo inglés aquella entidad última a la que llega el análisis lógico y que es accesible exclusivamente a través de su conocimiento directo, empírico. El ejemplo más simple —que establece una relación monádica— de una proposición atómica en la que interviene un nombre propio sería “esto es blanco”, en la que ‘esto’ es el nombre propio y ‘es blanco’ sería el predicado de cualidad. El ejemplo expuesto en “Descripciones” por parte del mismo filósofo será el de ‘Scott’, símbolo simple no descomponible en otros símbolos, al contrario de lo que sucede con descripciones definidas

⁵ Traducción del autor del presente artículo.

como ‘el autor de *Waverley*’. Los nombres propios para Russell, por tanto, son símbolos simples directamente referenciales que no necesitan ser definidos con otros términos. Por su parte, las descripciones definidas son expresiones denotativas, complejas, pero no directamente referenciales. Esta será la confusión entre las proposiciones de la forma ‘esto es x’ con los de la forma ‘el-tal-y-tal es x’, o que se intentará discernir. En definitiva:

(1) Un *nombre*, que es un símbolo simple, que designa directamente un individuo que es su significado y que tiene este significado por sí mismo, independientemente de los significados de todas las demás palabras; (2) una *descripción* que consta de varias palabras cuyos significados están ya fijados, y a partir de los cuales resulta cualquier cosa que haya de considerarse como el ‘significado’ de la descripción (Russell, 1991, p. 52).

De los objetos designados por las descripciones no tenemos conocimiento directo, sino más bien uno relativo. Russell distinguirá las descripciones definidas de la forma ‘el/la-tal-y-tal’ de las descripciones indefinidas ‘un-tal-y-tal’, fundamentalmente con base en la implicación de unicidad de la primera, además de una afirmación de existencia. Como consecuencia de todo esto sucede que de oraciones que incluyan, en definitiva, expresiones no referenciales sí podremos hablar de valor veritativo. Pongamos por caso el típico ‘El actual Rey de Francia es calvo’. Según el análisis lógico de Russell esta oración, que consta de una descripción definida, se podría explicitar del siguiente modo (donde Rx es la propiedad de ser Rey de Francia y Cx la de ser calvo): $\exists x (Rx \wedge \forall y (Ry \rightarrow x=y) \wedge Cx)$. De este modo podemos ver cómo la descripción definida en su explicitación formal se diluye en las afirmaciones de unicidad y existencia de tal manera que la inexistencia del objeto del que se predica la existencia, en este caso el Rey de Francia, hace falsa toda la oración. En consecuencia, para Russell la oración ‘El actual Rey de Francia es calvo’ es falsa⁶.

Al carecer de esta teoría de las descripciones definidas, Frege sostendría que esta oración carece de referencia, esto es, de valor veritativo —pues está en discurso ordinario— al contener un nombre propio sin referencia: ‘El actual

⁶ Se puede ver con claridad que esto sucederá con todas aquellas oraciones en las que aparezcan descripciones definidas que no denoten nada. Esto será respondido por Strawson en su “On referring” al sostener que en los lenguajes naturales existen enunciados a los que, a pesar de que ciertamente son significativos, no se les puede asignar un valor veritativo. Para Strawson no hay nada en los enunciados que empleamos habitualmente en nuestros lenguajes naturales que nos permita hablar de una forma lógica fija para todos los contextos o usos. Así terminará sentenciando que “(...) ni las reglas aristotélicas ni las russellianas dan cuenta de la lógica exacta de cualquier expresión del lenguaje ordinario, porque el lenguaje ordinario no tiene lógica exacta (...)” (Strawson, 1991, p. 84).

Rey de Francia'. Y es que, para Frege, insistimos, esta expresión, al tener la función de designar un objeto, es un nombre propio que, simplemente, tiene un referente o no lo tiene. Es un posible argumento para una parte insaturada de una oración como puede ser el concepto 'ser calvo'. Al no tener referente, en virtud del principio de composicionalidad para la referencia, la oración no es ni verdadera ni falsa; forma parte sin más del ámbito de la imaginación o de la ficción.

La distinción entre pensar, juzgar y aseverar

Pensar para Frege no es otra cosa que la acción que permite captar o aprehender los pensamientos en el tercer mundo en que se hallan. Por su parte, el juicio consiste en el reconocimiento de la verdad de un pensamiento por parte del sujeto que piensa, siendo, pues, una especie de paso intermedio del pensamiento al valor de verdad.

Con respecto al juicio, en la *Conceptografía* le dedicará un símbolo. El contenido judicable, aquel que guarda relevancia para el lenguaje científico, será señalado a partir de una barra horizontal (—), la "barra de contenido". Si la barra precede a un conjunto de símbolos, ello indica que esos símbolos son agrupados formando un todo que se puede afirmar como hecho; lo que hoy día llamamos proposición. Mas, si lo que queremos es afirmar ese contenido como un hecho, se debe añadir a la 'barra de contenido' una línea vertical, conformándose así un nuevo símbolo (\vdash), la 'barra del juicio'. La barra de contenido se puede leer como 'se da la circunstancia de x' o 'que x', la barra del juicio se puede leer como "x es un hecho"; se asevera o afirma x. Por tanto:

Un juicio se expresará siempre por medio del símbolo \vdash , colocado a la izquierda de los símbolos o combinaciones de símbolos que indican el contenido del juicio. Si se omite la pequeña barra vertical en el extremo izquierdo de la horizontal esto transforma el juicio en una *mera combinación de ideas* acerca de la cual no expresa, quien la escribe, si reconoce o no la verdad en ella. Por ejemplo, hagamos que $\vdash A$ signifique el juicio: 'los polos magnéticos opuestos se atraen'; entonces —A no expresará este juicio, sino que únicamente ha de provocar en el lector la representación de la atracción recíproca de los polos opuestos, para eventualmente sacar consecuencias de esto y, con ellas, probar la corrección de la idea (Frege, 1972, pp. 13-14).

Si el juzgar consiste en la asunción interna del valor de verdad o falsedad de un pensamiento, la aseveración consiste en la expresión material de los juicios, por lo que se entiende que el predicado 'verdadero' no añade nada

al juicio emitido por una oración aseverativa. La ‘fuerza asertiva’ de una oración será de vital importancia en este sentido, al constituirse ella misma –por su propia forma gramatical y sin necesidad de ningún signo como el de interrogación o exclamación– como la aserción de verdad. Esto no es siempre así. Puede darse el caso de que oraciones asertivas no aseveren nada, tal y como sucede en la ficción –por ejemplo, en la actuación de un actor durante una representación teatral: “En la ficción tenemos el caso de pensamientos que expresan sin que, a pesar de la forma de la oración asertórica, sean realmente propuestos como verdaderos, aunque se pueda sugerir al oyente que él mismo debe dar un juicio aprobatorio (...)” (Frege, 1998, p. 203).

En casos como estos es menester, pues, preguntar si en realidad la oración con forma asertórica contiene una aserción. En cualquier caso, vemos como la distinción es realizada con palmaria claridad por Frege: “1. La captación del pensamiento: el pensar; 2. El reconocimiento de la verdad del pensamiento: el juzgar; 3. La manifestación de ese juicio: el aseverar (...)” (p. 202). En el momento en que pienso en el teorema de Pitágoras (el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos en todo triángulo rectángulo) estoy captando tal pensamiento, sin más. En el momento en que reconozco su verdad, por ejemplo, tras haber realizado un ejercicio en que conformo tres cuadrados correspondientes a cada lado del triángulo, constatando que el área del cuadrado correspondiente a la hipotenusa es equivalente a la suma de las áreas de los otros dos, podemos hablar ya de juicio. Asimismo, en el momento en que afirmo que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos en todo triángulo rectángulo estoy aseverando dicho pensamiento.

Son varios los aspectos, con todo, que pudiéramos traer a colación para intentar aclarar la presente distinción. El primero de ellos reside en todo aquello que Frege denomina “ambiente, perfume, iluminación, lo que es retratado por la cadencia y el ritmo” (1998a, p. 204), lo cual no pertenece al pensamiento. Todos estos aspectos, de indudable relevancia para el ámbito de la ficción (donde se incluye a la poesía), no forman parte del pensamiento y, por ende, son irrelevantes para la lógica. Por esto mismo el uso de términos como ‘rocín’ o ‘jamelgo’ en lugar de ‘caballo’, o de ‘chucho’ en lugar de ‘perro’, no hacen variar en absoluto un pensamiento, ya que sigue éste siendo el mismo. Pero quizás no es tanto así con el juicio: el desconocimiento por parte de un sujeto de que ‘jamelgo’ significa ‘caballo’ puede propiciar que se juzgue como verdadero el pensamiento expresado por la oración ‘El caballo es blanco’ y falso cuando es expresado por ‘El jamelgo es blanco’

(el ejemplo propuesto por Frege en “Sobre sentido y referencia” será entre el ‘lucero vespertino’ y el ‘lucero matutino’). La aseveración en cualquiera de los dos casos sí mantendría la aserción de verdad, tanto si digo ‘el caballo es blanco’ como si digo ‘el jamelgo es blanco’.

Otro aspecto a remarcar consiste en la distinción entre la representación y el pensamiento. Para Frege, el pensamiento es objetivo, eterno e independiente de los sujetos, quienes sólo pueden captarlo a través del pensar, mientras que la representación es todo aquello subjetivo e intransferible de cada sujeto. Así, si bien el pensamiento expresado por la oración “la Luna es el satélite de la Tierra” es eterno e inmutable, la representación que cada individuo se haga de ella ya es algo propio, psicológico –y consecuentemente de nulo interés para la lógica. El caso es que la verdad o falsedad de dicho pensamiento es independiente de la representación personal que nos hallamos hecho.

Un tercer aspecto que puede resultar interesante incluir es el de la distinción entre las nociones de juicio en Frege, Kant y el primer Wittgenstein. Vista ya someramente la caracterización que Frege nos ofrece de su comprensión de la noción de juicio podemos introducir aquella que nos proporciona Kant, que en la *Crítica de la razón pura* sostiene:

El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto. En todo juicio hay un concepto válido para otras muchas representaciones y, entre esas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto. Por ejemplo, en el juicio ‘Todos los cuerpos son divisibles’ el concepto de lo divisible se refiere a otros conceptos (...) el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar* ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos (2013, pp. 105-106; A-68/B-93 y A-69/B-94).

Para Kant la facultad de juzgar se entiende, a diferencia de Frege, como una forma de conocimiento, una capacidad cognitiva espontánea e innata de conceptualización. Frente a la intuición trascendental, conocimiento inmediato del objeto, el entendimiento conceptualiza los objetos de conocimiento en correlación (indisociable) con la facultad de la intuición. El entendimiento se entiende como la facultad de generar juicios y conceptos que son, asimismo, las formas mediatas del conocimiento, aquellas que suponen la conceptualización (subsunción bajo conceptos) de los objetos. Por esto Kant afirma de la facultad de juzgar que es “equivalente a la de pensar”. Si para Frege –y, en la misma línea, Bolzano (Hanna, 2017)– el juicio es una operación mental de reconocimiento del valor veritativo de

un pensamiento previamente captado mediante la facultad del pensar, para Kant la facultad de pensar y de juzgar se asimilan al entenderse el juicio como la forma de conocimiento mediato de los sujetos cognoscentes.

Ya para terminar, vale recordar que Wittgenstein criticó en el *Tractatus* la noción de juicio fregeano por considerar, en virtud de su propuesta, que una proposición no puede decir de ella misma que es verdadera:

El ‘trazo judicativo’ fregeano ‘┆’ carece lógicamente de todo significado; lo único que muestra en Frege (y Russell) es que estos autores tenían por verdaderas las proposiciones así designadas. De ahí que ‘┆’ no pertenezca a la trama proposicional, como tampoco el número de la proposición, pongamos por caso. Es imposible que una proposición diga de sí misma que es verdadera (1995, p. 85, prop. 4.442).

Para Wittgenstein el error de la noción de juicio que Frege maneja recaería en la imposibilidad de que una proposición diga de sí misma que es verdadera; de hecho, una proposición no puede decir de sí misma nada, según Wittgenstein. Las proposiciones sólo pueden mostrar su sentido (4.022), esto es, mostrar cómo se comportan las cosas en caso de que sean verdaderas (4.023). Ahora bien, no está claro que esta crítica atine del todo, pues puede ser que con su noción de juicio Frege no afirmara en ningún momento que una proposición pueda decir de sí misma que es verdadera, sino más bien que es el sujeto quien la reconoce cuando la juzga como verdadera o como falsa.

Los indéxicos y los demostrativos

En “El pensamiento: una investigación lógica” (1998b), Frege se encontrará con el que aparenta ser un notable problema de toda su propuesta semántica: existe toda una serie de expresiones, como ‘aquí’, ‘ahora’ o ‘yo’, que dependen del contexto (los indéxicos), tanto para expresar un sentido, como para denotar una referencia. Por ejemplo: “(...) ‘yo’ designa a la *persona que habla*; ‘él’ a una *persona, u otro objeto animado, de género masculino, prominente en el contexto*; ‘allí’ a un *lugar alejado del lugar del que se habla según parámetros de lejanía prominentes en el contexto*, etc.” (García-Carpintero, 1996, p. 237). De esta manera, y al menos en principio, una oración en la que forme parte una expresión de este tipo no podrá expresar, por el principio de composicionalidad para el sentido, un pensamiento completo:

Si alguien quiere decir hoy lo mismo que ha expresado ayer usando la palabra ‘hoy’, reemplazará esta palabra por ‘ayer’. Aunque el pensamiento es el mismo, su expresión verbal tiene que ser diferente a fin de compensar el cambio de sentido que se produciría en virtud de los diferentes tiempos de emisión. Lo mismo sucede con palabras como ‘aquí’, ‘allá’. En todos estos casos el texto puro y simple, tal como puede ser fijado por escrito, no es la expresión completa del pensamiento, sino que para su comprensión correcta se necesita el conocimiento de determinadas circunstancias que acompañan a la emisión y que se utilizan como medio de expresar el pensamiento (...). El mismo texto que contenga la palabra ‘yo’ expresará, en boca de personas diferentes, diferentes pensamientos, algunos de los cuales pueden ser verdaderos, otros falsos (Frege, 1998b, pp. 205-206).

Con objeto de ilustrar el problema, concretamente con el pronombre ‘yo’, Frege formula el ejemplo del Dr. Gustav Lauben. Imaginemos que este hombre un buen día afirma “Yo he sido herido”. Leo Peter lo escucha y días más tarde afirma que “El Dr. Gustav Lauben ha sido herido”. La pregunta en este punto es: ¿ambas oraciones expresan el mismo pensamiento? Supongamos que otro hombre, Rudolf Lingens, ha escuchado personalmente las dos oraciones. En el caso de que la respuesta a la pregunta fuese afirmativa, Lingens tendría que saber a perfección que se está hablando de exactamente lo mismo en las dos afirmaciones. Ahora bien, si suponemos que Lingens no conoce a Lauben y no sabe que fue él quien dijo “Yo he sido herido”, entonces el pensamiento expresado por las dos oraciones no será el mismo para el señor Lingens. Ahora imaginemos que Herbert Garner conoce la fecha de nacimiento de Lauben, pero nada más, y que Peter, quien dijo que “El Dr. Gustav Lauben ha sido herido”, no sabe dónde nació éste (Lauben). El caso es que, en lo concerniente al nombre propio ‘Dr. Gustav Lauben’, estas dos personas “(...) no hablan el mismo lenguaje, aunque designen a la misma persona con ese nombre, puesto que no saben que lo están haciendo (...)” (p. 207).

En su artículo “Frege on Demonstratives” (1996) John Perry sugiere que Frege dispuso de dos opciones para hacer frente al problema. Veamos brevemente la primera de estas opciones: tomemos por caso la oración (presentada por Perry) “Rusia y Canadá pelearon hoy”, esto es, S (d) donde d hace referencia a ‘hoy’ –que puede estar en lugar de cualquier otro demostrativo o índice. Si prescindimos del ‘hoy’ lo que tenemos es “Rusia y Canadá pelearon”, lo cual, dice Perry, expresa un sentido incompleto, por lo que refiere a un concepto (p. 57). En virtud de esto el autor propone una regla que nos permitiría dar un valor de verdad a oraciones de esta índole

–S (d). Para cualquier oración S (d): “S (d) es verdadera cuando se emite en el contexto c, si y sólo si el valor de d en c cae bajo el concepto al que S () refiere” (p. 58). Gracias a esta regla podríamos determinar que, por ejemplo, “Rusia y Canadá pelearon ayer” será verdadera si y sólo si fue emitida el 2 de agosto y el 1 de agosto es un día que cae bajo el concepto referido por “Rusia y Canadá pelearon”. En el problemático caso del ‘yo’ del Dr. Lauben, “Yo estoy enfermo”, siempre que sea proferido por el Dr. Lauben, será verdadero si y sólo si el Dr. Lauben cae bajo el concepto de ‘estar enfermo’ (p. 58). Empero, esta no fue ni pudo ser la solución elegida por Frege para la cuestión de los demostrativos e indéxicos. El por qué recae sobre la consideración del alemán que las oraciones que incluyen expresiones como las mencionadas expresan siempre un pensamiento. Por tanto, la regla mentada no se puede identificar con el pensamiento de tales oraciones, como sugiere Perry, porque “(...) una oración puede expresar el mismo papel en diferentes ocasiones de tiempo que tiene diferentes valores de verdad” (p. 60).

Otra opción que según Perry podría, al menos en principio, dar solución al problema descrito consiste en la introducción de un nuevo tipo de pensamiento. Supongamos que proferimos “Rusia y Canadá pelearon hoy” el 1 de agosto de 1976. Según Perry esta oración arroja cierta información: (i) que “Rusia y Canadá pelearon”, y un objeto, (ii) “el 1 de agosto de 1976”. De lo que se trataría aquí en esencia sería introducir una nueva noción de pensamiento que nos permitiera identificar un pensamiento a partir de (i) y (ii), de tal modo que pudiera ser “informacionalmente equivalente” con el expresado por otra oración:

Bajo esta concepción, una emisión de S (d) en el contexto c, y de S’ (d’) en el contexto c’, expresará el mismo pensamiento si los sentidos (incompletos) de S () y S’ () son los mismos, y si el valor de d en c es el mismo que el valor de d’ en c’. De este modo, (2) “Rusia y Canadá pelearon hoy”, emitido el 1 de agosto, y (4) “Rusia y Canadá pelearon ayer”, emitido el 2 de agosto, expresarían el mismo pensamiento (p. 60).

Con todo, esta parece que tampoco puede ser realmente la tesis que mantuvo Frege con respecto a los indéxicos, pues requeriría, entre otras cosas, la introducción de esta caracterización de pensamiento; algo que Frege no hace. Además, al discutir esta cuestión, Frege dejará de lado esta posible explicación aun a pesar de tratar la hipotética situación de dos individuos que expresan pensamientos divergentes con la oración “Gustav Lauben ha sido herido” –uno sabe que es un hombre que nació tal día y otro que vive en tal casa. Frege parece reconocer que son “sistemáticamente equivalentes”:

Según esto, en un nombre propio importa cómo se da a través de él ‘el’, ‘la’ o ‘lo’ designado. Esto puede suceder de diferentes maneras y a cada una de tales maneras le corresponde un sentido particular de una oración que contiene el nombre propio. Los diferentes pensamientos que resultan de las mismas oraciones coinciden, por cierto, en sus valores de verdad, esto es: si uno de ellos es verdadero, entonces todos son verdaderos, y, si uno de ellos es falso, entonces todos son falsos (Frege, 1998b, p. 207).

Pero el filósofo alemán sentencia: “Sin embargo, ha de admitirse su diversidad. Así pues, tiene que estipularse que con cada nombre propio está vinculada una sola manera de darse ‘el’, ‘la’ o ‘lo’ designado mediante él” (p. 207). En definitiva, Frege tiene un problema con aquellas oraciones que contienen indécicos. Por la explicación proporcionada en “El pensamiento”, posiblemente consideró que el contexto de emisión de tales enunciados les proporciona una suerte de “sentido completador”, lo que permite mantener a los pensamientos como los sentidos de las oraciones (Perry, 1996, p. 76). Aunque oraciones materialmente distintas, pero cuyas partes constituyentes tengan el mismo referente, expresen pensamientos diferentes en diferentes sujetos. Sin embargo, con base en los problemas señalados por ciertos autores —en este caso por John Perry—, podemos ver que no está nada claro que el asunto se pueda zanjar de esa manera:

He argumentado que la identificación que Frege hace de los sentidos de las oraciones con pensamientos conduce a graves problemas cuando se consideran las oraciones que contienen demostrativos. La emisión de una oración tal en un contexto parece producir sólo un sentido incompleto y un objeto, no un sentido completo del tipo que se supone que es un pensamiento fregeano (Perry, 1996, p. 76).

