

**Cuestiones**  
de  
**filosofía**

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

**Vol. 9 No. 32-2023**

**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 indagán 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 continua

Escuela de Filosofía  
Facultad de Ciencias de la Educación  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia  
Vol. 9. N° 32, julio-diciembre de 2023.

### 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  
Jhon Lavacude Poblador  
Jorge Alberto Valcárcel Guzmán  
Juan Daniel Reyes Guaman  
Julián Ramiro Numpaque García  
María Juliana Pérez Solano  
**Asistentes Editoriales**

Juan Daniel Reyes Guaman  
**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](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, Latindex 2.0, REDIB, Ulrich's, **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: CONTINUA  
ISSN: 0123- 5095 / E-ISSN 2389-9441*

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

**Aspecto físico:** tamaño 17 x 24 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. Rogério José Schuck  
UNIVATES, Brasil

### **Directivos UPTC**

Rector

Dr. Enrique Vera López

Vicerrectora Académica

Dra. Ruth Maribel Forero Castro

Vicerrector de Investigación y Extensión

Dr. Carlos Mauricio Moreno Téllez

Director de Investigaciones

Dr. Jorge Andrés Sarmiento Rojas

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

Dr. Oscar Pulido Cortés

### **Editores Asociados**

Prof. Dr. Adriano Fabris

Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fornet Betancourt

Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dr. Roberto Esposito

Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia

Prof. Dr. Steven Crowell

Rice University, USA

### **Comité Científico**

Prof. Dr. Alberto Constante

Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Costantino Esposito  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia

Prof. Dr. Dean Komel  
University of Ljubljana, Eslovenia

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

Prof. Dr. Josep Esquirol  
Universitat de Barcelona, España

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

Prof. Dr. Peter Trawny  
Bergische Universität Wuppertal, Alemania

Prof. Dra. Remedios Ávila  
Universidad de Granada, España

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

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía  
UNED, España

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi  
Ryukoku University, Japón

Prof. Dr. Werner Stegmaier  
Greifswald Universität, Alemania

#### **Comité Editorial**

Prof. Dr. Alberto Fragio Gistau  
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Prof. Dr. Alejandro Tomasini  
Universidad Nacional Autónoma de México

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

Prof. Dr. Edgardo Castro  
Universidad de San Martín / Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

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

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

Prof. Dr. François Gabriel Antoine Gagín  
Universidad del Valle, Colombia

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. 9 N° 32**

Prof. Dr. Adolfo León Grisales Vargas  
Universidad de Caldas, Colombia

Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho  
Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Prof. Dr. Carlos Andrés Cortissoz Mora  
Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silveira  
Universidade São Francisco, Brasil

Prof. Dr. Conrado Giraldo Zuluaga  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Prof. Dr. Derli Juliano Neuenfeldt  
Universidade do Vale do Taquari, Brasil

Prof. Mg. Estiven Valencia Marín  
Universidad Católica de Pereira, Colombia

Prof. Dr. Eduardo Geovo Almanza  
Universidad Libre de Colombia

Prof. Dr. François Gabriel Antoine Gagin  
Universidad del Valle, Colombia

Prof. Dr. Gerardo Córdoba Ospina  
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dr. Henry Flantrmsky Cárdenas  
Universidad de Salamanca, España

Prof. Dr. Hernán Camilo Medina Botero  
Universidad del Bosque, Colombia

Prof. Dra. Jennifer Hincapié Sánchez  
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. cand. Dr. Jesús Miguel Rodríguez  
Universidad de Guanajuato, México

Prof. Dr. Jorge Alejandro Flórez Restrepo  
Universidad de Caldas, Colombia

Prof. Dra. Julia María Urabayen Pérez  
Universidad de Navarra, España

Prof. Dra. Lilian Simone Godoy Fonseca  
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Prof. Dra. Liliana Carolina Sánchez Castro  
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dra. Liliana Cecilia Molina González  
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dra. Marcela Castillo Villegas  
Universidad de Caldas, Colombia

Prof. Dr. Marcelo Vicentin  
Universidade São Francisco, Brasil

Prof. Dra. María Karina Lozic Pavez  
University College London, Inglaterra

Prof. Dr. Rubén Darío Vallejo Molina  
Universidad Santo Tomás de Aquino, Colombia

Prof. cand. Dr. Víctor Muriel Martín  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Yezid Carrillo de la Rosa  
Universidad de Cartagena, Colombia

## CONTENIDO

---

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	p. 11
De la muerte del arte a su dispersión <i>Prof. Mg. Eduardo Correa Rivera</i>	p. 17
El encuentro y la tecnología virtual <i>Prof. Dr. Héctor Mauricio Cataldo González</i>	p. 37
Educação ambiental pós-metafísica <i>Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira</i>	p. 55
Circulaciones interrumpidas. Marx entre Baudelaire y Borges <i>Prof. Dr. Alexis Palomino Navarrete</i>	p. 79
Determinismo, psicología y moral en las fuentes de William James <i>Prof. Dr. Jose Jatuff</i>	p. 105
¿Podemos incluir a Nietzsche en la hermenéutica? No hay razones para temer <i>Prof. Mg. Alejandro de Jesús García Durán</i>	p. 127
Contra el objetivismo y el psicocriticismo. La epistemología hermenéutica de las ciencias humanas <i>Prof. Dr. Antonio Gutiérrez-Pozo</i>	p. 149

# CONTENIDO

---

## Traducciones

- Ben Baker (2021). *Reporte evaluativo de un manuscrito (hipotético) para un libro introductorio a la filosofía* p. 171  
*Trad. Prof. Dr. Fredy Hernán Prieto Galindo*

## Reseñas

- Esposito, C. (2021). *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica.* p. 189  
*Madrid: Ediciones Encuentro*  
*Julián Ramiro Numpaque García*
- López, B. (2021). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI.* p. 197  
*Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM*  
*Prof. cand. Dr. Alberto Morán Roa*

# CONTENT

---

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	p. 11
From the death of art to its dispersion <i>Prof. Mg. Eduardo Correa Rivera</i>	p. 17
The meeting and virtual technology <i>Prof. Dr. Héctor Mauricio Cataldo González</i>	p. 37
Post-metaphysical environmental education <i>Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira</i>	p. 55
Circulations interrupted. Marx between Baudelaire and Borges <i>Prof. Dr. Alexis Palomino Navarrete</i>	p. 79
Determinism, psychology and morality in the sources of William James <i>Prof. Dr. Jose Jatuff</i>	p. 105
Can we include Nietzsche into hermeneutics? There is no reason to fear <i>Prof. Mg. Alejandro de Jesús García Durán</i>	p. 127
Against objectivism and psychocriticism. The hermeneutic epistemology of the human sciences <i>Prof. Dr. Antonio Gutiérrez-Pozo</i>	p. 149

# CONTENT

---

## Translations

- Ben Baker (2021). *Referee Report of (Hypothetical) Philosophy 101 Textbook by Professor Unspecified* p. 171  
**Trad. Prof. Dr. Fredy Hernán Prieto Galindo**

## Reviews

- Esposito, C. (2021). *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica. Madrid: Ediciones Encuentro* p. 189  
**Julián Ramiro Numpaque García**
- López, B. (2021). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI. Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM* p. 197  
**Prof. cand. Dr. Alberto Morán Roa**

Simultáneamente con la publicación de este nuevo volumen de *Cuestiones de Filosofía*, los miembros del grupo encargado de la edición de la revista queremos ofrecer un informe sintético, pero abarcador, de los logros cualitativos de la misma a lo largo de los seis últimos números que han estado bajo nuestra responsabilidad. En primer lugar, es importante resaltar que se ha logrado llevar a cabo un real proceso de internacionalización de la publicación, logrando conformar los comités editorial y científico con un alto porcentaje de miembros pertenecientes a universidades e institutos de investigación representativos de cuatro continentes (América del Norte, Latinoamérica, Europa y Asia), con un porcentaje actual de 87% de miembros extranjeros. Asimismo, se ha conseguido aumentar significativamente el porcentaje de autores no nacionales hasta el 89.5%, lo que indica la ampliación de la visibilidad y reconocimiento global de nuestra revista, que cuenta actualmente con autores provenientes de Alemania, Argentina, Austria, Brasil, Chile, Croacia, El Salvador, Eslovenia, España, Francia, Italia, Japón, México, Perú, Rusia y Suiza, quienes han publicado sus reflexiones en alemán, español, francés, inglés, italiano y portugués. Asimismo, la revista cuenta actualmente con el reconocimiento de importantes índices, agregadores y directorios, y se encuentra en proceso, o inicia el mismo, con los restantes índices de mayor importancia a nivel mundial. Finalmente, es importante informar que a partir de este volumen, la revista adopta el modelo de publicación continua, lo que facilitará mantener actualizada la publicación, así como la lectura de cada artículo publicado en estricto orden de evaluación y aceptación.

El presente volumen inicia con el artículo “De la muerte del arte a su dispersión”, del Prof. Mg. Eduardo Correa Rivera. En este escrito el Prof. Correa Rivera reflexiona en torno a las condiciones de existencia del arte y su lugar en el mundo de hoy. El autor considera que gracias a su liberación de los parámetros tradicionales y a su carácter abierto, que implica su indefinición, el arte se desinstitucionaliza y se caracteriza por la variabilidad de su objeto.

En el proceso de afianzar su tesis de trabajo, el autor aborda la concepción del carácter pretérito del arte en Hegel para luego, pasando por la interpretación de la muerte del mismo en la perspectiva contemporánea –tomando como ejemplo la propuesta de Michel de Certeau–, culminar en la postulación del giro actual desde la categoría de ‘arte’ hacia la de lo ‘artístico’, que marca un paso fundamental hacia la experiencia estética del mundo de hoy.

El Prof. Dr. Héctor Mauricio Cataldo (Universidad de Santiago de Chile), contribuye a este número con su escrito “El encuentro y la tecnología virtual”, en el que lleva a cabo una crítica de la tecnología de la realidad virtual del mundo contemporáneo y, con ello, de los aparatos tecnológicos extractores de datos. Partiendo del análisis del §48 de El Ensayador de Galileo Galilei, el Prof. Cataldo verá en el científico italiano el germen de la tecnología digital actual con su concepción de la realidad como ente matematizado, que es la expresión de la supresión de la percepción humana, desplazada por el primado de la razón científica en auge. Esta interpretación crítica se hace posible a través del análisis del concepto de lenguaje en Nietzsche y Arendt, así como del análisis del concepto de ‘encuentro’, término capital en el trabajo del Prof. chileno.

“Educación ambiental post-metafísica” es el título de la contribución del Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil). Este artículo de raigambre hermenéutica tiene como hilo conductor una discusión en paralelo entre la racionalidad metafísica en crisis –corroborada por el autor en su breve pero completo recuento histórico apoyado en las reflexiones críticas de Heidegger y Nietzsche, por ejemplo– y la educación ambiental con sus propias dificultades. El paralelo se disuelve con la propuesta de una ‘Educación ambiental’ de carácter post-metafísico –y de esta manera no conservadora ni anacrónica e insuficiente para responder a los problemas de nuestro tiempo–, fundada en la perspectiva de la ‘racionalidad ambiental’ propuesta por Enrique Leff, y apoyada en la lectura habermasiana de la tradición metafísica, y la emergencia del pensamiento post-metafísico.

El Prof. Dr. Alexis Palomino Navarrete (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile), por su parte, presenta en su escrito “Circulaciones interrumpidas. Marx entre Baudelaire y Borges” una novedosa relación entre lenguaje y economía –originariamente propiciada por las reflexiones de Saussure y por la lectura crítica de Benjamin en torno a la concepción burguesa de la lengua–, tomando como punto de referencia los fenómenos de intercambio y circulación. En este proceso se recurre a la creación literaria de Baudelaire (“La moneda falsa”) y Borges (“El Zahir”), en la que el autor encuentra ejemplos de quiebre de la circulación del capital y, con ello, un motivo de contrastación con la teoría económica marxiana y, especialmente, con su acepción del valor y del dinero como elemento abstracto de intercambio.

Con el objetivo de sentar una posición ante la preeminencia epocal del positivismo causalista propio del siglo XIX, el Prof. Dr. José Jatuff (Universidad Nacional de la Rioja, Argentina) lleva a cabo en su trabajo, “Determinismo, psicología y moral en las fuentes de William James”, una reflexión acerca de la perspectiva del pensador estadounidense en torno al determinismo causal que estaba en auge en su época. En este estado de cosas, el autor resalta tres rasgos fundamentales a tener en cuenta: a) el efecto que representó el causalismo determinista sobre la concepción del sujeto psicológico, y el intento de James por armonizar naturaleza y psique, b) el distanciamiento planteado por Renouvier ante los psicólogos ingleses y, c) la apropiación y revalidación que James hace de las críticas del francés a los ingleses, en su intento de fortalecer el estatuto filosófico y psicológico del libre arbitrio.

El Mg. Alejandro de Jesús García Durán (Universidad Sergio Arboleda, Colombia) plantea, no obstante la duda que Jean Grondin expresa al respecto, el carácter hermenéutico de la filosofía de Nietzsche. Para sustentar su postura, el autor se apoya en la obra de Gianni Vattimo, pasando previamente por el “desconocimiento” en que grandes representantes de la hermenéutica filosófica han caído al pasar por alto el significado que el pensamiento del filósofo de Röcken tiene para la historia del arte de la interpretación.

Las causas específicas de este aparente “olvido” en la obra de los dos filósofos alemanes contemporáneos ya señalados, a la hora de abordar el pensamiento de Nietzsche dentro del ámbito de la historia de la hermenéutica filosófica, quedan aún por ser aclarados del todo.

En su contribución a este número de *Cuestiones de Filosofía* titulada “Contra el objetivismo y el psicocriticismo. La epistemología hermenéutica de las ciencias humanas”, el Prof. Dr. Antonio Gutiérrez-Pozo (Universidad de Sevilla, España) busca contribuir a la discusión acerca del estatuto epistemológico de las ‘Ciencias humanas’. En este proceso se concentra en el rol de la subjetividad en el conocimiento, pensando simultáneamente en la relación de ésta con el concepto científico de objetividad. Evitando caer en el radicalismo subjetivista que difumina todo criterio de verdad en una especie de perspectivismo de la vivencia individual, pero haciendo también a un lado el radicalismo paralelo del objetivismo que niega el papel de la experiencia subjetiva en la constitución de la verdad en las ciencias humanas, el autor propende por una relación armónica y complementaria entre vivencia y objetividad.

Al terminar los artículos, el lector de este volumen se encontrará con la excelente traducción del inglés al español realizada por el Prof. Dr. Fredy Hernán Prieto Galindo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia) del texto Reporte evaluativo de un manuscrito (hipotético) para un libro introductorio a la filosofía, escrito por el profesor de la Universidad de Pensylvania (USA) Dr. Ben Baker. Finalmente, este número de la revista culmina con las reseñas realizadas por Julián Ramiro Numpaque García (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia) del escrito publicado por el Prof. de la Università degli Studi di Bari Aldo Moro (Italia), Dr. Costantino Esposito en el año 2021 (El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica), y por el cand. Dr. Alberto Morán Roa (Universidad Complutense de Madrid, España) del libro del Prof. Dr. Bily López (Universidad Nacional Autónoma de México) *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*.

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



**Sendero Sochagota, Paipa (Colombia)**  
**Autor: Juan Daniel Reyes Guaman**



## De la muerte del arte a su dispersión<sup>1</sup>

*From the death of art to its dispersion*

**Eduardo Correa Rivera<sup>2</sup>**

National University of Colombia  
Universidad Nacional de Colombia

Recepción: 30 de junio del 2021

Evaluación: 9 de abril del 2022

Aceptación: 29 de abril del 2022



---

1 Trabajo derivado de la tesis *Acciones periféricas: cultura estetizada y prácticas artísticas al margen del arte institucional*, presentada para optar por el título de Magister en Estética de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, en el año 2020.

2 Maestro en Artes Plásticas y Magister en Estética. Docente de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

<https://orcid.org/0000-0001-5858-2371>

Correo electrónico: ecorrear@unal.edu.co

## Resumen

Desde que Hegel declarara el arte como “cosa del pasado”, diversas posturas han discutido sus posibilidades de existencia y ocaso, mientras el arte mismo se ha visto en la incomodidad de la indefinición de sus condiciones ontológicas y de sus espacios de circulación. Esa indefinición, no obstante, permitió que ciertas operaciones y modos de hacer artísticos se desplazaran hacia escenarios abiertos y no institucionales. Una vez trazada una ruta hermenéutica desde la estética hegeliana hasta la actualidad, a partir de modelos de análisis como los Estudios visuales, la teoría de Boris Groys o Nicolas Bourriaud, o el sistema modal de Jordi Claramonte, es posible pensar las condiciones de posibilidad actuales del arte en la medida de sus entrecruzamientos y del desplazamiento de su objeto desde la creación hacia la circulación. Sin que haya desaparecido la plataforma de legitimación institucional, las variaciones en las que se despliegan los códigos artísticos en la cultura visual contemporánea desestiman la posibilidad de reclamarse como obras de arte, y se limitan a hacer un uso táctico de formas de relación y producción. De ahí que la demarcación de los escenarios de supervivencia del arte pueda resumirse en el traslado de la categoría arte, como sustantivo, hacia la movilidad versátil del adjetivo artístico.

**Palabras clave:** estética, teoría del arte, historia del arte, arte contemporáneo.

## Abstract

Since Hegel declared art as a “thing of the past”, different perspectives have discussed its possibilities of existence and its dawn, while art itself has been put in the uncomfortable position of having its ontological conditions and spaces of circulation completely undefined. However, this lack of definition has allowed certain operations and ways of art-making to move towards more open, non-institutional spaces. Once a hermeneutical route has been traced from hegelian aesthetics to the present, from analysis models like Visual Studies, Boris Groys or Nicolas Bourriaud’s theories, or Jordi Claramonte’s modal system, it is possible to think about the conditions of possibility of art today as a measure of its connections and the displacement of its object from creation to circulation. Even without the disappearance of a platform of institutional legitimation, the variations in which artistic codes are displayed

in contemporary visual culture reject the possibility of claiming to be works of art, and limit themselves to make a tactical use of ways of relationship and production. Hence the fact that the demarcation of the scenarios of art's survival can be summed up as a transfer of the category *art* from noun towards the versatile mobility of *artistic* adjective.

**Keywords:** aesthetics, art theory, history of art, contemporary art.

### **Del carácter pretérito del arte**

En sus *Lecciones de estética* impartidas en 1826, Hegel (2006) discute dos dificultades que se opondrían a la enunciación de una filosofía del arte. La primera tiene que ver con la multiplicidad de lo bello: lo problemático de pensar la belleza como esfera independiente de la historia y de la cultura, en tanto no es posible que aquella se constituya como totalidad universal y atemporal. La belleza, al contrario, es una categoría relativa que en función del tiempo y del espacio se asigna a diversos objetos, pero sólo de manera provisional. Para responder a esta dificultad, Hegel se opone a una estética anterior en cuya manera de proceder, a partir de lo singular, se infieren conceptos generales sobre el arte y la belleza. Para él debe ser lo general, y no lo singular, la base para la reflexión estética. La idea de lo bello, de esta manera, no estará inferida de los objetos, sino que se tendrá que considerar 'en' y 'para' sí misma. De ahí justamente que se hable de *lo bello*, y ya no de *las cosas bellas*. Lo que procede entonces es una operación deductiva, en la que a las formas de lo bello, que son, como dijimos, múltiples, se llega singularizando esa *idea general de lo bello*<sup>3</sup>.

La segunda dificultad se desprende de la premisa de que lo bello no sería objeto de la filosofía al carecer de concepto. El argumento construido por Hegel para refutar este enunciado se sustenta en que para él la obra de arte es una creación del Espíritu. Así, está más cercana al hombre que los objetos provenientes de la naturaleza, y por consiguiente tiene conciencia de sí, es un pensamiento de sí misma y, en tanto que pensamiento, deviene concepto no

---

3 "Sucedería con esto lo que exigía Platón: hay que considerar lo bello en y para sí, no como existe en una configuración o peculiaridad determinada. Esta sola idea debe particularizarse, subdividirse, a partir de sí misma, y llegamos entonces a las múltiples y diversas formas y configuraciones de lo bello, que sin embargo se muestran como necesarias; y sólo aquellos que son necesarios mediante la idea son objetos de nuestras consideraciones, mientras que no vienen ahora al caso otras formas que se limitan a estar mezcladas con lo bello y otros fines" (Hegel, 2006, p. 59).

sólo en la posibilidad de autorreflexión, sino también en la exteriorización. Es decir, que pueda pensarse la obra a sí misma como fenómeno espiritual, significa que puede además comunicarse, constituirse como realidad histórica.

Esa “determinación suprema del arte” (p. 61) en tanto capacidad de proveer una autoconciencia de la historia, se agotó, según Hegel, en el arte clásico. Ya en el prelude del siglo XIX el arte es, para el filósofo, cosa del pasado: ha ingresado en la representación, ha caído en la reverencia moderna por la utilidad y el interés. La contemplación pura, que organizaba intuitivamente un *ethos* histórico y colectivo en la encarnación de dioses y héroes, ha dejado de tener sentido tras la instauración del Estado moderno. Éste ha desplazado los principios generales desde la vitalidad de la sensación hacia las leyes de la ciencia, donde reside ahora el Espíritu. Es por esto que para Hegel la relación de la Modernidad con el arte no es ya una relación de contemplación sino de reflexión:

Al no ser ya este tipo de vitalidad el predominante y, por tanto, no poder alcanzarse ya la satisfacción de nuestro ánimo en objetos que nos representen esa vitalidad, puede decirse que el punto de vista de aquella cultura donde el arte alcanza un interés esencial, ya no es el nuestro (...) Por ello, nuestros intereses se depositan más en la esfera de la representación, y el modo y manera de satisfacer los intereses exige más bien reflexión, abstracción, abstractas representaciones generales como tales. Con esto, la posición del arte en la vitalidad de la vida ya no es tan elevada; la representación, la reflexión o el pensamiento son lo predominante, y por ello nuestra época está incitada primordialmente a las reflexiones y el pensamiento sobre el arte (p. 63).

A pesar de su tonalidad nostálgica, Hegel no clausura la producción de obras de arte, sino que dilucida la transformación de su lugar y de la forma en que la Modernidad lo mira, ahora con la mediación del pensamiento filosófico. El paso a la representación implica una ruptura del régimen de identificación clásico que no desligaba la obra de arte de la organización divina y social. Las obras del presente de Hegel pierden ese vínculo, y por tanto ya no comportan un índice de *lo bello*, sino que vuelven a circunscribir su territorio de enunciación alrededor de lo que pueda decirse de su propia singularidad: “El arte [para Hegel] tiene su *después* en la filosofía como tuvo su *antes* en la naturaleza” (Rebok, 2007, p. 59).

No obstante, esa sustitución del arte por la filosofía que pronosticara Hegel no terminó ocurriendo. Antes bien, luego de aquella conjugación el arte se levantó de otra manera, usurpando la pretensión de la filosofía de representar el Absoluto. La modernidad terminaría encarnando esa aspiración en la medida de su búsqueda de lo Sublime, es decir, en tanto fija su realización en el desbordamiento de su propia frontera ontológica (Jameson, 2002, p. 91). Cuando el arte en el XIX ha alcanzado su finalidad al referenciarse a sí mismo, ha perdido sentido histórico, pero ha ganado potencialidad: “En cualquier caso –escribe Óscar Cubo–, en la medida en que al arte le está asignada todavía esa tarea, lo que tendría que seguir poniendo en discusión es su propio estatuto y condición, puesto que tras el fin del arte lo que resta al arte no es crear de nuevo obras de arte, sino seguir tematizando por medios artísticos qué sea propiamente el arte” (2010, p. 17).

Eso no implica, como dijimos, la defunción de la producción artística, sino un traslado del estatuto histórico de aquella, que en adelante no se identificará como *obra de arte* absoluta, sino como un eslabón referencial en la demarcación de su campo social y discursivo. El artista ya no se funde en el diálogo entre la sociedad y la religión, sino que se ve impelido a abrirse un lugar de enunciación en el cual el significante se extravía del referente anterior y se significa a sí mismo:

El artista del siglo XIX no está en una comunidad, sino que se crea su propia comunidad con todo el pluralismo que corresponde a la situación y con todas las exageradas expectativas que necesariamente se generan cuando se tienen que combinar la admisión del pluralismo con la pretensión de que la forma y el mensaje de la creación propia son los únicos verdaderos (Gadamer, 1991, p. 17).

## **Modernidad, ¿muerte del arte?**

La idea del carácter pretérito del arte siguió rondando el pensamiento filosófico en el XIX, y se replanteó bajo múltiples matices en el XX, algunas veces leído como “muerte del arte”, a pesar de que no fuera esa la expresión utilizada por Hegel. Es así como en *La transfiguración del lugar común* de 1981, Arthur Danto (2002) se atrevería a anunciar el fin del arte a partir de la aparición de las *Brillo Box* de Andy Warhol. Con ese acontecimiento a mediados de los sesenta, para Danto no sólo se habían derrumbado los discursos legitimadores del arte, sino que los nuevos medios y procedimientos utilizados

por los artistas habían vuelto indiferenciables las obras de arte de los objetos corrientes, lo que configuraba un panorama aparentemente caótico: cualquier cosa podía ser una obra de arte, nada más cumpliera la simple condición de remitir a algo o tener un contenido, cualquiera que fuere. La salida que encontró Danto para eludir el funeral del arte fue recurrir a las instituciones discursivas (museos, críticos, curadores, galerías) para legitimar esos objetos tan ordinarios como obras de arte. Por supuesto, sólo algunos de ellos serían aceptados: los que comportaran –y esto lo determinarían las instituciones– un significado especial, cuyas condiciones de lectura estuvieran dadas por un momento específico de la Historia del arte. George Dickie, desde un lugar parecido, consideró que sólo podrían ser consideradas obras de arte aquellos *artefactos* (esto es, objetos fabricados por el hombre) que permitieran una *apreciación* por parte de expertos del mundo del arte, cuyo juicio no tendría que ver con cualidades estéticas sino con la finalidad de los objetos, es decir, su disposición para ser arte (Castro, 2013).

En 1983 apareció *The end of the History of Art?*, en el que Hans Belting se preguntaba si se había agotado lo que hasta entonces se entendía como Historia del Arte. Influida por la declaración de la caída de los metarrelatos emitida por Lyotard, Belting creía que el arte, sobre todo desde los años setenta, había cortado el lazo con su propia historia, y no sólo con las obras que le precedían, sino también con la disciplina que las organizaba dentro de un “sistema”. Los artistas, decía Belting, se negaban a adscribirse en una Historia universal y progresiva. Habían perdido la fe en lo nuevo, prometido por las vanguardias, y en el proyecto totalizador de la Modernidad.

Eso no significaba, sin embargo, que desapareciera la Historia del arte ni la relación de aquella con la producción misma de objetos artísticos. Por el contrario, habiéndose cortado ese lazo, se establecía al mismo tiempo una relación de otro orden. Si antes al historiador lo antecedía la obra de arte, ahora el artista se unía a aquel para repensar no sólo la función y la necesidad ontológica del arte, sino también la misma autonomía que Hegel había enunciado como su nueva condición de posibilidad. Esa relación contemporánea con la Historia es de confrontación y desencuentro. Los artistas, señalaba Belting, ya no estudiaban con respeto las obras maestras del Louvre, sino que discutían el relato historiográfico que la humanidad depositaba en ellas:

Los intereses antropológicos prevalecen sobre intereses exclusivamente estéticos. El viejo antagonismo entre el arte y la vida se ha difuminado,

precisamente porque ha perdido sus seguras fronteras frente a otros medios visuales y lingüísticos, y se le ha empezado a entender como uno de los varios sistemas de explicación y representación del mundo. Todo esto abre nuevas posibilidades, pero también nuevos problemas para una disciplina que siempre ha tenido que legitimar el aislamiento de su objeto –arte– de otros dominios del conocimiento y la interpretación (Belting, 1987, p. 11)<sup>4</sup>.

Separada de la búsqueda de la belleza, y volcada hacia la cultura, la obra de arte contemporánea ya no tenía la función de contener la Historia como en el periodo clásico, ni de agotarse en la autorreflexión estética, sino que se perfilaba como herramienta de investigación antropológica. En ningún caso extinta, la práctica artística se refundaba en un espacio transdisciplinar, como modo de suscitar relaciones indiferenciables de cualquier otra práctica cultural.

### **Del arte hacia lo artístico**

Cada una de las *muertes*, como habremos notado, ha sido al tiempo la enunciación de una subsistencia bajo otro marco de posibilidades, como si fuese en la agonía donde el arte encontrara su reafirmación, en la negación de su función pasada. El ocaso de la autonomía del arte desprendido del Absoluto en Hegel da paso, en Danto, a la hegemonía de la crítica o, en Belting, al arte como herramienta antropológica.

Bajo esa luz es necesario volvernos a preguntar por el estado de los signos vitales del arte en nuestro mundo contemporáneo. La sucesión de cada uno de esos momentos agónicos mencionados reveló un desacoplamiento con el régimen de identificación social que le sobrevivió. Desde el *pop*, pero incluso desde Duchamp, el ingreso del arte en el hermético mecanismo de legitimación institucional lo volvió indiscernible o insípido para quienes, por fuera de ese circuito instruido, permanecían en la expectativa de lo histórico o en la de lo bello. Ese desacoplamiento no parece haberse resuelto en nuestros

---

4 La traducción es propia, a partir de la edición en inglés: “Anthropological interests prevail over exclusively aesthetic interests. The old antagonism between art and life has been defused, precisely because art has lost its secure frontiers against other media, visual and linguistic, and is instead understood as one of various systems of explaining and representing the world. All this opens new possibilities but also new problems for a discipline which has always had to legitimize the isolation of its object –art– from other domains of knowledge and interpretation” (Belting, 1987, p. 11).

días y, no obstante, la realidad de la producción y exhibición de arte en la actualidad está lejos de ir en declive. Impresionantes movimientos mediáticos dan cuenta de récords en visitas a museos, de un mercado protagonista en el sistema financiero internacional, de una sobreproducción de ferias, y de un nicho pop de *memorabilia* que alcanza los escenarios del cine y del turismo.

Una lectura fundamentalista de esa supervivencia de lo artístico en nuestros días podría exponer que aquello ha tenido lugar en la medida en que el arte ha sacrificado (ante la imposibilidad de mantenerlos) sus objetos histórico y estético para entregarse al espectáculo del capitalismo de consumo. Pero entregarse no en forma de obra autorreferenciada, sino de experiencia exteriorizada. Así, los espectadores, ahora consumidores, no demandarían identificación, ni experiencia, ni entendimiento, sino un flujo de relaciones interpersonales y el ingreso a circuitos de reconocimiento y ascenso social. Todo aquello a partir de la obra, con ella como subterfugio; no en ella misma.