Frege está, en opinión de Perry, en un serio aprieto pues, por una parte, los posibles modos de afrontar el problema no serían coherentes con sus propias ideas y, por la otra, la respuesta aparentemente aportada no termina de ser satisfactoria. Aunque, por supuesto, otros autores, como por ejemplo Michael Dummett, no consideran que este sea necesariamente un problema que haga tambalear el proyecto fregeano.

El tercer reino fregeano

Los pensamientos son para Frege los sentidos de los enunciados asertivos en discurso ordinario. A diferencia de las representaciones, son objetivos, inmutables, eternos, independientes de los seres humanos, propios de una

suerte de tercer mundo –además del físico y del mental. En consecuencia, a semejanza de las ideas platónicas, los seres humanos no pueden crear pensamientos; solamente los captan o aprehenden a través del lenguaje. La relación entre pensamiento y verdad es tan estrecha que la primera es definida por Frege en relación con la segunda. Un pensamiento es aquello de lo cual tiene sentido preguntarnos por su verdad o su falsedad “Y cuando llamamos a una oración verdadera nos referimos realmente a su sentido. Así pues, resulta que aquello respecto de lo cual la verdad puede entrar en consideración es el sentido de una oración (...)” (Frege, 1998b, p. 199).

El punto de partida que conduce a Frege al reconocimiento de un tercer mundo se encuentra en la distinción entre un mundo interno y uno externo. Una distinción de la que nuestro autor afirma que hasta las personas “sin preparación filosófica” son conscientes. De una parte, está el mundo externo que Frege, realista como es, no pone en duda. Hay un mundo de entidades materiales, físicas, espacio-temporales, que existen y existirán con independencia de la existencia o no de sujetos cognoscentes. Asimismo, también nos vemos obligados a reconocer la existencia de un mundo interno (mental), compuesto por sensaciones y estados mentales de índole diversa –deseos, decisiones...– que no son espacio-temporales ni independientes de los sujetos. Este conjunto de elementos subjetivos se aglutina bajo el cuño de ‘representaciones’. Las diferencias entre el mundo interno y el externo son recogidas por Frege en cuatro puntos:

- (i) las representaciones no pueden ser vistas, ni tocadas, ni olidas, ni gustadas, ni oídas; (ii) las representaciones se tienen (...) La pradera y las ranas que hay en ella, el Sol que las ilumina, están ahí, lo mismo si los miro que si no; pero la impresión sensorial de verde que tengo existe sólo a través de mí, yo soy su portador; (iii) las representaciones necesitan un portador; (iv) toda representación tiene solamente un portador: no hay dos personas que tengan la misma representación (p. 209).

La primera cuestión será, pues, ¿se puede incluir a los pensamientos dentro del grupo que conforman las representaciones? ¿Son los pensamientos representaciones? En virtud de los cuatro aspectos que acabamos de mencionar, no. Frege insta a tomar por caso el teorema de Pitágoras. Si nos conformamos con la dicotomía entre mundo externo/mundo interno y entendemos sin problemas que el teorema de Pitágoras no forma parte del mundo externo, entonces no quedaría otra opción que admitir que éste forma parte del mundo interno. No obstante, sucede que si este teorema formara parte del mundo interno necesitaría, entonces, primeramente, un portador,

pero, además, únicamente podría tener uno. Esta última condición, la (iv) antes nombrada, se entiende si recordamos que una representación no puede ser compartida por nadie más que por el propio sujeto que la tiene: para Frege mis dolores, mis sensaciones, los productos de mi imaginación, no son en absoluto compartibles. La consecuencia que se seguiría de esto es que no podríamos hablar de la existencia de un único teorema de Pitágoras, sino que habría tantos teoremas de Pitágoras como sujetos que repararan en él: “(...) no debería decirse en rigor «el teorema de Pitágoras», sino «mi teorema de Pitágoras», «su teorema de Pitágoras», y estos serían distintos, puesto que el sentido pertenece necesariamente a la oración (...)” (pp. 211-212).

Más en general, si los pensamientos son considerados representaciones, subjetivos por tanto, la ciencia se reduciría entonces a una actividad exclusivamente subjetiva. Cualquier discusión sería vana en la medida en que lo verdadero sería algo predicado de los contenidos de conciencia de cada uno. Discutir sobre la verdad o no de un enunciado como el teorema de Pitágoras es una actividad ociosa. Para Frege esto es absurdo y colisiona frontalmente con la caracterización del sentido dado, por lo que concluirá:

Así, pues, el resultado parece ser éste: los pensamientos no son ni cosas del mundo exterior ni representaciones. Debe admitirse un tercer reino. Lo que pertenece a él coincide con las representaciones en que no puede ser percibido por los sentidos, pero con las cosas en que no necesita portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca. Así, por ejemplo, el pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, verdadero independientemente de que alguien lo tome por verdadero. No necesita portador. No es verdadero solamente desde que fue descubierto; al igual que un planeta, ya que antes de que alguien lo hubiese visto estaba en interacción con otros planetas (pp. 212-213).

El argumento que sigue Frege podría ser quizás explicitado como una reducción al absurdo:

- P1. Existe un mundo externo compuesto de entidades espacio-temporales.
- P2. Existe un mundo interno compuesto de representaciones.
- P3. Las representaciones son subjetivas e intransferibles.
- P4. Los pensamientos no son entidades espacio-temporales.
- C1. Los pensamientos no forman parte del mundo externo.

- P5. Los pensamientos son representaciones.
- C2. Los pensamientos son subjetivos e intransferibles.
- P6. El teorema de Pitágoras es un pensamiento.
- C3. El teorema de Pitágoras es subjetivo e intransferible.
- P7. Es un hecho que el teorema de Pitágoras no es subjetivo e intransferible.
- C4. Los pensamientos no son representaciones.
- C5. Los pensamientos no forman parte del mundo interno.
- C6. Los pensamientos han de formar parte de un tercer mundo (presuponiendo, aunque no se halla explicitado como premisa, que existen los pensamientos).

La idea es que Frege supone P5 para llegar con ello a una contradicción, esto es, que el teorema de Pitágoras es subjetivo e intransferible (C3) cuando, asegura, sabemos que esto no es así. Por ello P5, lo contrario de lo que se termina concluyendo en C4, será considerada falsa. Ahora bien, si los pensamientos no son representaciones, no forman parte del mundo interno. A su vez, si los pensamientos no forman parte del mundo interno, como tampoco del externo (C1), entonces deben formar parte de una especie de tercer mundo que conserve las propiedades de los susodichos pensamientos. La necesidad de hallar un mundo que respete las propiedades de los pensamientos, semeja ser la razón última por la que en definitiva estos no pueden formar parte del ‘mundo externo’ ni del ‘interno’.

Llegados a este punto, Frege tomará en consideración una posible objeción escéptica no sólo contra la existencia de un tercer mundo objetivo, sino contra la misma existencia del llamado ‘mundo externo’. A grandes rasgos, esta recae sobre la imposibilidad de que el escéptico pueda incluir todo bajo el paraguas de la representación: “(...) no todo lo que puede ser objeto de mi conocer es una representación” (p. 219). Los cimientos del argumento escéptico se vendrían abajo desde el momento en que tendría que incluir al sujeto (al yo) dentro del conjunto de representaciones. Sucedería con esto que, por definición, las representaciones necesitarían un sujeto portador que las represente. Pero si este sujeto es una representación, ésta necesita entonces a un sujeto previo, que tendría que ser, según el escéptico, una representación, etc.: “Resulta de hecho impensable el que yo esté dentro de mí, como una muñeca rusa, *ad infinitum*, pues entonces no habría solamente un yo, sino infinitamente muchos” (p. 217). No todo es representación; hay

un yo y unos demás. Hay un mundo externo que se puede afirmar previo reconocimiento de la fisura del argumento escéptico. El argumento que hemos explicitado más arriba se mantiene y, por ende, hay que reconocer un tercer mundo de los pensamientos. Con todo, es importante insistir, tras lo que acabamos de decir, que los sujetos no somos los portadores de los pensamientos, sino que sólo los captamos a través, precisamente, del “poder de pensar”. Aunque el mismo Frege admite que esto puede resultar contraintuitivo –no son escasos aquellos que creen que es imposible conocer algo que no sea propio del mundo interior, a no ser que sea por percepción sensorial, lo que no es aquí el caso. Pero esto es ciertamente lo que hacemos con nuestra capacidad de pensar, entrar en contacto con pensamientos, de carácter atemporal, pero, por supuesto, sin modificarlos de ningún modo. No así a la inversa, pues el sujeto, su mundo interior, concluirá Frege, sí varía al entrar en contacto con los pensamientos, reconociendo su verdad o falsedad. En definitiva: “(...) el pensamiento, al ser captado, provoca sólo, en principio, cambios en el mundo interior del que lo capta, pero el núcleo de su esencia permanece intacto (...)” (p. 225).

Referencias

- Dummett, M. (1973). *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth.
- Dummett, M. (1981). *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1991). *Frege: Philosophy of Mathematics*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- Frege, G. (1972). *Conceptografía*. México: UNAM.
- Frege, G. (1984). Sobre sentido y referencia. *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ariel.
- Frege, G. (1991). Sobre sentido y referencia. L. M. Valdés Villanueva (Comp.), *La búsqueda del significado* (pp. 24-45). Madrid: Tecnos.
- Frege, G. (1998a). Introducción a la lógica. L. M. Valdés Villanueva, (Comp.), *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (pp. 171-187). Madrid: Tecnos.

- Frege, G. (1998b). El pensamiento: una investigación lógica. L. M. Valdés Villanueva, (Ed.), *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (pp. 196-225). Madrid: Tecnos.
- Frege, G. (2016). Carta a Philip Jourdain. *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas* (pp. 316-319). México: UNAM.
- García-Carpintero, M. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas*. Barcelona: Ariel.
- García-Carpintero, M. (2013). Referencia y ficción. D. Pérez Chico (Ed.), *Perspectivas en la Filosofía del Lenguaje*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Hanna, R. (2017). Kant's Theory of Judgment. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/>
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kenny, A. (1997). *Introducción a Frege*. Madrid: Cátedra.
- Kenny, A. (2000). *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Meinong, A. (1983). *On Assumptions*. Berkeley: University of California Press.
- Perry, J. (1996) Frege sobre los demostrativos. L. M. Valdés Villanueva (Comp.), *Pensamiento y lenguaje: problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. México: UNAM.
- Russell, B. (1991). Descripciones. L. M. Valdés Villanueva (Comp.), *La búsqueda del significado* (pp. 50-60). Madrid: Tecnos.
- Russell, B. (2009). *The Philosophy of Logical Atomism*. Oxford: Routledge.
- Strawson, P. (2000). Sobre el referir. L. M. Valdés Villanueva (Comp.), *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Zalta, E. N. (2022). Gottlob Frege. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/frege/>

***Dialegesthai* y autoreflexión: dos perspectivas de la facultad arendtiana de pensamiento**

Dialegesthai and self-reflection: two perspectives of Arendt's conception of thinking

María Camila Sanabria¹

Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Recepción: 01 de noviembre del 2021

Evaluación: 18 de marzo del 2022

Aceptación: 22 de marzo del 2022



¹ Magister en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Grupo de Investigación “Epimeleia”.

ORCID: 0000-0001-5506-4106

Correo electrónico: msc111@hotmail.com

Resumen

Propongo que la facultad arendtiana de pensamiento puede entenderse desde dos perspectivas: como *dialegesthai* y como autorreflexión, pero que la segunda, mediante el ejercicio de la conciencia narrativa, potencia el carácter preventivo frente al mal. En primer lugar, expongo los tres presupuestos conceptuales de la tesis: la banalidad del mal, el ‘dos-en-uno’ y la conducta moral. En segundo lugar, presento la facultad arendtiana del pensamiento como una facultad discursiva, caracterizada a partir de los símiles de Sócrates y de la interpretación arendtiana de los *Diálogos* socráticos de Platón. En tercer lugar, presento la facultad de pensar como autorreflexión, caracterizada por la actividad de la conciencia narrativa. Retomando la diferencia de expresión del lenguaje entre *dialegesthai* y autorreflexión, concluyo reivindicando la importancia de la narración como actividad de la autoconciencia, y argumento la relación directa de esta actividad narrativa con la conducta moral.

Palabras clave: *dialegesthai*, pensamiento, conciencia, narración, Hannah Arendt.

Abstract:

I propose that the Arendtian faculty of thought can be understood from two perspectives: as *dialegesthai* and as self-reflection, but in this, through the exercise of narrative conscience, enhances the preventive character against evil. For this I divide the text into four moments. First, I expose the three conceptual presuppositions of the thesis: the banality of evil, ‘the two-in-one’ and moral behavior. In the second moment, I present Arendt’s faculty of thinking as a discursive faculty, characterized from the similes of Socrates and her interpretation of Plato’s Socratic *Dialogues*. In the third moment, I present the ability to think as self-reflection, characterized by the activity of narrative conscience. Returning to the difference in the expression of language between *dialegesthai* and self-reflection, I highlight the importance of narration as an activity of self-conscience, and I show the direct relationship of this narrative activity with moral behavior.

Keywords: *dialegesthai*, thinking, conscience, narration, Hannah Arendt.

Después de presenciar el juicio de Adolf Eichmann, Hannah Arendt propone una concepción de mal relacionada con la irreflexividad. La facultad de pensar adquiere un sentido moral dado en su misma naturaleza. En la introducción a *La vida del espíritu*, Arendt (2002) se pregunta si puede haber algo en el pensamiento que nos impida hacer el mal; una propiedad que sea inseparable de la actividad misma. Más adelante, al acercarse al fenómeno del pensamiento como actualización de la diferencia inserta en nuestra Unicidad, la autora parecería indicar que dicha propiedad sería la autoconciencia.

La autoconciencia podría evitar que obremos mal, porque nos muestra la posibilidad de contradecirnos o de ser coherentes con nosotros mismos. Es la experiencia de esa diferencia que nos constituye y, para seguirse actualizando, es decir, para que seamos capaces de pensar en lugar de evitarnos a nosotros mismos, esta experiencia exige una relación armónica entre el ‘dos-en-uno’, manteniendo una conducta moral.

Estos son los presupuestos para plantear el siguiente problema: Arendt entiende el pensamiento como una actividad discursiva y utiliza el término ‘*dialegesthai*’ para referirse a esta actividad en la que se cuestionan los prejuicios en un ejercicio de búsqueda de significado. Sin embargo, la facultad moral vinculada a la autoconciencia –concebida como propiedad inseparable del pensamiento que evitaría el mal– es la memoria. Recordar el mal que realizamos es perder la armonía entre yo y mí mismo, es perder la capacidad de pensar por ser incapaz de convivir con un malhechor. La memoria también es la facultad que provee los recuerdos para juzgarnos a nosotros mismos, para evaluar si hemos realizado algo por lo que debemos desaprobarnos.

Cuando el pensamiento discurre acerca de nuestros propios actos, entonces, ¿lo hace en forma discursiva? Este pensar moral, por llamarlo de algún modo, que no sería el mismo pensar que reflexiona sobre el significado de la justicia ¿se llevaría a cabo en forma de discurso? O, teniendo en cuenta las distintas facetas de la conciencia, cabría proponer que en ocasiones el pensamiento no es de carácter discursivo, sino narrativo, y que es esta forma la que podría prevenir que realicemos el mal.

Propongo que la facultad de pensar puede darse de forma discursiva y de forma narrativa y que el carácter preventivo frente al mal es mayor gracias a la autorreflexión, aunque no es exclusivo de esta forma de pensamiento. Desde la figura del testigo podemos reconocer una función del pensamiento

distinta a la búsqueda de sentido, que no solo reivindica la importancia de la memoria, sino de la narración en el proceso del pensamiento como facultad moral. En primer lugar, presento una clarificación conceptual de los presupuestos inicialmente mencionados: banalidad del mal, ‘dos-en-uno’ y conducta moral. En segundo lugar, retomo la concepción del pensamiento como *dialegesthai* para resaltar que esta forma discursiva está dirigida a la búsqueda de sentido más que a un ejercicio auto-reflexivo. En tercer lugar, muestro que Arendt también hace referencia a un tipo de pensamiento cuyo objeto son las experiencias del yo (*self*), y que el factor preventivo frente al mal, en esta actividad, se encuentra principalmente en la narración de la conciencia desde la faceta del testigo.

Presupuestos conceptuales de la filosofía moral arendtiana

Este apartado es de carácter introductorio. Me aproximo a tres nociones de la filosofía moral arendtiana para clarificar los presupuestos de la tesis propuesta. Estas tres nociones se soportan entre sí, pero he elegido este orden porque, si resumiéramos este apartado, podría proponerse que es posible realizar el mal de forma irreflexiva, luego el pensamiento podría prevenirlo. Pensar significa actualizar la diferencia del ‘dos-en-uno’ y resulta preventivo porque al conocer esta diferencia inserta en nuestra Unicidad, buscamos ser coherentes con nosotros mismos. La coherencia se traduce en conducta moral. Quienes evitan la incoherencia entre pensamiento y acción tienen sus propias opiniones y límites sobre lo que “no pueden” hacer. Quienes no juzgan por ellos mismos, no conocen sus límites ni reflexionan sobre sus propios actos, y esto potencia la posibilidad de realizar el mal sin siquiera comprenderlo.

La banalidad del mal

En su informe sobre el juicio de Adolf Eichmann, Arendt concluye refiriéndose al momento en el que el acusado se encontraba en el patíbulo: “Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes (...)” (2011, p. 268). Lara (2009) señala que la autora no fue comprendida por el uso del término ‘banal’, cuyo nuevo significado apuntaba a la carencia de carácter moral. En el *Post Scriptum* de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt (2011) reconoce que esta expresión pudo ser controversial, pero insiste en que fue referida al caso particular de Eichmann, en quien resultó *evidente*.

Coincido con Lara en que esta narración, pese a dar cuenta de un caso concreto, es de carácter ejemplar: “En la narrativa de Arendt, Eichmann se convierte en el ejemplar de un ser humano vacío y ‘(...) en el juicio (son) sus actos, no el sufrimiento de los judíos, no el pueblo alemán o la humanidad, ni siquiera el antisemitismo o el racismo, los que se ven expuestos (...)” (2009, p. 94).

La banalidad del mal no fue una teoría que Arendt desarrollara como un universal bajo el cual subsumir particulares. La autora aclara que con esta *expresión* no aludía a una teoría o doctrina (Arendt, 2002). No obstante, siguiendo a Di Pego, aunque Arendt utilizó la expresión para referirse al fenómeno de Eichmann, la validez de esta noción supera la particularidad del fenómeno en el que se originó:

(...) las afirmaciones respecto de la banalidad del mal surgen en relación con el caso Eichmann y pretenden describir lo que ella veía en el propio Eichmann. Por tanto, esta tesis no pretende dar cuenta de las motivaciones de todos los jerarcas nazis, en general, aunque esto tampoco implica que su validez se restrinja a Eichmann, puesto que, como procuraremos poner de manifiesto, encierra un diagnóstico y una crítica de la época moderna (Di Pego, 2007, p. 6).

Di Pego sostiene que la noción de banalidad no se limita al caso de Eichmann, sino que además encierra una crítica a la modernidad y requiere este contexto para comprenderse: el totalitarismo fue posible gracias a una de las condiciones que trajo la modernidad: el desinterés por los asuntos públicos y el desplazamiento hacia lo privado. La modernidad da lugar al burgués, que separa sus funciones privadas y públicas a tal punto que ya no encuentra conexión entre ambas “Y es capaz de aceptar como trabajo el hecho de cometer crímenes sin sentirse un asesino (...)” (p. 12). Además, para que se logre la desvinculación entre la acción y la responsabilidad, la época moderna brinda otra condición: “(...) desarrolla mecanismos de matanza en serie y despersonalizada, en el que el hombre-masa puede insertarse manteniendo a resguardo su conciencia de la responsabilidad por los crímenes cometidos (p. 12).

Comparto con Di Pego que la validez de la noción no se restringe a Eichmann, así como la plausibilidad de comprender esta noción desde una crítica a la modernidad. Arendt (2002) parece hacer una invitación al uso de nuestras facultades mentales –todas aquellas que se encuentran relacionadas con la actividad del pensamiento y el juicio– e insiste en que no son prerrogativa de unos pocos. Me parece que la relación entre el mal y

la ausencia de estas facultades –cuyo ejercicio podría exigirse a cualquiera que esté en sano juicio (Arendt, 2007)– justifica que el alcance de esta noción esté limitado al caso de Eichmann. Me parece que al enfatizar en la normalidad del “modelo” de banalidad del mal Arendt hace “(...) un llamado de atención hacia la importancia del uso de nuestras facultades mentales, dado que resalta la posibilidad de cometer crímenes horribles por pura irreflexividad” (Sanabria, 2017, p. 34).

Bernstein advierte que “Arendt claramente *no* pensaba que había un Eichmann en cada uno de nosotros (...)” (2007, p. 61); esto implicaría tener una predisposición al mal y “Cuando Arendt niega que el mal pueda ser radical, quiere decir que carece de profundidad, o sea, de un fundamento positivo en el sujeto (...)” (Marrades, 2002, p. 101). Pero tener una predisposición a hacer el mal no es lo mismo que tener la posibilidad de realizarlo, y ese es el punto que podría generalizarse. Todos, incluso sin tener motivos ni intenciones, podemos hacer el mal.

Arendt usa tres términos para referirse al mal: el mal absoluto, el mal radical y la banalidad del mal. El siguiente fragmento de *Los orígenes del totalitarismo* es interesante debido a que en él Arendt se refiere al mal absoluto con una de las características de la banalidad –es decir, la ausencia de motivos o intenciones–, que encuentra como un elemento para comprender la radicalidad del mal: “Y si es verdad que en las etapas finales del totalitarismo aparece un mal absoluto (absoluto porque no puede ser ya deducido de motivos humanamente comprensibles), es también verdad que sin él podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del Mal” (Bernstein, 2007, p. 49).

Siguiendo a Leiva, el mal radical sería el mismo mal absoluto, por lo que podríamos concluir del anterior fragmento que no hay un cambio de opinión definitivo entre la concepción arendtiana de mal absoluto o radical, y la banalidad del mal. En palabras de Leiva:

Según el análisis de Arendt, este mal absoluto o radical se caracteriza por tres rasgos fundamentales: es *incomprensible*, *incastigable* e *imperdonable*. ‘Incomprensible’ porque no puede ser deducido o explicado a la luz de las motivaciones malvadas clásicas, pasiones perversas o causas pecaminosas humanamente inteligibles, como el egoísmo, el poder, la cobardía, el interés propio, etc. ‘Incastigable’ porque sus crímenes “no están contemplados en los Diez Mandamientos”, así como las prohibiciones morales tradicionales no son adecuadas para condenarlos y van más allá de lo previsto y legislado por cualquier categoría jurídica. E ‘imperdonable’ porque trasciende la esfera

de los asuntos humanos y porque, como expone en *La condición humana*, ningún ser humano es capaz de perdonar aquello que no puede castigar. Es un mal que, “hablando estrictamente, no es castigable ni perdonable, porque el castigo y el perdón presuponen aquello que el mal radical intenta erradicar, es decir, la acción humana” (2019, p. 65).

La primera de estas características del mal absoluto permanecerá en la caracterización de la banalidad del mal:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente (...) era totalmente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar* (Arendt, 2002, p. 30).

De aquí podemos considerar que Arendt siempre tuvo presente la posibilidad de realizar el mal sin motivos e intenciones. Lo que parecería haber cambiado, luego del juicio de Eichmann, es un énfasis en la ausencia de *status ontológico* del mal referido al agente. En *La vida del espíritu*, Arendt afirma: “Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia (...) También puede guiarles la debilidad (...) O, al contrario, el poderoso odio que experimenta la maldad ante la pura bondad (...) o la codicia (...)” (p. 30). Y en el *Post scriptum* de *Eichmann en Jerusalén* encontramos:

Eichmann no era un Yago ni un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria dirigencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal dirigencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía* (...) sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con los que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de “la nueva escala de valores prescrita por el gobierno (nazi)”. No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión (...) fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo (...) Una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana (2011, pp. 417-418).

Después del caso de Eichmann parecería que el interés de Arendt estuviera puesto en insistir en la ausencia de este *status* ontológico de maldad. No son los malvados los que hacen el mal, no hay que *ser* malo para convertirse en un criminal, esta es una posibilidad que se abre cuando dejamos de relacionarnos con nosotros mismos, cuando no pensamos. Arendt hace la siguiente aclaración a G. Scholem:

Tienes mucha razón: he cambiado de opinión y no hablo ya de ‘mal radical’. (...) Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca ‘radical’, que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un ‘desafío al pensamiento’, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la ‘banalidad’ (Leiva, 2019, p. 75)².

Aunque en este fragmento –referido al cambio de opinión– Arendt destaca el carácter de superfluo, Bernstein propone que “Hay un cambio relevante. La noción central de los primeros análisis del mal radical es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención hacia la idea de irreflexividad (...)” (1996, p. 253). Coincido con su interpretación puesto que la “característica destacable” que encontró Arendt en Eichmann fue la incapacidad para pensar, y me parece que este es el punto más importante del cambio de opinión, tanto en lo referente al diagnóstico como a la prescripción.

La expresión ‘banalidad del mal’, al señalar el carácter de irreflexividad en quien realiza el mal y al resaltar, por tanto, la ausencia de un *status* ontológico de la maldad, pone de manifiesto que cualquiera está en riesgo de actuar mal sin sentirse responsable y sin comprender el significado de sus actos: “Esta es la lección principal de la banalidad del mal. Uno no tiene que ser un monstruo, un sádico o una persona viciosa para cometer actos terribles y malvados (...)” (Bernstein, 2007, p. 13). De ahí que esta concepción de mal se traduzca en una invitación a pensar.

El ‘dos-en-uno’

La relación entre el mal y la irreflexividad se sostiene en la noción de ‘dos-en-uno’, que Arendt propone desde su interpretación de la concepción socrática del pensamiento. En el *Gorgias*, Arendt (2002) encuentra dos

² Referencia original: (Arendt, 2005, pp. 149-150; 2009, p. 575).

afirmaciones socráticas desde las que explica tanto su concepción del ‘dos-en-uno’, como la relación entre el pensamiento y la posibilidad de prevenir el mal.

Las dos afirmaciones, sostiene Arendt, están conectadas entre sí. La primera –que es consecuencia de la segunda– reza: “Cometer la injusticia es peor que recibirla”. La segunda afirmación sostiene: “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (Arendt, 2002, p. 203)³.

Arendt agrega que fue la experiencia del pensamiento lo que condujo a Sócrates a hacer estas afirmaciones. En la introducción a *La vida del espíritu*, la autora se pregunta si hay algo en el pensamiento, una propiedad inseparable de la actividad misma, que nos condicione frente al mal (2002). A partir de estas afirmaciones, encontramos aquí la respuesta: la conciencia de sí. La segunda afirmación refiere a la posibilidad de entrar en contradicción consigo mismo, aunque sea uno solo. Arendt advierte que la clave está ahí:

(...) nada que sea idéntico consigo mismo, real y absolutamente *Uno*, como A es A, puede estar o dejar de estar en armonía consigo mismo. Siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un tono armónico. Ciertamente cuando aparezco y soy vista por los demás, yo soy una; de otro modo, no se me reconocería. Y mientras estoy junto a los otros, apenas consciente de mi misma, soy tal y como aparezco a los demás. Llamamos *conciencia de sí* (*consciousness*) (...) al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el “no soy más que uno” socrático es más problemático de lo que parece, no solo soy para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy solo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia (pp. 205-206).

La diferencia entre los dos que constituyen mi Unicidad se manifiesta durante el pensamiento; el diálogo interior del yo consigo mismo. Aparezco ante mí, soy consciente de mí misma en el momento en el que hago preguntas que yo misma respondo. Esta concepción de pensamiento, junto con su concepción del ‘dos-en-uno’ (que podría entenderse como una fenomenología del yo), se relacionan con la posibilidad de prevenir el mal.

³ Referencia original Platón, *Gorgias*, 474b, 483a. Cursivas de Arendt.

El hábito del pensamiento implica la relación del yo consigo mismo. Quien reflexiona se acostumbra a aparecer ante sí, a evaluar lo que dice y lo que hace, y a formarse sus propias opiniones. En el caso de cometer injusticia, se convertiría entonces en un malhechor y no querría convivir consigo. Perdería la armonía entre el ‘dos-en-uno’ y evitaría pensar para *no recordar* que transgredió sus propios límites: “El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo (...)” (p. 208).

La segunda afirmación hace referencia a la pretensión de armonía entre el ‘dos-en-uno’ desde el criterio de la no contradicción, y por esta razón es condición para la primera. Quien quiere mantenerse en armonía consigo mismo, porque es autoconsciente, evitará realizar el mal, preferirá sufrir la injusticia que cometerla. Quien, por el contrario, nunca se forma sus propias opiniones y no reflexiona sobre sus actos y palabras, quien no es consciente de sí mismo, puede cometer crímenes horribles sin sentirse responsable ni autodesaprobarse, como sucedió con Eichmann.

La conducta moral

La concepción de conducta moral arendtiana implica la participación de la facultad de pensamiento, juicio, memoria, imaginación y voluntad⁴. Detenernos en cada una de estas facultades excedería el propósito de este artículo. Para nuestro interés, me limitaré a presentar dicha conducta como la coherencia entre el yo (*self*) y el yo pensante, y como una conducta condicionada por la autoconciencia.

La conducta moral en la filosofía arendtiana significa coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos. Como vimos, la coherencia o la incoherencia son posibles porque en nuestra Unicidad se inserta una diferencia. Quienes quieren mantener a su ‘dos-en-uno’ en armonía, procuran no transgredir los límites *negativos* que advierte su conciencia.

A diferencia de la voz de Dios en nosotros o del *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas (incluso el *daimon* socrático, su voz divina, le dice solo lo que *no* debe hacer). En palabras de Shakespeare “(...) obstruye al hombre por doquier con obstáculos. Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa” (Arendt, 2002, p. 213).

⁴ El desarrollo de esta idea puede consultarse en Sanabria (2018).

La conciencia moral arendtiana se manifiesta en el mundo de las apariencias mediante prescripciones negativas. Aquellos que piensan, que juzgan por sí mismos y reflexionan sobre sus actos, conocen los límites que *no pueden* transgredir si quieren seguir manteniendo una relación armónica consigo mismos. En palabras de Arendt:

La moral tiene que ver con el individuo en su singularidad. El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir conmigo mismo. Ese vivir conmigo mismo es algo más que conciencia, más que la conciencia de mí mismo que me acompaña en todo lo que hago y en cualquier estado que me halle. Estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y se actualiza en los procesos de pensamiento, y cada proceso es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta (2007, p. 113).

Estos fragmentos expresan tres elementos de la conducta moral, que cabe resaltar dentro de nuestros propósitos. Primero, la conducta moral depende de la coherencia entre lo que opinamos y lo que hacemos; por eso aquel que piensa evitará transgredir sus propios límites. Segundo, la actualización de nuestro criterio sobre lo que está bien o mal ocurre durante el diálogo del yo consigo mismo. Tercero, el pensamiento también es un tipo de autoevaluación en la que el yo se juzga a sí mismo. Al volver a “casa” el *testigo* da cuenta de los actos del yo (*self*), da su *testimonio* y esta actividad está condicionada por la memoria. Pero este testimonio solo es posible porque, al ser alguien acostumbrado a evaluarse a sí mismo, ha sido consciente de sus propios actos y palabras. De ahí que la conducta moral esté condicionada por la autoconciencia.

El pensamiento discursivo

El pensamiento, siguiendo a Arendt, es una actividad en la que el yo mantiene un diálogo consigo mismo, de ahí que esté condicionado por la autoconciencia:

La conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento; los actos de la conciencia de sí comparten con la experiencia sensible el ser “intencionales” y, por tanto, actos *cognitivos*, mientras que el yo pensante no piensa algo, sino *sobre* algo, y este acto es dialéctico: se desarrolla bajo la forma de un

diálogo silencioso. Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible. Lo que el pensar actualiza en su interminable proceso es la diferencia, dada a la conciencia como un hecho puro y duro (*factum brutum*); sólo en esta forma humanizada de la conciencia puede convertirse en la característica externa de alguien que es un hombre y no un dios o un animal (2002, p. 210).

Si nos preguntamos sobre qué pensamos, qué sería ese *algo* sobre el cuál discurre el pensamiento, podríamos responder “cualquier cosa”. Sabemos que para Arendt (2002) es la experiencia sensible la que dota al pensamiento de objetos sobre los cuales operar y que es la imaginación o representación la facultad que permite el pensamiento al *desensorizar* los objetos. Cualquier fenómeno del mundo de las apariencias, cualquier experiencia podría ser entonces objeto de pensamiento.

Pero no todas las experiencias se convierten en objetos de pensamiento; como reconoce Arendt (2002) “(...) la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos (...)” (p. 93). Es más frecuente que nos basemos en prejuicios a que estemos reflexionando acerca de todo lo que acontece. De ahí que Arendt (2002) se pregunte qué nos hace pensar. Tras exponer las distintas respuestas, concluye en la necesidad de búsqueda de sentido. Así, el pensamiento es entendido como la búsqueda de sentido o significado. Ahora bien, esta actividad está condicionada por el lenguaje y, como afirma Arendt, es de carácter discursivo:

Llamo conocimiento a un discurso que la mente sostiene consigo misma acerca de cualquier tema de consideración. Te lo explicaré aunque yo mismo no estoy demasiado seguro al respecto. Tengo la impresión de que no es nada más que *dialégesthai*, hablar de una cosa a fondo, sólo que la mente se plantea a sí misma preguntas y se las responde, diciéndose *sí* o *no* a sí misma. Luego llega al límite donde hay que decidir cosas, cuando ambos lados dicen lo mismo y ya no hay incertidumbre, y nosotros establecemos eso como la opinión de la mente. Hacerse una idea y formarse una opinión es lo que llamo discurso, y esa misma opinión la llamo enunciado hablado, proferido no ante otros sino ante uno mismo, en silencio (2007, p. 108).

Este fragmento que Arendt cita del *Teeteto* ejemplifica lo que sería, según su interpretación, la concepción socrática del pensamiento. A continuación nos acercaremos a la relación entre pensamiento y lenguaje y, partiendo de ésta, a una breve caracterización de la actividad de pensar. De esta manera concluiremos si es el discurso la forma lingüística mediante la cual el pensamiento busca el sentido.

Dialegesthai

Siguiendo a Arendt, las actividades mentales se manifiestan a través del lenguaje, por lo que la búsqueda de significado está implícita en el impulso de hablar. Sobre la función del pensamiento afirma la filósofa:

(...) consiste en *dar cuenta, logon didonai*, como la denominaban los griegos con gran precisión, de todo lo que puede existir o puede haber acontecido (...) El mero dar nombre a las cosas, la creación de palabras, es la manera humana de apropiarse y, por decirlo así, de “desalienar” el mundo (...) (2002, p. 122).

El lenguaje es el vehículo del pensamiento⁵, pero ¿de qué manera se expresa el pensamiento? Arendt toma el concepto platónico de *dialegesthai*, como vimos, para referirse a la actividad de pensar. Volveremos sobre algunos fragmentos para aproximarnos a su concepción del término:

En la Carta VII Platón nos explica brevemente cómo puede darse esa doble transformación, cómo es posible que se pueda *hablar* de la percepción sensible y cómo esta conversación (*dialegesthai*) se transforma de inmediato en una imagen visible solo para el alma. A la verdad basada en la evidencia, elaborada por el principio de las cosas captadas por nuestra visión corporal, se puede llegar mediante la guía (*diagōgē*) de las palabras en el *dialegesthai*, la cadena de pensamiento discursivo entre el discípulo y el maestro (p. 140).

“El *dialegesthai* posee en sí mismo una tendencia hacia un *noein*, una visión (...)” (p. 141). Estos tres fragmentos, además de la referencia inicial del *Teeteto* en la que Sócrates llamaba *dialegesthai* a hablar de una cosa a fondo, nos permiten definir dos características: primero, este tipo de pensamiento se daría en la forma de diálogo, de ahí que la autoconciencia sea condición de la actividad de pensar; segundo, parecería que la actividad de pensar tuviera una función reveladora de lo que quizá sería el “sentido” o “significado”, pero éste no se revelaría en palabras, sino como una imagen⁶. No obstante, aquello que se revela no tendría el carácter de verdad, sino de *doxa*, y con esto podríamos agregar la función mayéutica del pensamiento:

Las preguntas revelan que la intención socrática no es educar a los ciudadanos o gobernarles en función de una verdad absoluta ya poseída, sino ser un ‘tábano’ capaz de aguijonear a sus amigos, esto es, capaz de sacar a la luz,

⁵ Al menos en las culturas occidentales estamos condicionados por las palabras, no por las imágenes, para pensar (Arendt, 2002).

⁶ Esta podría ser la forma en la que el pensamiento concluye en el ejemplo, no pudiendo llegar a definiciones acabadas pero reconociendo, en una imagen, aquello sobre lo que se reflexiona.

mediante la mayéutica (el arte de la partera), la verdad presente en su *doxa*. En la medida que nadie conoce de modo inmediato la verdad inherente a su propia opinión, se hace precisa la auténtica *dialegesthai* para que tal verdad vaya apareciendo ante uno mismo (Gibu, 2011, pp. 65-66).

Mediante el pensamiento descubrimos, por decirlo así, nuestras propias opiniones. En ese sentido tiene una función obstetricia, pero no se sigue de ello que la opinión a la que llegamos tenga un carácter absoluto. Birulés (2007) advierte que el pensamiento como actividad discursiva no es afásico, sino que es *logos* y que su criterio no es la verdad o la falsedad, sino el significado. ¿Qué significa preguntarse por el significado?

La búsqueda de significado podría entenderse como la búsqueda de un *dokei moi*, un ‘me parece’. Propongo entenderlo aquí en un sentido amplio, que en términos de Arendt (2002) sería el “dar cuenta”. El sentido, entonces, no se limitaría a una imagen, tampoco a una opinión o a una definición provisional, pero podría ser cualquiera de estas. Buscar el significado de un fenómeno sería intentar comprenderlo.

Comesaña y Cure de Montiel (2006) destacan también la amplitud del alcance del pensamiento, haciendo énfasis en la cercanía entre las concepciones arendtianas de pensamiento y comprensión: “En este sentido, nos interesa destacar, que desde la perspectiva arendtiana, el pensar, que básicamente podemos identificar con la reflexión filosófica, no puede, para nuestros efectos, separarse de lo que es la facultad de juzgar y de la comprensión, concepto que consideramos incluido en lo que más adelante llamará facultad de pensar (...)” (p. 17).

La pregunta por el significado de *la búsqueda* de significado se dirige a la actividad misma, que no es el resultado. En este podemos encontrar la imagen, la *doxa* o la comprensión, pero la actividad del pensamiento es profundización y destrucción. De ahí que Arendt (2002) afirme que en la naturaleza del pensamiento se encuentra el “descongelar” aquello que ha sido congelado en el lenguaje. El pensamiento operaría aquí sobre frases o conceptos, cuestionaría la validez de hábitos o costumbres, sería de carácter destructivo.

Recordemos que Arendt (2002) toma los símiles de Sócrates para caracterizar la experiencia del pensamiento. ‘Tábano’, ‘comadrona’ y ‘torpedo’ dan cuenta de una actividad que comienza aguijoneando, poniendo en cuestión lo dado para llevar a la perplejidad, tras la pérdida de certezas y que, por último, se manifiesta en el juicio: “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo (...)” (p. 215).

Esta concepción del pensar parece proponer un ejercicio de reflexión sobre hábitos, costumbres, clichés; fenómenos externos, más que sobre los propios actos del yo pensante. El pensamiento, entendido de esta forma como una búsqueda de sentido, podría prevenir el mal realizado de manera irreflexiva⁷. No obstante, si la propiedad inseparable del pensar que podría prevenir el mal es la autoconciencia, la forma lingüística del pensamiento que hace efectiva esta autoconciencia sería la narración y no el *dialegesthai*. Es por esto que en el siguiente apartado presento el pensamiento desde una perspectiva autoreflexiva, que podría potenciar su carácter preventivo frente al mal dada su relación directa con la conducta moral.