Pero bajo otra mirada pudiéramos decir que la supervivencia de lo artístico radica en su capacidad para dispersarse bajo otras formas, por fuera de los márgenes que en uno u otro momento han visto emerger sus crisis. Como mecanismo de protección ante la fragilidad institucional, el arte ha dejado escapar de sí una serie de prácticas, formas de hacer, saberes y estrategias hacia el mundo expandido y plural de la cultura. Este último, a su turno, ha visto la oportunidad de apropiarse de aquellos valores ante la vulnerabilidad provocada por las crisis. En esa dispersión hacia la moda, el diseño, las prácticas de internet o la acción directa, el arte encuentra sus más interesantes posibilidades de supervivencia en la actualidad. Paradójicamente, no como *arte* en el sentido autónomo e institucional, sino como circunstancia que prescinde de esa categoría, pero que se enuncia a partir de códigos u operaciones *artísticas*. La clave del registro de dichas manifestaciones reposa, pues, en la adjetivación modulada del sustantivo *arte*. Ante la invariabilidad del sustantivo, lo *artístico* se presenta como posibilidad de devenir. Lo *artístico* prescinde de la cerrazón ontológica del objeto, y se despliega como una de múltiples variaciones o estados posibles del mismo. Nicolas Bourriaud define lo artístico, en ese sentido, como “toda actividad de formación y transformación de la cultura” (2009, p. 189). Esto es, un desplazamiento y posterior intersección desde el arte hacia el campo de lo no-arte.

Desde esta perspectiva, podemos pensar la idea de la *dispersión* como un proceso que tiene lugar bajo la superficie, y que se manifiesta como un estado global del desarrollo creativo en el que los objetos, las prácticas y los discursos se configuran a la manera de enunciados *artísticos*, aun cuando circulen en espacios marginales al mundo del arte. La dispersión funciona bajo una forma radicante, a la manera en que lo entiende Bourriaud: “(...) [un] término que designa un organismo que hace crecer sus raíces a medida que avanza. Ser radicante: poner en escena, poner en marcha las propias raíces en contextos y formatos heterogéneos” (p. 22).

A diferencia de lo que plantearan Danto y Dickie, en este proceso no hace falta la validación a través del discurso institucional. Por el contrario, estas manifestaciones producen significación sólo en la medida en que se mantienen por fuera de los circuitos artísticos. De hecho, eso que hemos considerado *artístico* solamente opera en el reverso de las formas enunciadas, pero no como finalidad. Éstas se mantienen desinteresadas en adquirir el estatuto de obra de arte (o al menos sólo hasta antes de adquirirlo pueden ejercer esa transformación en la cultura).

Justamente las nociones del arte autorreferencial y del marginal corren el riesgo de encarrilarse en una cinta de Moebius, una vez que las instituciones engullen las prácticas dispersas y las reincorporan a las narrativas oficiales, manteniéndolas con cierta apariencia de emancipación. Si el arte ha sobrevivido inoculado en universos periféricos, sus instituciones han sobrevivido retrotrayendo la diáspora a sus dominios. Así, el museo o la galería exhiben y comercializan vestuario, grafiti, gastronomía o diseño industrial, accediendo a legitimarlos para ganar visibilidad en los nuevos circuitos de consumo. Por su parte, una vez ingresadas en el sistema institucional, las prácticas han conseguido prestigio, pero han sacrificado espontaneidad, y habrán dejado de responder al diálogo que sostenían con unos actores libres.

En este punto vale la pena volver a la investigación de Michel de Certeau (2000), a partir de prácticas cotidianas ejercidas por actores no artísticos que se valen de elementos y dispositivos artísticos para reivindicar, transformar y resemantizar su entorno social y político. Estas prácticas, alrededor de procesos de aculturación o de movilización colectiva, permanecen radicalmente por fuera de las instituciones de arte, y aun de su contracara anti-institucional. Allí no hay ni siquiera una conciencia remota del arte canónico ni del de

vanguardia, y no sólo es inexistente la aspiración a ingresar a los circuitos artísticos, sino también la deliberación estratégica de mantenerse afuera. Lo que hay es un mero uso circunstancial y oportunista.

A diferencia de Hegel, para Certeau es en la *utilidad* donde en efecto se hace posible la función de lo artístico en la Modernidad. En estas formas vestimentarias, religiosas o artesanales que designa como *escamoteo*, en las que el actor cotidiano desvía modestamente el ordenamiento de objetos y lugares, y encuentra una alternativa de expresión y resistencia, Certeau ve el espacio de intervención de la cultura en reemplazo de la institución artística. Estos actores se valen de *tácticas* que apelan más a la circunstancia que a la apropiación a largo plazo de espacios y significados. Se trata de poner en uso un inventario de modos de hacer en una situación concreta, generalmente de manera colectiva. Para Certeau, el procedimiento es evidente, por ejemplo, en el gesto de las operarias de una fábrica de confección que más o menos clandestinamente elaboran manualidades con los excedentes de materias primas, desviando la cadena industrial hacia una expresión artesanal, o en el de una familia inmigrante que profesa una religión foránea, y que erige un pequeño y secreto altar dentro de su casa, mientras afuera mantiene las apariencias del lugar de exilio. Es en el contrauso, o uso táctico, donde para Certeau lo artístico se manifiesta como una posibilidad de los objetos y las acciones.

El autor establece una distinción entre *estrategias* y *tácticas*. Las primeras, más propias del campo institucional, corresponden a:

(...) [el] cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (2000, p. 42).

Las *tácticas*, por otro lado, se refieren:

(...) a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto, ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña (...) No cuenta pues con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible y capaz de hacerse objetivo. Obra poco a poco.

Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas (p. 43).

Lo artístico por fuera del arte depende más de la manipulación o el desvío de lenguajes, objetos, personas y trayectos. Un recurso que se asemeja al descrito por Althusser (2002) como ‘materialismo aleatorio’, construido a partir de la teoría del ‘clinamen’ de Lucrecio, en la que la desviación fortuita de los átomos en su trayectoria original hace que colisionen y den origen a los objetos. Este materialismo de la contingencia, del desvío, se opone a la tradición del materialismo (idealismo encubierto) de la “necesidad y la teleología” (Althusser, 2002, p. 32). Los átomos que no estaban predestinados a encontrarse toman consistencia tras el accidente, esto es, entablan conexiones y se adhieren en el curso; y entonces una pérdida se traduce en una potencia inusitada. Es en ese entrecruzamiento fortuito donde se actualiza la libertad como una puesta en juego de los átomos. Aquellos no redefinen una ruta futura ni olvidan la memoria de la que les antecedía, sino que la conjugan con la del átomo que se les cruza. Para ellos no hay nada más allá que el encuentro, que la imagen engendrada por aquel. Pero ésta puede también cristalizarse –volverse orden, ley o institución– una vez que la relación pierda dinamismo o alguna de sus partes se subordine a otra. Así se evaporaría la condición de libertad, y terminaría dando lugar forzoso a un nuevo choque, a un nuevo paradigma o a un nuevo modo de relación entre los mismos o entre otros elementos, si los anteriores han perdido por completo su capacidad identificatoria.

Las operaciones que llamamos artísticas, y que se circunscriben a escenarios no artísticos, establecerían una doble acción táctica: de lugar y de procedimiento. Por un lado, se valen de espacios de visibilidad externos (moda, espacio público, medios de comunicación) para introducir modos de hacer artísticos, pero desde el punto de vista opuesto, dichas prácticas, a partir de esos lugares que pudiéramos llamar seculares, expropian circunstancialmente esos procedimientos del mundo delimitado del arte. De esta manera, estos últimos subyacen intangibles, activos y en trayectoria constante.

Una de las características que diferencia a estos lugares seculares respecto a los circuitos tradicionales del arte, es la temporalidad acelerada de sus modelos y formas de representación. La misma noción de moda comporta una condición efímera, la acción directa depende de coyunturas sociales específicas, y la cultura del espectáculo y los medios masivos sobrevive a partir de

una renovación incesante, si bien esto último –por causa de la doble acción que señalamos– ha empezado también a introducirse en las temporalidades de las instituciones artísticas. Pero la operación, el ‘clinamen’, el modo de relación, no se agotan en el objeto que los comporta, pues éste no constituye su condición ontológica, sino el mero mecanismo del que se valen para hacerse visibles. Por eso la lectura de este tipo de manifestaciones no puede desplegarse a partir de la actualidad de sus objetos, sino de las implicaciones que en determinado momento sus relaciones hayan puesto en juego. Es decir, si una pieza fue intervenida bajo una operación que consideramos artística, cuando la pieza pase de moda la operación no estará condenada al mismo destino, justamente porque la operación no *es* la pieza, sino que es una suerte de parásito que la activa en determinado momento, pero que se puede desplazar a nuevos lugares una vez la pieza haya agotado sus enunciados.

Nicolas Bourriaud (2009) aterriza el ‘materialismo aleatorio’ de Althusser a las posibilidades internas del arte. Bajo el concepto de ‘interforma’ sostiene que una obra artística es un registro de intersecciones entre objetos, una construcción de contextos a partir de diálogos. En oposición al determinismo de la Modernidad, a la idea de progreso, de origen y sentido, Bourriaud considera que lo artístico en la contemporaneidad se sustenta en el accidente y el encuentro. Se ha perdido la necesidad de la creación desde cero, de la atemporalidad del arte, de la perpetuación de las obras. Por el contrario, las posibilidades actuales de la creación reposan en la resemantización, remezcla y aparejamiento de objetos, tengan o no orígenes artísticos. El arte se presenta más bien como una “caja de herramientas” de la cual echar mano. Es decir que, en últimas, como sostiene Bourriaud, el concepto de creación es ya inoperante, pues cuando estamos ante el trabajo de los artistas contemporáneos nos encontramos en realidad frente a una “postproducción”:

Un uso productivo de la cultura implica una práctica elemental del arranque de los objetos de su suelo originario –o sea, la desviación. Un elemento que se encuentra, por ejemplo, por el azar de una organización plástica, sumergido en un registro cultural incompatible o lejano, se ve entonces “desviado” de su uso implícito: desplazado (...) Organización de un encuentro entre dos o más objetos, la mezcla es un arte practicado bajo la lluvia cultural: un arte de la desviación, de la captación de los flujos y de su disposición por estructuras singulares (p. 181).

No son las formas las que enuncian, sino las interformas. Las primeras son unidireccionales, por lo tanto, estériles en el campo. Cuando se activa la interforma, es decir, el cruce de dos formas, el campo magnético es capaz de rebotar a las formas matrices y desviar sus corrientes semánticas. Estas formas son así capaces de generar nuevos encuentros y yuxtaponerse bajo tamices visuales distintos. Los objetos o las formas siguen siendo los mismos, pero lo artístico es lo que ocasiona que signifiquen distinto en la medida de sus relaciones. Cada una de éstas es autónoma y exterior al objeto a pesar de valerse de él. Los juegos de relación que provoca Warhol con las cajas *Brillo* se desvían casi ilimitadamente una vez la caja aparece en otros soportes y circuitos. Las fabricadas por el artista desplazan la materialidad e imponen el aura del fetiche y el mercado. Estos últimos se pierden si la caja está estampada en una camiseta, pero allí se traza otro tipo de ruta entre el arte, el consumo y la cultura. Una caja *Brillo* en el supermercado, si se mira desde un ángulo distinto al que pretende nada más comprarla y usarla, adquiere al mismo tiempo otras salidas. En cualquiera de estos casos la materialidad y la función de la ‘forma’, del referente, siguen siendo las mismas: cartón serigrafiado para contener esponjillas. El circunloquio semántico que desplaza la caja a todos estos ámbitos del arte, el mercado, el lujo, la moda, reposa únicamente sobre las relaciones a las que ha sido “desviada”, mientras su lugar ontológico individual ha permanecido incólume.

Bourriaud incluye en la categoría de ‘obras de arte’ manifestaciones tan abiertas como el rap de los setenta o los *readymades* de Duchamp. Manifestaciones que él mismo denomina “monstruosas”, en la medida en que están hechas a partir de esos vínculos y desviaciones de los que hemos dado cuenta. Y las define como obras de arte porque, de hecho, han “cuajado”, han erigido un marco de acción más o menos sólido, y su perdurabilidad les ha permitido el reconocimiento de sus orígenes genéticos. Es decir, no bien han demostrado provenir del arte, o ser habitadas por algún código, técnica o procedimiento suyo, se les ha hecho dignas de legitimarse institucionalmente. No obstante, como ya hemos hecho notar, esa legitimación guarda el peligro del embalsamamiento, de la pérdida de espontaneidad y de capacidad para sostener el diálogo. Por el contrario, creemos que la monstruosidad interesa en la medida en que ha deshecho en el campo de la cultura la noción de obra de arte, pues lo que ha pasado no es un total volcamiento de la cultura en el arte ni del arte en la cultura, sino que algunos de los códigos del arte se han

irrigado en la cultura y, por tanto, los productos de esa mezcla están activos sólo por cuenta de su monstruosidad, de su inaprehensibilidad, de su rechazo a la necesidad de definición.

Es desde allí donde Boris Groys plantea un giro en el que el arte se atomiza en la cultura en tanto el capitalismo postindustrial lo ha vuelto producto de consumo masivo y ha extraído sus formas a prácticas cotidianas contemporáneas que oscilan entre lo estético-performativo y lo utilitario, tal como lo previera Certeau, aunque con objetivos y escenarios radicalmente distintos:

Como la mayoría de la gente está muy informada sobre la producción artística, a través de bienales, trienales, Documentas y cobertura relacionada, ha empezado a usar los medios igual que los artistas. Los medios de comunicación contemporáneos y las redes sociales como Facebook, YouTube y Twitter ofrecen a la población global la posibilidad de presentar sus fotos, videos y textos de modos que no pueden distinguirse de una obra post-conceptual (...) A la vez, el “contenido” digital o los “productos” que millones de personas presentan cada día no tiene relación directa con sus cuerpos; está tan “alienado” como cualquier obra contemporánea y esto implica que puede ser fácilmente fragmentado y reutilizado en un contexto diferente. Y, en efecto, la reutilización a través del copy & paste es la práctica más estandarizada y extendida en Internet, un espacio donde incluso aquellos que no conocen o no aprecian las instalaciones artísticas contemporáneas, las performances o los entornos utilizan las mismas formas de sampleo que aquellos cuyas prácticas estéticas se basan en esto (...) (Groys, 2014, p. 121).

La emergencia de los dispositivos interconectados ha instaurado en nuestro mundo una democracia de la producción. Esa producción, igual que la de las vanguardias artísticas, dice Groys, está hecha de “gestos débiles”, signos que rehúyen la originalidad, la autoridad, la tradición, y que son resultado de la sensación de escasez de tiempo de la Modernidad. Esa relación con el tiempo anula la necesidad de lo durable, lo auténtico, lo visible, e invoca más bien la repetición y la reproducción. Son gestos que están más interesados en descubrir y encender que en inventar: enfrentan la ausencia de tiempo renunciando a éste para producirse. Son débiles en la medida en que pueden ser ejecutados aun sin tiempo. Este es el espacio de internet. Para Groys, las redes sociales solo son posibles a partir de las vanguardias y el arte conceptual de los setenta. Sin la cerrazón autoritaria de la creación clásica,

del genio, de la profesionalización, el desplazamiento de las vanguardias al espacio cotidiano y democrático vino a verse reflejado en la cultura del *post* de Facebook, del *tweet*, de los *memes* y de los *contenidos* audiovisuales digitales.

En esa medida, como el código se ha esparcido, no hay diferencia entre las formas de proceder de las prácticas que se mantienen como obras de arte y aquellas otras que operan en la cotidianidad bruta y, en consecuencia, tampoco la hay entre los artistas y los espectadores. De hecho, sostiene Groys, es necesario ahora ser artista para ser espectador, pues hace falta integrar las formas de uso de los códigos para entablar significados con ellos. Es por esto por lo que el arte institucional ha insistido de un tiempo para acá en reapropiarse de los medios de circulación seculares como internet para producir y distribuir algunas de sus prácticas. De este modo se entiende cómo esas operaciones subyacentes, como ya insinuábamos, permanecen en desvío, retornan, intervienen espacios semánticos, recirculan y pueden relacionarse *ad infinitum* paralelamente a los objetos o lugares de los que hagan uso.

La disposición de los artistas y del arte en la cultura visual que habíamos ya enunciado en Belting, es el marco en el que surgen en la década de los noventa los ‘Estudios visuales’, de la mano de críticos como W. J. T. Mitchell, Keith Moxey o José Luis Brea. Era evidente el desbordamiento de los límites del objeto de la Estética y la Historia del arte, pero también era evidente la arbitrariedad con la que aquellas habían obrado en el pasado para circunscribir ese objeto y levantar los dogmas de sus campos. Una vez lo que entendíamos como arte se vio irremediamente contaminado por los productos y medios seculares de la cultura visual –como la televisión o la publicidad–, se hizo necesario que el estudio de dicho objeto se ejecutara también desde allí, desde la periferia. En esas condiciones, sin la atadura de las viejas categorías que operaban intrínsecamente, el arte rápidamente se revelaba indiferenciable de las prácticas que lo rodeaban ahora en el extenso panorama de lo visual, por lo que se hacía injustificable seguirlo considerando aislado, como si se mantuviera conceptualmente aferrado a las barricadas que ya no lo acordonaban física ni socialmente:

(...) tan pronto como tales ‘estudios culturales sobre lo artístico’ se constituyen sobre bases críticas, se derrumba el muro infranqueable que en las disciplinas dogmáticamente asociadas a sus objetos separaba a los artísticos del resto de los objetos promotores de procesos de comunicación y

producción de simbolicidad soportada en una circulación social de carácter predominantemente visual. De tal manera que dichos estudios críticos sobre lo artístico habrán de constituirse, simplemente, como ‘estudios visuales’ (Brea, 2005, p. 7).

Consecuente con la realidad heterogénea del medio visual, la intención de los ‘Estudios visuales’ al liberar la teoría del arte de las disciplinas herméticas que la habían monopolizado, no era la de crear una disciplina paralela o en reemplazo de aquellas, como se creyó apocalípticamente en un principio, sino, al contrario, reactivarlas bajo otros juegos de relación. Es así como los ‘Estudios visuales’ no constituyen un campo epistemológico, sino “una serie de intervenciones estratégicas dentro de disciplinas existentes” (Rampley, 2005, p. 57). Esas disciplinas existentes, específicamente la Estética y la Historia del arte, deberían entonces apartarse del absolutismo de sus categorías y trabajar desde la hibridación cultural del presente globalizado, porque lo cierto es que la producción de entrecruzamientos, de dispositivos visuales, de ‘interformas’, sigue copando los escenarios sociales y culturales, aun cuando a la teoría le falten kilómetros para seguirles el paso.

Como modelo analítico para ubicar en el terreno las manifestaciones cuyas formas de posibilidad hemos desplegado, resulta conveniente el sistema modal propuesto por Jordi Claramonte (2016) a partir de las estéticas de Hartmann y de Lukács. En esta propuesta el objeto se desplaza desde el enunciado hacia la forma de distribución estética, desde las poéticas hacia los modos de relación. Como hemos evidenciado que nuestro tiempo ha trasladado las estructuras y los modos de hacer artísticos desde unos circuitos bien definidos en el pasado, hacia un estadio de lo impredecible, sincrético y desbordado, ese desacoplamiento conduce además a una reconfiguración conceptual: la estática categoría ‘arte’ se ha dispersado como potencia que invoca el uso pero que no requiere definición categorial. Desde ese punto de partida, Claramonte propone las categorías estéticas de lo ‘repertorial’ y lo ‘disposicional’. La primera comprende el modelo artístico académico, institucional. En torno suyo la efectividad depende del modo de lo ‘necesario’, esto es, de lo que es precedido ya por una ruta, por un espacio marcado, por unas prácticas definidas.

La categoría de lo ‘disposicional’, por su parte, dependerá del modo de lo ‘posible’, de eso con lo que podemos contar en el espacio abierto e inmediato; aquellas prácticas, técnicas, recursos estéticos de los que se puede

disponer ya no por dentro de una trama circunscrita, sino ante lo inminente de las transformaciones sociales y culturales. El acierto de Claramonte está en reconocer que esa efectividad en el ‘paisaje’, en el espacio de la producción y las relaciones, no se asegura en la medida en que se aniquile la operación repertorial en favor de la disposición, sino en la conjugación de ambas. Es justamente eso lo que ocurre en los dispositivos visuales de la actualidad: una interactividad, la apropiación de unas operaciones y su traslado a otras formas de circulación. La cultura visual no prescinde del museo ni del artista institucional; al contrario, reconduce sus significados y sus formas de valor por escenarios marginales que trastocan sus expectativas contemplativas hacia lo utilitario. Lo que se ‘dispone’ estuvo antes operando desde el ‘repertorio’. Ambas categorías se yuxtaponen y se necesitan, pues es propio de la primera carecer de contenido, y de la segunda carecer de movimiento.

## Conclusiones

El recorrido hermenéutico que hemos realizado, y los distintos modelos conceptuales que hemos intentado compaginar en derredor de unos mismos objetos, componen un marco con el cual pensar infinidad de artefactos visuales, cuyo rasgo definitorio es la resistencia para circunscribirse en la validación institucional y en la adherencia a un espacio disciplinar aislado. La mixtura, la desviación, el reciclaje o la acción táctica serán tópicos desde los cuáles desplazar la consideración sobre lo artístico hacia los terrenos de despliegue, haciendo irrelevantes los viejos metarrelatos de la creación, la autoría y la unidireccionalidad discursiva, pensados únicamente desde el lugar de enunciación. Particularmente fructíferos para posibles análisis son algunos movimientos actuales, que desde el diseño de vestuario o de imagen audiovisual invocan la presencia de formas disposicionales de la pintura, la música, el cine o la arquitectura, así como ciertas formas de acción directa y activismo político que recurren a dispositivos visuales y modelos performáticos.

En un sentido inverso, es evidente que las artes institucionales han hecho uso también de circuitos y operaciones externas, y han incorporado objetos de reflexión en torno al consumo, las prácticas de internet o la acción directa. No obstante, nuestro recorrido no se adecúa a esa clase de prácticas por considerar que se siguen ejecutando desde la repertorialidad y desde el engranaje de la legitimación de los agentes discursivos del espacio museal, sin desconocer los poderosos movimientos de crítica intrainstitucional que se

han ejercido en el circuito artístico durante décadas. Pero, en cualquier caso, lo que interesa en el trazado que hemos propuesto es esa clase de prácticas que permanecen espontáneas y marginales a las instituciones, y que hacen uso táctico desde la utilidad.

Contrario a las aspiraciones de autonomía de Hegel y de Danto, las posibilidades de supervivencia de lo artístico reposan hoy sobre el desmoronamiento de sus fronteras ontológicas. Ejerciendo las tácticas del camuflaje y de la adaptación al medio, el arte se constituye hoy como un módulo en la extensión heterogénea de la cultura visual. Su posibilidad de sentido ya no radica más en el confinamiento de la contemplación y en la jerarquización política de las entidades discursivas. Son el encuentro, la contaminación, el cruce y la contingencia los valores sobre los que ha de robustecerse ante los próximos diagnósticos de agonía.

## Referencias

- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio* (P. Fernández Liria, Trad.). Madrid: Arena Libros.
- Bourriaud, N. (2009). *Radicante* (M. Guillemont, Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Brea, J. L. (2005). Los Estudios Visuales: por una epistemología política de la visualidad. J. L. Brea (Ed.), *Estudios Visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 5-14). Madrid: Akal.
- Castro, S. (2013). George Dickie, la teoría institucional y las instituciones artísticas. *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 12, pp. 1-19. <https://revistascientificas.us.es/index.php/Fedro/article/view/12655/0>
- Certeau, M. de (2000). *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer* (A. Pescador, Trad.). México: Universidad Iberoamericana.
- Claramonte, J. (2016). *Estética modal*. Madrid: Tecnos.
- Cubo, Ó. (2010). Hegel y el “fin” del arte. *Hybris*, 2 (1), pp. 6-19. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10351>
- Danto, A. C. (2002). *La transfiguración del lugar común* (Á. Mollá Román, y A. Mollá Román, Trads.). Barcelona: Paidós.

- Gadamer, H.-G. (1991). *La actualidad de lo bello* (A. Gómez Ramos, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Groys, B. (2014). *Volverse público* (P. Cortes Rocca, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Hegel, G. (2006). *Filosofía del arte o estética* (D. Hernández Sánchez, Trad.). Madrid: Abada.
- Jameson, F. (2002). *El giro cultural* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Rampley, M. (2005). La amenaza fantasma: ¿la cultura visual como fin de la Historia del Arte? J. Brea (Ed.), *Estudios visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 40-57). Madrid: Akal.
- Rebok, M. G. (2007). ¿Muerte del arte o estetización de la cultura? *Tópicos*, 15, pp. 55-75. <https://www.redalyc.org/pdf/288/28811907003.pdf>



# El encuentro y la tecnología virtual<sup>1</sup>

## *The meeting and virtual technology*

**Héctor Mauricio Cataldo González<sup>2</sup>**  
University of Santiago, Chile  
Universidad de Santiago de Chile

Recepción: 20 de noviembre del 2021

Evaluación: 25 de abril del 2022

Aceptación: 29 de abril del 2022



---

1 Este artículo está enmarcado dentro del trabajo investigativo del Grupo de estudios clásicos en comunicación, GRECCO, perteneciente al Centro de estudios e investigación Enzo Faletto, CEIEF, de la Facultad de Humanidades y de la Escuela de periodismo de la Universidad de Santiago de Chile, USACH.

2 Doctor en Filosofía, Investigador asociado Centro de estudios e investigación Enzo Faletto, Facultad de Humanidad, Universidad de Santiago de Chile.

<https://orcid.org/0000-0002-0220-482X>

Correo electrónico: [hector.cataldo@usach.cl](mailto:hector.cataldo@usach.cl)

## Resumen

El artículo despliega el concepto de *encuentro* a partir de una lectura del §48 de *El Ensayador* de Galileo Galilei, desarrollando un análisis que proyecta una interpretación crítica de la tecnología de la realidad virtual actual. Asimismo, a partir de un análisis específico acerca del lenguaje, que tanto Friedrich Nietzsche como Hannah Arendt desarrollan en determinados escritos, sostengo, aplicando el análisis del concepto de *encuentro*, que la razón científica galileana, suprime, clausura y rechaza la percepción humana instalando en su lugar el invento científico moderno, a saber, la realidad matematizada moderna-contemporánea, y cuya expresión actual es la tecnología digital. De este modo, concluyo el artículo con una crítica a los aparatos tecnológicos de extracción de datos, tomando como directriz el despliegue analítico del *encuentro*.

**Palabras clave:** encuentro, realidad virtual, Galileo, percepción.

## Abstract

The article unfolds the concept of *encounter* from a reading of §48 of Galileo Galilei's *The Assayer*, developing an analysis that projects a critical interpretation of current virtual reality technology. Likewise, from a specific analysis about language, which both Friedrich Nietzsche and Hannah Arendt develop in certain writings, I argue, applying the analysis of the concept of *encounter*, that Galilean scientific reason suppresses, closes and rejects human perception installing in its place the modern scientific invention, namely the modern-contemporary mathematized reality, and whose current expression is digital technology. In this way, I conclude the article with a critique of the technological devices for data extraction, taking as a guideline the analytical deployment of *encounter*.

**Keywords:** encounter, virtual reality, Galileo, perception.

Cuando Galileo, en el §48 de *El ensayador* (1981), expone los ejemplos del calor y la cosquilla, jamás pensó que de allí se podría derivar una determinada comprensión del *encuentro* entre los cuerpos. En efecto, en el ejemplo de la cosquilla, los dedos que la producen en la espalda de otra persona, no sienten la cosquilla que producen. Esto faculta a Galileo para considerar que al acercarse la mano al fuego, el calor que me produce el fuego en ningún caso puede conducir a afirmar que el fuego posea la cualidad del calor; sólo me indica que al acercarme a determinado cuerpo, el fuego en este caso, este *acercamiento-encuentro* me produce calor. En el *encuentro* con otros cuerpos tengo una serie precisa de sensaciones que son propias de esos *encuentros* singulares, pero que, sin embargo, nada me dicen de los otros cuerpos, salvo que con tal o cual cuerpo tengo tal o cual sensación, y con otros no. Esto es relevante puesto que las cualidades de los cuerpos son “exclusivas” de esos *encuentros* y no de otros. Por ejemplo, con el cuerpo fuego *encuentro* calor, con el cuerpo agua *encuentro* humedad, con el cuerpo viento *encuentro* aire en movimiento, etc., pudiendo, a su vez, el aire en movimiento ser húmedo o seco. Al no poder estar seguro que estas cualidades pertenecen a los cuerpos con los que me *encuentro*, sólo puedo señalar que “nos las producimos en el encuentro”. ¿Qué es entonces el *encuentro*? ¿Qué quiere decir “encontrarse”?

En primer lugar, el *encuentro* no es del todo una disposición de los cuerpos: si bien puedo querer o no querer tal o cual *encuentro*, no puedo dejar de estar en una relación de *encuentros*, estando ligado a los dispositivos sociales, planetarios y del Universo. El concepto de ‘dispositivo’ se puede rastrear en Michel Foucault, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Paolo Virno<sup>3</sup>, estableciendo una estrecha temática discursiva con el campo que discute en torno al concepto de máquina y lo maquínico. Autores como Lewis Mumford, Gilbert Simondon, Karl Marx, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Maurizio Lazzarato y Paolo Virno<sup>4</sup>, han puesto en movimiento ricos entramados discursivos y argumentales en torno a la máquina, que sin estar concluidos o terminados, en estos entramados (dispositivos y maquínico) se desliza un mismo hilo conductor: hay una realidad “previa”, una “pre” realidad de la que el individuo

---

3 Para una mirada introductoria a la exposición y discusión acerca del concepto de dispositivo, sugiero se confronte: Foucault, M. (1991 y 2006); Agamben, G. (2015); Deleuze, G. (2005) y Virno, P. (2005).

4 Respecto a la exposición y discusión del concepto de máquina sugiero los siguientes autores: Mumford, L. (2010); Simondon, G. (2007 y 2009); Marx, K. (1958); Deleuze, G. y Guattari, F. (2012); Guattari, F. (1996); Lazzarato, M. (2014) y Virno, P. (2005).

humano depende absolutamente porque es constituido por ella en diversas modulaciones. Tomando como ejemplo a Agamben:

Llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, los ordenadores, los teléfonos móviles y el lenguaje mismo. (...) tenemos, pues, dos grandes clases, los seres vivientes (o las sustancias) y los dispositivos. Y entre ambos, en tercer lugar, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos (2015, pp. 23-24).

Y para el caso de la naturaleza, como dispositivo distinto de la sociedad, tomemos como ejemplo a Paolo Virno cuando sostiene que:

(...) preindividual es, en primer lugar, la percepción sensorial, la movilidad, el fondo biológico de la especie (...) La sensación escapa a una descripción en primera persona: cuando percibo, no es un individuo individuado el que percibe, sino la especie como tal. A la movilidad y a la sensibilidad se le adosa el pronombre anónimo «se»: se ve, se oye, se siente dolor o placer. Es cierto que la percepción posee a veces una tonalidad autorreflexiva: basta con pensar en el tacto, en aquel tocar que es siempre, también, un ser tocado por el objeto que se está manipulando. El que percibe se advierte a sí mismo cuando se extiende hacia la cosa. Pero se trata de una autorreferencia sin individuación. Es la especie la que se autoadvierte en el manejo, no una singularidad autoconsciente (2005, p. 229).