El pensamiento autorreflexivo

La memoria y el pensamiento están relacionados y se condicionan mutuamente: “El recuerdo tiene una afinidad natural con el pensamiento; todo pensar, como dije, es un re-pensar. Las cadenas del pensamiento brotan naturalmente, casi automáticamente, del recuerdo, sin ruptura alguna (...)” (pp. 271-272). No podemos reflexionar sobre algo que no esté en nuestra memoria. Al respecto, Calderón afirma que “(...) para Arendt, la memoria almacena y pone a disposición del recuerdo todo aquello que, tras la retirada, ya no está nunca más, lo dado a los sentidos (...)” (2010, p. 27).

Así como el pensamiento está condicionado por la memoria, ésta también lo está por el pensamiento, pues, en cierto sentido, aquello sobre lo que pensamos se fija en ella. Además de ser un tipo de archivo de recuerdos, la memoria permite convertir nuestras experiencias en relatos cuando nos las narramos a nosotros mismos: “Esta conexión entre pensar y recordar es particularmente importante en nuestro contexto. Nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto (...)” (Arendt, 2007, p. 110).

Si la ausencia de pensamiento está condicionada por la memoria, la ausencia de esta última también se relaciona con la banalidad del mal, de ahí que Arendt afirme que “(...) la facultad de la memoria es lo que impide obrar mal (...)” (2007, p. 134). Pero, ¿cómo una facultad que se vuelca hacia el pasado puede ser preventiva, si la prevención dirige su mirada hacia el futuro? Arendt, además de una incapacidad para pensar, reconoció en Eichmann una “memoria deficiente” (2011, p. 79). Camps (2006) sostiene, refiriéndose a Eichmann, que éste no se interrogó a sí mismo sobre lo que iba a hacer y que hombres como él no son capaces de *recordar* y arrepentirse.

⁷ El desarrollo de esta idea puede consultarse en “El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt (...)” (Sanabria, 2016).

La memoria supera la función de archivo de recuerdos y aparece como una facultad moral. Está relacionada con el pensamiento porque, a través de éste, se fijan los recuerdos. Recordamos aquellos hechos que nos *narramos* a nosotros mismos porque en este ejercicio nuestra experiencia se transforma en relato y adquiere un significado: “(...) el significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia” (Arendt 2002, p. 155).

El significado del acontecimiento –o la experiencia– estaría condicionado por, al menos, dos facultades: el pensamiento y la memoria. La memoria archivaría la experiencia que durante el pensamiento se convertiría en relato para luego fijarse nuevamente en la memoria –con su significado provisional. Teniendo en cuenta esto podemos preguntarnos nuevamente por la relación entre el mal y la incapacidad para pensar.

Arendt (2011) advirtió que Eichmann manifestaba una incapacidad para pensar, que eludió su responsabilidad de juicio y que en su memoria se privilegiaron datos irrelevantes percibidos el mismo día que presencié actos de violencia. También indicó que de haber algo en el pensamiento que pudiera condicionar a los hombres frente al mal, debería ser una propiedad inseparable de la actividad: la autoconciencia (2002).

Esta conciencia es entendida como conciencia de sí y, como vimos, podría condicionarnos frente al mal porque quien está acostumbrado a convivir consigo mismo, a examinar sus propias acciones, es decir, quien es consciente de sí mismo, no querrá convertirse en un malhechor y perder la armonía consigo mismo. Pero la conciencia tiene, además, otras facetas de carácter moral:

En “Basic Moral Propositions”, Arendt definía “cuatro momentos fundamentales y recurrentes” de la conciencia: Mi conciencia es: a) testigo; b) mi facultad de juzgar, es decir, de distinguir lo correcto de lo incorrecto; c) aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo; y d) una voz en mi interior, a diferencia de la voz bíblica de Dios, que viene del exterior⁸ (2007, p. 256).

Aunque todos los momentos de la conciencia están relacionados con la conducta moral, mi interpretación es que el testigo sería la autoconciencia, y lo propongo por dos razones⁹. Primero, porque el testigo es quien percibe

⁸ Aclaración hecha por Fina Birulés.

⁹ Estas afirmaciones se siguen de la investigación de Sanabria (2017).

los hechos –es un espectador–, y ser consciente de sí significa ser espectador de sí mismo. Segundo porque el testigo es el que conoce –aunque sea parcialmente– lo ocurrido y puede dar cuenta de ello. Por tanto, el testigo daría testimonio de las acciones del yo (*self*) durante el pensamiento. Su testimonio sería la condición para actualizar la diferencia entre el ‘dos-en-uno’. Si resulta que al recordar lo que hicimos, al narrarnos a nosotros mismos nuestras propias experiencias, no encontramos en ellas alguna acción que transgreda nuestros propios límites, seguiremos estando en armonía con nosotros mismos. Si, por el contrario, recordamos que hicimos lo que *no podíamos* hacer, entonces el diálogo interior se parecerá al de Ricardo III, como señala Arendt:

¿Qué tipo de diálogo puedes tener contigo mismo si tu alma no está en armonía sino en guerra? Precisamente este diálogo que pronuncia Ricardo III, el personaje de Shakespeare, cuando está a solas:

¿Qué temo? ¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No; sí, yo lo soy. Entonces, huye. ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me venga a mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo? ¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián: pero miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo: loco, no adules¹⁰ (2002, pp. 211-212).

En el segundo apartado veíamos una concepción del pensar centrada en la búsqueda de significado. Este tipo de pensamiento cumplía con las características de los símiles de Sócrates –‘tábano’, ‘comadrona’ y ‘torpedo’–, lo que apuntaba a una actividad en la que se cuestionan prejuicios y se abre paso a una nueva comprensión revelada, en el sentido de *doxa*, como un *dokei moi* y no como una verdad.

Esta concepción de pensamiento corresponde con la caracterización que Arendt (2002) toma de los diálogos socráticos de Platón, indicando que son aporéticos y sus argumentos son circulares y están en movimientos. Estos diálogos, como sabemos, persiguen el significado de conceptos como ‘ciencia’, ‘amor’ o ‘amistad’, pero además de esto, también cumplen con las demás características del pensar: son autodestructivos con sus propios resultados, no crean definiciones y, lo más importante, se desarrollan en forma de *dialegesthai*.

Sin embargo, el ejemplo de pensamiento que Arendt toma de la obra de Shakespeare no se parece a los diálogos socráticos de Platón. Ricardo III no se pregunta por el significado de la locura o del temor. Las preguntas que se

¹⁰ Referencia original del segundo fragmento: *Ricardo III*, acto V, escena III, (Shakespeare, 1988, p. 103) (*N. de t.*).

hace a sí mismo son referidas a sus propios actos y a las consecuencias de estos sobre la relación consigo mismo. De esto cabe resaltar que ninguna de estas preguntas tendrían sentido sin ser precedidas por el recuerdo.

Arendt advierte que el temor al testigo podría evitar que transgredamos nuestros propios límites: “Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de un testigo que lo está esperando solo *sí* y cuando vuelve a casa (...)” (2002, p. 213). Si mantenemos una relación con nosotros mismos seremos autoconscientes; tendremos temor de esta autoconsciencia porque sabemos que, durante el pensamiento, ella opera como un testigo y nos recuerda lo que hicimos. Evitamos de esta manera hacer el mal para no auto desaprobarnos, para no tener que convivir con un malhechor. Es por esto que la memoria, siendo una facultad que opera con lo pasado, nos impide obrar mal.

El pensamiento como actividad puede darse a partir de cualquier hecho; está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en algún acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido, contándomelo a mí mismo como una especie de historia, preparándola de este modo para su ulterior comunicación con los otros, etc. Esto mismo es más verdad aún, por supuesto, si el tema de mi reflexión silenciosa resulta ser algo que he hecho yo mismo (2007, p. 110).

El pensamiento parece referirse aquí no tanto a una búsqueda de significado con las características del *dialegesthai*, como a la actividad de una conciencia narrativa. De ahí que la convivencia con un malhechor solo sea posible si mediante la actualización de la diferencia del ‘dos-en-uno’ me he reconocido como tal, y para eso he tenido que recordar y narrar el mal cometido.

La función moral de la narración refuerza el carácter preventivo de la autoconciencia frente al mal. Un testigo mudo, que no da su testimonio, no tiene poder de prevenir. Es la posibilidad del recuerdo, de tener que convivir con esa narración del mal cometido y protagonizada por mí mismo, aquello que podría evitar que transgreda mis propios límites.

Las narraciones de nuestra conciencia van construyendo nuestra identidad; en palabras de Cruz: “Por decirlo de manera simple: nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para *no dejar de ser nunca*, pero también para no dejar de ser *de una determinada manera* (...)” (2006, p. 99). Para seguir siendo quienes queremos ser o, sobretodo, para no ser quienes no queremos, evitamos las acciones que no queremos que conformen la narrativa sobre nuestra identidad.

Conclusión

La concepción arendtiana del pensamiento es, en todos los casos, un diálogo del yo consigo mismo, por lo que está condicionada por la conciencia: “Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible (...)” (Arendt, 2002, p. 210). No obstante, parecería haber una diferencia entre la búsqueda de sentido y la autorreflexión.

Cuando Arendt (2002) hace referencia a la búsqueda de significado, toma las características del pensar que se siguen de los diálogos socráticos de Platón y de los símiles de Sócrates. El término que usa para referirse al pensamiento es *dialegesthai*. En este sentido, el pensamiento se caracteriza por ser una actividad autodestructiva y de argumentación circular, en la que se ponen en cuestión los prejuicios. También vimos que el pensamiento busca “dar cuenta” y que de esta manera quien piensa se “apropia” de la realidad. Propuse que en la amplitud del “dar cuenta” podríamos encontrar la comprensión, una visión (*noein*) reveladora de sentido, o un juicio o *doxa* expresado como un *dokei moi*.

La banalidad del mal puede explicarse a partir de la ausencia de pensamiento y de juicio, entendiéndola como el mal que es capaz de cometer alguien que no reflexiona ni se forma sus propias opiniones y que, por tanto, no llega a sentirse responsable ni a comprender el significado de sus actos. En este sentido, el pensamiento como *dialegesthai* podría ser de carácter preventivo frente al mal en tanto nos permite cuestionar hábitos, costumbres, prejuicios, etc.

No obstante, vimos que para Arendt (2002) “Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma (...) (pp. 202-203). Propuse que esta actividad es la autoconciencia por ser la condición del pensamiento como un diálogo del ‘dos-en-uno’ pero, además, porque aparece como un testigo que permite la autorreflexión al ser espectador en el mundo de las apariencias y al dar su testimonio durante el pensar.

Desde esta perspectiva, el pensamiento parecería ser más una actividad en la que el yo se evalúa a sí mismo, y no tanto una actividad que cuestiona y busca sentido. El pensamiento como autorreflexión reivindica la importancia de la memoria como facultad moral y resalta la actividad de la conciencia narrativa.

Ambas perspectivas del pensamiento constituyen una misma actividad que solo varía en su objeto y en su forma de expresarse mediante el lenguaje. El pensamiento discursivo, el *dialegethai*, es la búsqueda de significado que toma por objeto cualquier fenómeno para profundizar en éste. El pensamiento como autorreflexión se caracteriza por la narración que brinda la conciencia desde la faceta de testigo; su objeto es la propia experiencia. Gracias a esta narración es posible evaluar la coherencia o incoherencia entre el ‘dos-en-uno’, y el yo logra mantener una narrativa sobre sí mismo, manteniendo la armonía, en tanto no tenga que recordar –narrándose a sí mismo– que ha hecho lo que *no podía* hacer.

Referencias

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio* (M. Candel y F. Birulés, Trads.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2009). *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2011). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Arendt, H. (2015). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. R. Beiner (Ed.), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R. J. (1996). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. F. Birulés. (Ed.), *Hannah Arendt: El orgullo del pensar* (pp. 235-257). Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. (2007). ¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?, *Revista Al Margen*, 21-22, pp. 49-63.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.

- Calderón, C. (2011). El sentido común en Hannah Arendt: La fuente del sentido de realidad. *Saga – Revista de Estudiantes de Filosofía*, 12 (22), pp. 25-36. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/saga/article/view/18095>
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. M. Cruz (Ed.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-86). Barcelona: Paidós.
- Comesaña Santalices, G. y Cure de Montiel, M. (2006). El pensamiento como actividad según Hannah Arendt. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11 (35), pp. 11-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903502>
- Cruz, M. (2006). Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Hannah Arendt), *El siglo de Hannah Arendt* (M. Cruz, Ed.). Barcelona: Paidós.
- Di Pego, A. (2007). Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt: Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía. *Al Margen*, 21-22, pp. 1-15. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8413/pr.8413.pdf
- Gibu Shimabukuro, R. (2011). La defensa de la doxa en la obra de Hannah Arendt. *Veritas*, 25, pp. 57-74. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732011000200004>
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el Mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- Leiva Bustos, J. (2019). Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra*, 22, pp. 57-80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>
- Marrades, J. (2002). La radicalidad del mal banal. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 35, pp. 79-103. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0202110079A>
- Sanabria, Cucalón, M. C. (2016). El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 68, pp. 101-114. <https://doi.org/10.6018/daimon/212861>
- Sanabria, Cucalón, M. C. (2017). El testigo como condición de la conducta moral, a partir de la filosofía de Hannah Arendt [Tesis de Maestría]. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. <http://hdl.handle.net/20.500.11912/7546>

Sanabria, Cucalón, M. C. (2018). Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt: el testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias. *Perseitas*, 6 (1), pp. 23-47. <https://doi.org/10.21501/23461780.2681>

Shakespeare, W. (1988). *Ricardo III*. Barcelona: Planeta.

Ciprian Vălcan¹ (2022). *La época del nihilismo. Viena a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX*

The age of nihilism. Vienna at the end of the 19th century and the first decades of the 20th century

Miguel Ángel Gómez Mendoza³

Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia



¹ Doctor en Filología por la École Pratique des Hautes Études (Francia) y Doctor en Filosofía por la Universidad Babeş-Bolyai (Rumania). Profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de Aurel Vlaicu Universidad de Arad (Rumania).

² Original inédito: Ciprian Vălcan. *Cîteva reflecții despre sinuciderile din Imperiul Habsburgic între a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*.

³ Traducción del rumano al español por Miguel Ángel Gómez Mendoza, profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia), Doctor en Educación e Historia de la Universidad Sorbona Nueva-Paris III.

ORCID: 0000-0002-6152-3759

Correo electrónico: mgomez@utp.edu.co

Un examen de los documentos y escritos de la segunda mitad del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, así como de los trabajos de síntesis consagrados al periodo, nos pone frente a una difícil explicación de la marea de los actos de suicidio en el Imperio Habsburgo o Monarquía de los Habsburgos, y en particular en Viena, con una especial incidencia en las filas de la élite de la sociedad, en especial en la alta burguesía (Morton, 1980, p. 67). Las estadísticas referentes al número de suicidios alrededor del año 1870 no situaban los territorios austriacos del Imperio austro-húngaro en la parte superior de la clasificación europea. Dominada por Dinamarca, “el reino del suicidio”, según la fórmula de Durkheim (1993, p. 186), con 268 suicidios por millón de habitantes, Francia (150), Prusia (133), Suecia (84), Noruega (74,5), Austria tenía apenas 72 suicidios registrados en el período 1864-1872 y 86 suicidios en el período 1872-1877 (1993, pp. 54, 187), los cuales permanecieron aún en 1906 atrás de otras capitales europeas en este aspecto (Le Rider, 1982, p. 45). Sin embargo, el número de personalidades que recurren al suicidio es impresionante, asegurando una gran invisibilidad a este gesto radical, que otorga una cierta legitimidad a quienes eligen esta solución de muerte voluntaria a la sombra de semejantes ejemplos célebres. Aristócratas, militares (Durkheim, 1993, pp. 181-191)⁴, políticos, hombres de ciencia, filósofos, escritores, psicoanalistas o pintores, todas estas categorías ofrecen sus tributos de suicidas. La lista es extremadamente extensa: Rudolf de Habsburg y su amada Mary Vetsera; Adalbert Stifter; Ferdinand von Saar y esposa; Ferdinand Raimund; Ludwig Boltzmann; Ludwig Gumplowicz y esposa; Maximilian Gumplowicz; Eduard Van Der Nüll; uno de los tres hermanos Mahler; tres de los hermanos de Wittgenstein; Franz von Uchatius; Nathan Weiss; Moritz Thausing; Richard Gerstl; Jenő Peterfy; Otto Weininger; Max Steiner; Georg Trakl; Victor Tausk; Herbert Silberer; Felix Somló; Attila József; Gyula Juhász; Heinrich Mach, hijo de Ernst Mach; Lilli Schnitzler, hija de Arthur Schnitzler; Franz von Hofmannsthal, hijo de Hugo von Hofmannsthal; Egon Friedell; Ernst Weiss; Wilhelm Stekel; Stefan Zweig y esposa; Edgar Zilsel; Walter Calé; Heinrich Kana y Otto Gross (Johnston, 2000)⁵. Además se registraron otras tentativas malogradas de suicidio, como es el caso de Alban Berg, Alfred

⁴ Durkheim muestra que si bien los militares se suicidan en todas partes en un número cada vez más grande que los civiles de la misma edad, el coeficiente de gravedad de los soldados con relación a los civiles es mucho más grande en Austria (10), donde se registran 1.253 suicidios en 1.000.000 de soldados frente a 122 de suicidios en 1.000.000 de civiles de la misma edad.

⁵ William M. Johnston propone la más interesante información referente a los casos célebres de suicidio de la época, ofreciendo detalles sobre posibles motivos de estos y el contexto de su

Kubin, Ludwig Wittgenstein, Hugo Wolf, Ferdinand Ebner; y las falsas leyendas sobre el suicidio que tienen como protagonistas a Theodor Herzl y Anton Romako. Si agregamos a este inventario los personajes literarios con impulsos suicidas, la obra de algunos de los más grandes escritores austríacos nos propone suficientes ejemplos de este tipo. Podemos entender mejor cuán presente es la figura del suicida en los debates intelectuales de la época. Schnitzler nos ofrece los preparativos fracasados de una tentativa de suicidio en *El teniente Gustl* (2006); el suicidio de Richard y el intento de suicidio de la hija de un conocido actor en *Therese*. El suicidio de Labinski, el suicidio de la mujer de Heinrich Bermann y la tentativa de suicidio de Oskar Ehrenberg en *Camino a campo abierto* (2007); porque el suicidio en duelo de Lorenzi por parte del viejo Casanova en *El regreso de Casanova* (2021) fue considerado por Otto Rank, en el contexto de su teoría sobre el doble (1990, p. 109), también como una forma de suicidio. Las novelas de Stefan Zweig nos ponen a disposición, igualmente, un abundante material para ilustrar nuestra observación, con ocasión del registro de otros casos de suicidio: la joven seducida y abandonada de *Guvernanta*; la prostituta enamorada a la distancia de un célebre escritor de *Carta de una desconocida* (2002); Crescenz de *Leporella* o el doctor de *Amoc*. El suicidio está presente de manera total también en el *Hombre sin atributos* (1970) de Musil o en *Trilogía de los Sonámbulos* (2021) de Hermann Broch, tentándolo una fuerza casi imposible de contrarrestar por todos aquellos que toman parte en el gran juego histórico de la inevitable caída al vacío.