Tanto Agamben como Virno son ejemplos de lo que expreso con el concepto de *encuentro*, emparentado al concepto de dispositivo (y al de máquina). Baste para precisar el sentido del *encuentro*, las dos descripciones anteriores, enfatizando el *factum* de las relaciones entre los cuerpos, sean naturales o no: por un lado, los múltiples procesos de singularización en los que puede brotar un sujeto o la realidad preindividual, que es la base de la subjetivación singular; por otro lado, el proceso natural. Hay entonces cuerpos reales, concretos, empíricos, que nos afectan y nos producen diversas sensaciones, de acuerdo con la cuales nos relacionamos. Una característica principal de este *encuentro* es que él es múltiple, plural, diverso. Hannah Arendt afirma que

“la pluralidad es la ley de la Tierra” (1984, p. 31). Una de las consecuencias de esta ley es que los cuerpos u organismos vivos no se constituyen, o forman, de “dentro hacia fuera”, como si de una esencia interna y oculta emanara todo lo que se requiere para dar forma a los cuerpos. Éstos “(...) no sólo están en el mundo, sino que *forman parte de él*, y ello precisamente porque son a la vez sujetos y objetos que perciben y son percibidos” (p. 32), y que “(...) *nada* de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, *existe en singular*; todo lo que es está *destinado* a ser percibido por alguien” (p. 31). Citando a Adolf Portmann, Arendt señala: “Esto significa que la forma misma de un animal ‘debe apreciarse como un órgano especial de referencia relacionado con un ojo que contempla (...) El ojo y lo que contempla componen una unidad funcional cuya compenetración se ciñe a reglas tan precisas como las que rigen la relación entre el alimento y los órganos digestivos’” (p. 42). El órgano sensorio y lo que éste percibe son inherentes, y sólo la abstracción los puede separar. A su vez, cada órgano del cuerpo forma parte, no sólo del cuerpo, sino del conjunto de los cuerpos que componen el planeta Tierra, y el Universo. De tal modo, si cada cuerpo está “destinado” a ser percibido, tal destinación debe referir a un “mandato” proveniente de su exterioridad, en la que el “entorno” forja a ‘sus’ cuerpos. Así las cosas, cuando afirmamos que nuestros órganos sensorios perciben ‘porque’ hay objetos que deben ser percibidos, estamos diciendo que “las sensaciones forjan a sus respectivos sujetos (u objetos, según sea el caso)”. ¿Qué sentido tendría el color de los cuerpos si no hubiera ojos para mirarlos o el sonido si no hubiera oídos para escucharlo? Si no existieran cuerpos que suenan, no tiene sentido tener oídos.

Volviendo al entramado del *encuentro*, sensorialmente no puedo conocer lo que los otros cuerpos son, puesto que las sensaciones refieren a mi cuerpo en relación con el *encuentro* con los otros cuerpos. Lo único preciso que se puede señalar es que los *encuentros* determinan mis sensaciones. Y esto nos conduce, por un lado, a que existen concretamente los cuerpos que percibo, pero no puedo saber sensitivamente qué son esos cuerpos. Se sigue, pues, que el conocimiento racional, conocimiento de lo que los cuerpos son (en el sentido de ‘verdad’), es posterior al *encuentro*, esto es, posterior al “conocimiento sensorial”. El conocimiento ‘racional-científico’ es un conocimiento que “llega tarde”. Es un conocimiento “siempre segundo”, más no por ello irreal. Por tanto, no se trata aquí del conocimiento ‘racional-científico’ de los cuerpos.

El *encuentro*, como experiencia, me determina en cuanto a mis sensaciones, que supongo comunes al resto de la especie y a otras especies u organismos vivos. Esta determinación puede ser positiva o negativa, es decir, me hace bien o me hace mal, me otorga placer (como, por ejemplo, si tengo frío, el calor que me produce el fuego es placentero) o me displace (si tengo calor, el calor que me produce el fuego no es placentero) (Spinoza, 2007). Por esta razón, el *encuentro* no está referido al conocimiento ‘racional-científico’, sino a cómo nos afectamos, entre los cuerpos. Así como el *encuentro* con el organismo vivo llamado fuego me produce calor, así debiera afectarlo yo, y producir en él algo, y eso no se puede saber científicamente. Considero relevante este *encuentro* porque se presenta en el lugar donde Galileo otorga sentido al desarrollo de su teoría científica, a saber, que los órganos sensorios sólo pueden notificarnos de este *encuentro* pero no del conocimiento ‘racional-científico’, que se elaborará bajo otros presupuestos y dinámicas metodológicas, sobre todo, y como ya es ampliamente sabido, bajo el aprendizaje de la lengua matemática en la que está escrita la naturaleza (1981, pp. 57-64).

Entiendo la experiencia, entonces, como un tipo de conocimiento derivado de las sensaciones producidas en mí en el *encuentro* con otros cuerpos, esto es, de lo que los cuerpos nos hacemos, y no de lo que los cuerpos son: en el *encuentro* los cuerpos gestan lo que son. Se sigue, entonces, que la experiencia no es mía. El conocimiento racional que anhela Galileo requiere “saltarse” el *encuentro*, impidiendo comprender la experiencia como un encuentro que afecta a los ‘encontrantes’, y que no puede ser de otro modo, a menos que se modifique sustancialmente el “orden cósmico”. Galileo sigue de largo motivado por el “poder de la razón”, pero no es baladí pasarlo por alto: precisamente está allí el eje bisagral que proporciona el ingreso al mundo matematizado, donde la realidad tecnológica virtual actual es su expresión de contigüidad, por un lado, y por otro, perfila la comprensión de la realidad como una extensa secuencialidad de ‘y’, esto es, del fuego y sus colores, y sus movimientos, y sus calores, y la madera que hace de combustión, y el sonido que ello emite, y la luz que genera, etc. Ahora bien, llamo conocimiento empírico al *encuentro* mismo, es decir, a la secuencialidad de ‘y’, considerando que este conocimiento refiere a las sensaciones que en mi cuerpo produce el *encuentro*, siendo posible solo si existe un determinado y preciso *encuentro*. Pero no sería un conocimiento científico, puesto que lo que el objeto es queda fuera del alcance epistémico del *encuentro* y, sin embargo, tenemos al objeto “al frente nuestro”. Al respecto, Lewis Mumford sostiene que:

El mundo real en el que moran los seres vivos es literalmente indescriptible en su riqueza y complejidad: una profusión vital de moléculas, organismos y especies, que se mezclan aportando su propia impronta de incontables adaptaciones funcionales y transformaciones selectivas, resultado de miles de millones de años de evolución. Solo una fracción infinitesimal de estos bastos cambios es visible o reducible a una magnitud matemática del tipo que sea. La forma, el color, el olor, las sensaciones táctiles, las emociones, las apetencias, las sensaciones, las imágenes, los sueños, las palabras, las abstracciones simbólicas, es decir, toda la plenitud de la vida de que hace gala hasta cierto punto incluso el ser más humilde: nada de ello puede resolverse mediante una ecuación matemática ni convertirse en una metáfora geométrica sin eliminar gran parte de experiencia relevante (...), el desmembramiento del organismo humano realizado por Galileo, quien consideró que la mente era capaz de actuar sin necesidad del resto de miembros del cuerpo, como si el ojo y el oído vieran y oyeran por sí solos, y como si el cerebro, también aislado, se dedicara en estado puro a la función especializada de la reflexión matemática” (2011, p. 90).

Tenemos, pues, que la apuesta de Galileo trae consigo un cercenamiento de la experiencia humana; cercenamiento que se expresa de doble modo: por un lado, excluyendo el papel del cuerpo y, por otro, reduciendo los objetos de la naturaleza a elaboraciones matemáticas. Este cercenamiento, que trae consigo la reducción del acontecer a elementos cuantitativos, “(...) condena a quien utilice este método a la incompetencia para aprehender cualquier tipo de comportamiento orgánico” (p. 92). La objetividad tiene la paradoja de que su significado refiere, al mismo tiempo, que para conocer los objetos hay que prescindir de la subjetividad del sujeto, pero hay que ocupar las facultades mentales para “conocer” los objetos, en la creencia de que aquello que matematizamos es el objeto. Galileo no cae en cuenta de que el conocimiento que está inaugurando es, en realidad, un mundo que está siendo forjado. No está descubriendo nada, sino que está inventando-fabricando “todo”. En este mundo que está siendo parido a través de él, y de otros, por supuesto, el *encuentro* entre los cuerpos debe ser secundario con respecto a la relación entre el ‘inteligible-razón’ y el ‘inteligible-matemático’ de los cuerpos. Sin embargo, con Nietzsche abrimos otra perspectiva.

### **La relación con Nietzsche y Arendt**

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2011, pp. 609-620), Nietzsche nos ilumina al respecto. En efecto, en la crítica a la relación entre

palabra y objeto, Nietzsche se pregunta “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero, partir del estímulo nervioso, inferir además una causa existente fuera de nosotros, eso ya es el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón” (p. 611). Es decir, la palabra, en cuanto “reproducción”, vuelve a producir, en sonido, lo que sintió el cuerpo. La palabra no es sólo lógicamente segunda con respecto al estímulo, sino que, además, enuncia algo que ya no siente el cuerpo, sino que recuerda haberlo sentido. La palabra enuncia lo que la memoria recuerda, y no lo que siente: la palabra enuncia una ausencia. El presente del estímulo se evapora cristalizándose en el recuerdo, separando el sentir de la palabra. O, más bien, mostrando que son dos instancias distintas. El *encuentro*, por tanto, precisa ese sentir, más no la palabra que anuncia y enuncia ese *encuentro*. El *encuentro* no se puede decir. De esta manera, el enunciado científico, el axioma, el principio, “refieren a otra cosa” que, en ningún modo, es el *encuentro*, la realidad perceptual.

Nietzsche asevera luego: “¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva” (p. 611). Estímulo nervioso, imagen, sonido articulado: tres momentos distintos que transitan de lo material a lo invisible y nuevamente a lo material. Precisamente, lo invisible, la actividad del pensamiento, es lo que está pasando de contrabando. La actividad del pensamiento, como actividad invisible, se hace visible/material con el lenguaje, y en particular, con la metáfora (Arendt, 1984, pp. 118-151). Arendt sostiene que “(...) las palabras, en sí mismas dotadas de significado, se parecen (*eoiken*) a los pensamientos (*noē-mata*)” (p. 119). El pensar es una actividad invisible, distinta al lenguaje que la nombra, con lo cual no sólo el lenguaje es distinto al pensar, aunque se parecen, sino que el lenguaje no nombra, nunca, directamente las cosas perceptuales, sino a los pensamientos acerca de las cosas perceptuales. Más adelante la autora nos dice que “(...) la metáfora, que salta el abismo que existe entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de los fenómenos, fue ciertamente el más bello regalo que el lenguaje pudo hacerle al pensamiento (...)” (p. 127). De este modo, la metáfora “une” las actividades mentales con la actividad sensorial.

Volviendo a Nietzsche, éste nos pide que:

(...) imaginemos una persona que sea totalmente sorda y que jamás haya tenido ninguna sensación del sonido ni de la música: así como esta persona, por ejemplo, mirará con asombro las figuras acústicas de Chladni en la arena, y al descubrir su causa en las vibraciones de la cuerda jurará que desde ese momento ha de saber a qué denominan sonido los humanos, así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieves y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencialidades originarias. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado (2011, pp. 611-612).

El lenguaje es la arena que hace creer que, porque decimos algo acerca de los cuerpos en el *encuentro*, estamos diciendo lo que esos cuerpos son. Pero los cuerpos son reales, es decir, los sentimos, nos encontramos con ellos y nos afectan, más no podemos conocerlos. ¿Y qué problema hay en no poder conocer los cuerpos que nos afectan? ¿Para quiénes es un problema el conocimiento así no dispuesto? Para el pensamiento científico, cuya orientación primera diseña Galileo, yendo más allá del *encuentro*. Al respecto escribe Nietzsche:

Pensemos un poco más en la formación de los conceptos: toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, por ejemplo, como recuerdo, y tiene que pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con rigor, nunca idénticas; es decir, tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes. Todo concepto se genera igualando lo no-igual (p. 612).

Dicho de otro modo, el concepto no refiere ni expresa lo real. Al revés, margina, excluye, expulsa lo perceptual y, al mismo tiempo, como no puede apresar la sensación, la reduce a irreal, “convirtiendo” el mundo conceptual en real y, luego, en “el mundo”. Con Galileo se inaugura, por el lado del ‘encubrimiento’, como diría Husserl, el mundo científico “saltando” o “atravesando” las percepciones. Si tomamos en consideración la afirmación de Marx, “(...) no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (1958, p. 16), es decir, que las condiciones materiales de existencia determinan la conciencia de cada individuo, para luego sostener que “(...) la

primera premisa de toda historia humana (...), es la existencia de individuos humanos vivientes” (p. 19) –quienes para existir deben tener satisfechas sus necesidades vitales, pues de otro modo no podrían estar en el mundo–, es que la matematización galileana de la realidad es ‘otro mundo’, un ‘mundo posible’, pero no *el* mundo. La existencia de individuos y, por extensión, de organismos vivos, debe suponer una serie constante de *encuentros*, muchos de ellos involuntarios, que hacen posible su alimentación, su respiración, su hidratación, etc. En este sentido, para satisfacer los requerimientos básicos de existencia de todo organismo, no es lo mismo estar en el Himalaya que en el desierto de Atacama, puesto que “(...) las condiciones naturales con que los hombres se *encuentran*, las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y de otro tipo (...)” (p. 19), determinan el modo en que aquellas se satisfagan.

Lo relevante es que el encuentro tiene la característica de una inmanencia, en donde los cuerpos diluidos conforman unidad y aparecen como lo que son, en plural. El mundo que se genera a partir de Galileo comienza en la “conciencia”, puesto que suprime como real la sensoriedad del encuentro. Hay que recordar que Galileo afirma que la naturaleza está escrita en lengua matemática (1981, p. 63) y que, por tanto, las otras lenguas no pueden acceder al conocimiento de ella. Todo lo que las otras lenguas afirmen de ella no es válido puesto que no lo afirman matemáticamente. De cierto modo, las otras lenguas vivirían una relación ficticia, irreal con la naturaleza. Al mismo tiempo que universaliza el conocimiento a través de la matematización de la naturaleza, vuelve más descorporizada a ésta. De cierto modo, el planteamiento galileano es un procedimiento de mutua descorporización entre el cuerpo humano y los cuerpos de la naturaleza.

### **El *encuentro* y la realidad tecno-virtual**

El *encuentro* refiere, entonces, a las sensaciones que nos producimos en los cuerpos una vez que se perciben, pero no dice nada de lo que los cuerpos son, sino de lo que nos hacemos los cuerpos (tentados a sostener que el ser del objeto-cuerpo es lo que nos hacemos en el *encuentro*, mantendré la distinción por una comodidad metodológica). A su vez, la existencia real y concreta de los cuerpos hace patente la relación del *encuentro*. Lo que existe, entonces, son cuerpos en múltiples relaciones, materialidades que no cesan de constituirse a partir de la relación, del *encuentro*. Ahora bien, como he referido líneas atrás, el planteamiento galileano ha configurado el mundo moderno y

contemporáneo, primero sólo en Occidente, pero hoy de modo planetario y global. Y esta configuración se caracteriza a partir de la matematización del mundo, ampliamente analizada y criticada por Edmund Husserl, Theodor Adorno y Max Horkheimer, Lewis Mumford, Edwin Burt<sup>5</sup>, entre otros. El desarrollo de la tecnología virtual expresa hoy nítidamente la matematización de la realidad, sobre todo a partir de la implementación del asistente digital personalizado (Adp) –como por ejemplo Siri–, la Internet de las cosas (IC) o 5G<sup>6</sup>, expresan la matematización de la realidad y, por tanto, la “expulsión” del *encuentro*. Estas tecnologías funcionan con base en datos que obtienen de manera “extractivista” de los usuarios de las mismas, para devolvérselas, luego, como mercancías o productos “gratuitos”. Pues bien, la temática de los datos es interesante de analizar a la luz del planteamiento que he sostenido en torno al *encuentro*. ¿Qué son los datos en este contexto, sino información extraída al símil de como obtiene la razón, por medio del cuerpo, información acerca de los objetos que percibe? Edwin Burt, a propósito de Galileo afirma que “(...) el claro espíritu de Galileo advirtió la necesidad de desarrollar una nueva terminología que tradujese el proceso del movimiento mismo, de modo que los matemáticos tuvieran un firme punto de apoyo en los fenómenos” (1960, p. 98). Desde mi punto de vista considero que esta necesidad está siendo satisfecha hoy con el despliegue de la realidad virtual en cualquiera de sus modulaciones.

En las discusiones actuales acerca de la preeminencia del Big data<sup>7</sup>, Fulvio Mazzocchi sostiene que los datos se fabrican, jamás están desnudos (2020, pp. 32-41), lo que equivale a decir que no se obtienen de la realidad, sino que son el resultado de un proceso de creación. Escribe que “(...) el proceso de generación y gestión de los datos implica realizar varias elecciones y juicios,

---

5 Los textos a consultar son: Husserl (2008, principalmente párrafos del 1 al 12); Adorno y Horkheimer (2007) el capítulo sobre el “Concepto de ilustración”; Mumford (2011, cap. 3 y 4); Burt (1960, cap. 3).

6 Por tecnología de quinta generación entenderé la velocidad con la que la información se transporta. Esta concepción es crucial para la argumentación de este escrito, pues la velocidad no es simplemente un rasgo tecnológico, sino que es, por ejemplo, inherente a la lógica del consumo de información.

7 A partir del artículo de Chris Anderson (2008) “The end of theory. The data deluge makes the Scientific method obsolete”, se ha entablado una discusión acerca de la preeminencia de los datos sobre las posibilidades cognitivas de los/as investigadores/as para aprehender la realidad mediante la recopilación de información. Anderson postula que ya no es necesario elaborar hipótesis porque los datos, por sí solos, y siendo abrumadores con respecto a lo que las facultades cognitivas puedan potencialmente recabar y analizar, proporcionan la comprensión por contigüidad de datos, es decir, no tiene sentido preguntar por las causas de los hechos si los datos corroboran la relación entre éstos.

cada uno de ellos en cierto modo sesgado, sobre qué es significativo o fiable y qué no lo es” (p. 39). En esta misma línea argumental, Maestro Cano señala que “(...) los datos sin el entendimiento humano no aportan comprensión; no mientan nada y, por tanto, no significan nada” (2016, p. 453); esto quiere decir que los datos no pertenecen a la realidad porque son la mixtura del *encuentro*. Tanto Mazzocchi como Cano se inscriben dentro de la tradición que le otorga a la subjetividad una preeminencia en la generación de conocimiento científico, en el entendido, a mi parecer, de que la realidad es también humana. ¿Cuál es el límite o corte donde decimos y decidimos, al percibir, que esto es subjetivo y esto otro es objetivo? ¿Cómo podemos saber que esto es objetivo, si para decidir aquello debemos razonar? El *encuentro* es primario y el conocimiento científico es secundario. En este sentido, no podemos pasar por alto el análisis, arriba descrito, que realiza Nietzsche acerca del papel que cumple el concepto y, ahora por extensión, los datos e información que decimos obtener de la realidad.

Ahora bien, ¿qué ocurre si los datos son elaboraciones subjetivas y, a su vez, la fuente primaria del Big data? ¿Qué ocurre cuando afirmamos que las tecnologías digitales como IC o 5G funcionan a partir de los datos de las personas? ¿Son de las personas? No podemos, por ahora, sostener que el aparato tecnológico elabora subjetivamente los datos. Sin embargo, cabe hacer una pregunta que es bastante extraña: ¿Qué es lo que perciben las máquinas tecnológicas que luego transforman en dato? Extraña pregunta debido a que adjudico una cualidad de un organismo vivo a la máquina; empero, es el supuesto que subyace a un detector de humo, por ejemplo. Hay un *encuentro* entre el detector de humo y el humo. En la afección mutua de ambos cuerpos, el detector de humo “percibe” la “sensación” que el *encuentro* con el humo “le provoca”, pero en ningún caso el detector de humo puede informar acerca de lo que el humo es; de este modo, los datos que de él extraiga corresponden a lo que el aparato “siente”. Siguiendo la argumentación del *encuentro*, el detector de humo, y todo aparato tecnológico que busque la extracción de datos, sólo puede entonces considerar como dato lo que él mismo “elabora” a partir del *encuentro*, esto es, “expulsa”, en el propio *encuentro*, la causa de sí misma, es decir, de su potencial datificación, creando un mundo ‘virtual-real’. Obviamente el aparato no tiene subjetividad, hasta ahora. Sin embargo, el aparato ha sido creado por un informático/a o programador/a para que funcione de ese modo y recabe esa información. Así las cosas, la realidad

virtual, en cualquiera de sus modulaciones, no deja de ser la elaboración humana de un mundo al que le caben todas las aprensiones de Nietzsche, que citábamos antes.

Lo más medular en mi consideración, es que los datos que se dice que se extraen de la actividad de los usuarios de la tecnología digital no son, propiamente, “extraídos” de las personas, sino que son “diseñados” por la propia tecnología digital. En otras palabras: la tecnología digital busca modelar el comportamiento y las conductas de las personas<sup>8</sup>, adosando a los cuerpos los datos que dice obtener de ellos: adosamiento algorítmico. Por ejemplo, el hervidor “inteligente” que, estando conectado a una base de datos, le indica al usuario/a si es pertinente encender el aparato en la hora en que todo el barrio tiene encendido el hervidor, con el objetivo de proteger la capa de Ozono. O el censor que se encuentra en la llave de la ducha y va indicando la cantidad de agua que se consume en el baño y la posibilidad, entonces, de programar la cantidad adecuada para el baño corporal. El Adp puede indicar al usuario, por medio de la pulsera que tiene adosada a su muñeca, la cantidad de grasa que puede comer o los kilómetros que debe recorrer para bajar el colesterol, etc. En un caso hipotético de *Smart city*, el Adp puede señalar que, en virtud de la pulsera que el usuario lleva adosada a la muñeca, no es recomendable que transite por la calle X porque la mayoría de los conductores (que también tienen adosada la pulsera) están con las pulsaciones altas, indicando de esta manera un cierto peligro al conducir. En estos ejemplos, los aparatos tecnológicos instan a los usuarios a ciertos tipos de comportamientos que requieren la total credibilidad en lo que el aparato informa, mecanizando decisiones políticas y reduciendo la voluntad a mero receptor binario. Una de las más populares y conocidas tecnologías sea quizás el aparato que “percibe” la imagen precisa de la retina del ojo o las huellas dactilares. ¿Qué “perciben”, es decir, qué hacen estos aparatos tecnológicos digitales? Hay que recordar que la racionalidad científica es siempre segunda con respecto a lo que ocurre en el *encuentro* y que, por tanto, lo que importa es lo que se hacen ambos cuerpos en el *encuentro*. De este modo, el aparato obtiene una fotografía matematizable del cuerpo que percibe y luego, en el rango amplio que le otorga el caudal de diferencias que existe entre los organismos vivos y los cuerpos en general, especifica la correspondencia a una velocidad más

---

8 Comparto la comprensión del poder que Foucault expone, principalmente, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (1988). Véase Foucault (1996).

rápida que la mente humana. Walter Benjamin consideraba que la fotografía era capaz de precisar detalles para los que el ojo humano no estaba facultado (2005, p. 13). El aparato matematiza la singularidad del órgano ocular, por ejemplo, y lo universaliza, convirtiendo esa imagen en la identidad de la persona. Luego, usted o yo, debemos cuidar de esta retina, o de la epidermis de los dedos, como si fuese lo que somos. El aparato ha transformado lo que hace (operación epistémico-política) en lo que es (operación ontológica). Junto con fabricar una identidad que homologa un comportamiento y una conducta, los aparatos, y con ellos, por supuesto, las empresas que sostienen esas tecnologías epistémico-políticas, hacen creer que lo que ellos “perciben” pertenece a los cuerpos percibidos.

## Conclusiones

El *encuentro* establece una conexión (de tantas posibles) entre el planteamiento galileano del conocimiento de la naturaleza y los procesos de realidad virtual actuales, tomando como directriz el campo abierto de las problemáticas relativas a la percepción, en particular aquella que refiere al adosamiento algorítmico y la consiguiente determinación de las conductas y comportamientos de los usuarios de estas tecnologías. Al mismo tiempo que este escrito se suma a la crítica de la preeminencia de una determinada y específica comprensión de la razón, que se ha vuelto hegemónica, excluyente y autoritaria, el escrito ha mostrado que es posible escarbar en la propia génesis de los fundamentos de la ciencia moderna (y contemporánea) para establecer que el conocimiento científico suprime, esquiva, excluye el momento de la sensación, precisamente porque la razón no lo puede asir, y al mismo tiempo, ésta inventa, fabrica, diseña (no en un sentido peyorativo) un mundo. Del mismo modo opera, actualmente, la realidad virtual, puesto que una de sus premisas es la reducción de lo corpóreo a “soporte” de la subjetividad que es requerida por la realidad virtual para funcionar. En efecto, Galileo inventa un mundo, o al decir de Mumford, una megamáquina; entrega sus marcos, sus límites, sus contenidos. No se trata, pues, de lo que Galileo descubre, sino de lo que Galileo inventa, y esta diferencia es relevante dado que la verdad del mundo matematizado hegemoniza hoy el pensamiento y separa los otros pensamientos y prácticas que no se rigen por aquella matematización. El *encuentro* restituye el punto neurálgico de conflicto al mostrar, amparándonos en Nietzsche y Arendt, que el campo abierto de la percepción no puede redu-

cirse a las palabras que lo enuncian dado que tal homologación está precedida de una serie compleja de procesos internos que, más bien, dan cuenta que lo real no es sólo una subjetividad que se “hace real”, sino que pugna por serlo. Esto queda en evidencia en el propio texto de Galileo (*El Ensayador*); una obra que tiene por objetivo defenderse del proceso abierto por la Inquisición, es decir, un choque de fuerzas donde, mirando en perspectiva, triunfó Galileo. En otras palabras, el planteamiento galileano es político porque ins-taura las bases de un mundo que él está forjando. Por tanto, el análisis del *encuentro* muestra la condición política que subyace en el campo abierto de las percepciones.

En otro sentido, el *encuentro* se suscribe dentro de las discusiones en torno a lo maquínico. En efecto, el *encuentro* responde a la idea de la megamáquina de Mumford y de la servidumbre maquínica de Lazzarato, donde tales en-cuentros están envueltos en una serie de dispositivos para nada casuales ni azarosos, que determinan la modulación del encuentro y el tipo de subjetivi-dad que de allí se desprenda.

## Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). Concepto de ilustración. *Dialéctica de la ilustración* (pp. 59-96). Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo? / El amigo / La iglesia y el reino*. Barcelona: Anagrama.
- Anderson C. (2008). *The end of theory. The data deluge makes the Scientific method obsolete*. WIRED. <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Benjamin, W. (2008). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Volumen II*. Madrid: Abada.
- Burt, E. A. (1960). *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Deleuze, G. (2005). ¿Qué es un dispositivo? *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (pp. 305-312). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- Foucault, M. (1991). El juego de Michel Foucault. *Saber y verdad* (pp. 127-162). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galilei, G. (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- Guattari, F. (1996). La heterogénesis maquina. *Caosmosis* (pp. 47-54). Buenos Aires. Manantial.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lazzarato, M. (2014). *Signos, máquinas, subjetividades*. San Pablo: N-1 Ediciones.
- Maestro Cano, I. C. (2016). Reflexiones epistemológicas sobre el Big Data. *Eikasia, Revista de Filosofía*, 71, pp. 451-474. [https://www.revistadefilosofia.org/revistadefilosofia\\_old/71-18.pdf](https://www.revistadefilosofia.org/revistadefilosofia_old/71-18.pdf)
- Marx, K. (1958). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Mazzocchi, F. (2020). Sobre el Big data. ¿Cómo podríamos dar sentido a los macrodatos? *Métode Science Journal*, 104, pp. 32-41. <https://metode.es/revistas-metode/document-revistas/sobre-el-big-data.html>
- Mumford, L. (2010). *El mito y la máquina I. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2011). *El pentágono del poder. El mito y la máquina II*. Logroño: Pepitas de calabaza.

- Nietzsche, F. (2011). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Obras completas. Volumen I*. Madrid: Tecnos.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra y Cactus.
- Spinoza, B. (2007). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. México: Porrúa.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de sueños.



## Educação ambiental pós-metafísica<sup>1</sup>

### *Post-metaphysical environmental education*

**Vilmar Alves Pereira<sup>2</sup>**

Western Paraná State University, Brazil  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Recepción: 16 de febrero del 2022

Evaluación: 4 de junio del 2022

Aceptación: 29 de agosto del 2022



---

1 Projeto de Pesquisa com Financiamento do CNPq: Ontoepistemologia Ambiental: compreensões Hermenêuticas para os fundamentos da educação ambiental.

2 Doutor em Educação. Universidad Internacional Iberoamericana – UNINI (México) e Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (Brasil). Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico; CNPq – Nível 2 em Educação.

<https://orcid.org/0000-0003-2548-5086>

Correo electrónico: vilmar.alves@unini.edu.mx

## Resumen

Este estudio tiene como objetivo discutir la crisis de la metafísica asociada a la crisis de la Educación ambiental. Es un acercamiento desde el horizonte de la Hermenéutica filosófica, en el que en un primer momento se tiene como punto de partida la identificación y problematización del concepto de racionalidad que orienta la metafísica tradicional, mientras en un segundo momento se discute la crisis de la metafísica realizada por Habermas, presentando posteriormente las condiciones del ‘pensamiento post-metafísico’. Este proceso permite sugerir una Educación ambiental post-metafísica desde la concepción de ‘racionalidad ambiental’ propuesta por Leff. La necesidad de esta perspectiva está asociada al hecho de que la ‘Educación ambiental conservadora’ encuentra numerosas dificultades para enfrentar los problemas de nuestro tiempo. En este sentido, el surgimiento de una ‘Educación ambiental post-metafísica’ puede contribuir a la renovación de significados ambientales y posibilidades de acción. Estos movimientos pueden ofrecer aportes muy fructíferos al campo de los fundamentos de la educación ambiental.

**Palabras clave:** educación ambiental, post-metafísica, racionalidad.

## Abstract

This study aims to discuss the crisis of metaphysics associated with the crisis of Environmental Education. It is an approach from the horizon of Philosophical Hermeneutics, in which in a first moment the starting point is the identification and problematization of the concept of rationality that guides traditional metaphysics, while in a second moment the crisis of metaphysics made by Habermas is discussed, subsequently presenting the conditions of ‘post-metaphysical thought’. This process allows to suggest a post-Metaphysical Environmental Education from the conception of ‘environmental rationality’ proposed by Leff. The need for this perspective is associated with the fact that ‘Conservative Environmental Education’ finds numerous difficulties in facing the problems of our time. In this sense, the emergence of a ‘post-metaphysical environmental education’ can contribute to the renewal of environmental meanings and possibilities of action. These movements can offer very fruitful contributions to the field of the foundations of environmental education.