Y sí, según la constatación de Kevin Kopelson, a finales del siglo XIX: “(...) it was hard not to read suicide in heroic and pathetic terms (...)” (1994, p. 95), este asunto sucede a causa del triunfo generalizado de una cultura que privilegia el divertimento inútil, evacuando cualquier referencia trascendente y descalificando los valores como la sobriedad, el equilibrio, la seriedad, estimulando al individuo a proceder con voracidad a su propia devoración; agotando sus eventuales talentos con preocupaciones menores, y convirtiéndose en incapaz de una verdadera elección. El hombre fascinado por frivolidades, aquel “(...) de los paseos, de la contemplación inactiva, de la elegancia en el vestir ha creado una perfección artística y una finalidad de la vida (...)” (Zweig, 1968, p. 105), no puede ser, según la observación de Peter Sloterdijk, sino un condenado a la frivolidad (2003, p. 33). Él sufre de una dolorosa incapacidad de ejercer su voluntad, de seguir con abnegación, y con poder de sacrificio, un objetivo establecido de antemano. Se siente

producción. Este autor registra la anecdótica inútil para un mejor entendimiento de sus diferentes situaciones particulares.

sin preparación para vivir verdaderamente, quejándose con frecuencia por la disminución de su fuerza vital y de su sin salida emocional en la que se ve arrastrado, sin estar en capacidad de oponerse. El Barón Friedrich Michael von R., el personaje de Stefan Zweig en la *Noche fantástica* (1968), representa la personificación perfecta de este tipo humano, específico, según la visión espengleriana sobre la morfología de las culturas de los períodos de decadencia:

Y precisamente por el hecho de que me enseñaron que la suerte me dé todo lo que pedía y de esta manera no pretender nada, precisamente esto me llevó lentamente a una simple ausencia de interés, una ausencia de vida del personaje en su vida misma. Lo que en mí se agita entonces de manera inconsciente en momentos de cuasi lucidez, no era propiamente apetito, sino solo apetito de apetito, solo deseo de deseos, deseo de ambición más fuerte, más incontrolable, más ambiciosa, más inquebrantable, de vivir más intenso e incluso de sufrir. Mediante una técnica muy racional, de alejar cualquier obstáculo de mi existencia, y por esta carencia de oposición, mi vitalidad disminuyó. Observé que poco a poco deseaba menos, más débil, que apareció un tipo de inmovilidad en mi sentir, que, dicho de mejor manera, sufría de una especie de impotencia espiritual, una incapacidad de dominar la vida con pasión (pp. 106-107).

En contraste con la vergonzosa debilidad de carácter de semejante individuo, con la languidez paralizante que le neutraliza cualquier decisión y cualquier estallido potencial de entusiasmo, el suicida aparece justo como un modelo de fuerza y decisión, precisamente porque está en condición de asumir las consecuencias de la más difícil de las elecciones, la de preferir la muerte en lugar de la vida. Indiferente de las posibles motivaciones de su gesto, sobre el cual nos vamos a detener más tarde, el suicida permite entrever una alternativa con relación al modelo humano dominante de la época ofreciendo, mediante el restablecimiento del uso de la propia voluntad, la esperanza de volver a encontrar unas virtudes que parecían definitivamente perdidas. Él logra ofrecer una demostración de libertad en un mundo convertido en prisionero de sus propios caprichos, preso de una fantasía delirante que le impide entrar en un contacto verdadero con la realidad, prefiriendo la teatralidad obsesiva de todos los momentos de la existencia⁶ (Johnston,

⁶ “En una sociedad en la que las apariencias eran tan importantes, el burgués ambicioso debía necesariamente dar la impresión adecuada. Martin Freud afirma que se daba mucha más importancia al vestido impecable del doctor que a su pericia profesional. Todos esperaban que un médico condujera una carroza con dos caballos, y no un *Einspäner*. Si un doctor no hacía presencia con la pompa esperada, los pacientes sentían la vanidad tan herida, de manera tal que estos perdían cualquier esperanza de ser tratados (...)” (p. 128).

2000, p. 128). El suicidio representa la demostración ejemplar del fracaso de semejante emprendimiento, demostrando que la domesticación de las apariencias no puede evitar en última instancia la intrusión de lo real. Lo carnavalesco se derrumba en la irrelevancia cuando todos los mecanismos de la ilusión son develados, cuando la decoración se descubre en su verdadera naturaleza, en su grosera conformación de esponja, maltrecha y cartón.

Pero el gesto del suicida aparece sobre el fondo de una sociedad que vive bajo la protección de unas máscaras tranquilizadoras, empleadas con virtuosidad para camuflar tanto el vacío interior como los eventuales abismos del exterior. El modelo dominante de sensibilidad es aquel transmitido de opereta; la superficialidad es en extremo marchitada; la excentricidad funciona como un estímulo para el alma cansada de los aficionados a la distracción. La solemnidad estudiada del Emperador Francisco José, su gusto por el ritual y la etiqueta, se transforma en parodia y comedia teatral una vez se sale del espacio perfectamente reglamentado de las costumbres de la corte. El ejemplo más significativo para semejante actitud es el archiduque Otón, bufón imperial cuyas extravagancias generaban sensación, ofreciendo material suficiente a los amantes de los chismes:

Una vez, él y sus amigos asaltaron un cortejo fúnebre más allá del césped donde cabalgaban y se pusieron a saltar con los caballos sobre el carro fúnebre. Su proeza más conocida fue aquella en la que aparece frente a las señoras en el vestíbulo del Hotel Sacher, desnudo, solo con la gorra y la espada de oficial (...) Con el paso de los años, la sífilis de Otón se empeoró, así que debió cubrir su nariz con un pedazo de piel para esconder los signos de la desfiguración (p. 54).

Aún más, el suicida contradice una de las más poderosas inclinaciones de los vieneses. La que conduce hacia la inacción, hacia el aplazamiento indefinido de una decisión, hacia el retardo perezoso. La acción es reemplazada con refinadas formas de ensueño o a menudo de complicadas indagaciones psicológicas que ponen en primer plano el escrutinio cuasi demoníaco del yo, la explicitación de los matices infinitesimales de sus motivaciones, el descubrimiento de sus invaluable secretos o el desmonte de unos ingeniosos mecanismos de defensa fortificados entre tanto. Observando que la interacción entre el individuo y el sistema cultural y político de la época era en extremo difícil debido al caos que amenaza al sistema, Jacques Le Rider afirma que el individuo se sentía condenado a asumir el desorden del mundo y a reinventar el sentido de su destino personal por el repliegue sobre sí mismo, lo que no podría sino conducir a la hipertrofia del individuo

privado, del *homo psychologicus*, en detrimento del individuo social, del *homo politicus* (2001, pp. 27-29). En consecuencia, según las apreciaciones de Carl Schorske, el retrato del vienés típico comprende características como el narcisismo, la introversión, la recepción con total pasividad de la realidad exterior y una aguda sensibilidad a los estados psíquicos (1998, p. 9). No obstante este interés por el sí mismo se ha convertido en una preocupación obsesiva que no podía permanecer sin consecuencias, conforme a la advertencia de Goethe, un adversario obstinado de una excesiva curiosidad por el conocimiento de sí mismo. La introspección conduce casi de manera automática a la auto depreciación:

Lo que el hombre observa y siente respecto a él mismo me parece que constituye la parte menos importante de su existencia. Porque lo que le falta se evidencia a primera vista mucho más de lo que posee, él detecta más rápido lo que le molesta que lo que lo alegra y enriquece el alma; porque en todos los estados placenteros, el alma pierde su conciencia de sí mismo, al igual el cuerpo, y solo las sensaciones desagradables lo vuelven a llamar a sí mismo; de esta manera, aquel que escribe sobre sí mismo y sobre sus estados pasados va a retener muchas veces lo que lo atormenta y le duele, de manera tal, que si se atreve a decirlo, la persona se encoge⁷ (1986, p. 1006).

El gesto del suicida aparece como un desafío dirigido al estetismo dominante de la época, introduciendo la violencia en la esfera de la representación. De esta manera minimalizada o sublimada, porque el dramatismo de semejante acto pulveriza la visión aristocrática sobre la existencia como forma superior del arte, como fantasía barroca llamada a reflejar la complejidad y la armonía del universo (Schorske, 1998, p. 7). El suicidio evidencia el hiato, la desarmonía, lo irracional, la ausencia de sentido, dislocando la serenidad triunfadora de cualquier teodicea, y da señal sobre la naturaleza profunda de la vida, gobernada por la imprevisible gramática de las pulsiones, de unas fuerzas anárquicas incapaces de dominar. La vida que se da al individuo no es un juego inofensivo, una eterna oportunidad de valentía y deleite, un espectáculo carente de peligros; la vida es una lucha continua contra el caos y la desesperación, una perseverancia agónica.

Así, como se mostró anteriormente, el suicidio socava en primer lugar la perspectiva estetizante sobre el mundo, promovida en especial por los representantes de la nobleza vienesa, haciendo de esta manera visible el inevitable sufrimiento implicado en la entrada al remolino de la existencia; ella no deja sin efectos ni siquiera a los cuadros generales de la cultura

⁷ Citado por Jacques Le Rider en *Jurnale intime vieneze* (2001, p. 56).

burguesa impregnados de clasicismo, cuyo canon se constituye alrededor de unos valores como el orden, la moderación, el aprecio de la forma y la convención. Como anota Michael Pollak: “El espíritu austríaco, encarnado por los clásicos, consta en impedir, mediante la creación artística, cualquier exceso, cualquier violencia, cualquier sentimiento inauténtico, cualquier evolución inorgánica o en ‘contra de la naturaleza’” (1998, p. 194). Ahora bien, el suicida asume precisamente por excelencia el exceso, la provocación más radical, escandalizando la razón por su opción autodestructiva. Más o menos consciente, él propone una posición de factura romántica, acentuando mediante la descripción del fracaso, de la crisis, de la fragilidad de las relaciones sociales, el papel del individuo inclasificable e indignado. Si bien goza todavía del aprecio característico, en especial del sabio o del artista, su gesto va a ser interpretado casi automáticamente a la luz de la presunción de genialidad. El suicida parece agregar un plus a la obra, ofreciendo así la revelación de sus especiales valores y la autenticidad de las vivencias que lo hicieron posible. El caso de Weininger es ejemplar al respecto, permitiéndonos seguir la transformación cuasi instantánea de la figura de un joven pensador ambicioso y ecléctico en un verdadero mito filosófico, en un modelo para cualquier actividad intelectual sincera y rigurosa.

Nota biográfica

Ciprian Vălcan. Escritor, ensayista, filósofo e historiador rumano. Becario de la Escuela Normal Superior de París en el periodo 1995-1997, y del Gobierno francés en el periodo 2001-2004. Obtiene su Licencia y Máster en Filosofía en la Universidad Paris IV-Sorbona. Doctor en Filosofía de la Universidad Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca-Rumania (2002). Doctor en Filología por la Universidad de Vest de Timișoara-Rumania (2005). Doctor en Historia Cultural de la *École Pratique des Hautes Études de Paris* (2006). Ha publicado 15 libros y cientos de estudios, entrevistas y ensayos en lengua rumana, húngara, serbia, checa, polaca, alemana, francesa, inglesa, española, italiana y en portugués. Fue profesor invitado de la *École Pratique des Hautes Études-Paris*, de la Universidad de Lisboa, de la Universidad de Castellón y de la Universidad L’Orientale din Napoli-Italia. Actualmente es profesor de la Universidad “Aurel Vlaicu” Arad-Rumania. Recientemente uno de sus libros fue publicado en español: Ciprian Vălcan. *Cioran, un aventurero inmóvil. Treinta entrevistas* (2018). Igualmente, textos suyos como “Husserl y el dragón: aforismos de Ciprian Vălcan” (2019), El cráneo de Descartes (2020) han sido publicados en revistas colombianas. Una de sus últimas publicaciones en español es “El joven Cioran y la crítica al

modelo cultural francés” (2021).

Referencias

- Broch, H. (2021). *Trilogía de los Sonámbulos* (M. Á. Grau, Trad.). Barcelona: Cegal.
- Durkheim, E. (1993). *Despre sinucidere*. Iași: Institutul European.
- Goethe, J. (1986). *Dichtung und Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Johnston, W. (2000). *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială 1848-1938*. Iași: Polirom. [*El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual (1848-1938)* (A. Coletes Blanco, Trad.). (2009). Oviedo: KRK Ediciones.]
- Kopelson, K. (1994). *Love's Litany. The Writing of Modern Homoerotics*. Stanford: Stanford University Press.
- Le Rider, J. (1982). *Le cas Otto Weininger*. Paris: PUF.
- Le Rider, J. (2001). *Jurnale intime vieneze*. Iași: Polirom.
- Morton, F. (1980). *A Nervous Splendor. Viena 1888/1889*. New York: Penguin.
- Musil, R. (1970). *El hombre sin atributos* (J. M. Sáenz, Trad.). Barcelona: Seix Barral.
- Pollak, M. (1994). *Viena 1900. O identitate rănită*. Iași: Polirom.
- Rank, O. (1990). *Don Juan et le double*. Paris: Payot.
- Schnitzler, A. (2006). *El teniente Gustl* (J. Villoro, Trad.). Barcelona: Acantilado.
- Schnitzler, A. (2007). *Camino a campo abierto* (P. Sánchez de Muniain, Trad.). Sevilla: El olivo Azul.
- Schnitzler, A. (2021). *El regreso de Casanova* (R. Bravo de la Varga, Trad.). Madrid: Alianza.

- Schorske, C. (1998). *Viena fin-de-siècles. Politică și cultură*. Iași: Polirom.
- Sloterdijk, P. (2003) *Si l'Europe s'éveille*. Paris: Mille et une nuits.
- Vălcan, C. (2018). *Cioran, un aventurero inmóvil. Treinta entrevistas* (M. A. Gómez Mendoza, Trad.). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira. [*Cioran, un aventurier nemișcat. Treizeci de interviuri*. (2015). București: Editura ALL.]
- Vălcan, C. (2019). Husserl y el dragón: aforismos de Ciprian Vălcan. *El Malpensante*, 208. <https://elmalpensante.com/articulo/4198/husserl-y-el-dragon>.
- Vălcan, C. (2020). El cráneo de Descartes. *Universo Centro*, 114. <https://www.universocentro.com/NUMERO114/El-craneo-de-Descartes.aspx>
- Vălcan, C. (2021). El joven Cioran y la crítica al modelo cultural francés (M. A. Gómez Mendoza, Trad.). *Ayllu-siaf*, 3 (2), pp. 39-48. <https://ayllu-siaf.com/index.php/revista/issue/view/Ayllu-Siaf.2021.3.2/13>
- Zweig, S. (1968). *Noapte fantastică en Secret arzător*. București: Editura pentru literatură universală. [*Noche fantástica* (R. Bravo de la Varga, Trad.). (2005). Barcelona: Acantilado.]
- Zweig, S. (2002.) *Carta de una desconocida* (B. Conill, Trad.). Barcelona: Acantilado.

Rodríguez, J. (2019). *La caída. Viejo San Juan: Ediciones Laberinto*

Reynaldo Padilla-Teruel¹

Universidad Carlos III de Madrid, España



¹ Doctor en filosofía por la Universidad Carlos III de Madrid (España) y miembro investigador de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Correo electrónico: reynaldo.padilla@upr.edu

Padilla-Teruel, R. (2022). Rodríguez, J. *La caída. Viejo San Juan: Ediciones Laberinto*.

Cuestiones de Filosofía, 8 (30), 231-235.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.14332>

El texto mezcla la memoria injusta y la justa in-memoria de un ser con epilepsia. La narrativa de José Julio Rodríguez no ontologiza esta enfermedad como un ente ajeno a él, sino que la expone en el modo de su propio estar enfermo. En lugar de crear un monolito de su enfermedad, el autor otorga existencia a ésta mediante sus vivencias. Y no nos confundamos aquí con la imagen de un enfermo en su pasivo asimilar la enfermedad, sino como un esclarecimiento de cuentas con eso que le violenta y le arrebató de sí. Con eso que le hace ser de la manera que es:

El tumor era mío. Mi cuerpo lo creó (...) Es tan difícil pensar que nuestro propio cuerpo se consume que preferimos echarle la culpa a cualquier agente externo (...) Una masa creció en mi cerebro, producto de células que mi cuerpo generó (...) Lo que quiere decir que yo mismo, desde adentro, desde lo más íntimo traté de acabarme. Sí, el tumor era mío, el tumor era yo (Rodríguez, 2019, pp. 71-72).

Tengamos en cuenta que, tanto la salud como la enfermedad son parte de la misma naturaleza. O sea que estar sano y estar enfermo son ambos fenómenos naturales; son pues, diferentes “(...) modos de andar estabilizados de la vida (...)” (Canguilhem, 1971, p. 157). Pero sucede que solo la salud es considerada como el estado óptimo del organismo. El concepto de salud es uno histórico-cultural y no empírico científico, lo que implica que toda época definirá, moldeará y sobre todo vivirá su propio concepto de salud: “(...) [l]a salud, dice Leriche, es la vida en el silencio de los órganos (...)” (p. 63). Si la salud es un silencio, la enfermedad es un escandaloso ruido.

Piensa Canguilhem que solamente el organismo es quien se enferma, pues “(...) es médicamente incorrecto hablar de órganos enfermos, de tejidos enfermos o células enfermas (...)” (p. 171). Estar-enfermo es un modo de ser solo para el organismo en su totalidad, y son sus constantes vitales, ya sea por su propulsividad o por su repulsividad, las que “(...) introduce[n] en la conciencia humana las categorías de salud y de enfermedad (...)” (p. 171). Así pues, estar-enfermo es un valor bio-psico-social negativo para la existencia de un ser vivo total, íntegro e individual en relación a su medio ambiente y sus funciones.

Es cierto que el gato, el perro, los peces y las plantas se enferman también y son capaces de “vivir” enfermos, pero solo el ser humano es quien eleva el sufrimiento fisiológico de su enfermedad a una modalidad existencial onto-patética que se manifiesta como afectación de su ser en el mundo. Sabemos con demasiada certeza que la frase “no me siento bien” puede encerrar toda clase de enigmas patológicos, desde la más simple queja hipocondríaca

hasta la más profunda inquietud existencial, como puede ser la inminencia de muerte.

Desde esa profundidad se levanta la memoria como artífice imponente, pero también como sereno recordar. Rodríguez conmemora en su escritura un embestir contra su propio cuerpo y contra un mundo que obliga a sufrir calladamente. Recordar y escribir no son ya maquinaciones del sufriente. Recordar el cuerpo azotado por sí mismo es aquí la victoria y la burla suprema. Narrar lo que muy bien pudo haber no sido, tampoco narrado. Un tipo de contingencia que su pendular juega entre la vida y la muerte, entre el silencio y el ruido. Y finalmente, entre la escritura y las hojas en blanco. Cuando uno debió haber muerto en un evento, recordar tal evento es siempre un absurdo y descarado suponer. Una muerte pospuesta impone, a veces, toda una vida. Pero en el más grave de los casos, impone el modo y la forma de vivir. Algo que no puede ser exonerado pero quizás suavizado:

Busco algo que perdí hace mucho. Algo que intento apalabrar (...) Lo guardé donde no pudiera alcanzarlo. Ahora ni siquiera recuerdo qué es lo que debo buscar. Pero lo busco (...) Me da pánico que de alguna manera deje de existir. Me niego a perder aquello que me formó. Aquellas experiencias, a veces terribles, a veces hermosas, que me hicieron ser quien soy. El pasado existe sólo porque lo recordamos. El olvido será mi condena (Rodríguez, 2019, pp. 108-109). En alguna parte leí que la epilepsia afecta la memoria (...) Eso era lo que me faltaba. Además de epiléptico, cojo, ciego, sordo (...) ahora voy a perder la cabeza. ¿Será mi destino convertirme en una pila de nada? (p. 122).

“¿Cómo se escribe sobre un recuerdo perdido? ¿Cómo se atrapa aquello que por naturaleza es fugaz?” (p. 70) se pregunta Rodríguez. Tal como se advirtió al comienzo, decimos de una memoria injusta en tanto evoca un sufrimiento y una enfermedad, pero también, justa in-memoria porque en ella se reivindica la posibilidad de volver a escribir la vida misma desde la enfermedad y su peculiar estar-enfermo. Aquí se presta la auténtica posibilidad de ser-en-la-enfermedad. ¿Que son las enfermedades? Diremos junto con Canguilhem que son:

(...) crisis de crecimiento hacia la forma y estructura adultas de los órganos, de la maduración de las funciones de autoconservación interna y de adaptación a los requerimientos externos. Son también crisis en el esfuerzo emprendido para igualar a un modelo en el plano de las actividades elegidas o impuestas, y en el mejor de los casos, defender valores o razones para vivir (...) Este fin puede ser precipitado por enfermedades brutales o bien

responsables solamente de una disminución en la capacidad de resistencia a otras (2004, pp. 24-25).

Si tanto la salud como la enfermedad son fenómenos naturales, la enfermedad no es mala en sí misma como se suele creer, sino que su negatividad se da como juicio de valor en cuanto al desempeño biológico-vital del ser vivo, es decir, en lo que significa enfermarse y vivir enfermo. A fin de cuentas, la enfermedad no trae nada nuevo consigo, pues ya está todo en nosotros, solo que en potencia. La enfermedad no cambia ni crea ninguna ley biológica ni fisiológica. Las enfermedades imponen modos de vivir.