**Keywords:** environmental education, post-metaphysics, rationality.

## Contextualização

Os modos como fazemos, vivenciamos, defendemos, sentimos e pensamos a ‘Educação ambiental’ não ocorrem em vazios, mas estão cheios de intencionalidades, racionalidades, teleologias, desejos, demarcações políticas e projetos de sociedade. Portanto, as compreensões sobre qual ‘Educação ambiental’ fazemos devem transcender visões mágicas da crise ambiental e das relações humanidade-natureza. Desse modo, ancorado em estudos pré-teritos, este estudo tem a pretensão de, ao revisar a tradição metafísica, sua identidade e sua crise, apontar para as limitações de uma noção de racionalidade que orienta a metafísica e, por decorrência, a subjetividade e a racionalidade instrumental moderna. Portanto, a crise ambiental pode ser vista como uma crise da racionalidade metafísica que, por separar o mundo físico do além-físico, cria concepções de humanidade-natureza segregadas, com cisões profundas, gerando grandes patologias socioambientais. As referidas patologias são sinais e sintomas evidentes da profunda crise ambiental que atravessamos. Elas podem ser identificadas tanto nos eventos extremos da mutação climática, nas práticas extrativistas, nos ataques aos povos de florestas, quanto no aumento da desigualdade social que estampa as faces de um modo de produção patológico no que tange a defesa da vida.

Pensar esses amplos movimentos pelo horizonte dos fundamentos da educação ambiental, em especial pelo horizonte da Hermenêutica filosófica, pode ser muito profícuo no alargamento compreensivo da ‘Educação ambiental’, ampliando sentidos, renovando horizontes e perspectivas políticas do existir em tempos de difíceis travessias. De igual importância, é reconhecer a dificuldade que temos, a partir desse olhar, em singularizarmos tanto a ‘Educação ambiental’ quanto a crise, as quais se assumem fundamentalmente plurais, no mundo prático, como uma crise da racionalidade metafísica (Habermas, 2001a, 2001b, 2002), uma crise civilizatória (Leff, 2009a), uma crise sociopolítica do modo de produção capitalista globalizador (Löwy, 2019; Rivera de Rosales, 2021) e uma crise de sentido (Zohar e Marshall, 2012).

A proposição de uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’ emerge desse movimento compreensivo a partir de estudos de diferentes autores, em especial Habermas (2002) e Leff (2006). De Habermas, desponta a recuperação do horizonte metafísico e a percepção de seu deslocamento. De Leff, a compreensão da crise civilizatória como crise da racionalidade instrumental

estratégica a mesma que, para Habermas, orienta o mundo do sistema. Soma-se a isso, a abertura ontológica propiciada pelo horizonte fenomenológico-hermenêutico da linguagem, que possibilita a emergência e o reconhecimento de ontologias ambientais (Nabaes e Pereira, 2016), bem como de uma ontoepistemologia ambiental compreendida como um modo de pensar e fazer ciência que reconhece e acolhe a dimensão ontológica nas múltiplas expressões dos humanos e não humanos no que concerne a questão ambiental (Pereira, 2019).

Em estudo anterior (Pereira, 2015) a partir de Habermas (2002) recuperam aspectos orientadores da racionalidade metafísica e demonstra sua crise e as motivações da emergência do pensamento pós-metafísico. É nesse horizonte de possibilidades que é gestada a perspectiva de uma ‘racionalidade ambiental pós-metafísica’.

Neste estudo, percebendo que o campo dos fundamentos da educação ambiental está se deslocando, dado aos aspectos da crise até aqui apresentados, ao reconhecimento do universo da linguagem e às possibilidades de uma ‘racionalidade ambiental pós metafísica’, questionamos sobre qual a necessidade e a possibilidade de uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’, como horizonte de reconfiguração de sentidos, de redefinição ontológica e alargamento compreensivo da dimensão ambiental com profundas mudanças na relação humanidade-natureza.

O enfrentamento dessa pergunta passa, em nosso entendimento, por três movimentos: 1) movimento identitário da metafísica, potencialidades e limites; 2) movimento de aproximação entre a metafísica e a ‘Educação ambiental’ de base tradicional conservadora; 3) movimento propositivo de uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’ pelo horizonte da linguagem.

## **Da metafísica**

De acordo com o Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, quando falamos em Metafísica estamos nos remetendo a uma palavra de origem greco-latina (do grego antigo μετά [metà] = depois de, além de tudo; e Φύσις [physis] = natureza ou física). Do latim *Methaphysique* que pode ser compreendida como “Ciência primeira, por ter como objeto, o objeto de todas as outras ciências e, como princípio, um princípio que condiciona a validade de todos os outros” (2015, p. 766). O termo teria sido utilizado pela primeira vez por

Andrônico de Rodes por volta do século I a.C, ao classificar os modos de conhecer de Aristóteles, entre eles *téchne* (arte) e *epistéme* (ciência) e a Metafísica responsável sobre as grandes perguntas relativas às questões transcendentais do ser. Para Habermas:

Caracteriza-se como ‘metafísico’ o pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Schelling e Hegel. É, conforme já apontamos o modelo que prima pelo pensamento da identidade, da busca de explicar a origem e a essência em cada ser; da restrição do múltiplo ao uno, das bases idealistas que pretendem explicar o ser desde Platão; da ordem fundadora da unidade que subjaz como essência dos fenômenos e da idéia de hierarquização dos conceitos de Platão. Esse modelo atribui um lugar privilegiado à filosofia e à teoria que, transcendendo a prática, pretendem explicar esses saberes transcendentais (1990, p. 38).

Ao longo da história do pensamento ocidental, a Metafísica ocupa espaços importantes definidores de sentidos e de perspectivas, com referência a diferentes modos de ser e de habitar o mundo, como reconhecem Nabaes e Pereira:

De forma muito ampla, pode-se destacar que por vezes a discussão metafísica esteve ligada a elementos da natureza (primeiros filósofos); polarizada, como em Parmênides (o Ser é, o Não Ser não é); associada ao movimento (Heráclito); marcada pela ascese ao ideal (Platão); demarcada em categorias (Aristóteles); identificada com as questões teológicas (no Medievo); para, a seguir, ser destituída de elementos religiosos e centralizada no sujeito (modernidade) (2016, p. 191).

Outra compreensão considera a modernidade como demarcadora de uma nova Metafísica. Trata-se da Metafísica da subjetividade. Nela, a figura do sujeito é responsável por atribuir ou dar sentido à realidade. Essa mudança na metafísica se dá a partir de um deslocamento para as questões do além físico sobre o mundo, Deus, alma, origem, entre outras perquirições traduzidas em algumas perguntas como: Quem sou eu? O que é o ser? A alma existe? De onde vim? Para onde vou? O referido deslocamento se dá, no contexto da modernidade, pela demarcação de uma nova subjetividade e da racionalidade que passam, agora, a ser inseparáveis, com potencialidades de definir a realidade. Essa configuração desloca o horizonte metafísico até o sujeito, no qual

a busca de uma consciência subjetiva, racional e autônoma, antes atribuída à exterioridade, passa agora a ser integrante da dimensão intrínseca do sujeito. Portanto, a metafísica da subjetividade se traduz na capacidade e nos projetos modernos como por exemplo, do racionalismo, liberalismo, idealismo, positivismo e marxismo entre outros, atribuindo sentido ao mundo, à sociedade, à política e, fundamentalmente, à educação. Assim, é possível pensar as grandes teleologias modernas ancoradas nessa nova metafísica. Isso pode ser percebido desde o esforço de Descartes em construir um novo edifício ancorado na razão, em Kant com a busca do sujeito autônomo e esclarecido, até Comte com sua confiança na ciência, com centralidade em seu estado positivo (Hermann, 1997; Bicca, 1997).

Nesse horizonte metafísico, é identificada a racionalidade instrumental estratégica. Ela tem seu ápice nas modernas relações de domínio. No entanto, conforme a ‘dialética do esclarecimento’, trata-se de uma racionalidade que já está presente desde o mito, ancorada nas necessidades de vencer as forças mágicas e dominar a natureza. Uma das expressões dessa perspectiva aparece na mitologia, em Ulisses que, para ser o grande conquistador e retornar para casa, nega a dimensão da sensibilidade. Ao negar o canto da sereia e ao combater seus próprios aliados para ter sua esposa e seu reino de volta, Ulisses é a representação de uma racionalidade fria, calculista que se prospecta amplamente no contexto da metafísica moderna, nos projetos de domínio da natureza, agora com o amparo da ciência. No entender de Adorno e Horkheimer (1985), a racionalidade instrumental estratégica se traduz por buscar, nas múltiplas relações, o aumento do lucro e do poder sendo, portanto, essa racionalidade que alimenta os processos de domínio no sistema capitalista. Ela orienta e conduz as relações no mundo do sistema e causa grandes patologias nas estruturas do mundo da vida (Adorno e Horkheimer 1985; Habermas, 2002).

Nesse sentido, a crítica moderna a essa racionalidade e ao sujeito metafísico é feita pelos pensadores representantes da Escola de Frankfurt. Com a força que toma a expressão “crise da Modernidade” alguns autores exercitam o esforço de explicitá-la. É o caso de Adorno e Horkheimer (1995) que demonstram uma certa “aporía” da subjetividade no texto sobre sujeito objeto, no qual, ao pretender o sujeito dominar o objeto, ele próprio acaba se convertendo em objeto (Pereira, 2010). Weber (2004) também demonstra as insuficiências de uma ontologia de um sujeito que, com seu modo de ser

e de dominar, através do uso da racionalidade estratégica acaba construindo a sua própria “jaula de ferro”. Essa é mais uma patologia da racionalidade metafísica que orienta o sistema capitalista. Nesse horizonte, o capitalismo é visto não apenas como um sistema de descuido, mas de destruição da vida (Löwy, 2019). Convém ressaltar que, na própria modernidade, ocorre a aproximação entre a metafísica e a ontologia sendo que, já no seu próprio interior, começa a avaliar as limitações da metafísica tradicional em atribuir o sentido ao ser. A referência maior que oferece novo vigor a essa questão é Heidegger (2015) que promove, talvez, a maior contribuição à filosofia de nossos tempos, definindo princípios que são fundamentais para pensarmos os deslocamentos aqui percebidos. Com ele aprendemos que, como seres históricos nunca somos, mas estamos sendo e realizamos nossa existência no tempo. Desse modo, Heidegger revisita toda a metafísica tradicional no sentido de reconhecermos e fazermos uma constituição de horizontes e de preceitos bem como descrevermos processos de reestruturação histórica a partir de crises não teóricas, mas existenciais, na busca do sentido do ser e do existir. Eis aí o grande desafio pois, como Heidegger entende, “(...) o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser desse ente é cada vez meu” (2015, p. 85).

A crítica à racionalidade metafísica é feita também por Nietzsche (1974) no conjunto de suas obras, em especial em *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral* na qual demonstra as limitações da subjetividade ao pretender definir a realidade, o que é o ser, a verdade, o espaço e o tempo. Criticando densamente esse modo de pensar, Nietzsche considera que a verdade faz parte de uma invenção e, portanto, ela pode ser um “amontoado de mentiras”. Também critica “a noção da coisa em si kantiana”, como algo “da cabeça de um metafísico”. O mesmo esforço é demonstrado em *O Nascimento da Tragédia* onde, ao fazer a opção pela dimensão apolínea e sufocar as potências do dionisíaco, a humanidade no ocidente, teria feito a escolha errada (1992). De certo modo, Nietzsche aplica um grande ataque que destitui a subjetividade metafísica.

Acompanham essa crítica, Freud (1997), em *O Mal-Estar na Civilização*; Bauman (1998), *O mal-estar da Pós-Modernidade*; Santos (2010), *Um discurso sobre as ciências*; Gadamer (2002), *Verdade e Método*; Rorty (1998), *A Filosofia e o espelho da Natureza* e Habermas (2002), em *Pensamento Pós-Metafísico*. Salvaguardando as especificidades das críticas, em todos há

um ponto comum: a racionalidade moderna metafísica tem se demonstrado insuficiente em atingir suas proposições emancipatórias. Ao contrário, o modo como ela se impôs tem apresentado processos de mitigação da vida e de esvaziamento do ser. Isso fica claro, no horizonte de patologias socioambientais contemporâneas que demonstram a incapacidade humana em garantir mais vida, mesmo em tempos da demarcação do antropoceno como a era humana.

No que concerne à aproximação entre a racionalidade metafísica e a ‘Educação ambiental’, estamos fazendo menção à corrente de ‘Educação ambiental conservadora’, na qual é reconhecida uma dicotomia entre o ambiente e o ser humano visto como destruidor. Nela, são buscadas relações de retorno à natureza primitiva e à harmonia entre o ser humano e a natureza, relação na qual o ser humano faz parte da natureza em sua dimensão biológica (reduccionismo biológico). Nessa perspectiva, o papel do cientista é visto como o único detentor do saber com capacidade de produzir ciência de modo isolado da sociedade. Trata-se de uma abordagem na qual não se enfrentam questões ambientais que envolvem conflitos e, portanto, não se abordam os problemas ambientais de natureza e participação política. Desenvolve inúmeras atividades externas voltadas à contemplação da natureza, preferencialmente em datas comemorativas, não promovendo mudanças profundas (Silva, 2007).

Assim como a racionalidade metafísica demonstra suas dificuldades, seu esgotamento e suas dificuldades de encontrar alternativas para os desafios do nosso tempo, a ‘Educação ambiental conservadora’ também encontra limitações nas respostas à crise ambiental como uma crise civilizatória que reivindica olhares e compreensões adequados para reconhecerem densos processos eivados de dimensões políticas, econômicas, sociais e culturais, as quais mitigam e, por vezes, extinguem a vida em diferentes contextos.

As patologias socioambientais são expressões do esgotamento de um paradigma que, no seu modo de produzir a ciência, em especial na modernidade, demonstrou inúmeras insuficiências na implementação de processos em favor de mais vida. Os desvios de rota desse modo de proceder podem ser percebidos na América Latina e no mundo, nas alianças de governos com políticas econômicas orientadas pela noção de desenvolvimento que alimenta o sistema capitalista. Pode também ser visto no incentivo e nas liberações dos mega projetos da mineração, liberação do uso de agrotóxicos, privatização

da água, aumento do desmatamento e das queimadas, aquecimento global e mudanças climáticas; com muita intensidade, também, estão presentes nas dificuldades de salvar vidas, no negacionismo no contexto da pandemia Covid19, na lógica das guerras, nas disputas por controles de energias, na vulnerabilidade dos povos das florestas, comunidades ribeirinhas, nos povos das periferias urbanas, no aumento do racismo ambiental e da exclusão digital mas, fundamentalmente, no aumento da desigualdade social. Todas essas temáticas são acolhidas e problematizadas no horizonte da ‘Educação ambiental crítica’.

### **Do olhar de Habermas da crise da metafísica e a emergência do pensamento pós metafísico**

Para compreendermos o amplo deslocamento que ocorre nesse processo de transição, é fundamental reconhecermos que:

A guinada linguística colocou o filosofar sobre base metódica mais segura e o libertou das aporias das teorias da consciência. Neste processo configurou-se, além disso, uma compreensão ontológica da linguagem que torna sua função hermenêutica, enquanto intérprete do mundo independente em relação aos processos intramundanos de aprendizagem e que transfigura a evolução dos símbolos linguísticos inserindo-os num evento poético originário (Habermas, 2002, p. 16).

Para Habermas, é desse horizonte linguístico que se criam as condições de um pensamento pós-metafísico. Quando falamos da perspectiva pós-metafísica não fazemos uma associação direta com a compreensão de uma condição pós-moderna. Esse aspecto é muito visível, à medida que adentramos no pensamento de Habermas que, essencialmente, identifica a Metafísica com a filosofia moderna da subjetividade e da consciência, tanto na perspectiva transcendental quanto na perspectiva do idealismo alemão absoluto (Puntel, 2013). No entanto, existem diferenças substanciais no que concerne a esse lugar de chegada, pois pode haver uma modernidade inacabada de horizonte pós-metafísico. Como isso acontece é o objeto específico em duas de suas obras a saber: *O Discurso filosófico da modernidade e Pensamento pós-metafísico*.

Na primeira obra, em seu capítulo I, procurando demonstrar os aspectos basilares da modernidade, Habermas nos apresenta condições, não só de seu entendimento, mas de sua capacidade de auto certificação. Realiza esse

movimento tomando por referência a leitura weberiana que considera haver, na modernidade, uma certa racionalidade homogênea e dominante. Em apressada síntese, para Habermas (1990) é necessário considerar, em Weber (2004), o alcance dessa racionalidade moderna europeia como uma noção de racional mais liberta das imagens místicas do mundo que teria contribuído para a criação de uma cultura profana. Essa racionalidade promove desdobramentos no mundo prático, na organização das sociedades e, em especial, nos sistemas econômicos. Uma das decorrências é que a referida racionalidade interfere diretamente nas estruturas do mundo da vida. Para Habermas, a noção dessa racionalidade weberiana, por um lado pode criar e reconhecer as possibilidades de, na modernidade, buscarmos um mundo novo com ampliação de direitos e de sentido, conquistas sequer pensadas no contexto medieval; por outro, trata-se de uma racionalidade viciada que busca, a qualquer custo, o alcance do aumento do lucro e do poder, no sistema capitalista, como já mencionamos (1990).

O texto também toma como destaque especial o pensamento de Hegel sobre a modernidade. Para Habermas foi ele quem, primeiramente, reconheceu a modernidade como os “novos tempos”, pela demarcação de um período marcado pela inedidade e pela originalidade, associada à ideia de modernidade como espírito do tempo, até hoje referenciada por diversos autores. Essa compreensão avança no sentido de movimento e reconhecimento de um novo período em relação àquilo que é velho. Aqui, pela leitura de Habermas, o moderno aparece como superação do velho.

Essa leitura hegeliana feita por Habermas cria as condições para que possamos perceber os estreitos vínculos entre a modernidade e a filosofia da subjetividade, os quais culminam com a metafísica da subjetividade, conforme já afirmamos. Habermas alerta para o fato de que essa subjetividade possui limites, dentre eles, o da objetivação do mundo. Ou seja, o princípio da subjetividade é um demarcador, uma espécie de consciência de um tempo através de uma razão centrada no sujeito. A partir dessa compreensão, fica mais claro compreendermos os movimentos que vão de Descartes a Hegel e que reforçam o horizonte metafísico.

O que podemos inferir é que da demonstração das limitações do pensamento metafísico e, a partir dos novos potenciais de racionalidade que emanam do horizonte linguístico, Habermas preleciona que se criam as condições de um pensamento pós-metafísico. Mas como ele chega a isso?

No próprio *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas demonstra as fragilidades do pensamento metafísico em se sustentar sobre as mesmas bases. Chamamos atenção especial para o capítulo IV *A corrosão do racionalismo ocidental pela crítica da metafísica: Heidegger*. Trata-se de um estudo em que Habermas considera que Heidegger “(...) recoloca a filosofia na posição dominante da qual havia sido expulsa pela crítica dos jovens hegelianos” (2002, p. 187). Para além disso, reconhece que “(...) a originalidade de Heidegger consiste em classificar a dominação moderna do sujeito de acordo com a história da metafísica” (p. 190). O alcance da crítica de Heidegger coloca sob suspeita toda a tradição metafísica, mudando a centralidade das compreensões sobre o ser e ampliando sentidos, como percebe Valle Jimenez:

En definitiva, la crítica de Heidegger se dirige principalmente hacia la concepción del ser de la tradición metafísica, pues todas las consideraciones y clases de humanismo presuponen y dan por supuesta que la esencia del ser humano, reconocida universalmente, es la de animal racional. El hombre entendido como un animal más entre otros, con el status distinto proveniente de la razón, pero aun dentro de esos parámetros (2020, pp. 79-80).

Essa compreensão ontológica contribui e cria algumas condições da emergência de um pensamento pós-metafísico. Habermas parte da compreensão de que, para termos um pensar filosófico defensável, devemos promover uma ruptura e um processo de libertação da tradição metafísica ocidental, reconhecendo o esgotamento de um modo de pensar sustentado pela filosofia da consciência. Com essa pretensão questiona, profundamente, o papel da filosofia e seu possível envelhecimento ao credibilizar a razão como ordenadora do mundo. É a partir dessa compreensão que Habermas formula uma nova noção de racionalidade com a pretensão de poder recuperar a universalidade da razão. Estamos fazendo menção à racionalidade comunicativa, em cuja formulação, o autor considera quatro conceitos de ação: ação teleológica; ação regulada por normas; ação dramaturgic e ação comunicativa. Para ele, a *ação comunicativa* é “(...) a interação de ao menos dois sujeitos de linguagem e de ação que estabelecem uma relação interpessoal” (2001a, p. 124). Trata-se de um conceito de ação que cria as condições de reconhecimento de uma racionalidade inclusiva, cooperativa e interpretativa que aproxima o mundo subjetivo do mundo social, criando condições intersubjetivas de compartilhamento do mundo (Dutra, 2005).

Ao apresentar as condições da emergência do pensamento pós-metafísico, Habermas realiza uma densa avaliação da tradição metafísica moderna a partir da filosofia da consciência e, ao mesmo tempo, como reconhecem Pereira, chama a atenção para “(...) todo um movimento que demonstra a emergência da filosofia da linguagem como possibilidade de uma nova hermenêutica e de novos entendimentos sobre as temáticas postas em questão” (2015, p. 181).

Habermas recupera quatro grandes movimentos que orientaram a racionalidade ocidental e que sobreviveram: o platonismo, o aristotelismo, o racionalismo e o empirismo, os quais perpassam a história da filosofia ocidental. Buscando revigorar o sentido proporcionado pelo horizonte da linguagem considera que, atualmente, presenciamos cinco movimentos que têm contribuído decisivamente nesse deslocamento do horizonte metafísico para o pós-metafísico. São eles: a fenomenologia e, principalmente a filosofia analítica; a filosofia da ciência pós-empirista; o estruturalismo e o marxismo ocidental. Esses amplas movimentos, conforme Habermas, colocam o *logos* sobre outras bases.

De agora em diante, pelo horizonte linguístico, a razão não se limita ao pensamento. Isso promove uma ampliação compreensiva de sentido de tudo aquilo que categorizávamos pelo horizonte racional da filosofia da consciência, a qual acreditava ter as condições reais de que pela razão é possível espelhar a realidade (Rorty, 1998). Esse deslocamento pode ser percebido em todos os campos do saber e nos modos de ser, viver, sentir e pensar. Entre outros aspectos, altera profundamente a relação humanidade natureza.

Igualmente cria frestas, aberturas e possibilidades ao campo dos fundamentos da educação ambiental, permitindo a compreensão da dimensão ambiental muito mais relacionada às estruturas da vida. Que ‘Educação ambiental’ pode emergir nesses espaços? Sem dúvida, muitas ‘Educações ambientais’. Desse lugar de compreensão pretendo apontar para o horizonte de uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’.

### **Da ‘Educação ambiental pós-metafísica’**

Uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’ refere-se a uma perspectiva ontológica e crítica de Educação a qual, reconhecendo a multidimensionalidade da crise que atravessamos e as inúmeras patologias socioambientais, relaciona essa compreensão à crise dos fundamentos da educação ambiental e

busca, a partir do deslocamento do horizonte metafísico ao pós-metafísico, encontrar brechas e aberturas para pensarmos, sentirmos e ampliarmos compreensões sobre a dimensão ambiental, bem como sobre novas formas de compartilharmos o mundo.

Sua necessidade emerge a partir da constatação de que a ‘Educação ambiental’ que predomina, em muitos processos formativos, é ainda a ‘Educação ambiental’ de orientação epistemológica empírico-analítica positivista, que se traduz em modos de ‘Educação ambiental conservadora’. Reconhece, igualmente, o crescimento das tendências crítico-dialética e fenomenológico-hermenêutica. No entanto, na América Latina há ainda um forte predomínio da primeira vertente do horizonte metafísico tradicional de uma ‘Educação ambiental conservadora’. Essa educação separa, fraciona o ambiente em meio, promove a cisão humanidade-natureza e reforça a relação subjetivadora de domínio do ser humano em relação às demais naturezas. Igualmente, pela sua compreensão de que a ciência deve agir com neutralidade, não problematiza profundamente o sistema econômico-político capitalista e ainda acredita em aliança com “economias verdes” que orientam a lógica neoliberal. Desse modo, não altera as relações de dependência cultural e econômica e aceita como normais os usos e desusos de exploração da natureza pelos humanos. As limitações a ela conferidas estão diretamente associadas à racionalidade instrumental estratégica que as orienta, como demonstramos neste estudo. Portanto, a crise da ‘Educação ambiental’ está diretamente associada à crise da Metafísica (Silva, 2007; Layrargues e Lima, 2014).

Que princípios orientam a ‘Educação ambiental pós-metafísica’? Em nosso esforço compreensivo, neste momento consideramos determinados elementos, alguns dos quais tangenciam movimentos que reforçam esse deslocamento e outros já apontam para novos modos de ser.

### **a) Noção de racionalidade**

Assim, consideramos fundamental a demarcação de uma ‘racionalidade ambiental pós-metafísica’ e o reconhecimento de que estamos em processos de transição ambiental. A noção de uma racionalidade ambiental é amplamente conhecida através dos estudos de Leff que, em sua compreensão, “(...) emerge uma racionalidade ambiental que permite desvelar os círculos perversos, os aprisionamentos e encadeamentos que amarram as categorias do pensamento

e os conceitos científicos ao núcleo da racionalidade de suas estratégias de dominação da natureza e da cultura” (2006, p. 18).

Essa racionalidade tem as potencialidades de reconstruir o mundo, complexifica a temporalidade da vida, mas também possui uma abertura para o futuro, a criatividade, a diversidade, a outridade, entendida como possibilidade de reconhecimento de muitos outros, e as diferenças. Ele entende que ela surge como questionamento da racionalidade totalitária e, por decorrência, dos grandes fundamentos da metafísica que criou o fundamentalismo na busca de uma unidade universal. Outra potencialidade da racionalidade ambiental consiste na desconstrução da racionalidade positivista, propondo novos modos de vida e sugerindo novas articulações entre a natureza e a cultura. E, para ficar bem claro, sua identidade está também nesse enfrentamento ao pensamento e à racionalidade moderna (2006).

O autor nos convida a transitarmos na direção de um saber ambiental que vai além do conhecimento da biologia e da ecologia. Trata-se um saber não voltado para as externalidades, mas que se dá no terreno das articulações do real complexo e na dimensão existencial de reconstrução das identidades: “O saber ambiental se inscreve no terreno do poder que atravessa todo saber, do ser que sustenta todo saber e do saber que configura toda identidade. O saber ambiental constrói estratégias de reapropriação do mundo e da natureza” (2009a, p. 21).

A partir da possibilidade de reconstrução de estratégias de renovação de sentidos, reconhecendo as contribuições de Habermas e Leff, defendemos a necessidade de uma ‘racionalidade ambiental pós-metafísica’, cuja identidade propiciada por movimentos de abertura compreensiva sugere à ‘Educação ambiental’, o reconhecimento das seguintes categorias: 1) A dimensão plural da ‘Educação ambiental’ que nega os estreitamentos da racionalidade metafísica clássica e sugere o reconhecimento de realidades plurais e diversas e, nesse sentido, reconhece a presença de ‘Educações ambientais’ que possam acolher a diversidade em suas múltiplas dimensões; 2) A relevância dos contextos e da linguagem sobre outras configurações, como indicadores de novas leituras de mundo pois, pelo horizonte pós-metafísico, o contextualismo está indicado pela força que a linguagem exerce nesses contextos; 3) A mudança na relação sujeito-objeto que, nessa perspectiva, passa a ser reconhecida e se movimenta pela superação da relação de domínio de um sobre

o outro e, também, pela abertura de relações intersubjetivas; 4) A Mudança na relação entre teoria e prática sugerida pela compreensão do não dualismo entre ambas e pelo estreitamento entre as duas dimensões. No horizonte pós-metafísico linguístico, por exemplo, em nossa fala já se concebe uma ação, pois a palavra é também ação; 5) O caminhar, da dimensão epistemológica positivista para a dimensão ontológica da ‘Educação ambiental’ onde é possível reconhecer que a racionalidade e o modo de fazer ciência positivista não consegue dar conta das múltiplas dimensões de uma ‘Educação ambiental’ que considera o ambiente inteiro. Nesse sentido, emerge a necessidade de perspectivas de ontoepistemologias ambientais como novo modo de ser e de fazer ciência (Pereira, 2015).

### **b) Mudança na relação humanidade-natureza a partir do reconhecimento das outridades ambientais**

A perspectiva metafísica, na busca de definir essências e verdades, criou algumas categorizações que distanciaram a dimensão real da ideal. Essas cisões estão estampadas desde a mitologia grega até Heidegger. Buscando separar para explicar, ainda hoje temos como legado, dificuldades em lidarmos com os inúmeros dualismos os quais, por vezes, ainda são vistos simplesmente como opostos e não complementares: ser e não ser, ideal e real, corpo e alma, mito e razão e natureza-humanidade. Ainda mais, a racionalidade metafísica reconhece o ser humano como um ser à parte das demais naturezas. Essa cisão no campo ambiental promove, não apenas as condições para uma relação de domínio de um sobre o outro, mas a autorização para que, se reconhecendo um ser superior, o ser humano determine e utilize a natureza como objeto na efetivação de seus objetivos.

O horizonte da filosofia da linguagem promove densas alterações nessa compreensão. Ele não apenas nega essa relação de domínio, mas amplia a compreensão dos sentidos ambientais. Por esse viés, podemos compreender relações intersubjetivas humanidade-natureza ou natureza-humanidade, pois deslocando o conceito de razão (antes limitada ao pensamento), o logos linguístico propicia a compreensão de que tudo está em permanente diálogo. Na perspectiva de uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’, a natureza dialoga conosco. Destitui-se a hierarquia, ampliam-se os diálogos e o reconhecimento das inúmeras outridades ambientais. Estamos fazendo menção às compreensões de marco legal na Bolívia, Equador e Chile, entre outros, que

reconhecem os direitos da natureza considerando-a, também, como sujeito. E ainda mais: essa compreensão já estava intrínseca nos saberes ancestrais populares das culturas latinas ('Buen Vivir') que desde sempre mantiveram uma perspectiva indissociável entre o humano e as demais naturezas. Essa nova 'Educação ambiental' amplia as possibilidades dialógicas e sugere um reposicionamento do ser humano como apenas mais uma parte integrante de um amplo conjunto no universo cósmico.

### **c) Processos de descolonização epistemológica e reconhecimento de saberes pano fundo**

Uma das heranças dos processos de colonização epistemológica, além do epistemicídio cultural, consiste na mitigação do sentido da educação e, por decorrência, da dimensão ambiental. No que concerne à educação no ocidente pelo horizonte metafísico, não houve processos emancipatórios como almejados. Ao contrário, a racionalidade metafísica deixou como herança uma educação danificada, estampada em processos cuja decorrência são a semiformação e a semicultura (Mühl, 1997; Zuin, 1997). A 'Educação ambiental pós-metafísica' avança no sentido de romper com esse modo de ser e de pensar a educação.

Nesse sentido, nos convida ao reconhecimento dos saberes que, desde já, integram as estruturas dos mundos da vida do mundo social prático. Isso sugere uma profunda inversão axiológica da cultura da dependência, em nosso caso eurocêntrica, fruto de séculos de exploração e de negação de nosso arranjo existencial e dos saberes populares que orientam a vida. A descolonização epistemológica promove processos de escuta das comunidades marginalizadas, acolhimento de conhecimentos plurais, mudanças de práticas eurocêntricas e valorização das pessoas como sujeitos em permanente compartilhamento e diálogos de saberes (Castro-Gómez, 2005).

### **d) Rejeição de projetos que reforçam as políticas neoliberais e os novos endereçamentos**

A 'Educação ambiental conservadora' integra, nos tempos atuais, o universo de endereçamentos com alianças e perspectivas desenvolvimentistas. Vivenciamos, na América Latina e no Caribe, a partir do início dos anos 90, as decorrências e os impactos das políticas neoliberais na educação. Trata-se de

uma política que, por vezes, se impõe como a única forma de educar. Fica evidente, nesse projeto, a existência de alguns acordos de parte de quem financia e dos países que desenvolvem e implementam, a qualquer custo, as referidas tendências. Ocorre que a racionalidade que orienta esse conjunto de políticas é a mesma racionalidade metafísica voltada ao aumento do lucro e do poder. A maioria delas, negam aspectos das culturas locais, dos saberes ancestrais, das economias populares das relações de pertencimento aos territórios, entre outras coisas. Em sua prospecção, não há nada de ajuda ou de ingênua bondade, mas intencionalidades claras de afirmação de uma ontologia que se impõe como modo de ser e de pensar. Fazemos esse alerta mediante a sedução consentida, pela maioria dos Planos Nacionais de Educação, para o horizonte da Educação para o desenvolvimento sustentável. Trata-se de um horizonte que acredita na conciliação entre capital e meio ambiente. A racionalidade que orienta essa concepção de desenvolvimento é a mesma que denunciamos neste estudo. Desse modo, a ‘Educação ambiental pós-metafísica’ rejeita não apenas o seu discurso, mas o modo como se impõe na região da América Latina, mitigando o sentido da transversalidade da ‘Educação ambiental’ em muitos Planos Nacionais de Educação (Calixto, 2010).

### **e) Do olhar ontoepistemológico ambiental como modo orientador da ciência e da vida**

Uma das insuficiências da Metafísica moderna está relacionada ao modo como se concebe e se produz ciência. Pelos processos de subjetivação e objetivação da realidade, pela racionalidade instrumental estratégica, trata-se de um modo que nem sempre coloca a vida como prioridade. Isso desloca a ciência dos seus objetivos em favor de maior garantia de vida digna, produzindo patologias socioambientais que, muitas vezes, esvaziam o sentido da ‘Educação ambiental’. É a partir desse referencial que a ‘Educação ambiental pós-metafísica’ reivindica outros modos de ser e de fazer ciência. Assim, indicamos a perspectiva de uma Ontoepistemologia ambiental compreendida conforme Pereira como:

(...) um modo de ser e de fazer ciência que considere nas suas múltiplas relações a totalidade da dimensão existencial humana e não humana presente no universo, considerando todas as outridades que são também sujeitos e que assumem e são portadoras de sentidos e experiência intersubjetiva. São também orientadoras de valores estéticos, éticos, espirituais, políticos,

históricos e sociais nos quais a dimensão ambiental, desde já, encontra-se presente. Essas múltiplas expressões ganham mais sentido, relevância, percepções e reconhecimentos na e pela linguagem (2019, p. 7).

Esse olhar ontoepistemológico pode ser muito fecundo para horizontes ambientais inclusivos que se preocupem em inaugurar e manter perspectivas de ampliação de sentido, de reconhecimentos, de diálogos de saberes que reconheçam uma ‘Educação ambiental’ do ambiente inteiro: “Trata-se, sobretudo, da transição de uma lógica estreita para a construção da racionalidade ambiental nas dimensões materiais, simbólicas, históricas das relações sociedade e ambiente” (Malta e Pereira, 2018, p. 82). Destacamos aqui algumas obras e pensadores que, em nosso entender, realizam esses movimentos compreensivos no terreno da ‘Educação ambiental’. Estou fazendo menção aqui a alguns exemplos como *Ecofenomenologia: uma janela ao mundo* (Sato, 2016), *Epistemologias Ecológicas* (Carvalho e Steil, 2013), *Ecologia Cosmocena* (Pereira, 2016) e todo o conjunto da obra de Leff com destaque para *Racionabilidade Ambiental: a reapropriação social da natureza* (2006), *Saber Ambiental: Sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder* (2009b).

Em nossa compreensão, os autores e obras arroladas são importantes aportes do horizonte Pós-Metafísico porque redefinem a dimensão ambiental, promovendo alguns rasgos ontoepistemológicos tão necessários para tempos de retorno de perspectivas extremistas, totalitaristas, negacionistas, com muitas violências de encolhimento democrático e de encolhimento de saberes.

## **Considerações**

Este estudo discutiu a possibilidade de uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’. Partindo do pressuposto de que a racionalidade metafísica criou muitas patologias socioambientais, foi realizado um movimento compreensivo e identitário da Metafísica, no sentido de perceber suas decorrências. O estudo busca demonstrar que, na modernidade, a partir da metafísica da subjetividade e da noção de racionalidade instrumental estratégica, há um deslocamento que orienta muitos projetos modernos e seus consequentes modos de ser. A leitura de Habermas trouxe contribuições para a compreensão, tanto dessa identidade quanto das suas limitações. Habermas é também fundamental para compreendermos o deslocamento do horizonte metafísico ao pós-metafísico.

Ancorado em Habermas e Leff, buscamos encontrar espaços e possibilidades para um deslocamento no campo dos fundamentos da educação ambiental, a partir da perspectiva de uma ‘Educação ambiental pós-metafísica’ a qual, entre outros, se orienta pelos seguintes princípios: a) Uma ‘racionalidade ambiental pós-metafísica’ (com base no conceito de racionalidade ambiental de Leff, 2006); b) A necessidade de estabelecer processos de descolonização epistemológica; c) A urgência de mudanças na relação ‘humanidade-natureza’, a partir do reconhecimento das outridades ambientais; d) A rejeição de projetos que reforçam as políticas neoliberais e os novos endereçamentos à Educação, e pelo surgimento de uma outra concepção de ciência que possa orientar a vida. Esses amplos movimentos sacodem a natureza do campo dos fundamentos da educação ambiental o qual, em muitos momentos, se colocou como portador de verdades e indicador de sentidos. A partir da ‘Educação ambiental pós-metafísica’, o que temos são amplos horizontes de possibilidades e reconhecimentos, onde as ‘Educações ambientais’, desde já, estão em diálogos com nossos mundos da vida.

De modo geral, significa reconhecer as potencialidades de perspectivas ecológicas que apontam para horizontes reconhecidos como plurais diversos, não dualistas, com permanente interação, mais ontológicos-existenciais, políticos, sociais, culturais, em que o sentido da dimensão ambiental assume configurações que lhe foram negadas ou não reconhecidas, pelo horizonte que pretendia universalizar a vida, sob a crença nos potenciais de uma razão única. Dessa forma, pela ‘Educação ambiental pós-metafísica’, o que se busca não é demarcação de verdades, mas a compreensão de outros modos de ser, fazer e sentir a dimensão ambiental na qual, desde já, nos encontramos imersos.

## Referências

- Abbagnano, N. (2015). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Adorno, T. e Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (G. A. de Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Adorno, T. e Horkheimer, M. (1995). *Sobre Sujeito e Objeto, Palavras e Sinais: modelos críticos* (M. H. Ruschel e Á. Valls, Trads.). Petrópolis: Vozes.

- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade* (M. Gama e C. M. Gama, Trans.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bicca, L. (1997). *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. São Paulo: Loyola.
- Calixto, R. F. (2010). Educación popular ambiental. *Trayectorias*, 12 (30), pp. 24-39. <https://www.redalyc.org/pdf/607/60713488003.pdf>
- Carvalho, I. C. e Steil, C. A. (2013). Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental – REMEA*, Edição especial, pp. 59-79. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/3443/2069>
- Castro-Gómez, S. (2005). *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dutra, D. J. V. (2005). *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: UFSC.
- Freud, S. (1997). *O Mal-Estar na civilização* (J. O. de Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Gadamer H-G. (2002). *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (F. P. Meurer, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Habermas, J. (1990). *O discurso filosófico da modernidade* (L. S. Repa e R. Nascimento, Trans.). Lisboa: Dom Quixote.
- Habermas, J. (2001a). *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social* (M. J. Redondo, Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2001b). *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista* (M. J. Redondo, Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2002). *Pensamento pós-metafísico* (F. B. Siebeneichler. Trad.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (2015) *Ser e Tempo* (M. de S. Cavalcante, Trad.). Petrópolis: Vozes.

- Hermann, N. (1997). Metafísica da subjetividade na educação: dificuldades do desvencilhamento. *Educação & Realidade*, 1 (22), pp. 81-94. <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71465/40541>
- Layrargues, P. P. e Lima, G. F. (2014). As macrotendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira. *Ambiente e Sociedade*, 17, pp. 23-40. <https://www.scielo.br/j/asoc/a/8FP6nynhjdZ4hYdqVFdYRtx/>
- Leff, E. (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza* (L. C. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leff, E. (2009a). Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. *Educação & Realidade*, 34 (3), pp. 17-24. <https://www.redalyc.org/pdf/3172/317227055003.pdf>
- Leff, E. (2009b). *Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder* (L. M. E. Orth, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Löwy, M. (2019). Ecosocialismo, democracia e nova sociedade. *Unisinos*. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591623-ecosocialismo-democracia-e-nova-sociedade>
- Malta, M. e Pereira, V. A. (2018). Racionalidade ambiental: possibilidades para a Educação Profissional. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental - REMEA*, 1, pp. 75-87. <https://doi.org/10.14295/re-mea.v0i1.8564>
- Mühl, E. (1997). *Modernidade, Racionalidade e Educação: A reconstrução da Teoria Crítica por Habermas*. Petrópolis: Vozes.
- Nabaes, T. O. e Pereira, V. A. (2016). Ontologia Ambiental: o reposicionamento do Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental. *Educar em Revista*, 61, pp. 189-204. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.45961>
- Nietzsche, F. (1974). *Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Abril Cultural.
- Nietzsche, F. (1992). *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo I Friedrich Nietzsche* (J. Guinsburg, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Pereira, V.A. (2023). Educação ambiental pós-metafísica. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (32), 55-77. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n32.2023.13916>

- Pereira, V. A., Machado, C. R., Silva, L. M. e Almeida, P. C. (2010). Apórias da Subjetividade na Acepção de Adorno e suas decorrências para a Educação Ambiental. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental - REMEA*, 25, pp. 63-78. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/3373/2019>
- Pereira, V. A., Eichenberger, J. C. e Claro, L. C. (2015). A crise nos fundamentos da Educação Ambiental: motivações para um pensamento pós-metafísico. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental - REMEA*, 32 (2), pp. 177-205. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/5538/3447>
- Pereira, V. A. (2016). Ecologia Cosmocena: uma perspectiva ontológica para Educação Ambiental. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental - REMEA*, Edição Especial, pp. 138-162. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/5965/3687>
- Pereira, V. A., Silva, M. P. e Freire, S. G. (2019). Ontoepistemologia Ambiental: Vestígios e Deslocamentos no campo dos Fundamentos da Educação Ambiental. *Pró-Posições*, 30, pp. 1-26. <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2018-0011>
- Puntel, L, B. (2013). O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: uma Crítica. *Síntese: Revista de Filosofia*, 40 (127), pp. 173-223. <https://doi.org/10.20911/21769389v40n127p173-223/2013>
- Rivera de Rosales, J. (2021). Racionalidad y globalización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (28), pp. 17-34. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n28.2021.12336>
- Rorty, R. (1998). *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote.
- Santos, B. de S. (2010). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez Editora.
- Sato, M. (2016). Ecofenomenologia: uma janela ao mundo. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental – REMEA*, Edição Especial, pp. 10–27. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/5957/3680>

- Silva, R. L. F. da. (2007). *O meio ambiente por trás da tela estudo das concepções de educação ambiental dos filmes da TV Escola* [Dissertação de Educação, São Paulo]. Faculdade de Educação: Universidade de São Paulo.
- Valle Jiménez, D. (2020). Humanismo y transhumanismo al final de la metafísica: la era digital como paradigma de la metafísica de la subjetividad. *Cuestiones de filosofía*, 6 (26), pp. 75-97. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n26.2020.11242>
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (J. M. Mariani de Macedo, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Zohar, D. e Marshall, I. (2012). *QS: inteligência espiritual* (R. Jungmann, Trad.). Rio de Janeiro: Viva Livros.
- Zuin, A. A. S., Pucci, B. e Oliveira, N. R. (1997). *A Educação danificada: Contribuições à Teoria crítica da Educação*. Petrópolis: Vozes.



# Circulaciones interrumpidas Marx entre Baudelaire y Borges<sup>1</sup>

## *Circulations interrupted Marx between Baudelaire and Borges*

Alexis Palomino Navarrete<sup>2</sup>

Metropolitan University of Educational Sciences, Chile  
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Recepción: 13 de enero del 2022

Evaluación: 29 de marzo del 2022

Aceptación: 29 de abril del 2022



1 Este artículo es fruto de una investigación realizada para el seminario On Economic and Aesthetic Forms: The Commodity, Financialization, and Debt in Latin American Literature and Culture, en la University of California Riverside, a cargo del profesor Alessandro Fornazzari. Los agradecimientos correspondientes a él y al profesor Jacques Lezra por prestar oídos a las inquietudes aquí planteadas.

2 Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, en Chile. Doctorando en la Universidad de Chile, en el programa de filosofía en Estética y Teoría del arte. Becario ANID.

<https://orcid.org/0000-0001-6031-9417>

Correo electrónico: alexis.palomino17@gmail.com

## Resumen

Propongo en las siguientes páginas dar cuenta de las posibles conexiones que existen entre lenguaje y economía, para poder desanudar los entramados que operan en el encuentro entre ambas disciplinas, de manera que nos sea posible esclarecer por qué existiría una relación tan significativa entre el modo de funcionamiento de la economía y el papel que juega el lenguaje en ella, especialmente desde el problema del intercambio como punto de encuentro entre ambas. Comenzando por un análisis del problema del valor de Marx iremos desanudando el encuentro, las similitudes y diferencias que es posible establecer entre lenguaje y economía, tratando de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Funciona la teoría del valor al modo en que la concibió Marx de manera similar al intercambio lingüístico? ¿Pensó Marx en su Crítica de la economía política la relación lenguaje-economía? ¿Qué papel ocupa la traducción en todo esto? Como segundo momento analizamos el problema de la circulación y el intercambio como momentos fundamentales del encuentro entre lenguaje y economía, a partir de dos narraciones que tienen a la figura de la moneda como eje central. Por un lado, el caso de “La moneda falsa” de Baudelaire y, por el otro, “El Zahir” de Borges. En ambos escritos es posible problematizar la relación ‘lengua-economía’ allí donde se encuentra en entredicho la circulación como proceso de intercambio que es posible interrumpir. ¿Nos presentan Borges y Baudelaire una posibilidad de pensar una interrupción de los procesos de circulación del capital, tal y como Marx los concibió?

**Palabras clave:** circulación, traducción, lenguaje, economía, interrupción.

## Abstract

In the following pages, I propose to give an insight into the possible connections that exist between language and economics, in order to unravel the entanglements that operate in the encounter between both disciplines, so that it will be possible to clarify why there is such a significant relationship between the way the economy functions and the role that language plays in it, especially from the problem of exchange as a meeting point between both of them. Beginning with an analysis of Marx’s problem of value, we will unravel the encounter, the similarities and differences that it is possible to establish between language and economics, trying to answer the following questions:

Does the theory of value work in the way Marx conceived it in a similar way to linguistic exchange? Did Marx, in his Critique of Political Economy, think about the language-economy relation? What role does translation play in all of this? As a second moment, we analyze the problem of circulation and exchange as fundamental moments in the encounter between language and economy, based on two narratives that have the figure of the coin as their central axis. On the one hand, the case of “Counterfeit Money” by Baudelaire and, on the other hand, “The Zahir” by Borges. In both writings it is possible to problematize the ‘language-economy’ relationship, where circulation as a process of exchange that can be interrupted is questioned. Do Borges and Baudelaire present to us a possibility of thinking about an interruption of the processes of circulation of capital, as Marx conceived it?

**Keywords:** circulation, translation, language, economy, interruption.

## Primeras aproximaciones

En 1916, en un temprano texto de juventud, Walter Benjamin logra dar con una relación enigmática para la época, que marcará un lugar obligatorio de detención en los futuros análisis de la teoría marxiana del valor. La invitación que se nos presenta en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* abre un vínculo indisociable entre el lenguaje y la economía. Especialmente en la influencia que Benjamin rastrea respecto de cómo hasta ahora las teorías que han pensado el lenguaje no han podido desmarcarse de una concepción instrumentalista, que tiene su núcleo neurálgico en el modo en que el capitalismo configura las relaciones sociales. En este sentido, Benjamin comprende el lenguaje como mero instrumento de comunicación, es decir, como medio que transporta, o traslada, incluso que transcribe, el significado de una palabra a otra, y que replica homológicamente al intercambio monetario, donde el signo se refleja con el valor que cada palabra llevaría a costas en el proceso de intercambio, entendido a su vez como proceso de comunicación. Benjamin denominó esto como la *comprensión burguesa de la lengua (die bürgerliche Auffassung der Sprache)*<sup>3</sup>, y con esto hace referencia al modo en que el lenguaje queda capturado por la lógica capitalista del intercambio, en el cual las palabras simulan monedas que transportan un determinado sentido que se debe intercambiar por medio del habla, o la escritura, en el intento de comunicar algo a alguien.

Algunos años antes de la redacción del texto de Benjamin entre 1906 y 1911, Ferdinand de Saussure dicta su famoso curso de lingüística general en la Universidad de Ginebra, hito fundamental que da inicio a la corriente estructuralista francesa, y con el cual se inaugura a su vez la ciencia de la lingüística. En el texto que surgió de estos cursos, publicado póstumamente en 1916, Saussure también da cuenta de la posible relación entre economía y lenguaje, especialmente referido nuevamente al problema de la teoría del valor, ya que para él la ciencia de la lingüística se encuentra frente al mismo problema que la ciencia económica, el cual no es otro que tratar de habérselas

---

3 Véase la siguiente afirmación de Benjamin: “Esta concepción es la concepción burguesa de la lengua, cuya vacua inconsistencia resultará enseguida más clara. Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre. Mientras que la otra teoría no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación” (2010, p. 131).

con un “sistema de equivalencias entre cosas de órdenes diferentes”<sup>4</sup>. En la economía es la relación trabajo y salario, y en la lingüística un significado y un significante. Preso de la “comprensión burguesa de la lengua”, Saussure también desliza la secreta relación que existe entre el modo en que funciona la lógica de la economía –la equivalencia de intercambio–, y la manera en la cual el lenguaje de alguna manera ha adoptado y reproducido esa lógica, al instrumentalizar las palabras como monedas que se transfieren en el proceso de comunicación.

Tanto Saussure como Benjamin, en los albores del siglo XX, en contextos más que distintos y distanciados físicamente, abordando incluso los problemas de manera disímiles, dieron con un lugar de encuentro común. Estudiando el lenguaje dieron cuenta de una inherente relación para con el modo en que se comprende la ciencia económica, que marcará el porvenir del pensamiento contemporáneo respecto del modo en que se abordan ambas ramas de conocimiento.

En este sentido, y siguiendo los pasos de ambos pensadores, propongo en las siguientes páginas dar cuenta de las posibles conexiones que existen entre lenguaje y economía, para poder desanudar los entramados que operan en el encuentro entre ambas disciplinas, de manera que nos sea posible esclarecer por qué existiría una relación tan significativa entre el modo de funcionamiento de la economía y el papel que juega el lenguaje en ella. Al mismo tiempo, buscaré adentrarme en los modos en que la economía coarta el lenguaje, produciendo incluso una forma determinada de funcionamiento de la lengua. Comenzando por un análisis de la teoría del valor de Marx iremos desanudando el encuentro, las similitudes y diferencias que es posible establecer entre lenguaje y economía, especialmente respecto de lo que Benjamin y Saussure sostienen que es un modo de funcionamiento común

---

4 Contrátese con este fragmento de Saussure: “Por el contrario, la dualidad de que venimos hablando se impone ya imperiosamente a las ciencias económicas. Aquí, en oposición a lo que ocurre en los casos precedentes, la economía política y la historia económica constituyen dos disciplinas netamente separadas en el seno de una misma ciencia; las obras aparecidas recientemente sobre estas materias acentúan la distinción. Procediendo así se obedece, sin darse uno cuenta cabal, a una necesidad interior: pues bien, es una necesidad muy semejante la que nos obliga a escindir la lingüística en dos partes, cada una con su principio propio. Y es que aquí, como en economía política, estamos ante la noción de valor, en las dos ciencias se trata de un sistema de equivalencia entre cosas de órdenes diferentes: en una, un trabajo y un salario, en la otra, un significado y un significante” (1945, p. 105).

entre ambas ramas, es decir, la cuestión del intercambio. Bajo estas premisas trataremos de responder las siguientes preguntas: ¿Funciona la teoría del valor –al modo en que la concibió Marx– de manera similar al intercambio lingüístico? ¿Pensó Marx en su *Crítica de la economía política* la relación ‘lenguaje-economía’? ¿Qué papel juega la traducción en todo esto?

Como segundo momento, abordaré dos experiencias literarias que también problematizan el encuentro entre economía y lenguaje, pero ahora, dando cuenta de cómo es el lenguaje el que nos permitiría pensar una *interrupción* del núcleo que conecta las lógicas económicas con las lingüísticas, entregándonos incluso modos alternos de comprender las propias lógicas del intercambio económico. Para esto recurro a Charles Baudelaire con su cuento “La moneda falsa”, escrito en 1869, y a Jorge Luis Borges con “El Zahir”. Dos narraciones de diferentes épocas históricas, pero que exponen un modo alternativo –e incluso a contracorriente– de la instrumentalización del lenguaje a partir de la lógica económica del intercambio.

Trataré de sostener la siguiente hipótesis de lectura: hay en Marx un modo de comprensión de la economía a partir de una forma de relación con el lenguaje, que en el despliegue del capitalismo contemporáneo se reproduce y encarna en la lengua burguesa. En este sentido, para romper con esta relación, se hace necesario repensar el proceso que sostiene el fundamento de la economía (intercambio y la circulación), desde experiencias que hacen aparecer aquello que se resiste a subsumirse en esta lógica y que, por ende, interrumpen aquel proceso que en apariencia siempre se presenta como continuo.

## **El capital: una máquina de abstracción**

¿Cómo abrir entonces la relación entre la estructura del lenguaje que Benjamin denomina burgués y la economía?<sup>5</sup> Me parece que el lugar fundamental al

---

5 Podemos encontrar esbozadas algunas claves de la relación entre lenguaje y economía en la obra de Jean-Joseph Goux, especialmente en su libro *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, que apareció traducido al español en 1973. En este escrito Goux señala lo siguiente: “Un procedimiento fundamentalmente isomórfico al que instituye el dinero (pero de una mayor complejidad) podría señalarse en la génesis del lenguaje y del concepto –la génesis del término genérico. Procedimientos simples se superpondrían unos a otros, en varias etapas; procedimientos complejos paralelos se aproximarían unos a otros, y, finalmente, el conjunto se ramificaría formando una organización piramidal compleja, cuya base multiforme estaría constituida por el conjunto de los signos sensibles y concretos del mundo, y cuya cima sólo por los signos y conceptos lingüísticos. Se puede puntuar en la historia de la escritura (aunque la progresión aquí no sea simple, a causa de

que debemos recurrir sin duda es la obra de Marx, especialmente la constelación de textos que escribió respecto de la relación entre mercancía y dinero, plasmada en la sección primera de su obra culmen *Das Kapital*. Nos encontramos aquí con dos versiones preliminares que, con distintos grados de intensidad, abordan problemas similares. Por un lado, la *Contribución a la crítica de la economía política*, escrita en 1859, y, por el otro, el capítulo sobre el dinero del tomo uno de los *Grundrisse*, escritos aproximadamente entre 1857 y 1858.

Es sabido que Marx dedicó una especial atención a estos capítulos, especialmente en el proceso de escritura, edición y reedición de *Das Kapital*, que solo se vio interrumpido tras su muerte, por lo que no estamos en ningún caso ante un escrito consumado, sino más bien ante una obra aún abierta y que encuentra en sus dos textos precedentes complementos que enriquecen su análisis.

Ahora bien, una de las cosas que marcan la distancia entre lo esbozado en la *Contribución* respecto de *Das Kapital* y de los *Grundrisse*, es justamente una cierta preocupación que Marx desarrolla sobre el problema de la relación entre lenguaje y mercancía, especialmente lo que designa como *Warensprache* o “lenguaje de las mercancías”, o la lengua en la que hablan y se expresan las mercancías:

Como vemos, todo lo que antes nos había dicho el análisis del valor mercantil nos lo dice ahora el propio lienzo, no bien entabla relación con otra mercancía, la chaqueta. Sólo que el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el lenguaje de las mercancías (*Warensprache*). (...) Obsérvese, incidentalmente, que el lenguaje de las mercancías, aparte del hebreo, dispone de otros muchos dialectos más o menos precisos. La palabra alemana “*Wertseih*”, a modo de ejemplo, expresa con menos vigor que el verbo románico “*valere*”, “valer”, “valor”, la circunstancia de que la igualación (*Gleichsetzung*) de la mercancía B con la mercancía A es la propia expresión del valor (*Wertausdruck*) de A (2017, p. 101).

Esta preocupación respecto de la lengua que hablan las mercancías está directamente relacionada con la forma del valor de cambio de la que Marx va

---

diferentes factores, cuya intrincación es permanente y no desanudable, entre las formas gestuales, graficas y auditivas) una génesis comparable, al menos globalmente, a la de la forma dinero” (1973, p. 52).

a dar cuenta, y cuya estructura se encarna de manera predilecta en la mercancía-dinero. Se trata entonces para Marx, de exponer cómo el proceso de despliegue del modo de producción capital, en su proceso histórico de formación y desarrollo, está fundamentado a partir de la instauración de un lenguaje común al que se somete todo lo que se produce. El valor, como concepto que signa en Marx el tiempo social medio que se determina como aquello que permite que todo lo que sea producido hable el mismo lenguaje, y por ende pueda interactuar con cualquier otro producto, en cualquier otra parte del mundo, es la clave fundamental del desarrollo del capital. Ahora bien, esto no pudo ser posible sin antes haber determinado el modo en que el valor debe expresarse, y esto ocurre, como bien nos presenta Marx a lo largo de la primera sección, como un proceso de transformación de ciertos objetos y mercancías que han representado el sentido del valor y que han permitido el despliegue del proceso de circulación e intercambio entre los humanos, desde los metales preciosos, pasando por el cobre, la plata y el oro, hasta llegar a la figura del dinero como máximo representante de las relaciones sociales que operan en el concepto de valor. El dinero opera como el signo que representa el valor de cambio, al mismo tiempo que es el elemento fundamental que permite la interacción entre los poseedores de mercancías.

El valor y el dinero se posicionan como el lenguaje universal, y el capital no funciona sino como una máquina que exige que todo sea traducido (*übersetzt*)<sup>6</sup> a su lengua. En este sentido es que Marx sostiene en los *Grundrisse*:

El dinero, por consiguiente, como valor de cambio de todas las mercancías, está junto y afuera de ellas. Es ante todo la materia general en la que ellas deben ser inmersas, doradas y plateadas, para alcanzar su libre existencia de valores de cambio. Deben ser traducidas a dinero, expresadas en dinero (*Sie müssen ins Geld übersetzt, in ihm ausgedrückt werden*). El dinero deviene el denominador común de los valores de cambio, de las mercancías en cuanto valores de cambio (2007, p. 121).

---

6 Seguimos algunos puntos esbozados por Werner Hamacher en el comentario que realiza acerca de *Espectros de Marx* de Jacques Derrida. Hamacher realiza un análisis esclarecedor sobre el problema del lenguaje de las mercancías en el trabajo de Marx, y sobre el papel que juega el problema de la traducción en esto: “El lienzo habla. Es Marx quien afirma que el lienzo habla. Al decirlo, él habla el lenguaje del lienzo, y lo habla desde el alma, tal como afirma que lo hacen los economistas burgueses que critica. Pero en el lenguaje de Marx, ese lenguaje del lienzo se traduce al lenguaje analítico –e irónico– de la crítica a esa misma economía política que define las categorías del lenguaje del lienzo” (2012, p. 293).

El despliegue del dinero y el valor como lenguaje universal son los dos componentes necesarios para el desarrollo planetario del sistema de producción capital. Esto ya que el dinero –en cuanto forma y representación del valor, del tiempo de trabajo y, por consiguiente, de su valor en oro– opera traduciendo a su lenguaje todos los entes que se le presentan como tributo. En el lenguaje de las mercancías todo es posible de medir en relación con la pregunta ¿cuál es su valor? Y esto en la medida en que cuando la máquina capital, como máquina de traducción al lenguaje del valor<sup>7</sup>, borra todas las cualidades particulares de aquello que traduce, equiparando de esta manera todas las mercancías (tanto objetos, como tiempo de trabajo, como el cuerpo, pero también, la mente, la moral, la conciencia, todo es posible de ser reducido a su condición de valor de cambio) a una condición abstracta en la cual todas hablan el mismo lenguaje, interactúan unas con otras independiente de sus diferencias físicas, estéticas, formales o sensibles, ya que las mercancías, tal y como Marx demostró en el famoso capítulo sobre el fetichismo, son objetos que al circular en el mercado adoptan una forma *sensible-suprasensible* (*Sinnlich-Übersinnliches*) que equipara unas mercancías con otras. Esto solo es posible en cuanto exista ese lenguaje universal, en cuanto se establece ya de antemano un *tópos* común en el que circulan las mercancías; eso que es el mercado de intercambios, cuya condición de posibilidad se expresa en que exista una mercancía que dentro de todo el cúmulo que conforma el modo de producción capital, pueda ser equivalente con otra.

---

7 El trabajo de Jacques Lezra aborda, desde otras perspectivas, el encuentro entre capitalismo y traducción, razón por la que en este artículo se vuelve una referencia ineludible guiarnos por algunas de las claves que Lezra desarrolla en textos como *On the nature of Marx's things* (2018), *This un-translatability which is not one* (2015) y *Untranslating Machines A Genealogy for the Ends of Global Thought* (2017). En español podemos encontrar, además, un interesante análisis en *El tipo español: Borges, Derrida, intraducibilidad*, donde Lezra sostiene: “El valor de la mercancía se determinará, por consiguiente, de dos maneras. Relativamente, mediante un proceso doble de traducción del valor local de la mercancía hacia un equivalente general, y de allí hacia los valores de otras mercancías cuyo valor local a su vez ha padecido tal traducción, universal; tanto relativamente, decía, como absolutamente, derivando este valor del uso singular de la mercancía. Diremos en este caso que el valor de tal o cual mercancía es el uso de ésta, en un momento concreto, en circunstancias singulares. La traducción, en sus dos formas hiperbólicas, por una parte una forma justificada por el principio del intercambio universal y de la traducibilidad general que ofrecen los géneros o los tipos, y por otra parte una forma movida y limitada por el principio de la universal singularidad del génesis y del uso, nos ofrece el símil de la forma-valor tanto transcendental como relacional de la modernidad europea” (2019, p. 10).

El dinero, que es el objeto que surge de la necesidad de crear un elemento común que exprese las relaciones sociales de producción y de reproducción de valor en las sociedades capitalistas, se transforma con el auge del capitalismo en la mercancía por antonomasia, al ser aquella que permite el despliegue de la circulación de mercancías, al mismo tiempo que se establece como la finalidad del sistema de producción. El dinero es la mercancía capaz de ser intercambiada por cualquier otra mercancía, es el equivalente universal, pero al mismo tiempo es la mercancía singular cuyas condiciones de posibilidad no responden al tiempo del valor de su producción, sino que más bien determina ese valor:

Como objeto tangible particular, el dinero puede ser accidentalmente buscado, encontrado, robado, descubierto, y la riqueza universal puede llegar a ser tangiblemente posesión de un individuo particular. De su figura de sirvo en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena (Marx, 2007, p. 156).