No olvidemos que narrar los padecimientos de una enfermedad desde la autocomprensión de un ‘estar-enfermo’ logra, al menos, desdoblar un tipo de cura. No pensemos esta cura como definitiva y salvadora porque no lo es. Lo que adviene realmente es un breve alivio que se da por medio del “poseer” la palabra: “Solo tengo un arma. Las palabras” (Rodríguez, 2019, p. 19). Porque si bien cada ataque de epilepsia se presenta como una posesión y descarga salvaje que hace a uno desplomarse, poseer la palabra es también una descarga y una venganza brutal. Venganza piadosa con uno mismo cuando comprendemos lo que se es en la enfermedad.

En la caída no hay tiempo para lamentarse. Esta caída, la caída que titula el escrito de Rodríguez es un sustantivo. Caer es verbo y acción del cuerpo en cadencia, pero la caída es un evento, eventualidad pura que consume el evento de caer atacado por sí mismo. Ataque efectivo, caída segura. El cuerpo que cae en la caída no se deja caer ni se resiste a ella, cae porque así lo dicta su afectación; cae porque así lo dicta su ‘estar-enfermo’.

Su ‘estar-enfermo’ es una constante vital repulsiva para el organismo, que no solo refleja el desmejoramiento general de la afección en los procesos biológicos del cuerpo ahora mórbido, sino que indica también el desmejoramiento y, sobretodo, la decadencia de la vida vivida por el organismo humano. En este sentido, tal como sostiene Jean Améry: “(...) hoy estamos un poco menos sanos que de lo que estábamos ayer y apenas un poco más de lo que estaremos mañana (...)” (2011, p. 49). Pensada la enfermedad como crisis de la vida, ésta siempre tiende al peligro. Y tal como dijo Jankélévitch², “lo peligroso de todo peligro es la muerte” (1992).

A pesar de esto, Rodríguez no nos narra la osadía de haber superado el advenimiento de su enfermedad. Más bien da cuenta de lo vivo de las palabras

² Parafraseo de *La aventura, el aburrimiento, lo serio*.

que narran su estar-enfermo. Pues hay palabras que sobreviven en el relato, mientras que otras se perdieron entre tanto ruido y se fueron encontrando en el olvido con cada ataque. Una verdadera escritura patofilosófica, en el sentido de que es producto directo de las alteraciones generadas por un cerebro que se burla de la norma y se ríe de la vida con vital creatividad. Un desorden orgánico que, a veces, comienza con un leve aviso y que impulsó toda una genuina y muy sincera meditación personal sobre lo que es el caer y el cuerpo que cae.

Referencias

Améry, J. (2011). *Revuelta y resignación, acerca del envejecer*. Valencia: Pre-Textos.

Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.

Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Madrid: Amorrortu.

Jankelevitch, V. (1992). *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Madrid: Taurus.

INDICACIONES PARA AUTORES /AS

Cuestiones de Filosofía es una publicación que nace desde la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fue fundada en el año 1998; está dirigida a lectores interesados en reflexiones e investigaciones en el ámbito de la filosofía, la educación y las ciencias humanas.

Cuestiones de Filosofía es de periodicidad semestral. Publica artículos de investigación originales, teorizaciones y reflexiones de carácter conceptual que indagan sobre diversos campos del saber y corrientes de pensamiento de la filosofía, la educación y las ciencias humanas y tiene por objeto difundir y visibilizar procesos investigativos, en apoyo al fortalecimiento de redes académicas a nivel regional, nacional e internacional, de esta forma, contribuir a la comprensión de nuestras sociedades y del pensamiento humano.

Los textos pueden ser presentados bajo modalidad de artículo de investigación científica, artículo de reflexión o artículo de revisión. También se tienen en cuenta otras modalidades de publicación, tales como artículo corto, reporte de caso, revisión de tema, cartas al editor, editorial y traducción. Actualmente se publican artículos y reseñas en español, portugués y, en determinadas ocasiones, inglés en todas las áreas de la filosofía. También se reciben traducciones al español de textos que hayan perdido los derechos de autor o cuyos derechos de publicación hayan sido comprados o cedidos por quien los posee al traductor y, por extensión, a *Cuestiones de Filosofía*.

Con el objetivo de mejorar la calidad científica y editorial de la revista, los artículos son evaluados en primera instancia por el comité editorial, en cual garantiza la pertinencia del tema y del objeto de la investigación, así como el cumplimiento de los requisitos exigidos para cada modalidad de publicación. Una vez efectuado este proceso, los artículos son enviados a dos (2) evaluadores externos quienes valoran su aporte conceptual, teórico y metodológico al campo de estudio. Aquellos que sean aceptados por los evaluadores y corregidos por los autores, serán publicados en un plazo de tres meses contados a partir de la fecha de aprobación final. La presentación de textos, reseñas y demás son totalmente gratuitos.

Nota:

- a. Se entiende que las opiniones de los autores son responsabilidad exclusiva de estos y que, por ende, no representan la posición frente a un tema ni de *Cuestiones de Filosofía*, ni de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

- b. La aceptación de publicidad no implica la aprobación ni el respaldo de los respectivos productos o servicios por parte de Cuestiones de Filosofía o de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Nota sobre costos y derechos de autor:

Cuestiones de Filosofía no cobra a los autores el trámite de evaluación ni el proceso de preparación editorial de los manuscritos. Los autores conservan los derechos de autor sobre su producción y pueden reproducir y difundir su documento siempre y cuando otorguen el debido crédito a la revista.

Secciones de la revista

Filosofía del arte; trabajos de autor; filosofía clásica y contemporánea; humanidades; ética y filosofía política; educación; epistemología, filosofía de la ciencia y del lenguaje y reseñas. Todas las secciones están directamente ligadas a un desarrollo conceptual filosófico.

Estética y Filosofía del arte: La sesión busca dar cabida a las reflexiones en torno a la belleza, el fundamento de ésta, así como el quehacer artístico en sus múltiples manifestaciones. Lo anterior desde un horizonte que involucra interpretaciones hechas a este respecto desde la antigüedad hasta nuestros días.

Filosofía clásica y contemporánea: En lo que atañe a ésta sesión, conviene subrayar que ésta tiene como objetivo hacer visible las consideraciones hechas por los autores a propósito de los problemas tratados al interior de la filosofía clásica y contemporánea.

Autor: Esta sesión está abierta a todas las reflexiones cuyo eje central lo constituye el pensamiento de un autor en particular. Lo anterior con el objetivo de profundizar en la obra y los temas relevantes del dicho autor.

Epistemología, filosofía de la ciencia y del lenguaje: Aquí lo que se pretende es publicar artículos que tengan como fin la reflexión acerca de las dinámicas propias de las ciencias, las investigaciones en torno al conocimiento humano y los problemas del lenguaje.

Ética y Filosofía Política: esta sección busca dar a conocer las reflexiones más recientes entorno al ámbito de la ética y la filosofía política desde las perspectivas más diversas. Lo anterior en una época en la que muchos buscan dar respuestas a los problemas más enunciados de la humanidad, tomando como punto de partida, precisamente, la pregunta misma por el Ser humano.

Si bien es cierto la revista *Cuestiones de Filosofía* es una publicación que tiene como fin la divulgación de los resultados alcanzados en investigaciones llevadas a cabo en el ámbito de la filosofía, acoge otro tipo de reflexiones provenientes de otros ámbitos. Tal es la razón de que la revista tenga una larga tradición en la publicación de artículos procedentes de otros campos ligados con las humanidades y la educación.

Humanidades y educación: Esta sección propone publicar resultados de investigaciones en torno a la filosofía de la educación, así como conceptualizaciones inscritas en el ámbito de las humanidades.

Reserva de derechos y propiedad intelectual

La recepción de un artículo no implica su aprobación ni un compromiso respecto a la fecha de publicación; sin embargo, el autor será informado permanentemente acerca del proceso de selección y edición de su propuesta. El texto presentado a la revista será de carácter inédito.

En cuanto a los derechos de propiedad intelectual, el autor autoriza, por medio de la firma de la carta de cesión de derechos de la revista, a copiar, reproducir, distribuir y publicar el artículo objeto de la cesión por cualquier medio digital o reprográfico. De igual modo, el envío de los escritos a la revista *Cuestiones de Filosofía* implica que sus autores ceden los derechos patrimoniales de ellos a la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, que a su vez podrá cederlos a terceros con fines no lucrativos.

En cuanto a lo que respecta los derechos de propiedad intelectual de terceros, el autor manifiesta que respeta y se compromete a responder por cualquier acción de reivindicación, plagio u otra clase de reclamación que al respecto pudiera sobrevenir.

Cuestiones de filosofía, tiene la obligación de respetar los derechos morales de autor contenidos en el artículo 30 de la ley 23 de 1982. El editor se reserva el derecho de realizar modificaciones menores de edición, para una mejor presentación del trabajo.

Esta revista científica se encuentra registrada bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento no comercial 4.0 Internacional. Por lo tanto, esta obra se puede reproducir, distribuir y comunicar públicamente en formato digital, siempre que se reconozca el nombre de los autores y a la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Se permite citar, adaptar, transformar, autoarchivar, republicar y crear a partir del material, para cualquier finalidad (excepto comercial), siempre que se reconozca adecuadamente la autoría, se proporcione un enlace a la obra original y se indique si se han realizado cambios.

La Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia no retiene los derechos sobre las obras publicadas y los contenidos son responsabilidad exclusiva de los autores, quienes conservan sus derechos morales, intelectuales, de privacidad y publicidad.

El aval sobre la intervención de la obra (revisión, corrección de estilo, traducción, diagramación) y su posterior divulgación se otorga mediante una cesión de derechos, lo que representa que la revista y la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, se eximen de cualquier responsabilidad que se pueda derivar de una mala práctica ética por parte de los autores. En consecuencia de

la protección brindada por la cesión de derechos, la revista no se encuentra en la obligación de publicar retractaciones o modificar la información ya publicada, a no ser que la errata surja del proceso de gestión editorial. La publicación de contenidos en esta revista no representa regalías para los contribuyentes.



CUESTIONES DE FILOSOFIA is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional License.

Creado a partir de la obra en http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia/user/register

Tipología de publicaciones

1) Artículo científico

Es un informe que presenta los resultados originales de una investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

- Introducción: presenta el objeto de la investigación a partir de un desarrollo conceptual o teórico e incluye sus antecedentes históricos y la explicitación del propósito de la investigación.
- Método: describe los procedimientos para llevar a cabo la investigación.
- Resultados: Informa detalladamente los resultados.
- Discusión: analiza las implicaciones de los resultados.
- Referencias: mínimo (30) treinta.

2) Artículo de revisión

Es la sistematización, análisis y balance de lo investigado sobre un problema en partículas. Tiene por objeto dar cuenta de sus referentes conceptuales, metodológicos y epistemológicos, así como de los avances y tendencias en el campo de lo investigado. Se caracteriza por presentar una revisión analítica de por lo menos cincuenta referencias, a partir de las cuales el autor:

- Sintetiza las investigaciones previas para informar al lector acerca del estado actual de la investigación.
- Identifica las relaciones, contradicciones, vacíos e inconsistencias en la literatura.

Los componentes de la literatura se pueden observar de diversas maneras. Po ejemplo mediante la similitud de los conceptos de las teorías de interés, las semejanzas metodológicas entre los estudios revisados o el desarrollo histórico del campo (APA. 2010, P.10).

- 3) **Artículo teórico:** Es un documento en el cual el autor apoya su investigación en la literatura existente para avanzar en una teoría. Se espera que los artículos teóricos amplíen y refinen constructos teóricos, analicen una teoría, señalen algunas o demuestren la ventaja de una teoría sobre otra. Las secciones de un artículo teórico –como los de una versión de literatura- pueden variar de acuerdo con el fin de su contenido.
- 4) **Artículo metodológico:** Este tipo de contribución presenta nuevos enfoques metodológicos, modificaciones de los métodos existentes o discusiones en torno a diferentes aproximaciones para el análisis de la información. En este caso, el uso de datos empíricos sirve solo como una ilustración de la aproximación metodológica que plantea el autor.

Otros escritos

- **Artículo de reflexión.** Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

En menor número se estudiará la posibilidad de realizar publicaciones del siguiente tipo:

- **Artículo corto.** Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.
- **Reporte de caso.** Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
- **Revisión de tema.** Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.
- **Cartas al editor.** Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.
- **Traducción.** Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.
- **Recensiones de libro.** Resumen y una valoración personal de una obra cultural, literaria o artística. No pueden exceder ocho páginas, tamaño: carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros; formato: Word; fuente: Times New Roman 12 puntos; interlineado: espacio y medio.
- **Editorial.** Documento escrito por el editor, un miembro del comité editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.

Aspectos generales

Una vez que el documento es enviado a nuestra dirección de correo o subido a nuestra página web, se confirmará con el autor o autores el plazo de publicación (este depende de la agenda de la revista que se establece de acuerdo con el orden de aprobación de los artículos). Una vez tengamos la respuesta, si esta ha sido afirmativa, el artículo es enviado a evaluación.

Los artículos presentados a *Cuestiones de Filosofía* deben ser originales e inéditos; no se aceptarán aquellos que hayan sido publicados en otros medios, sean impresos o en internet. Estos serán sometidos de modo anónimo a evaluadores pares, en un tiempo de 4 a 6 meses. Los momentos de evaluación de los textos son:

- a. Una vez recepcionado el artículo, se acusa el recibido por correo electrónico y se informa al autor que ha comenzado el proceso de revisión.
- b. El comité editorial verifica si el artículo cumple con los requerimientos básicos que *Cuestiones de Filosofía* presenta en las indicaciones para autores, y si tiene pertinencia temática, coherencia, claridad y las condiciones expuestas “sobre la presentación del texto” en el presente documento. Si el texto no cumple con los requerimientos básicos, será devuelto al autor con las sugerencias pertinentes.
- c. Si el texto cumple con los requisitos será sometido a un proceso de evaluación doblemente ciego (anónimo) de pares expertos, quienes emitirán un concepto acerca de la calidad académica del material. Los pares evaluadores podrán sugerir cambios, con el fin de mejorar la calidad del texto en evaluación.

Las observaciones de los árbitros, así como las del Comité Editorial, se sugiere sean tenidas en cuenta por los autores, quienes harán los ajustes solicitados en un plazo no mayor a quince días.

Luego de recibir el artículo modificado, este será sometido a una nueva revisión y posteriormente se la informará al autor de su aprobación. El comité se reserva el derecho de aceptar los artículos que serán publicados en cada número.

La revista se reserva el derecho de hacer correcciones de estilo, que serán siempre consultadas con los autores. Durante el proceso de edición, los autores podrán ser requeridos por el editor para resolver inquietudes que se presenten tanto en el proceso de evaluación como en el de edición.

Proceso de arbitraje

Evaluadores: El Comité de Evaluadores está integrado por profesionales de amplia trayectoria y reconocimiento académico en los temas desarrollados en cada artículo. Los criterios de evaluación son: originalidad del contenido; rigor conceptual; aspectos metodológicos; claridad y coherencia, tanto en la argumentación como

en la exposición; la calidad de fuentes y referencias bibliográficas; aportes al conocimiento; adecuada elaboración del resumen; pertinencia del título y de las conclusiones. Esto garantiza que los artículos publicados en la *Revista Cuestiones de Filosofía* sean de excelente calidad.

Confidencialidad: El proceso de arbitraje de los artículos se realiza en la modalidad de doble ciego, garantizando la confidencialidad y anonimato de autores y árbitros. En caso de discrepancia entre uno de los dos evaluadores, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación.

Tiempos de Evaluación: El proceso de evaluación de un documento tarda alrededor de seis (6) meses entre la convocatoria de los evaluadores, su aceptación y entrega del concepto. Este periodo puede ser mayor o menor y depende principalmente de la consecución del evaluador pertinente, su notificación de aceptación del evaluador y de su prontitud en el envío del concepto.

Decisión: Los artículos postulados serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. Los artículos recibidos son evaluados por los miembros del Comité Científico/Editorial, el Editor y el asistente editorial, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de las normas editoriales indicadas en estas instrucciones, será enviado a dos árbitros (pares evaluadores) de la revista, quienes determinarán en forma anónima:

1. Publicable;
2. Publicable con ajustes; y
3. No publicable.

Cuando un artículo es catalogado como “publicable con ajustes”, el o los conceptos que lo sustentan, son puestos a consideración del autor para que efectúe las reformas propuestas. El equipo de trabajo de la revista mantendrá informado al autor (es) durante las diferentes etapas del proceso editorial.

Entrega de correcciones: Si los conceptos de los pares sugieren modificaciones leves, los autores deberán ceñirse a una línea de tiempo que no exceda las ocho (8) semanas. Si un artículo recibe conceptos que suponen modificaciones sustanciales, y la Dirección estima que puede ser aceptado para un nuevo ciclo de evaluaciones, los autores tendrán que remitir sus ajustes en un periodo no mayor a 8 semanas. En todos los casos, se deberá entregar un reporte anexo relacionando los cambios que se efectuaron en la propuesta.

Rechazo de artículos: El propósito del proceso de evaluación en la revista *Cuestiones de Filosofía*, además de validar los avances en el conocimiento en nuestras áreas temáticas, es el de ofrecer una oportunidad a los autores de mejorar sus propuestas y afinar sus planteamientos, hacia la construcción de artículos más sólidos. En este sentido, esperamos que los autores se beneficien de los comentarios de los evaluadores cuando su documento resulta descartado para publicación. Aunque

la revista está dispuesta a recibir artículos replanteados, se pide a los autores no volver a someter una versión corregida de un artículo rechazado antes de un lapso que oscila entre los tres (3) a seis (6) meses. El autor debe informar detalladamente al editor que el artículo ha sido reestructurado conforme a los comentarios previos. El editor informará a los autores del tiempo que deberán esperar, si expresan interés de volver a someter su artículo. El rechazo definitivo de un artículo, se dará cuando no corresponda a la línea editorial o temática de la revista.

Notas de Interés: El Editor y el Comité Científico/Editorial de la revista *Cuestiones de filosofía*, son las instancias que deciden la publicación de los originales. Aclaramos que el envío de material no obliga a su publicación. Los errores de formato y presentación, el incumplimiento de las normas de la revista o la incorrección ortográfica y sintáctica, podrán ser motivo de rechazo del trabajo sin pasarlo a evaluación.

La revista *Cuestiones de filosofía* podrá hacer públicas, en caso de que haya constatado, las siguientes malas prácticas científicas: plagio, falsificación o invención de datos, apropiación individual de autoría colectiva y publicación duplicada para ello todos los artículos se someten al software antiplagio Turnitin.

Sobre la presentación del texto

Toda contribución textual o gráfica que haya sido aceptada se acogerá a las normas vigentes de Derechos de Autor. Si esta es aceptada, el (las/os) autoras (es) Y deberá diligenciar, firmar y reenviar a *Cuestiones de Filosofía* el Formato oficial para la cesión de Derechos de Autor; formato que le será enviado oportunamente. No se devolverá ninguna de las contribuciones entregadas.

Características

Los artículos, ponencias, traducciones, reseñas o reseñas bibliográficas han de ser inéditas. En su defecto, deben justificarse por escrito los méritos de una nueva publicación, junto con la autorización escrita del editor anterior y la referencia completa de la publicación original.

Textos tipo Artículo

- **Título.** Debe estar relacionado directamente con la temática que se desarrolla. Se recomienda que no supere las doce (12) palabras, y debe ir en español e inglés. En nota al pie de página se informa sobre la investigación de la cual deriva el artículo, la organización que lo ejecuta o grupo de investigación, con nombre del proyecto al que pertenece. Del mismo modo, nombre de la institución financiadora (si es el caso).
- **Autores.** Nombre completo del autor o los autores y afiliación institucional. En nota a pie de página se consignan para cada autor los siguientes datos: títulos académicos y correo electrónico. Además, debe indicarse la dirección postal fuera del país o la dirección residencial del autor principal.