Lo que aquí nos interesa de la función del dinero, tal y como Marx lo expone en sus diferentes momentos, es: 1) que el dinero acontece como elemento fundamental que propicia el intercambio y el mercado mundial de las mercancías, al mismo tiempo que surge como consecuencia de estos; 2) que dentro del mundo de las mercancías, el dinero ocupa un lugar privilegiado al ser la condición de posibilidad de la abstracción y, 3) que es en la estructura del dinero donde es posible apreciar la conjunción entre lenguaje y economía, tanto como encarnación del lenguaje de las mercancías, como representando simultáneamente la estructura lingüística del signo:

La presentación autónoma del valor de cambio de la mercancía no es, aquí, más que una aparición fugitiva. De inmediato, otra mercancía sustituye a la primera. De ahí que en un proceso que constantemente lo hace cambiar de unas manos a otras, baste con la existencia meramente simbólica del dinero. Su existencia funcional, por así decirlo, absorbe su existencia material. Reflejo evanescentemente objetivado de los precios mercantiles, el dinero sólo funciona como signo de sí mismo y, por lo tanto, también puede ser sustituido por signos. El signo del dinero no requiere más que su propia vigencia socialmente objetiva, y el papel moneda obtiene esa vigencia mediante el curso forzoso (2017, p. 184).

En el sistema de circulación del capital el dinero opera como el elemento que hace posible la abstracción y, por ende, también la *borradura* de todas las cualidades particulares de las mercancías<sup>8</sup>. Esta es la condición de posibilidad de su equivalencia, a saber, que sean traducidas a una lengua común que les permita ser intercambiadas por un elemento común que borra su singularidad y, que por lo tanto, permite una homologación universal bajo el sintagma del dinero. En este sentido es que el dinero trasciende su posición como mercancía para determinar, decidir y establecer las normas y los parámetros de la circulación. Funciona adoptando y reproduciendo las mismas lógicas de la soberanía. Jean-Joseph Goux nos presenta aquí un análisis esclarecedor respecto de la relación entre soberanía y dinero:

El rey cumple en el mundo político, como lo indica una metáfora subrayada de Marx, el papel de equivalente general, administrando las equivalencias frente a un conjunto de individuos que se convierten en sus súbditos. La génesis de la forma dinero es teóricamente homóloga a la génesis de la representación política. Ofrece el principio de la sujeción de muchos bajo la soberanía de uno. La persona jurídica se constituye como supresión de las diferencias individuales, así como para la mercancía, como valor, se borran todas las diferencias. El monarca sólo puede juzgar los diferendos según la regla si borra todas las diferencias y las distinciones (1973, p. 49).

Esta operación soberana de la borradura de la singularidad, en un proceso de abstracción que opera universalizando el dominio del lenguaje del valor, es al que este texto quiere poner en cuestión al preguntarse: ¿Algo se resiste a este proceso? Marx es categórico en señalar que ni siquiera “los huesos de los santos” o las “cosas sacrosantas excluidas del comercio humano” pueden resistir a esta borradura<sup>9</sup>. Por esta razón creemos que es necesario dar un

---

8 Véase el siguiente ejemplo de Marx: “El oro deviene dinero real porque las mercancías, a través de su enajenación generalizada, lo convierten en la figura de uso efectivamente enajenada o transformada de ellas mismas, y por tanto en su figura efectiva de valor. En su figura de valor, la mercancía hace desaparecer todas las huellas de su valor de uso natural y del trabajo útil particular al que debe su origen, para devenir esa crisálida que es sólo concreción material social uniforme de trabajo humano indiferenciado. El aspecto exterior del dinero, pues, no da margen para descubrir de qué tipo era la mercancía convertida en él. En su forma dineraria, la una tiene exactamente la misma apariencia que la otra” (2017, p. 163).

9 Como sostiene Marx en *Das Kapital*: “Como el dinero no deja traslucir qué es lo que se ha convertido en él, todo, mercancía o no mercancía, se convierte en dinero. Todo se vuelve venal y adquirible. La circulación se transforma en la gran retorta social a la que todo se arroja para que salga de allí convertido en cristal de dinero. No resisten a esta alquimia ni siquiera los huesos de los santos y res sacrosanctae, extra commercium hominum (cosas sacrosantas, excluidas del comercio humano),

paso más allá y pensar con la literatura la posibilidad de encontrarnos con figuras que resistan a ese proceso de abstracción y borradura.

### **Circulación de simulacros: la moneda de Baudelaire**

Publicado en 1869 bajo el nombre de *Spleen de Paris*, Charles Baudelaire reúne una serie de cuentos, historias y narraciones que dan cuenta del hastío, el aburrimiento, la decadencia, la angustia y la náusea que, de la mano del incipiente capitalismo, Baudelaire experimentaba en el París del siglo XIX. Dentro de la constelación de narraciones que conforman el *Spleen*, encontramos un breve fragmento en el que Baudelaire nos relata la historia de dos amigos que, al volver del estanco de tabaco donde se encontraban, se toparon con un mendigo a quien uno de los personajes dona una moneda de plata equivalente a dos francos de la época. Un gesto a primera vista magnánimo por el valor que representa la moneda, y que impresiona rápidamente a su acompañante, quien además es el narrador de esta historia. Al ser testigo de un gesto tan indulgente, el narrador de Baudelaire no puede más que reflexionar sobre la importancia de lo acabado de presenciar, hasta que rápidamente nos enteramos, por boca del donador, que aquella no era sino una *moneda falsa*. Es este el gesto que da título a la narración y es también el acontecimiento respecto del cual gira la historia de Baudelaire.

Lo que nos interesa de “La moneda falsa” de Baudelaire, es la posibilidad que la narración brinda para pensar la distinción que se establece entre aquello que sería una moneda verdadera frente a su contraparte, una moneda falsa. ¿Cómo se diferencia una moneda verdadera de una moneda falsa? Y ¿cuáles son las repercusiones que se pueden extraer de este singular encuentro? Trataremos de responder a estos interrogantes.

En los *Grundrisse Marx* también se detuvo en la posibilidad de concebir las consecuencias que traería en la circulación de mercancías, en el modo de producción capital, algo así como una moneda falsa. La respuesta no deja de sorprendernos, pues Marx sostiene:

---

mucho menos toscas. Así como en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías, él a su vez, en su condición de nivelador radical, extingue todas las diferencias” (2017, p. 186).

Pero si circula una £ st. falsa en lugar de una auténtica, en la totalidad de la circulación ésta prestaría absolutamente los mismos servicios que si fuera auténtica. Si una mercancía *a* que tiene el precio de 1 £ es cambiada por una libra (st) falsa, y esta última fuera cambiada a su vez por una mercancía *b* de 1 £ st., la libra falsa ha prestado absolutamente el mismo servicio que si hubiera sido auténtica. Por consiguiente, en este proceso la libra efectiva es en realidad un mero signo, a condición de que se considere no el momento en que ella realiza los precios, sino la totalidad del proceso en el que actúa solamente como medio de circulación y en el cual la realización de los precios es sólo una apariencia, una mediación (2007, p. 146).

Lo interesante de la figura de la moneda falsa, tal y como señala Marx, es que en cuanto ella entra en el proceso de circulación, siempre y cuando pueda ser intercambiada –esto quiere decir, que mientras mantenga oculto su estatuto de moneda falsa–, circulará y cumplirá la misma función que una moneda verdadera. Aquello que la moneda falsa nos permite pensar, es la *deshabilitación* de las categorías de verdadero y falso dentro del sistema de circulación monetario en el capital, de las categorías de verdadero y falso, ya que desde el punto de vista de la totalidad del proceso de circulación, en ámbitos macropolíticos, mientras la moneda falsa cumpla su función de ser representante del valor social determinado para el intercambio, el axioma D-M-D' sigue funcionando.

Ahora bien, como ya mencionamos en el apartado anterior, la figura de la moneda se constituye como un signo que reemplaza, media y sustituye el intercambio directo de mercancías. Es la mercancía por antonomasia, ya que se establece como equivalente común y permite el intercambio a precio de traducir todo a la lengua del valor de cambio. Esto quiere decir que la moneda es una representación de valor, es un sustituto y, si se quiere, una copia en el sentido platónico, del valor. La moneda encarna quizá de manera ejemplar la lógica platónica de las ideas y el mundo de las imágenes (*Eidolon*), ya que podríamos decir que la moneda se presenta como un calco del valor en su ausencia, como una imitación del valor, un sustituto. Por esta razón podríamos decir que la categoría de verdadero y falso no aplica a la figura de la moneda, ya que de lo que se trataría es de los modos de representación que se encarnan en ella. En este caso la moneda falsa de Baudelaire respondería a un segundo grado de la imagen, a la imagen de una imagen, a la copia de una copia o, en palabras de Platón, a una 'apariencia' (*Phántasma*) producida por una 'técnica simulativa' (*téchne Phantastiké*) que no es falsa, pero si es menos auténtica, más alejada de la verdad.

Es bien sabido que Platón tenía fobia por estas imágenes de segundo grado, ya que las consideraba aberrantes y peligrosas, por lo que no sería extraño pensar que la moneda falsa porte consigo un peligro que Marx, en cuanto que sólo pensó la circulación de este fantasma monetario en un grado demasiado abstraído de la circulación, no pudo apreciar, ya que si nos adentramos un poco en la particularidad del intercambio de la moneda falsa, podremos apreciar que ésta porta consigo un peligro para el proceso de abstracción con el que opera la figura de la mercancía, especialmente de su encarnación en el dinero.

Gilles Deleuze en su *Lógica del sentido* dedica, en los apartados finales, un ya famoso ensayo sobre estas imágenes truncadas o de segundo orden, que Platón llama ‘apariencias’. Deleuze las traduce aquí por ‘simulacros’ y reconoce en éstos un peligro incipiente que hace que Platón deba necesariamente condenarlos y expulsarlos de la *Polis*:

Partíamos de una primera determinación del motivo platónico: distinguir la esencia y la apariencia, lo inteligible y lo sensible, la Idea y la imagen, el original y la copia, el modelo y el simulacro. Pero ya vemos que estas expresiones no son válidas. La distinción se desplaza entre dos tipos de imágenes. Las copias son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los simulacros están, como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales (2013, p. 257).

En este sentido es que nos parece debe ser leída “La moneda falsa” de Baudelaire, no sólo en su posibilidad de circular igual que una moneda verdadera, sino más bien desde su condición disímil y perversa, como aquello que expone la incapacidad en la circulación capital de la distinción metafísica entre verdadero y falso. La moneda falsa, en cuanto simulacro, circula con una potencia de perversión que aquí nos interesa exponer, ya que como fue mencionado al comienzo, la literatura de Baudelaire nos permitiría concebir la posibilidad de resistir a la máquina de abstracción con la que el capital opera. Baudelaire es consciente de las posibilidades que vienen implícitas en la circulación de la moneda falsa. Esto se manifiesta especialmente cuando el narrador de la historia, quien fue testigo del momento en que el amigo donó la moneda falsa, comienza a cuestionarse respecto de lo que acababa de suceder:

Pero en mi cerebro miserable, siempre ocupado en buscar tres pies al gato (¡qué facultad tan agotadora me ha regalado la naturaleza!), entró de pronto la idea de que semejante conducta, por parte de mi amigo, únicamente era excusable por el deseo de crear un acontecimiento en la vida de aquel pobre diablo, incluso puede ser que por el deseo de conocer las distintas consecuencias, funestas u otras, que puede engendrar una moneda falsa en manos de un mendigo. ¿Acaso no podía multiplicarse en monedas buenas? ¿Acaso no podía asimismo llevarle a la cárcel? Puede ser que un tabernero, un panadero, por ejemplo, lo mandasen detener por falsificador o por propagar moneda falsa. Asimismo puede ser que la moneda falsa pudiera ser, para un pobre especulador insignificante, el germen de una riqueza que durase unos cuantos días. Y, de ese modo, mi fantasía seguía su curso, prestando alas al espíritu de mi amigo y sacando todas las deducciones posibles de todas las hipótesis posibles (1995, p. 168).

Baudelaire nos invita a pensar en la potencia que tiene en sí misma la moneda falsa, como moneda simulacro, en cuanto que al constituirse como una ficción de valor —pero aparentando ser una moneda verdadera—, este pedazo de metal, cuyo símbolo está vacío, se vuelve la puerta de entrada a múltiples posibilidades que son imposibles de prever. Tal y como señala el narrador, al haber sido donada, la moneda falsa porta consigo una chance imprevisible, ya que no podemos saber específicamente que pasará con ella. Puede ser portadora de desgracias o de riquezas, quizá lleve a la cárcel a su poseedor, o quizá sea el punto de partida de una riqueza por venir. Sin poder saber a ciencia cierta qué es lo que le espera a esta moneda, lo único que podemos saber es que se abre con ella una potencia pervertida, expresada en ese *quizás* imprevisible que Baudelaire describe como el “deseo de crear un acontecimiento”.

Jacques Derrida es tal vez uno de los pensadores contemporáneos que más teorizó sobre el encuentro semántico que expresa el término *quizás*<sup>10</sup> y el concepto de acontecimiento. Pero no solo eso, sino que además dedicó extensas páginas a comentar esta narración de Baudelaire, a partir justamente

---

<sup>10</sup> Véase *Políticas de la amistad*, en el que Derrida aborda y analiza las relaciones intrínsecas entre el *quizás* y el problema del acontecimiento, haciendo énfasis en esta característica imprevisible que porta consigo la apertura a lo impredecible: “Lo que va a venir, quizá, no es solo esto o aquello, es finalmente el pensamiento del quizá, el quizá mismo. Lo que llega llegara quizá, pues no se debe estar seguro jamás, ya que se trata de un llegar, pero lo que llega sería también el quizá mismo, la experiencia inaudita, completamente nueva, del quizá. Inaudita, completamente nueva, la experiencia misma que ningún metafísico se habría atrevido todavía a pensar” (1998, p. 46).

del encuentro entre la moneda falsa y el desencadenamiento de una lógica ‘acontecimental’ que ésta provoca. En su libro *Dar (el) tiempo*, publicado por primera vez en 1991, Derrida designa a la moneda falsa de Baudelaire como una “máquina de provocar acontecimientos”:

En primer lugar, el acontecimiento del texto que esta ahí, como un relato que se da o se ofrece a la lectura (este acontecimiento ha tenido lugar y sigue teniendo lugar, da [el] tiempo) pero asimismo y, por consiguiente, a partir de ahí, en el orden de lo posible abierto y de lo aleatorio, un acontecimiento que puede provocar otros sin fin asignable, en interminable serie, un acontecimiento rebosante de otros acontecimientos que, no obstante, tienen en común el ser siempre propicios a esta escena de engaño (1995, p. 98).

Derrida señala, al igual que Deleuze lo hace con el simulacro, que la moneda falsa porta consigo una chance y/o una posibilidad que no puede terminar de ser prevista. Su perversión constitutiva viene de la mano con la imposibilidad de predecir, o calcular, todas las posibles consecuencias que porta consigo. Y es que en este sentido la moneda falsa excede cualquier cálculo administrativo que se quiera hacer respecto de sus usos; porta consigo la característica de una aleatoriedad impredecible que impide hacer de ella cualquier tipo de predicción. En este sentido, la circulación desquiciada de la moneda de Baudelaire no puede sino desgarrar el proceso de circulación de mercancías, lo desestabiliza desde su propia interioridad ya que, recordemos, la moneda falsa también circula, por lo que esta pieza endemoniada en el proceso de circulación de mercancías, interrumpe el axioma básico del capitalismo. Recordemos la famosa fórmula de Marx: D-M-D’; en este contexto la moneda falsa abre las puertas al acontecimiento, haciendo imprevisible la consumación de esta lógica en cuanto que es imposible saber que pasará con la moneda descrita por Baudelaire. Lo que queda suspendido, o en entredicho, con la circulación de la moneda/simulacro es, entonces, lo que describimos en el apartado anterior, es decir, el proceso de traducción que permite que toda mercancía sea transformada en el lenguaje general del valor, ya que al ser una representación de segundo grado, la moneda falsa carece de un sustrato material que le de soporte en la circulación. Por esta razón circulará siempre con un valor negativo; restando valor y no produciendo plusvalor.

## Resistir a la borradura: la moneda de Borges

La moneda de Borges se aleja de lo descrito en el capítulo anterior sobre Baudelaire, pues no estamos ante una moneda falsa, sino frente a otro tipo de moneda. Borges escribe la historia acerca de su encuentro accidental con este extraño objeto en 1947, e invita al lector a acompañarlo por un abominable recorrido que cuenta su experiencia con la moneda-Zahir. Habría que decir, antes de adentrarnos de lleno en el problema, que la moneda Zahir parece portar una característica diferente al resto de monedas que circulan en el mundo, ya que una de las características principales que permiten a las monedas constituirse como símbolos que encarnan la representación del valor es, según Marx, que deben ser constituidas a partir de la uniformidad en sus partes, para que permita la indiferenciación de todos sus ejemplares. En este sentido Marx sostiene:

Los atributos físicos necesarios de la mercancía particular en que ha de cristalizarse la existencia dineraria de todas las mercancías, en tanto surgen directamente de la naturaleza del valor de cambio, son su divisibilidad a voluntad, la uniformidad de sus partes y la indiferenciación de todos los ejemplares de esta mercancía. En cuanto materialización del tiempo de trabajo general, debe ser materialización homogénea y susceptible de expresar diferencias meramente cuantitativas (2008, p. 33).

La moneda-Zahir de Borges, incluso antes de entrar en la especificidad del relato mismo, ya nos entrega una clave que no podemos pasar por alto. Es una moneda que se presenta con una particularidad que la diferencia del resto. Podríamos incluso sostener que es esta singularidad la que llama tanto la atención a Borges, ya que el Zahir tiene la “terrible virtud de ser inolvidable”. En cuanto moneda que se diferencia de otras, el Zahir tiene un algo que la hace especial y que al mismo tiempo provoca que siempre se esté pensando en él, no así como las monedas tradicionales, que tal como lo señala Marx deben ser indiferenciables, deben no provocar ese deseo de pertenencia y de esta manera puedan fomentar la circulación. La moneda-Zahir tiende a ser objeto de un deseo de posesión que absorba al poseedor y lo condena a no poder desprenderse u olvidarse fácilmente de ella.

En una conferencia en el *Collège de France* en 1983, Borges relata la historia de cómo surge “El Zahir” como narración. A partir de la pregunta sobre la creación poética, el escritor porteño realiza una magnífica reflexión sobre

la relación que su escritura tiene con la memoria y su contracara, el olvido. “La memoria esta echa sobre todo de olvido”, dice Borges. Ahora bien ¿qué pasaría si existiese algo que fuese realmente inolvidable?

Pero hay otra manera que yo he empleado para mis modestos fines, esa manera es una reflexión cualquiera. Por ejemplo, la palabra “inolvidable”, que yo pensé en inglés, ‘un-for-gettable’. Bien ... Comencé por esa palabra. Me dije: todos los días empleamos la palabra “inolvidable” ... pero si algo fuera inolvidable ¿qué pasaría? Uno no podría pensar en otra cosa. Si alguna cosa fuera continuamente inolvidable, entonces uno se volvería loco. Ese fue mi punto de partida para una historia que yo escribí, puede ser que ustedes la hayan leído ... se llama “El Zahir”. Es una moneda de veinte centavos que es inolvidable. El hombre que la ha visto se vuelve loco al cabo de algunas páginas (Jaubert, 1983)<sup>11</sup>.

Al poseer la característica de lo inolvidable, la moneda-Zahir de Borges produce en el portador una extraña obsesión que lo acecha constantemente<sup>12</sup>. En este sentido, a diferencia de las monedas tradicionales, cuya característica es pasar lo más desapercibidas posibles, el Zahir hace de la moneda que era homogénea, un objeto singular que ahora se distancia y se diferencia del resto de monedas existentes. Recordemos que en el relato de Borges el Zahir aparecido en Buenos Aires tomó la forma de una moneda de veinte centavos de la época, pero tiene una peculiaridad que la distingue de todas las otras monedas de veinte centavos que circulaban por aquel entonces: con una corta pluma, o navaja, ha sido marcada en las letras N T de Argentina y le ha sido escrito además el número 2 acompañado de una fecha en el anverso<sup>13</sup>. Este gesto que Borges relata al comienzo de la narración expone de antemano la singularidad del Zahir; su materialidad porta consigo marcas que lo hacen diferente de otras monedas; esto es, una representación de la historia que porta el Zahir como objeto de circulación, que de mano en mano está constantemente expuesto a cambios, tensionando así el proceso de homogenización

---

11 Esta conferencia puede ser consultada en el siguiente enlace: <https://images.cnrs.fr/video/619>

12 “He dicho que la ejecución de esa fruslería (en cuyo decurso intercalé, pseudoeruditamente, algún verso de la Fáfismál) me permitió olvidar la ‘moneda’. Noches hubo en que me creí tan seguro de poder olvidarla que voluntariamente la recordaba. Lo cierto es que abusé de esos ratos; darles principio resultaba más fácil que darles fin. En vano repetí que ese abominable disco de níquel no difería de los otros que pasan de una mano a otra mano, iguales, infinitos e inofensivos. Impulsado por esa reflexión, procuré pensar en otra moneda, pero no pude” (Borges, 1984, p. 592).

13 “En Buenos Aires el Zahir es una moneda común, de veinte centavos; marcas de navaja o de cortaplumas rayan las letras N T y el número dos; 1929 es la fecha grabada en el anverso” (p. 589).

propio de la figura-dinero, ya que en su singularidad inolvidable el Zahir interrumpe el proceso de abstracción que haría del objeto-moneda una mercancía que expone las marcas, huellas y restos que constituye a toda moneda en su particularidad.

Ahora bien, adentrémonos aún más en el problema que está en el centro de esta cuestión y que es descrito en el modo en que Borges experimenta su encuentro con el Zahir, ya que al ser inolvidable, éste genera un sentimiento de desesperación y una constante obsesión que termina por provocar la locura. En este sentido, la moneda de Borges nos abre la posibilidad de pensar la interrupción del proceso de circulación de mercancías, ya que porta consigo una obsesión que dificulta su circulación. El portador del Zahir no desea desprenderse de él, aunque se vea obligado a hacerlo. La pregunta que surge en este momento es ¿qué pasaría si todas las monedas emanaran el mismo deseo obsesivo del Zahir?, es decir, si brota en ellas un deseo de atesoramiento que impidiera que su portador sintiera la necesidad de desprenderse de ella e intercambiarla por otras mercancías. Esta pregunta queda implícitamente sugerida en el final del relato de Borges:

Calificar de terrible ese porvenir es una falacia, ya que ninguna de sus circunstancias obrará para mí. Tanto valdría mantener que es terrible el dolor de un anestesiado a quien le abren el cráneo. Ya no percibiré el universo, percibiré el Zahir. Según la doctrina idealista, los verbos vivir y soñar son rigurosamente sinónimos; de miles de apariencias pasaré a una; de un sueño muy complejo a un sueño muy simple. Otros soñarán que estoy loco y yo con el Zahir. Cuando todos los hombres de la tierra piensen, día y noche, en el Zahir, ¿cuál será un sueño y cuál una realidad, la tierra o el Zahir? (1984, p. 589).

Este es un gesto característico de Borges, que podemos encontrar también en narraciones como “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” o “El jardín de los senderos que se bifurcan”, y que da cuenta de una difuminación entre realidad y ficción<sup>14</sup>, permitiéndonos pensar al Zahir, en cuanto relato, también como

---

14 Sigo aquí el análisis de Pablo Oyarzun, quien analiza esta compleja contaminación entre realidad y ficción, tan propia de los escritos de Borges. En este sentido es que Oyarzun sostiene: “La intrusión progresiva de elementos fantásticos en el mundo real tiene como contraparte una resaca que desangra a éste de sus propios componentes, los cuales se esfuman hacia el orden de lo imaginario (...) Es que la realidad –lo que nos representamos como la realidad, y estamos condenados a hacerlo– está expropiada desde siempre. Éste es (acaso, y dicho sea marginalmente) el Orbis Tertius” (2016, p. 26).

una lectura de las características propias de las mercancías-dinero que son puestas en cuestión a partir de la aparición del Zahir, ahora como moneda. Siguiendo esta clave de lectura, hay un momento en la narración de Borges en el que la aparición del Zahir lo incita a reflexionar acerca de las características de las monedas. Es precisamente aquí que el encuentro entre realidad y ficción desata los artificios del Zahir, que develan un demoníaco influjo en la figura-dinero:

En la calle Belgrano tomé un taxímetro. Insomne, poseído, casi feliz, pensé que nada hay menos material que el dinero, ya que cualquier moneda (una moneda de veinte centavos, digamos) es, en rigor, un repertorio de futuros posibles. El dinero es abstracto, repetí, el dinero es tiempo futuro. Puede ser una tarde en las afueras, puede ser música de Brahms, puede ser mapas, puede ser ajedrez, puede ser café, puede ser las palabras de Epicteto, que enseñan el desprecio del oro; es un Proteo más versátil que el de la isla de Pharos. Es tiempo imprevisible, tiempo de Bergson, no duro tiempo del Islam o del Pórtico. Los deterministas niegan que haya en el mundo un solo hecho posible, id est un hecho que pudo acontecer; una moneda simboliza nuestro libre albedrío (No sospechaba yo que esos “pensamientos” eran un artificio contra el Zahir y una primera forma de su demoníaco influjo) (p. 591).

Me arriesgo con algunas reflexiones: el Zahir reencarnado como moneda, quiebra la relación entre el objeto-moneda, su representación de valor y, por tanto, su signo. La moneda-Zahir no es ya, para quien la encuentra, la imagen de los veinte centavos argentinos. Incluso podríamos decir que aquello que obsesiona a Borges con el Zahir, es todo menos su forma valor. En este sentido parece que el demoníaco influjo característico del Zahir expone los artificios sobre los que se sostiene la figura del dinero. Esos pensamientos que acechan a Borges en el momento en que toma un taxi en la calle Belgrano, poseído y obsesionado con el Zahir, lo hacen reflexionar sobre las artimañas y las sutilezas que esconden las monedas, y entre ellas la potencia que representarían éstas como repertorio de futuros posibles. Tal y como fue mencionado en el apartado anterior, esto no es más que la ficción que nos hace creer que el dinero tiene una potencia de ser cambiado por una infinidad de cosas, aunque en la fórmula con la cual Marx describe el capital –recuérdese  $D-M-D'$ –, el dinero puede ser exclusivamente cambiado por mercancías. Esto quiere decir que los mundos posibles tratados por Borges como

imagen artificial con la que el porteño piensa las características del dinero, no son sino pura potencia limitada y calculada, administrada para solo poder intercambiarse en los límites del capital. Los mundos posibles que representan las monedas, a la luz del Zahir, son solo los mundos posibles dentro del capital. En esta misma clave, el libre albedrío que pareciera a primera vista permitirnos una tarde en el parque transformar el dinero en música o ajedrez, esconde tras de sí las condiciones materiales necesarias para poder hacer efectivo ese intercambio, es decir, poder intercambiar las monedas en esas actividades y no en otra cosa. Alejandra Laera, comentando estos pasajes de Borges, escribe lo siguiente:

En ese punto de equivalencia-sustitución, la ficción ilustra (y resiste) la imposibilidad de la circulación económica y del intercambio de bienes que revela el Zahir. Porque tras la apariencia del dinero (las monedas iguales, infinitas e inofensivas), la naturaleza que adopta en la periferia lo convierte en una obsesión: lo que hace particular, única y peligrosa a la moneda de veinte centavos es que no circula ni se intercambia. Más todavía: si no se puede gastar salvo “a fuerza de pensarla” es porque la circulación de la moneda en la periferia es sólo posible en el orden de la imaginación. En compensación, la ficción sigue las reglas de la circulación y el intercambio (por su tema, por su carácter de versión y por su condición perifrástica). La ficción se resiste, así, a la naturaleza periférica del dinero: se resiste porque ilustra en su contenido, su composición y su funcionamiento todo lo que el dinero ya no puede expresar, desde el momento en que se ha convertido en Zahir (2007, p. 43).

Laera da cuenta que la ficción borgiana se presenta como resistencia al funcionamiento del dinero, ya que éste solo circula en la medida en que presupone un espacio imaginario, el cual hemos denominado el lenguaje de las mercancías, es decir, una lengua a la que todo debe ser traducido. En este sentido la ficción borgiana se resiste a la ficción del dinero, nos presenta una moneda cuya fallida traducción revela el proceso de traducción mismo. El Zahir revela el contenido, la composición y el funcionamiento de la máquina traductiva del capital en el momento en que aparece una moneda que encarna todas las contradicciones propias del proceso traductivo. El Zahir es una moneda que no es símbolo de valor, es única e irrepetible y, por tanto, singular; provoca el deseo de atesoramiento por sobre el del intercambio y, a fin de cuentas, termina causando la locura a quien tenga el (in)fortuna(nio) de toparse con él.

## Aproximaciones finales

Sabemos que después de la primera guerra mundial el patrón oro –que representaba la medida que fijaba el valor monetario en su expresión material– entra en crisis con la creciente necesidad de producción monetaria para sustentar la guerra. El concepto de dinero fiduciario expuso la atadura que el dinero tiene para con la fe, o la creencia, de que quien es dueño de billetes o monedas porta consigo un símbolo que tiene un sustento material con la posibilidad de ser cambiado por el valor oro que le corresponde.

Luego del acuerdo de Bretton Woods logrado por las Naciones Unidas en 1944, y la posterior crisis económica vivida en EE. UU en 1971 –conocida con el nombre de *Nixon shock*–, la relación dinero-oro se fracturó completamente, y se pasó a denominar con el apelativo de ‘*fiat*’ al dinero respaldado solamente por el reconocimiento legal de un Estado y, por tanto, que no tenía la necesidad de poseer un sustento material con el que pudiera ser intercambiado. Esto quiere decir que después de 1971 el dinero solo tiene sustento en la declaración de autenticidad que un Estado pueda otorgarle. La mercancía ‘dinero’ ya no representa más que un juego legal y gubernamental en el que el valor se constituye a partir de discursos con fuerza de ley.

Ahora bien, la pregunta implícita aquí es: ¿no ha sido siempre así? Me parece que lo que queda en evidencia en 1971 no es sino el resabio de una crisis de la representación monetaria que ya Baudelaire y Borges habían atisbado en su época: la relación intrínseca que existe entre un determinado discurso y la imagen que representa la mercancía ‘dinero’, pues ¿quién determina que la moneda falsa de Baudelaire es efectivamente falsa, sino más que el mismo escritor? O ¿qué hace de la moneda de 20 céntimos argentinos un Zahir, sino más que la propia percepción de Borges? En este sentido, la utilización de las monedas como figura monetaria, con una cuestionable representación material, es una estrategia escritural que Borges y Baudelaire utilizan en este constante vaivén de narrativas que difuminan ficción y realidad. La moneda es justamente eso, un elemento material constitutivo de nuestra vida, y no opera sino a partir de ocultar la ficción con la que circula cotidianamente. Una relación que expone la frágil y cada vez más difuminada línea entre aquello que llamamos ‘la realidad’, y lo que siempre aparece tan difícil de creer, la ‘ficción’.

En este artículo he tratado de sostener que tanto Borges como Baudelaire realizan un singular análisis de los funcionamientos de la circulación de la mercancía-dinero. En este sentido, ambas narraciones tienen la particularidad de llevar al lector por un recorrido que presentándose ficticio, devela ciertas lógicas de funcionamiento del modo de producción capitalista, que son puestas en cuestión a partir de los diferentes mundos posibles que se construyen con la escritura. Es por esto que no considero casual que ambos escritores se detengan en las complicadas amalgamas funcionales que esconden la figura de la moneda, ya que aquello que sostiene el sistema de intercambio de mercancías mediado por la figura del dinero, comparte con los relatos de Borges y Baudelaire una cierta disposición a la ficción, que requiere que todos aquellos que participan de ésta, guarden siempre esa sospecha que se puede expresar en la pregunta ¿y esto realmente sucedió? Lo más importante en este mismo sentido es cómo desde la ficción narrativa se logra dar cuenta del funcionamiento propiamente ficcional de la figura del dinero, que incluso provoca el hecho de que la pregunta por lo que representa el dinero realmente ya no tenga cabida, porque la pregunta misma presupone que existe una materialidad que sustenta la forma monetaria. En este sentido es que Borges y Baudelaire permiten la aparición de un sustrato inabarcable que se escapa a la pragmática traductiva, propia de la constitución del problema del valor en la mercancía que hemos analizado con Marx. Se manifiesta un exceso que no logra quedar capturado bajo el sintagma capital de que todo debe ser traducido a la lengua del valor, por lo que atestiguamos en ambas narraciones la interrupción del proceso de intercambio monetario, que al mismo tiempo expone los funcionamientos que ya Marx esboza en su *Crítica de la economía política*. Los simulacros introducidos en el proceso de circulación interrumpen la administración y la ficción, no solo del modo en que se produce el valor, sino que también del orden al que el capital somete la producción del dinero, abriendo espacios de interrupción que nos permitirían concebir la circulación de otro modo.

## Referencias

Almeida, I. (2002). La moneda de Borges: de la degradación al desgaste –rudimentos de semiótica Borgesiana. *Revista Variaciones Borges*, 13, pp. 57-77. <https://www.borges.pitt.edu/sites/default/files/1304.pdf>

Palomino, A. (2023). Circulaciones interrumpidas. Marx entre Baudelaire y Borges. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (32), 79-103. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n32.2023.13425>

- Baudelaire, C. (1995). La moneda Falsa. *Spleen de París*. Madrid: Catedra.
- Benjamin, W. (2010). Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres. *Ensayos escogidos* (pp. 127-148). Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Borges, J. (1984). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Brunhoff, S. (1974). *La concepción monetaria de Marx*. Buenos Aires: Ediciones del siglo.
- Deleuze, G. (2013). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Goux, J. (1973). *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Calden.
- Goux, J. (1994). *The coiners of language*. Norman: University of Oklahoma press.
- Hamacher, W. (2012). *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Jaubert, A. et Luxereau, F. (1983). *Jorge Luis Borges au Collège de France* [Interview]. CNRS IMAGES. <https://images.cnrs.fr/video/619>
- Laera, A. (2007). De la periferia al Imperio: Inflexiones de la relación entre ficción y dinero en “El zahir” y “El otro”. *Revista Variaciones Borges*, 23, pp. 37-49. <https://www.jstor.org/stable/i24880449?refreqid=excelsior%3A661f1b7d79d7d23d78023b6f2ebb5964>
- Lezra, J. (2017). *Untranslating Machines: A genealogy for the ends of global thought*. London / New York: Rowman & Littlefield.
- Lezra, J. (2018). *On the nature of Marx's hinges: Translation as necrophilology*. New York: Fordham University Press.
- Lezra, J. (2019). El tipo español: Borges, Derrida, intraducibilidad. *Revista online Mimesis*. <https://edicionesmimesis.cl/index.php/2019/08/21/el-tipo-espanol-borges-derrida-intraducibilidad-por-jacques-lezra/>

- Marx, C. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, C. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, C. (2017). *El capital: Crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- Oyarzún, P. (2016). Borges: ensayo y ficción. *Revista de Teoría del Arte*, 19-20, pp. 11-37. <https://revistateoriadelarte.uchile.cl/index.php/RTA/article/view/38637>
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.



# Determinismo, psicología y moral en las fuentes de William James<sup>1</sup>

*Determinism, psychology and morality in the sources of William James*

**José Jatuff<sup>2</sup>**

National University of La Rioja, Argentina  
Universidad Nacional de la Rioja, Argentina

Recepción: 4 de julio del 2022  
Evaluación: 25 de abril del 2023  
Aceptación: 28 de abril del 2023



---

1 El presente artículo forma parte de los resultados obtenidos por el grupo de investigación 'Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de las diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea'. FONCyT, PICT 2020. Serie A Proyecto 1539. Resolución: 3/2022.

2 Licenciado y Doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador en ClFFyH - UNC y en SECYT - UNLAR.  
<https://orcid.org/0000-0002-7942-4433>  
Correo electrónico: [jjatuff@unlar.edu.ar](mailto:jjatuff@unlar.edu.ar)

## Resumen

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, una fuerte actitud positivista dio forma a un mundo determinado. El método científico parecía exigir la continuidad del sistema causal en todas las dimensiones de los fenómenos, lo cual entró en tensión con todo lo relativo a la estructura motivacional y volitiva del sujeto. William James interviene en el debate, tiene en cuenta diversas aristas del problema y pone en juego su lectura de los psicólogos ingleses (Mill, Bain y Spencer) y de Renouvier. Daremos cuenta de las consecuencias vitales que tiene el problema del determinismo para el estadounidense, en qué sentido los psicólogos ingleses son deterministas, cómo se opone Renouvier a éstos, y el modo en que James se apropia estratégicamente de los argumentos del francés haciéndolos operar en distintos niveles en su reflexión psicológica y filosófica.

**Palabras clave:** William James, psicología, siglo XIX, determinismo, voluntad.

## Abstract

By the second half of the 19th century a strong positivist attitude shaped a deterministic world. The scientific method seemed to demand a causal continuity in all dimensions of phenomena, which came into tension with everything related to the motivational and volitional structure of the subject. William James intervenes in the debate, takes into account various aspects of the problem and brings into play his reading of English psychologists (Mill, Bain y Spencer) and Renouvier. We will give an account of the vital consequences that the problem of determinism has for the American thinker. The sense in which English psychologists are determinists and how Renouvier opposes them. And also the way in which James appropriates the French's arguments, making them operate at different levels in his psychological and philosophical reflection.

**Keywords:** William James, psychology, 19th century, determinism, will.

## Condicionamiento y descomposición: un asunto teórico y vital

Para los tiempos de James, la visión positivista imperante generó, entre otras reacciones, la comprensión del ser humano y el mundo en términos deterministas. Esto trajo, como es de esperarse, problemas en el orden de la agencialidad y eclipsó los ánimos. La cuestión de la libertad de la voluntad en la época Victoriana dividió las aguas entre quienes adherían a una visión empírica, materialista y científicista de la realidad, y quienes, sin negar el valor del conocimiento científico en ciertos dominios, lo consideraron abstracto, por no incluir lo relativo al aparato motivacional del sujeto y al rol que la voluntad humana juega en esto<sup>3</sup> (Smith, 2016). En una carta a Thomas W. Ward en marzo de 1869, James sostiene: “Estoy inmerso en la filosofía empírica. Siento que somos naturaleza de cabo a rabo, que estamos en todo condicionados (...) y que, sin embargo, estamos en armonía con la razón. ¿Cómo concebir esto? ¿Quién lo sabe?” (1920, VI, 152)<sup>4</sup>. Este modo de concebir el mundo oprimió a James durante su periodo de melancolía y crisis mórbida ante la certeza de su propia locura. Si su descomposición mental es de origen fisiológico, aparece como una determinación ciega. El suicidio merodea, piensa en “la pistola, la daga y el frasco de veneno” (VI, 96). Su primera vocación fue la de ser pintor, y quedan de su propio puño estos documentos de su experiencia:



(Feinstein, 1984, p. 251)<sup>5</sup>

3 Para una reconstrucción detallada de la cuestión de la libertad de la voluntad en la época Victoriana centrada en Inglaterra, donde intervienen intelectuales de todo el mundo, consúltese Smith (2016). A su vez, el debate sobre la libertad de la voluntad no se encuentra clausurado. La neurociencia, que podría ser vista como la versión actual de la fisiología del siglo XIX, ha planteado nuevos problemas. Existe una copiosa literatura sobre el tema: Wegner (2002), Pereboom (2001), Smilansky (2002), Double (1991) y Murphy (2007).

4 Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son del autor del presente escrito.

5 La primera figura correspondería, según él lo afirma, a su ataque de neurastenia con visiones

La crisis del propio James ha sido objeto de cuidadoso estudio (Croce, 2009). Sumida en ella escribe en su diario el treinta de abril de 1870:

Creo que el día de ayer constituyó una crisis en mi vida. Terminé la segunda parte del segundo de los *Essais de Renouvier* y no veo ninguna razón por la cual su definición del libre arbitrio –“defender un pensamiento porque lo he elegido cuando podría tener otros pensamientos”– tenga que ser la definición de una ilusión (...) Mi primer acto de libre voluntad será creer en la libertad de mi voluntad (Perry, 1954, p. 323).

Estas referencias biográficas encuentran aquí su lugar como testimonio de que para el psicólogo y filósofo norteamericano la cuestión de la libertad humana nunca fue un asunto meramente académico. Asistimos, según lo consignado en el diario, a una especie de creación performática de la libertad que acaba por liberarlo. Como veremos, este movimiento, que pone en relación lo intelectual, lo moral y lo volitivo, está influenciado por la postura de Renouvier. La batalla que James libró en Harvard contra el determinismo (positivista o hegeliano) se volvió célebre. Cuando James lee a Renouvier en 1868, queda impactado por el “vigor de su estilo y su comprensión (...)” (James, 1920, p. 138). El mismo año de la anotación en el diario, previamente citada, James escribe a Renouvier una carta en francés en la que dice: “Gracias a usted yo poseo una noción inteligible y razonable de la libertad (...) *por su filosofía estoy renaciendo a la vida moral* (...) En mi país la filosofía de Mill, Bain y Spencer es la que más importa, se hacen excelentes trabajos en psicología, pero *desde el punto de vista práctico son deterministas y materialistas* (...)” (p. 164).

En una reseña de 1873 acerca de estos mismos *Essais de critique générale* James señala con entusiasmo que, a diferencia del empirismo inglés, Renouvier respeta los límites críticos y encuentra también la posibilidad de comienzos absolutos o, en otras palabras, de libre albedrío (*free-will*) (1987, p. 266). En un asunto tan visitado, afirma, Renouvier ha sido capaz de decir algo original y simple.

En lo sucesivo, nuestra tarea es la de señalar, con precisión, el sentido en que los psicólogos ingleses nombrados son deterministas, cómo se les contrapone

---

fantasmales. En la tercera figura encontramos la inscripción sobre la figura abatida: “Aquí estamos yo y mi pena sentados”. Según Feinstein (1984), se trata de una referencia al Rey Juan de Shakespeare (III, i, 73) un tema popular de los ilustradores de ese periodo.

Renouvier y el modo en el que estratégicamente se apropia James de sus argumentos, extendiéndolos a otros dominios. La explicitación de todas estas aristas puede entenderse como una reconstrucción histórica de la rica discusión sobre la cuestión del libre arbitrio, que afecta tanto a la filosofía como a la psicología, y como un ejercicio de crítica de las fuentes de James a fin de arrojar luz sobre una porción de su proyecto intelectual.

### **El determinismo de Spencer**

Herbert Spencer (1820-1903) agrega al marco teórico asociacionista el estudio fisiológico del sistema nervioso y el sello general de su teoría evolucionista teleológica. Su texto *The Principles of Psychology* fue publicado en 1855, es decir cuatro años antes que *The Origin of Species*. En él se establece que los contenidos mentales del sujeto y su correspondiente modo de procesarlos reflejan mecanismos de adaptación al medio ambiente que se han venido dando durante un extenso periodo de tiempo.

Spencer considera que el análisis psicológico de los conceptos de tiempo, espacio, materia y movimiento muestra que todos tienen base en la experiencia de ‘fuerza’. Esto es lo último que podemos conocer, y actúa de acuerdo a la ley de la evolución cuya definición es la siguiente: “Evolución es una integración de la materia y su concomitante disipación del movimiento, durante la cual la materia pasa de una relativa, indefinida e incoherente homogeneidad, hacia una relativa, definida y coherente heterogeneidad” (Spencer, 1946, p. 367). Así, la psicología humana es entendida como “(...) el continuo ajuste de las relaciones internas con las externas” (Spencer, 1881, p. 244), y la tarea del psicólogo sería la de mostrar cómo es que se presentan estos ajustes en el curso del desarrollo hacia la perfección. De acuerdo a esta ley, en la medida en que los fenómenos se vuelven más complejos son menos frecuentes, por lo que la conexión entre los fenómenos externos y los estados de conciencia (y el comportamiento concomitante) se vuelve menos cierta, rápida e invariable.

El capítulo “The Will” es el último de *The Principles of Psychology*, e inicia sosteniendo que a esta altura debe ser obvio que la voluntad debe ser entendida como otro aspecto del mismo proceso general: “No solo la memoria, la razón, las sensaciones, surgen simultáneamente cuando las acciones automáticas se vuelven complejas, infrecuentes y vacilantes, sino que también la voluntad surge al mismo tiempo y bajo la necesidad de las mismas condiciones”

(1855, p. 612). Todos los modos de la conciencia son solo momentos de la correspondencia entre el organismo y el medio ambiente y, por lo tanto, son grupos coordinados de cambios por los cuales las relaciones internas se ajustan a las relaciones externas. En este esquema, la diferencia entre un movimiento involuntario y uno voluntario consiste en que mientras el involuntario se realiza sin conciencia previa, el voluntario se realiza solamente después de haber sido representado. En todo caso, se trata de respuestas a estímulos, algunas mediadas por la vacilación propia del conflicto psíquico interno y otras, en cambio, no. La ilusión de la voluntad libre estaría en considerar que el *ego* es algo más que el conjunto de estados de conciencia pre-existentes que, entrando en conflicto, constituyen un momento de irresolución. Spencer lo explica con una analogía que puede servir, por lo sugerente, de índice general de la propuesta de los ingleses:

Un cuerpo en el espacio, sujeto a la atracción de otro cuerpo, se moverá en una dirección que puede predecirse con toda precisión. Si, en cambio, nuestro cuerpo se encuentra sujeto a la atracción de dos cuerpos, su curso se puede predecir sólo aproximadamente. Si hablamos de la atracción de tres cuerpos, el curso puede predecirse con menos precisión aún. Y si el cuerpo en cuestión es rodeado por cuerpos de todos los tamaños, desde todas las direcciones, desde todas las distancias, su movimiento será aparentemente independiente de la influencia de cualquiera de ellos. Se moverá de un modo indefinido bajo la apariencia de que se auto-determina. Parecerá que es libre (p. 619).

La explicación psicológica esbozada respeta las leyes físicas generales de los fenómenos. Por el contrario, estima Spencer, introducir algo como una voluntad que decide libremente y sin ninguna relación con condiciones antecedentes sería no solo postular una entidad inexplicable, sino plantear la imposibilidad de la psicología en cuanto disciplina que se ajusta a principios explicativos universales.

### **El determinismo de Bain**

Alexander Bain (1818-1903) fue el primero en hacer de la psicología, y de la comprensión del funcionamiento de la mente humana, una meta última, y en parte es por ello que es considerado en algunas historias de la psicología como el primer psicólogo. El capítulo XI de *Emotions and Will* (“Liberty and Necessity”) aborda directamente la cuestión de la libertad de la voluntad.

Bain, en el tono de Spencer, afirma que de la manera como se viene tratando el asunto se deduce la permanencia de la uniformidad y la ley en los actos de “todos” los seres vivos. A este respecto, afirma que a pesar de las complicaciones y oscuridades que rodean la acción humana, no cabe pensarla como una clase de fenómeno impredecible que procede por fuera de la ley causal. En el punto que responde al título “Choice-Deliberation” explica ‘la decisión’ de esta manera:

Cuando una persona compra un artículo entre varios inspeccionados, las características del elegido serán mejores que las del resto y nada más puede decirse realmente al describir la transacción. Puede suceder que por un momento las atracciones opuestas se encuentren en exacto equilibrio y, por ello, la decisión sea suspendida. El equilibrio puede incluso continuar durante un tiempo, pero cuando la decisión es realmente tomada el hecho y el significado del hecho es que alguna de las consideraciones ha crecido en la mente, dándole mayor energía al motivo preponderante. Esta es toda la sustancia del acto de elección. La designación ‘libertad de elección’ no tiene real significado excepto el de expresar ausencia de interferencia extraña (Bain, 1859, p. 549).

Una descripción semejante era previsible. El proceso deliberativo es algo que sucede como un mecanismo en el que se encuentran fuerzas en conflictos y en el que al final una de ellas prevalece. En esta descripción parece que ninguna decisión es verdaderamente tomada o, en otras palabras, no hay un acto subjetivo decidiendo entre posibilidades reales, sino más bien, un desencadenamiento final de energías en tensión, como cuando algo al final –por las leyes físicas– se termina derrumbando. Cuando la mente delibera durante cierto tiempo antes de actuar, no hay excepción a la regla general; si la oposición de los extremos es equilibrada, encontramos un estado de indecisión hasta que nuevos motivos reunidos en torno a uno u otro extremo desequilibran la balanza. Nada más claro sobre el asunto se puede decir.

### **El determinismo de Mill**

El libro VI de *On the logic and moral Science* inicia con una larga cita de Condorcet, en la que se encumbra el valor de las leyes naturales del conocimiento a través de la experiencia y la posibilidad de extender este camino seguro a todas las esferas de los fenómenos. Por supuesto, en opinión de John Stuart Mill (1806-1873), en asuntos humanos se debe hacer lo mismo

que en otras esferas del conocimiento, en donde para lograr el aumento del mismo se aplican principios extraídos de la experiencia. La pregunta que de inmediato aborda Mill queda claramente expuesta “¿Son las acciones de los seres humanos, como todos los demás eventos, sujetas a leyes invariables? ¿Encontramos entre ellas la constancia de la causalidad, que es la base de toda teoría científica de fenómenos?” (1882, p. 581). En su opinión:

Correctamente concebida, la doctrina llamada necesidad filosófica es simplemente esto: que, dados los motivos que están presentes en la mente, y dado igualmente el carácter y la disposición del individuo, la manera en que actuará podría inferirse infaliblemente; que, si conociéramos la persona a fondo y conociéramos todos los incentivos que están actuando sobre ella, podríamos predecir su conducta con tanta certeza como podemos predecir cualquier evento físico (p. 582).

Como veremos, este conocimiento de “fondo” es lo que James considerará imposible. Es decir, considerará imposible saber si en última instancia lo representado es elegido activamente o agujonea sobre la pasividad del sujeto. Mill, en cambio, pareciera decirnos que la aparente espontaneidad es, en su raíz, falta de conocimiento de las causas operantes. En su opinión, se ha asignado a la palabra ‘necesidad’ mucho más de lo que significa o debiera significar. Donde hay “mera uniformidad de secuencia” se ha puesto “irresistibilidad” (p. 583). El ser humano posee múltiples motivaciones y, salvo en los maníacos, ningún motivo reina con total soberanía ni desligado de la influencia de otros. Se puede afirmar que la aseveración ‘no podría haber sucedido lo contrario’ solo debe usarse con la salvedad de que se agregue que ‘siempre puede suceder algo que lo impida’. El mundo natural y humano funciona así.

Su idea de ‘necesidad’ no está teñida del fatalismo, pues: “Si caímos bajo la influencia de ciertas circunstancias, nosotros, de la misma manera, podemos ponernos bajo la influencia de otras circunstancias. Somos igualmente capaces de hacer nuestro propio carácter, si así lo quisiéramos, como otros lo han hecho por nosotros” (p. 584). Nos creemos moralmente libres cuando sentimos que, por más fuerte que sean nuestras inclinaciones, si quisiéramos, podríamos dominarlas. En la experiencia única y singular que el sujeto tiene de su propia vida se forman causas antecedentes nuevas que dan forma a nuevas actitudes y acciones.

Mill usa un lenguaje menos determinista. La lectura no deja la idea de que algo está sucediendo allende el sujeto, como sí sucede con Spencer y Bain. Aunque este punto de la construcción de la experiencia individual es agudo y da cuenta del cambio que constatamos en la vida humana, puede que a James le haya dado la impresión de que esta novedad en la singularidad, que permite la transformación de la conducta, es como una condición antecedente más que ingresa al juego de fuerzas inescrutables que determinan la subjetividad.

### **La acción en la uniformidad causal de los empiristas del siglo XIX**

El universo en el que se presenta la voluntad en estos tres autores responde a la uniformidad causal de la naturaleza, y el método para apropiarnos de este fenómeno es el de las ciencias naturales. Ninguno duda de la pertinencia de las pretensiones del ánimo científico, como era entendido en aquel momento, a la hora de trazar lo humano. En Spencer, cuyas intenciones son de totalidad, encontramos, además de un proceso cósmico, todo el lenguaje positivista de la época, en la que la realidad última es la materia y la energía o la identidad entre ambas.

La cuestión en Bain no se presenta revestida por las coordenadas del energismo, como en Spencer, aunque el modelo del proceso deliberativo y de la toma de decisión resulte igualmente mecánico. Con distintos matices en estos psicólogos, el acto de la voluntad aparece como una especie de espejismo causado por el previo equilibrio de las fuerzas o motivaciones. La metáfora de la atracción de los cuerpos en Spencer es de lo más clara y cualquiera que se ponga en el lugar del cuerpo central puede percibir que, en tales condiciones, no hay decisión que tomar. En realidad, tanto Bain como Mill, con distinto grado de sutileza, adhieren a este esquema general en el que toda acción, lejos de ser un comienzo espontáneo, es un reflejo, la consecuencia necesaria de causas antecedentes. Mill afirma que ‘necesidad’ no implica fatalismo, y su planteo supera en sutileza a los anteriores. Queda por verse todavía si en un esquema causal existe la verdadera posibilidad de ponerse a uno mismo en otras condiciones para generar otras respuestas. Lo cierto es que James lo leyó en la línea de sus compatriotas.

Estos planteos exigen mayor tratamiento; muchas sutilezas han sido obviadas, pero se puede sostener que en un enfoque como este, donde todo se decide en función de la necesidad de causas antecedentes, el sujeto queda enclaustrado.

## La cuestión de la libertad, un asunto de Jules Lequier

La afirmación de la libertad, que revivió moralmente a James, es central en Charles Renouvier (1815-1903), quien la entiende como condición de posibilidad, no solo del universo moral, sino también del conocimiento. En este punto, Renouvier se declara discípulo de Jules Lequier (1814-1862), quien lo familiarizó con la idea de “futuro ambiguo” (Viney, 1997, p. 37). En los psicólogos ingleses la autodeterminación cae más del lado de lo epifenoménico. Lequier, en cambio, sostiene que el proceso de deliberación, que titubea entre dos cursos de acción posible, tal como lo conocemos, lejos de ser una ilusión muestra el significado profundo de la libertad. En sus palabras: “Real o ilusoriamente, todo acto libre que yo creo producir tiene esto en común: en el momento en que yo tomo la decisión tengo la idea de que tengo la fuerza de voluntad como para ir por otro camino (...) siento que podría elegir otros actos que se me aparecen también como libres, siento y creo que podría” (p. 38). Para el determinismo, en general, y para los psicólogos ingleses, en particular, este “sentimiento” es una ilusión. Lequier, en cambio, afirma que cuando los motivos, hábitos y prejuicios son removidos, queda algo inexplicable que está más allá de toda ley.

Independientemente de nuestras representaciones y de la opción que hagamos o creamos hacer ¿existe una respuesta a la cuestión objetiva de si el ser humano se encuentra determinado o no en este mundo? Según Lequier, ni la necesidad, ni la libertad pueden ser establecidas empírica o racionalmente, con lo cual se presenta una parálisis escéptica, un estancamiento que *debe ser superado por un acto de la voluntad*. Esta idea será clave en la argumentación de James. Dirá Lequier “(...) es necesario elegir: o la libertad de la voluntad con la posibilidad de la ambigüedad del futuro es real o la libertad de la voluntad es solo apariencia y lo que es real es un futuro infalible” (p. 38). Así las cosas, este acto es, lógicamente, libre o necesario. Dos hipótesis: libertad o necesidad. Elegir una o la otra con una o con la otra. Este es llamado por Renouvier ‘El dilema de Lequier’. El esquema es el siguiente:

O la libertad existe

O la necesidad existe.

Libertad con la idea de libertad.

Libertad con la idea de necesidad.

Necesidad con la idea de libertad.

Necesidad con la idea de necesidad (p. 40).

Solo se puede salir ‘*dando un salto, un acto de voluntad*’ que resuelva el problema y venza la parálisis a partir de las consecuencias de cada postura. El esquema del dilema indica que lo mejor es creer en la libertad. Como escribió James en su diario, creer en la libertad de la voluntad. Se trata entonces de extraer cuáles son las *consecuencias* de cada *postulado*. La tesis determinista provoca una parálisis en la vida humana, tanto a nivel moral (no permite la acción responsable) como a nivel del conocimiento (los juicios serían verdaderos o falsos necesariamente). Por el contrario, el postulado de la libertad es “(...) la condición necesaria que hace posible tanto la imperfecta y prodigiosa obra del conocimiento humano, así como la obra del deber que con él se relaciona; esto quizás sea suficiente para dejarnos en claro que no es solo una concepción vana de nuestro orgullo” (p. 40).

### **Charles Renouvier, el liberador**

Para Renouvier el sujeto es central y el conocimiento es su responsabilidad, con lo cual queda requerida la libertad. Su concepto de voluntad descansa en un análisis psicológico del acto de deliberación, y en uno filosófico sobre el concepto de causa. Al definir ‘voluntad’, la confina en el ámbito de una conciencia reflexiva autónoma, distinguiéndola claramente del esfuerzo físico propio del ámbito de las sensaciones. En su *Essais de critique générale* afirma:

Entiendo por volición el carácter propio de un acto de conciencia que se representa a sí mismo no como simplemente dado, sino como siendo capaz de ser o no ser, excitado o continuo, donde no aparecen otros cambios que el que pueda aparecer en conexión con esta representación en cuanto que se la evoque o se la evite (1875, p. 301).

Al poner la voluntad en el ámbito de una conciencia autónoma de condiciones antecedentes, se distancia del planteo anglosajón. La representación voluntaria, a diferencia de las representaciones que se dan de modo libre según el devenir de la conciencia, es la representación que puede no ser y que debe ser elegida para que sea. Según sea o no elegida, genera cambios. La ambigüedad es posible; mantener o tener una representación entre otras

posibles determinaría a otras representaciones que le suceden, con lo cual lo que tenemos en la elección de esta representación es un nuevo comienzo o una representación auto-causada. La libertad se encuentra en esa “acción” de elegir entre posibilidades reales dentro de la esfera de la conciencia entendida como condición autónoma.

Cuando, luego de un proceso deliberativo, mantenemos una representación entre otras, se produce lo contrario de la duda, esto es, la certidumbre. Ninguna creencia se encuentra totalmente fuera de la duda y lo que tenemos en la certidumbre es una decisión de la voluntad libre de creer basada en un análisis crítico, es decir, una ‘voluntad de creer’. Resumiendo esquemáticamente, se puede afirmar que para Renouvier la certeza absoluta no es posible dada la falibilidad del sujeto, de modo que, luego del análisis crítico y disponiendo de todas las razones que nos son posibles, nos resta, desde este residuo indestructible de incertidumbre, la parálisis moral e intelectual o la decisión de creer en el mejor juicio (pp. 351-374). La estrategia de Renouvier –siguiendo a Lequier– es hacer de la libertad el punto central no solo de la ética, sino también del conocimiento. La certidumbre subjetiva es un proceso de la representación que puede terminar en conocimiento o ilusión; es todo lo contrario a la necesidad ciega. En palabras de Dunham: “Deliberación y reflexión terminan solo a través de la libre elección. La búsqueda del conocimiento termina, no *necesariamente*, sino porque juzgamos que la evidencia es suficiente como para sostener nuestra creencia. *Es un acto de voluntad*” (2019, p. 765). Queda así involucrada la voluntad en la formación de la creencia, entendida como un juicio justificado del conocimiento que supera, en un ámbito de falibilidad, la parálisis escéptica. Hilary Putnam afirma que “(...) la única característica propia del pragmatismo clásico norteamericano es la de haber podido aunar con éxito el falibilismo con el anti-escepticismo” (1994, p. 152). Sin embargo, esta combinación, mostró Jeremy Dunham, fue desarrollada en 1850 por Renouvier (2019, p. 762).

### **Esfuerzo, atención selectiva y voluntad**

En el capítulo sobre la atención de *The Principles of Psychology* de 1890, James afirma que un fenómeno tan evidente como la atención selectiva apenas recibe mención entre los psicólogos de la escuela inglesa. Estos pensadores, en su opinión, entienden que las facultades superiores del espíritu son productos puros de la experiencia, que a su vez es sencillamente dada. La

atención, en cuanto que es selectiva, implica un grado de espontaneidad y, por tanto, rompe el círculo de la receptividad de la experiencia.

Encontramos en la atención un fenómeno único: la concentración y la localización. Tanto el devenir de la conciencia como el de las sensaciones pueden quedar en segundo plano y esto, en principio, revelaría algún atisbo de autonomía subjetiva. La atención se define de la siguiente manera: “Es la acción realizada por el espíritu de tomar posesión en forma clara y vívida de uno de los objetos o series del pensamiento simultáneamente posibles” (James, 1918, p. 403). Resuena aquí la postura de Renouvier. James sostiene que la atención voluntaria es siempre derivada; nunca hacemos un esfuerzo por atender, a no ser en obsequio de algún interés remoto que el esfuerzo proporciona. En cambio, en la inmediatez, cuando la atención es pasiva y refleja, el ser humano parece que se pertenece menos a sí mismo. En el esfuerzo, en cambio, parece que somos dueños de nosotros mismos en virtud de una representación ‘querida’ que supera lo inmediato. James sostiene que “(...) la facultad de retrotraer voluntariamente una atención fugitiva es la verdadera raíz del juicio, del carácter y de la voluntad” (p. 424). Pero de lo que se trata es de saber si tal atención es un efecto o una causa; si lo descrito implica autonomía en medio de la naturaleza o si somos puro efecto. Se trata de saber, en fin, si lo que se da en el orden de la representación, cuando la atención se fija por el esfuerzo, es un espejo de condiciones nerviosas antecedentes que se resuelven a nivel puramente fisiológico o si estas mismas representaciones actúan dinámicamente sobre esta actividad nerviosa, incentivándola o reprimiéndola. En el primer caso la atención es un efecto, mientras que, en el segundo, es una causa. La teoría de la causa y la teoría del efecto de la atención son igualmente claras y quien toma una postura en una u otra dirección, lo hace, en opinión de James, desde motivos metafísicos más que científicos.