- **Resumen.** El resumen de un artículo varía según la tipología, pero a manera general debe introducir el problema, la teoría o las teorías en que se basa el estudio, menciona la tesis central de autor, introduce los conceptos fundamentales de la discusión, traza el método a partir del cual se abordan los conceptos y presenta conclusiones de estudio. Se redacta en un solo párrafo con una extensión de 200 a 250 palabras. Debe ser presentado en español e inglés.
- **Palabras clave.** Son palabras que describen el contenido del documento y su número no debe ser mayor a seis. Se recomienda utilizar el thesaurus de la Unesco: <http://databases.unesco.org/thessp/>.
- **Referencias.** En la lista de referencias el autor incluye solo aquellas fuentes que utilizó en su trabajo. En este sentido, “una lista de referencias cita trabajos que apoyan específicamente a un artículo en particular” APA (Asociación Americana de Psicología). Nunca debe referenciarse un autor que no haya sido citado en el texto, y viceversa.
- **Formato:** los artículos no pueden exceder 25 páginas; tamaño: carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros; formato: Word; fuente: Times New Roman 12 puntos; interlineado: espacio y medio.
- **Encabezado:** título del escrito; nombre y dirección electrónica del autor; afiliación institucional a la que pertenece y la ciudad en la que esta tiene su sede; un resumen del artículo, en español e inglés, que no exceda las 150 palabras; cinco palabras clave (key words) también en español e inglés. A pie de página debe aparecer: breve identificación del autor, último título obtenido, áreas de interés, dos (2) referencias bibliográficas completas y recientes —artículos u obras— de su autoría.
- **Subtítulos:** en altas y bajas (no mayúsculas fijas), sin negrilla ni cursiva; numerados y alineados a la derecha.
- **Citas textuales de más de cuatro líneas:** transcritas en párrafo aparte, con un margen izquierdo superior al resto del texto; interlineado sencillo, sin entrecorillado ni en cursivas.
- **Llamados a pie de página:** números arábigos volados (preferiblemente 8pts, elevado 2 pts.), ordenados consecutivamente y puestos antes del signo de puntuación.
- **Notas a pie de página:** solo se emplearán para hacer aclaraciones o para aportar datos adicionales; no para hacer referencias bibliográficas; estas irán dentro del cuerpo del texto (sistema APA de citación).
- **Citas bibliográficas:** en paréntesis debe aparecer apellido del autor, año de publicación, dos puntos y el número de la página o de las páginas a la que corresponde la cita.
- **Material gráfico:** todo material gráfico debe presentarse en archivo separado indicando el programa empleado, preferiblemente formato TIF.

- **Referencias:** aparecen al final del texto en orden alfabético y deben acogerse a las normas bibliográficas APA, tal como se muestra a continuación:

Libros

- Apellido, iniciales del nombre del autor —en altas y bajas—. (Año de publicación). Título del libro —en cursiva—. Ciudad: Editorial.
- Williamson, T. (2000). Knowledge and its Limits. Oxford: Oxford University Press.

Libros con traductor

- Apellido, iniciales del nombre del autor —en altas y bajas—. (Año de publicación). Título del libro —en cursiva—. (Trad. Iniciales nombre y apellido). Ciudad: Editorial.
- Arendt, H. (1993). La condición humana. (Trad. R. Gil Novales). Barcelona: Paidós.

Libros con editor

- Apellido, iniciales del nombre del autor. (Ed.). (Año de publicación). Título del libro —en cursiva—. Ciudad: Editorial.
- Going, C.; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan. Montreal: Thomas More Institute.

Capítulo de libro

- Apellido, iniciales del nombre del autor. (Año de publicación). Título del capítulo —sin cursiva—. Título del libro —en cursiva— (páginas del capítulo). Ciudad: Editorial.
- Baier, A. (1995). What do Women Want in a Moral Theory? Moral Prejudices (pp. 1-17). Cambridge: Harvard University Press.

Artículos en libros con editor o compilador

- Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo —sin cursiva—. Iniciales nombre del editor o compilador del libro. Apellido (Comp. / Ed), Título del libro —en cursiva— (páginas del artículo). Ciudad: Editorial.
- Davidson, D. (2001). Externalisms. P. Kotatko, P. Pagin & G. Segal (Eds.), Interpreting Davidson (pp. 1-16). Stanford: CSLI Publication.

Artículos en revistas impresas

- Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo —sin cursiva—. Título de la revista —en cursiva—, volumen(número), páginas del artículo.

- Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), pp. 200-219.

Tesis

- Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de la tesis). Título –sin cursiva–. Tesis de doctorado/de maestría. Nombre de la universidad. (Sin publicar).
- Capdevila, P. (2005). Experiencia estética y hermenéutica. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. (Sin publicar).

Fuentes electrónicas

Todo escrito (libro, capítulo de un libro, artículo en una revista o artículo en un libro) debe referenciarse de la misma manera que sus homólogos en papel, pero al final debe hacerse mención a la fecha en la cual se revisó la web site y dónde.

Por ejemplo, referencia de un artículo de una revista.

- Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. Título de la revista –en cursiva–, volumen(número), páginas del artículo. Revisado el día, mes, año, en dirección de la web.
- Mansbach, A. (1997). “El inmortal” de Borges a través de la concepción heideggeriana de la muerte y de la individualidad. *Revista Hispánica Moderna- JSTOR*. Revisado el 23 de agosto de 2010, en <http://www.jstor.org/pss/30203446>.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

- ✓ El envío no ha sido publicado previamente ni se ha enviado previamente a otra revista (o se ha proporcionado una explicación en Comentarios al / a la editor/a).
- ✓ El fichero enviado está en formato Microsoft Word, RTF, o WordPerfect.
- ✓ Se han añadido direcciones web para las referencias donde ha sido posible.
- ✓ La extensión del texto es la recomendada para artículos es de mínimo 3.000 a 8.000 palabras -según la tipología del texto- a espacio 1.5. Fuente Time New Roman 12; para citas mayores de cinco renglones, centradas, fuente Time New Roman 11, y para las notas, Time New Roman 10.

- ✓ El texto usa cursiva en vez de subrayado (exceptuando las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas están en formato aparte y dentro del texto indica el sitio que les corresponde.
- ✓ El texto cumple con los requisitos bibliográficos y de estilo indicados en las Indicaciones para autoras/es, que se pueden encontrar en Acerca de la revista.
- ✓ El texto No se encuentra con paginación.
- ✓ Las normas que se deben tener en cuenta en el estilo, las citas y las referencias son las establecidas por la Asociación Americana de Psicología (APA, sexta edición).

Correspondencia

Los artículos se envían al comité editorial en medio digital al correo electrónico cuestiones.filosofia@uptc.edu.co para el primer paso de la evaluación. Los autores se deben registrar en la plataforma Open Journal System con licencia creative commons. (OJS), en: http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia.

INDICATIONS FOR AUTHORS / AS

Issues of Philosophy is an institutional magazine of the School of Philosophy and Humanities, Faculty of Education of the Pedagogical and Technological University of Colombia.

It was founded in 1998; It is aimed at readers interested in thinking and research in the field of philosophy, education and human sciences.

Philosophy is questions is published biannually. Publishes original research articles, theorizing and reflections of conceptual inquiring about various fields of knowledge and of thought of philosophy, education and human sciences and aims to disseminate and visualize research processes in support of the strengthening of academic networks regional, national and international levels, thus contributing to the understanding of our societies and of human thought.

Texts can be submitted under article mode of scientific research, reflection article or review article. other forms of publication, such as a short article, case report, review of subject, letters to the editor, editorial and translation are also taken into account.

In order to improve the scientific and editorial quality of the magazine, the articles are evaluated in the first instance by the editorial committee, which ensures the relevance of the subject and object of research, as well as compliance with the requirements for each manner of publication. Upon completion of this process, the items are sent to two (2) external evaluators who value their conceptual, theoretical and methodological contribution to the field of study. Those who are accepted by the evaluators and corrected by the authors, will be published within three months from the date of final approval.

Reservation of Rights

The reception of an article does not imply approval or commitment regarding the date of publication; however, the author will be constantly informed about the process of selecting and editing your proposal. The text submitted to the journal will be unprecedented nature.

Regarding intellectual property rights, the author authorizes, through the signing of the letter of transfer of rights to the magazine, copy, reproduce, distribute and publish the article under the assignment by any digital medium or reprographic. Similarly, sending written questions to the journal *Philosophy* implies that their authors give them economic rights of the Pedagogical and Technological University of Colombia, which in turn will sell them to third party non - profit.

As to respect the intellectual property rights of third parties, the author states that respects and is committed to answer for any action claim, plagiarism or other type of claim that might arise in this regard.

Questions of philosophy, has the moral obligation to respect copyrights contained in Article 30 of Law 23 of 1982. The publisher reserves the right to make minor editing changes for a better presentation of the work.

This journal It is registered under the Creative Commons Attribution 4.0 noncommercial International. Therefore, this work may be reproduced, distributed and publicly communicated in digital format, provided that the names of the authors and the Pedagogical and Technological University of Colombia is recognized. It is allowed to quote, you adapt, transform, self-archive, republish and create from the material, for any purpose (commercial except), provided the authorship is properly recognized, a link is provided to the original work and indicate whether changes have been made .

The Pedagogical and Technological University of Colombia does not retain the rights to works published and the contents are the sole responsibility of the authors, who retain their moral rights, intellectual, privacy and publicity.

The guarantee on the intervention of the work (revision, editing, translation, layout) and its subsequent disclosure is provided through a transfer of rights, representing the magazine and the Pedagogical and Technological University of Colombia, are exempted from any liability that may arise from a bad ethical practice by the authors. As a result of the protection afforded by the transfer of rights, the magazine is not obliged to publish retractions or modify information already published, unless the errata arises editorial management process. Publishing content in this magazine does not represent royalties for taxpayers.



Cuestiones de filosofía is licensed under a <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Types of publications

1) Art í ass cient fic

It is a report that presents the original results of an investigation. The structure generally used contains four important sections: introduction, methodology, results and conclusions.

- Introduction: presents under investigation from a conceptual or theoretical development and includes its historical background and explanation of the purpose of the investigation.

- Method: describes the process for carrying out the investigation.
- Results: Reports detail the results.
- Discussion: analyzes the implications of the results.
- References least thirty (30).

2) **Art í ass of revision or n**

It is the systematization, analysis and assessment of what researched problem particles. It aims to account for their conceptual, methodological and epistemological references, as well as developments and trends in the field of the investigation. It is characterized by an analytical review of at least fifty references, from which the author:

- Synthesizes previous research to inform the reader about the current state of research.
- Identifies relations, contradictions, gaps and inconsistencies in the literature.

The components of the literature can be observed in various ways. Po example by the similarity of the concepts of the theories of interest, methodological similarities between the reviewed studies or historical development of the field (APA. 2010, P.10).

3) **Art í ass or you rich**

It is a document in which the author supports his research in the literature to advance a theory. It is expected to expand and refine theoretical articles theoretical constructs, analyze a theory, point out some or demonstrate the advantage of one theory over another. Sections of a theoretical paper like those of a version of literature- may vary according to their content.

4) **Art í ass methodological or logical**

This type of contribution presents new methodological approaches, modifications of existing methods or discussions about different approaches to the analysis of information. In this case, the use of empirical data serves only as an illustration of the methodological approach presented by the author.

Other writings

- **Art í ass of reflection or n.** A document that presents finished research results from an analytical, interpretative or critical perspective of the author on a specific topic based on original sources.

In fewer the possibility of publication of the following type must be considered:

- **Art í short ass.** A brief text presenting the original or part of a scientific or technological research that generally require a quick diffusion preliminary results.
- **Case report.** A document that presents the results of a study on a particular situation in order to publicize the technical and methodological experiences considered in a specific case. It includes a systematic review of literature on similar cases.
- **Revision or n the subject.** A document resulting from a critical review of the literature on a particular topic.
- **Letters to the editor.** Critical, analytical or interpretative Documents published in the journal, which in the opinion of the Editorial Board constitute an important discussion of the subject by the scientific community of reference.
- **Traducci or n.** Translations of classical texts or current or historical or transcripts of particular interest in the domain of magazine publishing documents.
- **Book reviews book.** Summary and a personal assessment of a cultural, literary or artistic work. They can not exceed eight pages, size: letter, left and right margins of 3 cm; format: *Word*; source: *Times New Roman* 12 points; line spacing: spacing.
- **Editorial.** Document written by the editor, a member of the editorial committee or a guest researcher on orientations in the subject domain of the magazine.

Sections of the magazine

Philosophy of art; Author; classical and contemporary philosophy; humanities and education; epistemology, philosophy of science and language and reviews. All sections are directly linked to a philosophical conceptual development.

Aesthetics and Philosophy of Art. The session seeks to accommodate the reflections on the beauty, the foundation of it and artistic work in its many manifestations. This from a horizon that involves interpretations made in this regard from antiquity to the present day.

Classical and contemporary philosophy. With regard to this meeting, it should be stressed that it aims to make visible the considerations made by the authors concerning the problems discussed within classical and contemporary philosophy.

Author. This session is open to all reflections whose central focus is the thought of a particular author. This with the aim of deepening the work and relevant topics that author.

Epistemology, philosophy of science and language. Here 's what the aim is to publish articles that are intended to reflect about the own dynamic science, research about human knowledge and language problems.

While it is true the journal *Questions of Philosophy* is a publication that is aimed at the dissemination of the results achieved in research conducted in the field of philosophy, welcomes other reflections from other areas. Such is the reason that the magazine has a long tradition in publishing articles from other fields related to humanities and education.

Humanities and education. This section intends to publish results of research on the philosophy of education and conceptualizations registered in the field of humanities.

About presentation of text

Any contribution is submitted to arbitration by two (2) academic peers in the form of double - blind (authors and anonymous referees). *Questions of Philosophy* reserves the right to accept or reject, according to the concepts issued by the arbitrators and the Editorial Committee, any of the writings. The decision will be communicated to the author within a period not exceeding three (3) months from its receipt. Any textual or graphical contribution that has been accepted is host to the existing rules of copyright. If this is accepted, the author (s) (s) (AS) must fill out , sign and return to *issues of Philosophy* the official format for the transfer of copyright; format that will be sent promptly. None of the submitted contributions will be returned.

Characteristics

Articles, papers, translations, book reviews or book reviews must be unpublished. Failing that, they must be justified in writing the merits of a new publication, along with the written authorization of the previous editor and complete reference of the original publication.

Type texts Article

- ***Title.*** It must be directly related to the theme that develops. It is recommended that not more than twelve (12) words, and must be in Spanish and English. In footnote page reports on research which derives the article, the organization that runs or research group, called the project it belongs. Similarly, the funding institution name (if applicable).
- ***Authors.*** Full name of the author or authors and institutional affiliation. In a note footnotes are given for each author the following: academic degrees and email. In addition, postal address outside the country or the residential address of the principal author should be indicated.
- ***Summary.*** The summary of an article varies according to type, but generally should introduce the problem, theory or theories in which the study is based, mentions the central thesis author introduces the fundamental concepts of the discussion, trace the method from which the concepts are discussed and presented conclusions of study. It is written in a single paragraph with an area of 200 to 250 words. It must be presented in Spanish and English.

- **Keywords.** They are words that describe the content of the document and their number should not exceed six. It is recommended to use the *thesaurus* Unesco: [http / databases.unesco.org / thessp /](http://databases.unesco.org/thessp/).
- **References.** In the list of references the author includes only those sources he used in his work. In this sense, "a list of references cited work that specifically support a particular item" APA (American Psychological Association). should never referenced an author who has not been cited in the text, and vice versa.
- **Format:** Articles can not exceed 25 pages; Size: letter, right and left margins of 3 cm; format: Word; source: Times New Roman 12 points; line spacing: spacing.
- **Headline:** brief title; name and email address of the author; institutional affiliation to which it belongs and the city in which this is based; a summary of the article in Spanish and English, not exceeding 150 words; five key words (key words) also in Spanish and English. A footnote should appear: brief identification of the author, last title obtained, areas of interest, two (2) complete bibliographical references and recent -sugar or works- of his own.
- **Í Subt titles:** high and low (no fixed capital), no bold or italics; numbered and right-aligned.
- **Quotes from m to l t s four lines:** transcribed in a separate paragraph with more than the rest of the text left margin; single space, without inverted commas or italics.
- **Called walk PAGE:** frilly Arabic numerals (preferably 8pts, high 2pts.), Arranged consecutively and placed before the punctuation.
- **Footnotes PAGE:** they shall be used only for clarification or to provide additional data; not to references; these will within the text (APA citation system) body.
- **Bibliographical citations to ficas:** parenthetical author 's surname, year of publication, colon and page number or page to the corresponding appointment should appear.
- **Fico gr Material:** all artwork must be submitted separate file indicating the program used, preferably TIF format.
- **References** appear at the end of the text in alphabetical order and should benefit from the APA bibliographic standards, as shown below:

Books

- Surname, initials of the high and bajas--in author. (Year of publication). Title of the book-in Italics. City: Publisher.
- Williamson, T. (2000). Knowledge and Its Limits. Oxford: Oxford University Press.

Books with translator

- Surname, initials of the high and bajas--in author. (Year of publication). Title of the book-in Italics. (Trad. Initial name). City: Publisher.

- Arendt, H. (1993). *The human condition*. (Trad. R. Gil Novales). Barcelona: Polity Press.

Books editor

- Surname, initials of the author. (Ed.). (Year of publication). Title of the book-in Italics. City: Publisher.
- Going, C .; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*. Montreal: Thomas More Institute.

Book chapter

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Chapter title without Italics. -in Italics book title (pages of chapter). City: Publisher.
- Baier, A. (1995). *What do Women Want in a Moral Theory? Moral Prejudices* (pp. 1-17). Cambridge: Harvard University Press.

Articles in books editor or compiler

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Article title without italic. Iniciales name of the editor or compiler of the book. Name (Comp. / Ed), Book title-in Italics (pages of article). City: Publisher.
- Davidson, D. (2001). *Externalisms*. P. Kotátko, Pagin P. & G. Segal (Eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 1-16). Stanford: CSLI Publication.

Articles in print magazines

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Article Title without Italics. Title of the magazine-in Italics, volume (number), article pages.
- Chalmers, DJ (1995). *Facing Up to the Problem of Consciousness*. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), pp. 200-219.

Thesis

- Surname, initials of the high and bajas--in author. (Year of the thesis). Title without Italics. PhD thesis / master. University name. (Unpublished).
- Capdevila, P. (2005). *aesthetics and hermeneutics experience*. doctoral thesis. Autonomous University of Barcelona. (Unpublished).

Electronic sources

All written (book, chapter in a book, magazine article or article in a book) should be referenced in the same way as their counterparts on paper, but in the end must be made to the date on which the web site was reviewed and where.

For example, reference to an article in a magazine.

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Article Title without Italics. Title of the magazine-in Italics, volume (number), article pages. Revised the day, month, year, towards the web.
- Mansbach, A. (1997). "The Immortal" Borges through Heidegger's concept of death and individuality. Hispanic Magazine Moderna- JSTOR. Revised August 23, 2010, in <http://www.jstor.org/pss/30203446>.

Checklist for preparing shipments

As part of the submission process, the author / s are required to check that your shipment meets all the items shown below. the author / s will be returned consignments that do not meet these guidelines.

- The submission has not been previously published nor is it before another journal for consideration (or an explanation has been provided in Comments to / the publisher / a).
- The file is sent in Microsoft Word, RTF, or WordPerfect format.
- They have been added to the references web addresses where it has been possible.
- The length of the text is the recommended items is 4,000 to 10,000 words, according to the typology of the text to space 1.5. Source Time New Roman 12; dating over five lines, centered, font Times New Roman 11, and for notes, Time New Roman 10.
- The text uses italics rather than underlining (except with URL addresses); and all illustrations, figures and tables are in a separate format and within the text indicates where they belong.
- The text meets the style and bibliographic requirements stated in the Guidelines for authors / s, which can be found in About the Journal.
- The text is not paged.
- The rules should take into account the style, citations and references are those established by the American Psychological Association (**APA, sixth edition**).

Correspondence

Items are sent to the editorial board in digital media email cuestiones.filosofia@uptc.edu.co for the first step of the evaluation. The authors must register in the Open Journal System platform with *creative commons license* (OJS), in: [Http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia](http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia).

Arbitration Process

Once the document is sent to our e-mail or uploaded to our website, you will be confirmed with the author the publication deadline (this depends on the agenda

of the magazine that is established in accordance with the order of approval the articles). Once we have the answer if this is yes, the item is sent to evaluation.

Articles submitted to *Questions of Philosophy* must be original and unpublished; They not accept those that have been published in other media, whether print or online. These will be subject to peer evaluators anonymous way, in a time of 2 to 4 months. Moments evaluation of texts are:

- a. Once recepcionado article, accused the received email and author who has begun the process of reviewing reported.
- b. The editorial committee checks whether the item meets the basic requirements of *Philosophy issues* presented in the *directions for authors*, and if you have thematic relevance, consistency, clarity and exposed conditions “*on the display of the text*” in this document. If the text does not meet the basic requirements, it will be returned to the author with relevant suggestions.
- c. If the text meets the requirements shall be subjected to a process of (anonymous) double-blind peer evaluation of experts who will give a concept about the academic quality of the material. Peer evaluators may suggest changes, in order to improve the text quality evaluation.

The comments of the referees and the Editorial Committee, it is suggested to be taken into account by the authors, who will make the requested adjustments within no more than fifteen days.

After receiving the amended article, this will be subject to further review and subsequently inform the author's approval. The committee reserves the right to accept the articles that will be published in each issue.

The magazine reserves the right to make corrections of style that will always consulted with the authors. During the editing process, authors may be required by the editor to resolve concerns that arise both in the evaluation process and the editing.

Statement of Ethics and good scientific practice and editorials

This journal is governed by international standards published by the Ethics Committee in Publication (COPE) . In turn, it is based on the Best Practice Guide for editors of scientific journals and Resource Pack for publication ethics (PERK) , developed by the Elsevier publishing group, to ensure transparency in both the publication of contributions and procedures associated conflict resolution.

The editorial board of this journal will ensure that all parties (editors, peer reviewers and authors) fully follow ethical standards throughout the publishing process.

Ethical considerations for Authors / as

Before sending your manuscript to *Questions of Philosophy* asked to read carefully the following considerations:

1. Exclusivity in the application

Jobs that are running for Philosophy issues should not be sent simultaneously to other journals, as this compromises the originality of the articles and publication rights. Any previous version that has been placed on the Internet for reading and feedback from other academic peers, must be removed at the time of sending the article to the journal.

2. Plagiarism and autoplagio

- a) It is considered unacceptable reproduce texts from other authors without clearly indicating its origin.
- b) It is considered unacceptable incorporate fully or partially own texts that have already been published without clearly indicating its original place of publication in a footnote on page.

3. Diligence

The authors undertake to perform the tasks arising from the arbitration process and publication, such as:

- a) Review and incorporating corrections suggested by the assessment.
- b) Response to comments and questions result of publishing the document (copyediting and fitness for editorial guideline).

These tasks must be done within the terms agreed between the author and the journal.

Ethical considerations Assessor / as

1. Appropriateness

- a) Evaluators should only accept reading on subjects they know enough.
- b) If the evaluator during the reading of the document realizes that does not have sufficient knowledge of the subject matter, please inform the editorial team to proceed to assign another evaluator (cuestiones.filosofia@uptc.edu.co).

2. Independence

The arbitration is done under a system “double blind” to ensure, where possible, independence and thoroughness of evaluations. If at some point in reading the article, the evaluator finds that there is an ethical impediment or conflict of interest that might affect their judgment, he must notify the Editor in the shortest time possible.

3. Approach concepts

- a) It is expected that evaluators address from an academic work, rigorous and coherent perspective. The very brief concepts, poor arguments to approve or reject a job, are not useful collaboration, as they can generate replicas of the author justified, which unnecessarily extends the evaluation process.
- b) What is evaluated is the presentation and argumentative consistency of the text, regardless of whether the evaluator is or disagree with the ideas in it.
- c) The result of the evaluation must be profitable for both the author and the Editor. Therefore, it is expected that from this, the author can rethink, correct or validate their work and Editor can make a reasoned decision on publication or rejection of the article.

4. Stagecoach

- a) After the date of acceptance of the request for arbitration, the evaluator will have 30 days for delivery of the result of it.
- b) If in the course of evaluating compliance with the agreed delivery time is not feasible, the evaluator should inform the editor to reorganize the originally agreed schedule.
- c) Please remember that timely response to the authors also depends on the cooperation of the evaluators.

5. Impersonation

If the Editor and his team call for an evaluator to assist in the reading of a job after analyzing their academic training, background and experience in research, and publications, it is not acceptable that, after taking the job, transfer the responsibility acquired to a third party (eg co-researcher, graduate student or others).

6. Use of Information

The work that the evaluator receives are unpublished and original. Any use or misappropriation of approaches, information or sections of text work received will be considered a very serious moral offense.

Ethical Considerations for the Editorial Committee

Decisions publication

Issues Editor of *Journal of Philosophy* (refereed academic peer) and the Editorial Committee, are responsible for deciding which of the articles submitted to the journal should be published. The approval of the work in question and its importance

for researchers and readers are part of these decisions. The Editor is guided by the policies of the Editorial Board of the magazine, taking up the legalities in force concerning defamation, violation of copyright and plagiarism. The Editor can go to support other editors or reviewers for making this decision.

Editor / a

1. Transparency

- a. Ensuring transparency of contributions and assessment processes and publication. An editor should evaluate manuscripts for their intellectual content without regard to race, gender, sexual orientation, religious beliefs, ethnic origin, nationality, or political philosophy of the authors.
- b. Reply to compliance with international standards of ethics, research and publication in all scientific and editorial processes related to the magazine.
- c. Respect and respond quickly to questions and notifications.

2. Ensure Confidentiality

Editor and any editorial staff must not disclose any information about a submitted manuscript to anyone other than the authors, reviewers, potential reviewers, other relevant editorial advisers, and the publisher, if appropriate.

3. Disclosure of conflicts of interests and objective dialogue

Unpublished materials disclosed in a manuscript submitted for publication in the journal should not be used in an editor's own without the express written consent research and author.

Privileged information or ideas obtained through peer review must be kept confidential and not used for personal gain. Editors should nonconceptuality on an article if it considers that the document may generate conflicts of interest arising from relationships or competitive connections, partnership or otherwise with any of the authors, companies, or (possibly) institutions connected to magazines .

4. Participation and cooperation in investigations

The editor must respond when complaints arise regarding a published article, whose cooperation the respective credit claim. Such measures shall promptly notify the author of the article also apply due process to the request, it shall also provide information deemed relevant to the competent institutions and research organizations, and if the complaint is sustained, the publication should make the correction, retraction , la expresión de preocupación, u otra nota, que pueda ser relevante para aclarar tal situación. Each act of unethical conduct identified in the publication will be considered, even if it is discovered years after publication.

Code of ethics of publication

The journal *Issues of Philosophy* develops a serious process of arbitration of articles submitted in accordance with basic principles of respect for copyright and information; in addition, their editorial processes are aimed to meet political orientations of the indices, databases and more suitable bibliographic directories.

The magazine considers the ethics of publicación as a fundamental mission to protect copyright and information.

The authors posit Articles certify that their proposals are the result of original research and own; for it is has a form of *transfer of rights* by which it is shown that the text is the author 's exclusive and original product.

DECLARACIÓN DE ÉTICA Y BUENAS PRÁCTICAS EDITORIALES REVISTA CUESTIONES DE FILOSOFÍA

Esta revista científica se rige por los estándares internacionales publicados por el Comité de Ética en la Publicación (COPE). A su vez, se basa en la Guía de mejores prácticas para editores de revistas científicas y el Paquete de recursos para la ética en la publicación (PERK), desarrollado por el grupo editorial Elsevier, a fin de garantizar transparencia tanto en la publicación de las contribuciones como en los procedimientos de resolución de conflictos asociados. El equipo editorial de esta revista científica se asegurará de que todas las partes (editores, pares evaluadores y autores) sigan a cabalidad las normas éticas en todo el proceso editorial.

Consideraciones éticas para Autores /as

Antes de enviar su manuscrito a Cuestiones de Filosofía le pedimos leer atentamente las siguientes consideraciones:

1. Exclusividad en la postulación

Los trabajos que se postulen a Cuestiones de Filosofía no deben enviarse simultáneamente a otras revistas, ya que esto compromete la originalidad de los artículos y los derechos sobre su publicación. Cualquier versión previa que haya sido colocada en la Red para su lectura y retroalimentación por parte de otros pares académicos, deberá ser retirada en el momento de enviar el artículo a la revista.

2. Plagio y autoplagio

- A) Se considera inaceptable reproducir total o parcialmente textos de otros autores sin indicar con claridad su procedencia.
- B) Se considera inaceptable incorporar total o parcialmente textos propios que ya hayan sido publicados sin indicar claramente su lugar original de publicación en una nota a pie de página.

3. Diligencia

Los autores se comprometen a realizar las tareas que se deriven del proceso de arbitraje y publicación, tales como:

- A) Revisión e incorporación de las correcciones sugeridas por el evaluador.

- B) Respuesta a las observaciones y dudas resultado de la edición del documento (corrección de estilo y adecuación a la pauta editorial).

Dichas labores han de realizarse dentro de los plazos acordados entre el autor y la revista.

Consideraciones éticas para Evaluadores /as

1. Idoneidad

- A) Los evaluadores solo deben aceptar la lectura de trabajos sobre temas que conozcan suficientemente.
- B) Si el evaluador durante la lectura del documento se da cuenta de que no tiene suficiente conocimiento del tema en cuestión, deberá comunicarlo al equipo editorial para que se proceda a asignar otro evaluador (cuestiones.filosofia@uptc.edu.co).

2. Independencia

El arbitraje se realiza bajo un sistema “doble ciego” para garantizar, en lo posible, la independencia y rigurosidad de las evaluaciones. Si en algún punto de la lectura del artículo, el evaluador encuentra que hay algún impedimento ético o conflicto de intereses que pueda afectar su juicio, ha de informarlo al Editor en el menor tiempo posible.

3. Enfoque de los conceptos

- A) Se espera que los evaluadores aborden los trabajos desde una perspectiva académica, rigurosa y coherente. Los conceptos muy escuetos, pobres en argumentos para aprobar o rechazar un trabajo, no son una colaboración útil, pues pueden generar réplicas justificadas del autor, lo que extiende innecesariamente los procesos de evaluación.
- B) Lo que se evalúa es la forma de presentación y la consistencia argumentativa del texto, sin importar si el evaluador está o no de acuerdo con las ideas expuestas en él.
- C) El resultado de la evaluación ha de ser provechosa tanto para el autor como para el Editor. Por ende, se espera que, a partir de esta, el autor pueda replantear, corregir o validar su trabajo y el Editor pueda tomar una decisión argumentada sobre la publicación o rechazo del artículo.

4. Diligencia

- A) Después de la fecha de aceptación de la solicitud de arbitraje, el evaluador contará con 30 días para la entrega del resultado de la misma.

- B) Si en el desarrollo de la evaluación el cumplimiento del plazo de entrega pactado resulta inviable, el evaluador debe informar al editor para reorganizar el cronograma inicialmente acordado.
- C) Por favor, recuerde que la respuesta oportuna a los autores depende también de la colaboración de los evaluadores.

5. Suplantación

Si el Editor y su equipo convocan a un evaluador a colaborar en la lectura de un trabajo luego de analizar su formación académica, trayectoria y experiencia en investigación, y publicaciones, no es aceptable que este, luego de asumir la tarea, transfiera la responsabilidad adquirida a un tercero (e.g. coinvestigador, estudiante de posgrado u otros).

6. Uso de información

Los trabajos que el evaluador recibe son inéditos y originales. Cualquier uso o apropiación indebida de los planteamientos, información o apartados de texto de los trabajos que recibe será considerado como una falta ética de suma gravedad.

Consideraciones Éticas para el Comité Editorial

Decisiones publicación

El Editor de la Revista Cuestiones de Filosofía (arbitrada por pares académicos) y el Comité Editorial, son los responsables de decidir cuál de los artículos presentados a la revista deben publicarse. La aprobación de la obra en cuestión y su importancia para los investigadores y los lectores hacen parte de estas decisiones. El Editor se guía por las políticas del Consejo Editorial de la revista, acogiéndose a los aspectos legales vigentes en materia de difamación, violación de derechos de autor y plagio. El Editor puede acudir al apoyo de otros editores o revisores para la toma de esta decisión.

Editor /a

1. Transparencia

- A. Garantizar la transparencia de las contribuciones y los procesos de evaluación y publicación. Un Editor debe evaluar manuscritos para su contenido intelectual sin distinción de raza, género, orientación sexual, creencias religiosas, origen étnico, nacionalidad, o filosofía política de los autores.
- B. Responder al cumplimiento de las normas internacionales de ética, de la investigación y la publicación en todos los procesos científicos y editoriales relacionados con la revista.
- C. Responder con celeridad y respeto a las preguntas y notificaciones.

2. Garantizar la Confidencialidad

El Editor y cualquier equipo de redacción no deben revelar ninguna información sobre un manuscrito enviado, a nadie más que a los autores, revisores, potenciales revisores, otros asesores editoriales correspondientes, y al editor, si es apropiado.

3. Revelación de conflictos de intereses e interlocución objetiva

Los materiales inéditos revelados en un manuscrito presentado para su publicación en la revista no deben utilizarse en investigaciones propias de un editor sin el consentimiento expreso y por escrito del autor.

La información privilegiada o las ideas obtenidas mediante la revisión por pares deben ser confidenciales y no se utilizarán para beneficio personal. Los editores no deben conceptuar sobre un artículo si considera que el documento puede generar conflictos de intereses que resultan de las relaciones o conexiones competitivas, de colaboración o de otro tipo con cualquiera de los autores, empresas, o (posiblemente) instituciones conectadas a las revistas.

4. Participación y cooperación en las investigaciones

El editor debe dar respuesta cuando se presenten quejas con relación a un artículo publicado, cuya colaboración reclame el crédito respectivo. Dichas medidas se comunicarán oportunamente al autor del artículo, además aplicará el debido proceso a la solicitud, también emitirá comunicaciones que considere pertinentes a las instituciones competentes y organismos de investigación, y si la denuncia se sostiene, la publicación debe hacer la corrección, la retracción, la expresión de preocupación, u otra nota, que pueda ser relevante para aclarar tal situación. Cada acto identificado de conductas poco éticas en la publicación será examinado, aunque sea descubierto años después de la publicación.

Código de ética de la publicación

La revista *Cuestiones de Filosofía* desarrolla un serio proceso de arbitraje de los artículos postulados de acuerdo con principios básicos de respeto por los derechos de autor y de la información; además, sus procesos editoriales están dirigidos a cumplir orientaciones políticas de los índices, las bases de datos y directorios bibliográficos más idóneos.

La revista considera la ética de la publicación como una misión fundamental que protege los derechos de autor y de la información.

Los autores que postulan sus artículos certifican que sus propuestas son resultado de investigaciones propias y originales; para ello se cuenta con un formato de cesión de derechos mediante el cual se demuestra que el texto es producto exclusivo y original del autor.

DECLARATION OF ETHICS AND GOOD SCIENTIFIC AND EDITORIAL PRACTICES

This journal is governed by international standards published by the Ethics Committee in Publication (COPE) . In turn, it is based on the Best Practice Guide for editors of scientific journals and Resource Pack for publication ethics (PERK) , developed by the Elsevier publishing group, to ensure transparency in both the publication of contributions and procedures associated conflict resolution.

The editorial team of this journal will ensure that all parties (publishers, peer reviewers and authors) fully follow ethical standards throughout the editorial process.

Ethical Considerations for Authors

Before sending your manuscript to *Questions of Philosophy* asked to read carefully the following considerations:

1. Exclusivity in the application

Papers that are submitted to Philosophy Questions should not be sent simultaneously to other journals, as this compromises the originality of the articles and the rights to their publication. Any previous version that has been placed on the Web for reading and feedback by other academic peers, should be withdrawn at the time of sending the article to the magazine.

2. Plagiarism and autoplagio

- A) It is considered unacceptable to reproduce totally or partially texts of other authors without clearly indicating their origin.
- B) It is considered unacceptable to incorporate all or part of own texts that have already been published without clearly indicating their original place of publication in a footnote.

3. Diligence

The authors undertake to carry out the tasks deriving from the arbitration and publication process, such as:

- A) Review and incorporation of corrections suggested by the evaluator.
- B) Response to the observations and doubts resulting from the editing of the document (correction of style and adaptation to the editorial agenda).

Such work must be done within the deadlines agreed between the author and the journal.

Ethical Considerations for Evaluators

1. Suitability

A) The evaluators should only accept the reading of works on subjects that they know enough.

B) If the evaluator during the reading of the document realizes that does not have sufficient knowledge of the subject matter, please inform the editorial team to proceed to assign another evaluator (cuestiones.filosofia@uptc.edu.co).

2. Independence

Arbitration is conducted under a “double-blind” system to guarantee, as far as possible, the independence and rigor of evaluations. If at any point in the reading of the article, the evaluator finds that there is any ethical impediment or conflict of interests that may affect his judgment, he must inform the Editor in the shortest possible time.

3. Conceptual approach

- A. Evaluators are expected to approach the work from a rigorous and coherent academic perspective. The very brief concepts, poor in arguments to approve or reject a work, are not a useful collaboration, because they can generate justified replicas of the author, which unnecessarily extends the evaluation processes.
- B. What is evaluated is the presentation form and the argumentative consistency of the text, regardless of whether or not the evaluator agrees with the ideas expressed in it.
- C. The result of the evaluation must be of benefit to both the author and the Editor. Therefore, it is hoped that, from this, the author can rethink, correct or validate their work and the Editor can make an informed decision about the publication or rejection of the article.

4. Diligence

- A. After the date of acceptance of the request for arbitration, the evaluator will have 30 days for the delivery of the result of the same.
- B. If, in the course of the evaluation, compliance with the delivery deadline is not feasible, the evaluator must inform the editor to reorganize the initially agreed schedule.
- C. Please remember that the timely response to the authors also depends on the collaboration of the evaluators.

5. Impersonation

If the Editor and his team summon an evaluator to collaborate in the reading of a work after analyzing its academic formation, trajectory and experience in research, and publications, it is not acceptable that this one, after assuming the task, transfers the acquired responsibility To a third party (eg co-investigator, graduate student, or others).

6. Use of information

The works that the evaluator receives are unpublished and original. Any use or misappropriation of the approaches, information or text sections of the works that you receive will be considered as a serious ethical misconduct.

Ethical Considerations for the Editorial Committee

Decisions publication

Issues Editor of *Journal of Philosophy* (refereed academic peer) and the Editorial Committee, are responsible for deciding which of the articles submitted to the journal should be published. The approval of the work in question and its importance for researchers and readers are part of these decisions. The Editor is guided by the policies of the Editorial Board of the journal, taking advantage of the legal aspects in force regarding defamation, copyright infringement and plagiarism. The Editor may rely on the support of other editors or reviewers to make this decision.

Editor

1. Transparency

- A. Ensure transparency of evaluation and publication contributions and processes. An Editor should evaluate manuscripts for their intellectual content without distinction of race, gender, sexual orientation, religious beliefs, ethnicity, nationality, or political philosophy.

- B. Respond to compliance with international standards of ethics, research and publication in all scientific and editorial processes related to the journal.
- C. Respond promptly and respect the questions and notifications.

2. Guarantee Confidentiality

The Editor and any writing team should not disclose any information about a submitted manuscript to anyone other than the authors, reviewers, potential reviewers, other appropriate editorial advisors, and the publisher, if appropriate.

3. Disclosure of conflicts of interest and objective interlocution

Unpublished materials disclosed in a manuscript submitted for publication in the journal should not be used in an editor's own research without the express written consent of the author.

Insider information or ideas obtained through peer review should be confidential and will not be used for personal gain. Publishers should not conceptualize an article if it considers that the document may generate conflicts of interest resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or (possibly) institutions connected to the journals.

4. Participation and cooperation in research

The editor must respond when complaints are filed in relation to a published article, whose collaboration claims the respective credit. Such measures shall be communicated in a timely manner to the author of the article, and shall also apply due process to the request, also issue communications that it deems pertinent to the competent institutions and research organizations, and if the complaint is sustained, the publication must make correction, retraction, The expression of concern, or other note, that may be relevant to clarify such a situation. Each identified act of unethical conduct in the publication will be examined, even if it is discovered years after publication.

Publication code of ethics

The *Issues Magazine of Philosophy* develops a serious process of arbitration of articles submitted in accordance with basic principles of respect for copyright and information; In addition, its editorial processes are aimed at complying with political guidelines of indexes, databases and bibliographic directories more suitable.

The journal considers the ethics of publication as a fundamental mission that protects copyright and information.

The authors who postulate their articles certify that their proposals are the result of their own original research; for it is has a form of *transfer of rights* by which it is shown that the text is the author 's exclusive and original product.

Esta revista se terminó de imprimir el 07 de mayo de 2022 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.