Lo que tenemos en el movimiento voluntario es una imagen preparatoria de la consecuencia sensorial de un movimiento, más el *fiat* que actualizará estas consecuencias. Esto actúa como precursor de la acción. Ahora bien, el *fiat* del que hablamos es el paso o la decisión propiamente dicha. Cuando diversas representaciones sobre distintos cursos de acción posibles se encuentran en tensión, encontramos el fenómeno de la ‘deliberación’. Para hablar de acción voluntaria, en el sentido más fuerte del término, debe darse esa oscilación en donde el *fiat* de la decisión constituye un esfuerzo: “El fin esencial de la voluntad, en una palabra, cuando el acto es voluntario en su grado máximo,

es fijar la atención sobre un objeto difícil teniéndolo bien firme delante de la mente” (p. 561). La voluntad es la capacidad de mantener la atención sobre una representación entre otras posibles, en palabras de Renouvier: el juicio procede de la voluntad. Pareciera que están dadas las condiciones para declarar libre a la voluntad, pero James suspende el juicio. Si pudiéramos distinguir con certeza entre los objetos que despiertan interés y los que no lo despiertan, y mensurar también el esfuerzo que algunos objetos suscitan, para saber si después de que se ha prestado una cierta suma de esfuerzo de atención a una representación, se le podría haber prestado un tanto más o un tanto menos, estaríamos en condiciones de responder al asunto. Pero lo cierto es que no poseemos, sostiene James, las herramientas cognitivas para esto, por lo cual lo más prudente es dejar la cuestión abierta. Este punto es crucial: un objeto puede ser causa u objeto de nuestra atención, y, sin embargo, no de modo tajante, sino gradual. Medir con exactitud hasta qué punto sostenemos un objeto y hasta qué punto el objeto aguijonea la atención no es algo que se pueda hacer. Es por esta razón que se deja abierta la cuestión. Pero si “l’amour de la vie que s’indigne de tant de discours” (p. 573)<sup>6</sup> se despierta en nosotros demandando una respuesta, deberíamos proyectar sobre uno de los dos puntos de vista –asumiendo la responsabilidad del error posible– el atributo de ser real y llevar nuestra vida práctica en concordancia. Algo similar a lo que afirma en su diario a partir de la lectura del idealista francés.

James pareciera querer mostrar que los psicólogos deterministas entienden estas representaciones como reflejo del mundo y que por ello no se da la posibilidad de un universo moral genuino. Para el norteamericano todo determinismo es una derrota. En cambio, al estar estas representaciones mediadas por el principio activo de la atención selectiva, se habilitaría la autonomía de lo mental frente a lo físico-fisiológico, así como también la independencia de lo moral frente a lo natural. La discriminación de la atención selectiva hace de la representación una instancia de espontaneidad subjetiva en la que es posible la responsabilidad. Sin embargo, la cuestión debe resolverse desde un punto de vista práctico y para ello nos invita a leer “The Dilemma of determinism”.

---

6 “Si el amor a la vida que se indigna de tantos discursos”.

## El dilema del determinismo en la crisis de Fin de Siècle

“The Will to Believe” y “The Dilemma of Determinism”<sup>7</sup> completan el mapa de la influencia de Renouvier en este tópico. El segundo ensayo es una conferencia ante los ‘Harvard Divinity Students’, publicada en la *Unitarian Review* en 1884. James no se detiene aquí en la cuestión de la mecánica psicológica, como lo hizo en *The Principles* y afirma –siguiendo a los intelectuales franceses recién visitados– que la cuestión ‘determinismo-indeterminismo’, en su naturaleza intrínseca, es indecidible. Renuncia a la cuestión metafísica y se aboca a explicitar qué es lo que “(...) está realmente en juego en la controversia” (2009, p. 187). Con este fin el autor lleva adelante un análisis de las inclinaciones morales que se desprenden de uno u otro modelo de universo. En su opinión, los supuestos testimonios objetivos de uno y otro bando son insuficientes y por ello lo mejor es que los argumentos giren en torno a las consecuencias de una u otra visión.

En un universo determinista los brotes de maldad no son un acontecimiento aislado, sino un síntoma de la totalidad. Al negar que ninguna otra cosa pudiera estar en su lugar, el determinismo define al universo como un lugar donde lo que debe ser no puede ser. La vida sujeta a carriles fijos se convierte, en opinión de James, en lo que plantea el pesimismo de Schopenhauer: una lamentación sobre la totalidad del mundo y la vida. Dicha lamentación “*judgments of regrets*” (p. 201), es también determinada en este esquema, es decir, necesaria.

Si somos monistas, la forma de salir de este pesimismo es a través de una transformación completa de la realidad, logrando, de tal forma, un optimismo “sistemático e incauto” acompañado de una renuncia a los juicios de lamentación (p. 204). Ahora bien, si estos son rechazados, quiere decir que otros juicios –los de aprobación– deberían ocupar su lugar. Pero en un mundo determinista nada puede ser distinto de lo que es, por lo que esta salida del pesimismo nos sumerge en la perplejidad. He aquí el atolladero lógico que constituye el dilema del determinismo.

Una manera de salir de él es la opción romántica de los *litterateurs parisiennes*. Su actitud consiste en afirmar que el mal no es en realidad tal, sino que es una oportunidad para que nuestra sensibilidad adquiera un más profundo

---

7 Ambos capítulos se encuentran en James (2009).

conocimiento sobre el mundo. Para ellos, dice James: “La vida es una larga comilona del árbol del conocimiento” (2009, p. 206). Ésta es la inclinación “gnóstica” o “subjetivista” que exploran tales intelectuales, siguiendo lo iniciado por Rousseau, con las importantes figuras de Ernest Renan y Émile Zola a la cabeza. En una publicación anterior (Jatuff, 2018) he mostrado que la verdadera discusión aquí es con Renan, cuyo diletantismo y falta de compromiso es un tópico muy conocido (Bourget, 2008, p. 123). Zola no es en realidad una figura que aparezca constantemente en sus reflexiones, pero constituye, a sus ojos, un tipo de literatura decadente. La novela experimental buscó adecuarse al espíritu positivo de la época y exploró, entre otros tópicos, la veta de la descomposición que aparece como consecuencia, al menos literaria, del entrecruzamiento de los menos aptos y de la segunda ley de la termodinámica (Pizer, 2006, p. 56). Esto alimentó todo tipo de figuras relacionadas a la falta de agencialidad humana y a la corrupción (Burgwinkle, 2011, p. 529). Para la imaginación naturalista, el determinismo y la degeneración aparecen como leyes que el sujeto no puede eludir. El punto en común que señala James es que por diversas razones estas grandes figuras de fin de siglo no tienen nada para decir en tiempos de crisis. Tanto el pesimismo de Schopenhauer, el gnosticismo romántico de Renan con su diletantismo híper-delicado y el determinismo naturalista Zolasiano que supuestamente emula el proceder científico, son muestras de una sensibilidad en crisis, signada por la vanidad y el agotamiento. A este modo débil y fatalista, James le opone la recia enseñanza de Carlyle: “¡Aparcad vuestras sensibilidades! ¡Olividad vuestras llorosas quejas y vuestros igualmente llorosos éxtasis! ¡Dejad de lado todos vuestros caprichos emocionales, y poneos a TRABAJAR como hombres!” (James, 2009, p. 215). Ponerse del lado de Carlyle no parece ser la mejor opción; abundan las críticas a su fideísmo anti-ilustrado, a sus invectivas jerárquicas y a lo que sus textos fermentaron políticamente (Sorensen, 2013, p. 1). Pero quizá se pueda rescatar que la apuesta a una voluntad vigorosa, que de forma a una conducta objetiva e independiente del vaivén emocional que generan los dilemas abordados, intenta romper con el determinismo, con el pesimismo y con el gnosticismo. Estas posturas, la apuesta a la libertad y la fuerza de la voluntad constituyen momentos de un gran debate de época. James, como Renouvier y Lequier, abandona la cuestión metafísica por irresoluble y se concentra en lo único que, en alguna medida, depende de nosotros: nuestra actitud.

## Incertidumbre y necesidad práctica

En “The Will to Believe”, ofrecida ante los clubes filosóficos de Yale y Brown, y publicada en *The New World* en junio de 1896, James sostiene que en determinadas ocasiones es legítimo escuchar nuestra demanda emocional<sup>8</sup>. Esto no implica abandonar la actitud crítica, sino más bien, utilizarla con agudeza en asuntos prácticos en los que el escrutinio racional no puede resolver el problema que nos concierne, y no es posible, por la naturaleza misma de la cuestión, no decidir nada. La cuestión de la hipótesis religiosa constituye un caso de este tipo. Para quienes tal hipótesis está viva, es decir, para quienes pueden creer en ella, lo que tenemos es una opción de gran importancia, en el sentido en que nuestra creencia nos permite ganar, desde el mismo momento en que creemos, un cierto bien que es vital. En efecto, para James lo importante del vínculo de fe para con lo supra natural es que sus efectos son terrenales e inmediatos, por lo que permanecer escépticos implica la pérdida de tales frutos. Sostiene James: “En este sentido, el escepticismo no supone evitar la decisión, sino optar por una cierta clase de riesgo particular. Mejor arriesgar a perder la verdad que a caer en el error: tal es la posición exacta de quien impone un veto sobre la fe” (2009, p. 215). Lo que hay aquí, en opinión de James, es una apuesta igualmente pasional, pero cobarde. Se tiene miedo a creer por miedo a errar. En ambos casos el error acecha, pero en un caso encontramos un *salto* y en el otro la parálisis. En casos indecibles o inverificables (que hablan, por ejemplo, de la naturaleza eterna de la realidad última o de la libertad de la voluntad) nuestra necesidad empática debería poder establecer un postulado. Sucede, en este caso metafísico indecible sobre la realidad de lo religioso, algo análogo a lo que sucede con la cuestión de la libertad, y es aquí donde se identifica la influencia de Renouvier. Hemos visto que la cuestión de la libertad es un asunto indecible, pero existe una diferencia radical entre creer en el determinismo y creer en la libertad. La misma lógica se aplica a la religión: así como el dilema del determinismo es irresoluble, saber si la hipótesis religiosa es verdadera o falsa sólo puede lograrse después de morir. De esta manera, si la hipótesis religiosa está viva para el sujeto en cuestión, solo resta un *salto de la voluntad* basado en las consecuencias que se siguen de una u otra postulación. Si no se quiere caer en la miseria intelectual y moral, se debe postular la libertad de la voluntad; si se quieren ganar los frutos de la religión (serenidad, confianza, vigor) se

---

8 Este texto también se convierte en capítulo en James (2009).

debe creer en su realidad. Estas creencias no son arbitrarias, en el caso de que sean creencias vivas, susceptibles de ser creídas subjetivamente, se decide, en casos indecibles, en virtud de las consecuencias prácticas favorables, sin trascender límites críticos. Los efectos morales beneficiosos que produjo la creencia en la libertad en el propio James serían análogos a los efectos beneficiosos que produce la hipótesis religiosa cuando, siendo una hipótesis viva, se tiene el coraje de abrazarla a pesar del riesgo de que al final sea falsa. Se puede ver cómo, en un trasfondo de falibilidad e incertidumbre, se apela, siguiendo el tono renouvierano y sin caer en un voluntarismo irracional, a un salto que tiene el coraje de elegir lo mejor.

### **Palabras finales**

James manifiesta que no encuentra salida a la cerrazón del mundo empírico y, tal como hemos mostrado, los psicólogos ingleses que él nombra –con diferencias de matices y rigor, siguiendo el procedimiento ejemplar de las ciencias de la naturaleza– entienden que todo acto de la voluntad tiene una causa material antecedente. La uniformidad de la naturaleza exige el estudio empírico basado en la experiencia, y si se quiere avanzar en el ámbito de las ciencias humanas se debe poder dar una respuesta en estos términos. Por lo tanto, una visión crítica de la realidad, que no huya hacia el misticismo o hacia la trascendencia, llevaría al determinismo y este a la ruina moral. Los *Essais de critique générale* de Renouvier llegan en este punto crucial para aportar una perspectiva de rigor fenomenológico, que a nivel vital liberará a James de entender su malestar psicológico en términos de una descomposición fisiológica determinante, y a nivel teórico le brindará la posibilidad de pensar la libertad sin abandonar el rigor crítico. Fue Lequier quien inició esta corriente haciendo notar a Renouvier que el dilema del determinismo es irresoluble, por lo que solo resta un salto de la voluntad, basado en la información incompleta disponible y en las consecuencias que se siguen de una u otra concepción del mundo. Queda establecida así la necesidad práctica de ciertos postulados sin los cuales no sería posible el conocimiento ni la vida moral. Renouvier sigue este planteo y señala un punto psicológico fundamental: la autonomía de los fenómenos mentales con respecto a la dimensión fisiológica. De esta manera, se presenta un desplazamiento del planteo naturalista reduccionista y, por ello, se abre una posibilidad, para James, de conjugar el rigor teórico crítico con el indeterminismo. Si no se quiere caer en la miseria intelectual y moral se debe postular la libertad de la voluntad.

Esta creencia no es arbitraria, sino que llega luego de un proceso deliberativo que evidencia que el asunto no puede resolverse positivamente y por ello se elige, por sus consecuencias, un juicio sobre otros posibles.

Hemos precisado el modo en que los psicólogos ingleses (Bain, Mill y Spencer) son deterministas y cuál es la vía que ofrece Renouvier. Ésta se encuentra a mitad de camino entre la metafísica y la filosofía práctica. En otras palabras: se resuelve desde el punto de vista de la necesidad práctica el dilema de la libertad que, en sus propios términos, parece metafísicamente irresoluble. Este modo de proceder, que vincula lo psicológico, lo moral y lo metafísico, es un fragmento representativo de investigaciones filosóficas y psicológicas de la época. Muchos científicos, los ingleses revisados y gran parte de la incipiente psicología del siglo XIX, caen en el determinismo en el intento de extender los métodos de las ciencias naturales de su tiempo al ámbito de lo humano. Sea o no epistemológicamente viable, esto trajo aparejado una serie de problemas a la reflexión moral y culturalmente ensombreció el ánimo. Si no se presupone algún tipo de libertad subjetiva las posibilidades de la vida humana se desvanecen, lo que fue uno de los constituyentes de lo que hoy se conoce como la crisis de *Fin de siècle*. James tiene algo que decir en este debate psicológico, filosófico y cultural. Al poner en relación entre sí *The Principles of Psychology*, “The Will to Believe” y “The Dilemma of Determinism” con sus fuentes y anotaciones, esclarecimos, a nuestro entender, esta dimensión de su apuesta teórica.

## Referencias

- Bain, A. (1859). *Emotions and Will*. London: John W. Parker and Son / West Strand.
- Bourget, P. (2008). Renan. El diletantismo (S. Sánchez, Trad.). *Baudelaire y otros estudios críticos* (pp.123-140). Córdoba: Ediciones del Copista.
- Burgwinkle, W. (2011). *The Cambridge History of French Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clair, A. (2000). *Métaphysique et existence: essai sur la philosophie de Jules Lequier*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

- Croce, J. P. (2009). A Mannered Memory and Teachable Moment: William James And The French Correspondent In The Varieties. *William James Studies*, 4 (1), pp. 36-69. <https://williamjamesstudies.org/wp-content/uploads/2014/03/croce2.pdf>
- Double, R. (1991). *The Non-reality of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Dunham, J. (2019). Idealism, Pragmatism, and the Will to Believe: Charles Renouvier and William James. *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (4), pp. 1-23. <https://doi.org/10.1080/09608788.2014.1002074>
- Feinstein, H. M. (1984). *La formación de William James* (J. Piatigorsky, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- James, W. (1918). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- James, W. (1920). *The Letters of William James. Volume I*. Boston: The Atlantic Monthly Press.
- James, W. (1987). *Essays, Comments and Reviews*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- James, W. (2009). *La voluntad de creer* (R. V. Vernis, Trad.). Barcelona: Marbot.
- Jatuff, J. (2018). All is not Vanity: William James versus Ernest Renan. *Cognitio*, 19 (2), pp. 242-257. <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2018v19i2p242-257>
- Mill, J. S. (1882). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Murphy, N. and Brown, W. (2007). *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, B. R. (1954). *The Thought and Character of William James. Volume I*. London: Oxford Press.

- Pizer, D. (2006). *The Cambridge Companion to American Realism and Naturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1994). *Words and Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Renouvier, Ch. (1875). Deuxième Essai. *Essais de critique Générale. Volume I*, (pp. 351-374). Paris: Bureau de la Critique Philosophique.
- Smilansky, S. (2002). *Free Will and Illusion*. London: Clarendon Press.
- Smith, R. (2016). *Free Will and the Human Sciences in Britain (1870-1910)*. Pittsburgh: Pittsburgh Press.
- Sorensen, D. R. (2013). Introduction. Thomas Carlyle. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (pp. 1-17). London: Yale Press.
- Spencer, H. (1855). *Principles of Psychologies*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Spencer, H. (1881). *Progress its Law and Cause*. New York: Fitzgerald Publisher.
- Spencer, H. (1937). *First Principles*. London: Watts and CO.
- Viney, D. W. (1997). William James on Free Will: The French Connection. *History of Philosophy Quarterly*, 14 (1), pp. 29-52. <https://www.jstor.org/stable/27744729>
- Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: The MIT Press.



## ¿Podemos incluir a Nietzsche en la hermenéutica? No hay razones para temer<sup>1</sup>

*Can we include Nietzsche into hermeneutics? There is no reason to fear*

**Alejandro de Jesús García Durán<sup>2</sup>**  
Sergio Arboleda University, Colombia  
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Recepción: 23 de noviembre del 2022

Evaluación: 21 de abril del 2023

Aceptación: 28 de abril del 2023



---

1 Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Neopaganism: diagnosis and answers from Classical Philosophers and Church Fathers”, dentro de la línea de investigación en Filosofía Contemporánea del grupo de investigación Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades.

2 Magister en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura.

<https://orcid.org/0000-0001-9163-4655>

Correo electrónico: [alejandra.garcia@usa.edu.co](mailto:alejandra.garcia@usa.edu.co)

## Resumen

En este artículo se indaga por la relación entre Nietzsche y la hermenéutica filosófica contemporánea desde una óptica bien precisa, que podemos indicar en estos términos: ¿debe Nietzsche ser incluido en la nómina de los representantes de la hermenéutica? Para ello, en un primer momento mostraré que efectivamente ha habido una reticencia frente a esta inclusión. Posteriormente analizaré la postura de dos reconocidos exponentes de la hermenéutica contemporánea (Jean Grondin y Gianni Vattimo), desgranando las razones de uno y otro para considerar o no a Nietzsche como filósofo hermenéutico. Al final, se realizará un análisis conclusivo al respecto.

**Palabras clave:** Grondin, hermenéutica, Nietzsche, nihilismo, Vattimo.

## Abstract

In this article, the relationship between Nietzsche and contemporary philosophical hermeneutics is investigated from a very precise point of view, which we can indicate in these terms: should Nietzsche be included in the list of hermeneutics representatives? At first, I will show that, indeed, there has been a reluctance towards this inclusion. I will then analyze the position of two recognized exponents of contemporary hermeneutics, Jean Grondin and Gianni Vattimo, detailing the reasons of one and the other to consider or not Nietzsche as a hermeneutic philosopher. At the end, we will make a conclusive analysis about it.

**Keywords:** Grondin, hermeneutics, Nietzsche, nihilism, Vattimo.

## Presentación de la cuestión

Si echamos una ojeada, aunque sea somera, al panorama filosófico-intelectual de las últimas décadas, notaremos, no sin sorpresa, que dos de los conceptos filosóficos más recurrentes, dentro de la inmensa variedad de tendencias y corrientes filosóficas que proliferan en la actualidad, son los de ‘hermenéutica’ e ‘interpretación’. No se trata, ciertamente, de nociones nuevas en filosofía, pues tienen una historia que puede remontarse, incluso, hasta los inicios mismos de la reflexión filosófica en las costas griegas de Asia Menor. De cualquier manera, estas categorías –como término o como concepto– estuvieron referidas, casi con exclusividad, a la actividad específica de la exégesis de textos de difícil comprensión, sobre todo en el ámbito religioso y jurídico. Por ello, la interpretación no pasaba de ser una instancia un tanto secundaria, metodológica o instrumental, con respecto a otras formas más “objetivas” de aprehensión del sentido (abstracción, comprensión, intuición, deducción, etc.).

Pero, sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XIX, la interpretación ha ganado un lugar central en los debates filosóficos, que ven en ella tanto un elemento constitutivo de la praxis humana como, incluso, una dimensión universal de *la realidad* (necesitada siempre de interpretación) y del hombre dentro de ella (que siempre habita el mundo en calidad de intérprete).

En este proceso de universalización del fenómeno de la interpretación Friedrich Nietzsche ocupa un lugar de especial relevancia. Él representa el punto de ruptura de la constelación metafísica de Occidente (con sus ideales de verdad, objetividad y conocimiento universal), a la vez que señala el tránsito hacia una época y un pensamiento que asumen de manera cada vez más creciente el carácter interpretativo de todo esfuerzo humano por iluminar los verdaderos ejes cognoscitivos del mundo y de la acción.

No obstante, a pesar de que hoy seamos conscientes de la deuda que la hermenéutica filosófica contemporánea tiene con el pensador alemán, no ha quedado del todo claro cuál es el lugar que éste ocupa en la historiografía sobre el tema. En efecto, las diferentes exposiciones historiográficas sobre el desarrollo de la hermenéutica contemporánea han mostrado una cierta reticencia a incluirlo en la lista de los pensadores hermenéuticos. Pues bien, mi posición, a este respecto, es que Nietzsche, más allá de estas reticencias, ocupa

un lugar fundamental en la cristalización de la hermenéutica contemporánea, y no sólo como un provocador o inspirador, sino como auténtico precursor.

Ciertamente, no encontramos en Nietzsche ningún tipo de reflexión sistemática sobre la hermenéutica o sobre la interpretación. Y, no obstante, es posible encontrar, en las muchas páginas de su obra, una noción coherente acerca de ello. En efecto:

(...) pese a su estilo fragmentario, a la ambigüedad de muchas de sus tesis y a la fluidez de un pensamiento que no parece nunca detener su curso, es posible identificar una noción coherente de interpretación en la filosofía nietzscheana. De este modo, antes de que el problema de la interpretación fuese reformulado por la hermenéutica contemporánea y acogido como una de sus preocupaciones centrales, éste ya había ganado una importancia capital en la intempestiva reflexión de Nietzsche (Gama, 2004, p. 5).

Si las cosas son de este calibre, no deja de ser un tanto sorprendente y desconcertante que la hermenéutica actual muestre un cierto desconocimiento del influjo de Nietzsche en esta cuestión concreta. Así, por ejemplo, Martin Heidegger, en la magnífica lectura que hace del profesor de Basilea, centra su interés, sobre todo, en las doctrinas “metafísicas” de sus últimos escritos, con lo cual éste aparecerá como el último representante de una manera de pensar que se remontaría, por lo menos, hasta Aristóteles, es decir, como un filósofo centrado “en el problema más antiguo y fundamental de la filosofía, el del ser” (Vattimo, 1996, p. 9). En este sentido, podría decirse que se olvidan aquellos aspectos de la reflexión nietzscheana (como la reflexión sobre la interpretación) en los que se dibuja el intento de construir una posición ontológica radicalmente anti metafísica.

De otro lado, al exponer los “Preliminares históricos” de la hermenéutica al inicio de la segunda parte de *Verdad y método* (1998a), Gadamer no hace mención del filósofo alemán. Esto, por lo demás, estaría en armonía con su afirmación de que la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche como el punto supremo y a la vez culminante de la metafísica occidental lo convenció (p. 359).

Resulta, pues, comprensible el cuestionamiento de Carlos B. Gutiérrez:

Entre las preguntas que hoy tenemos que hacernos respecto a la recepción de los atisbos radicales de Nietzsche destaca la de ¿qué ha hecho que la

filosofía hermenéutica de Gadamer, fuertemente enraizada en el pensamiento de Heidegger, mantenga en medio de su auge como teoría de la interpretación una distancia notable frente a la gran obra genealógica de Nietzsche? (2004a, p. X).

De ahí, justamente, su interés en “poner de relieve el papel decisivo que juega Nietzsche en la filosofía hermenéutica, el elenco de cuyos protagonistas se suele recitar desde Schleiermacher y Droysen hasta Dilthey, Heidegger y Gadamer, omitiendo sistemáticamente cualquier referencia a su nombre” (Gutiérrez, 2006).

Por su parte, Luís Enrique de Santiago Guervós se expresa en los siguientes términos:

Una primera pregunta que puede surgir al leer la obra de Gadamer y que provoca una cierta hilaridad es la siguiente: ¿Por qué Gadamer, el discípulo de Heidegger, ha dado tan poca importancia a Nietzsche en el planteamiento y desarrollo de su hermenéutica filosófica? (...) ¿Por qué Gadamer no ha integrado el problema hermenéutico en el contexto relacionado con el nombre de Nietzsche, como lo hizo Heidegger? ¿Qué razones, si las hay, pueden darse para que no tuviese en cuenta de una manera explícita los principios hermenéuticos que están tan activamente presentes en la filosofía de Nietzsche, y que determinaron orientaciones importantes en nuestro pensamiento actual? (2004, pp. 171-172).

He aquí porqué la reticencia a considerar a Nietzsche como un filósofo hermenéutico no deja de ser desconcertante, sobre todo porque nuestra época, de un modo o de otro, ha hecho suyo el diagnóstico nietzscheano contenido en su afirmación de que no existen hechos, sino interpretaciones, y en la que se condensa, de manera paradigmática, el convencimiento de que la interpretación no es una actividad más entre otras, sino aquella en que se despliega la vida misma.

Ante ello me pregunto si está justificado el silencio o la omisión del nombre ‘Friedrich Nietzsche’ por parte de la historiografía hermenéutica. Por ende, este trabajo no persigue hacer una presentación de *la* “doctrina” hermenéutica del pensador alemán. En cierto modo, podría sostenerse que se trata de una cuestión inicial –doy por descontado que no es, quizá, la más decisiva, ni la más importante, esencial o principal–, propedéutica, que hemos de encarar cuando en el ámbito de la ‘hermenéutica filosófica’ pronunciamos el nombre

de Nietzsche. En otros términos: antes de exponer o analizar el pensamiento o la reflexión hermenéutica en la obra nietzscheana hemos de indagar si nos hallamos ante un filósofo hermenéutico *stricto sensu*, o simplemente ante un filósofo que sólo de manera indirecta –*avant la lettre*– puede ser considerado como tal.

### **Jean Grondin y la defensa de la verdad en la hermenéutica**

En los autores que hemos citado líneas arriba no deja de notarse un ánimo de protesta contra Heidegger y, sobre todo, contra Gadamer, por no destacar la vertiente hermenéutica de Nietzsche. Podría creerse que esto es cuestión del pasado y que, en nuestros días, nadie osaría discutir el carácter hermenéutico de su pensamiento. Pero no hay tal cosa. Es más, la pregunta de si Nietzsche ha de ser incluido en la nómina de los filósofos pertenecientes a la tradición hermenéutica ha vuelto a plantearse de manera explícita y la respuesta dista de ser unánime en los diferentes autores.

Jean Grondin, discípulo de Gadamer, se muestra conscientemente reacio a inscribir el nombre de Nietzsche en la historiografía de la hermenéutica. Para él (2006, pp. 19-20), la ampliación del sentido de la actividad (y del vocablo) ‘hermenéutica’ –decantada como filosofía universal de la interpretación, más allá de la visión clásica (que la ceñía a la interpretación de textos) y diltheyana (que la concibe como la metodología específica que puede garantizar la pretensión de verdad de las ciencias del espíritu)– puede invocar dos paternidades: una anónima en Nietzsche y una más declarada en Heidegger.

Que la hermenéutica contemporánea hunde sus raíces en Heidegger apenas si puede ser discutido. En efecto, en las lecciones que llevan por título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, el profesor de Friburgo nos muestra una concepción de la hermenéutica que se aleja tanto de la concepción clásica como de la concepción de Dilthey. Sus palabras son diáfanas: “(...) el entender que se origina en la interpretación (...) es un cómo del existir mismo (...) La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado y endosado al existir” (2000, pp. 32-33). En otros términos, la interpretación es una característica que acompaña a la existencia como tal, es decir, al hombre (la facticidad), que está llamado a despertarse a sí mismo.

Este camino abierto por Heidegger es el que habrían seguido los grandes exponentes de la hermenéutica contemporánea (Gadamer, Ricoeur), aunque sin suscribir el sentido de la hermenéutica como filosofía de la existencia. ¿Qué pasa, entonces, con la estela abierta por Nietzsche, de la que Grondin afirma que se trata, más bien, de una “paternidad anónima”?

El profesor canadiense responde que, ciertamente, uno de los sentidos de la hermenéutica es aquél según el cual ésta designa:

(...) un espacio intelectual y cultural en donde no hay verdad, puesto que todo es interpretación. Esta universalidad del sentido de la interpretación sería el propio de Nietzsche. Y es precisamente esa hermenéutica relativista de la que Vattimo señalaría que se convirtió en la nueva koiné o lengua común de nuestro tiempo (2006, p. 14).

Sin embargo, continúa:

(...) esa concepción se sitúa en las antípodas de lo que siempre ha querido ser la hermenéutica, a saber, una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación. Además, una hermenéutica consagrada a la arbitrariedad y al relativismo encarnaría un patente contrasentido (p. 15).

Por consiguiente, la influencia de Nietzsche en la ampliación del sentido de la hermenéutica correría paralela con la ampliación llevada a cabo por Heidegger, y sólo en las últimas décadas del siglo XX habría encontrado el caldo de cultivo para imponerse culturalmente.

Ahora bien, ¿por qué la renuencia de incluir a Nietzsche en la tradición hermenéutica? La respuesta aparece de manera clara: porque la posición de Nietzsche se “(...) sitúa en las antípodas de lo que siempre ha querido ser la hermenéutica, a saber, una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación” (Grondin, 2006, p. 15).

Así las cosas, Nietzsche no es un filósofo hermenéutico *stricto sensu*, lisa y llanamente porque niega la posibilidad de la verdad (esto es el nihilismo), y con el declinar de ésta nos veríamos abocados a “la arbitrariedad y al relativismo”.

En un artículo del año 2009, titulado “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”, Jean Grondin expone

con claridad los motivos que explican su rechazo a considerar a Nietzsche como filósofo hermenéutico. En ese escrito sostiene lo siguiente:

El tema del lugar de Nietzsche en la hermenéutica implica varias cuestiones: ¿el pensamiento de Nietzsche puede ser caracterizado como “hermenéutico”, y en qué medida, dado que la hermenéutica sólo ha sido desarrollada como tal después de él? ¿Puede y debe la hermenéutica, que hasta hace poco no ha tenido muy en cuenta su pensamiento, incorporarlo todo entero? Si bien una fecundación mutua siempre sería fructífera, este trabajo defiende que deberíamos resistir frente a la integración simple de Nietzsche en la hermenéutica, teniendo en cuenta su diferente manera de entender la verdad, la interpretación y el nihilismo. De este modo también se hace posible una resistencia frente a la concepción posmoderna y nihilista de la hermenéutica (2009, p. 53).

Ante la pregunta de si debe ser “nietzscheanizada” la hermenéutica filosófica, es decir, de si habría en la misma hermenéutica aspectos que pudiesen ser entendidos de acuerdo con un sentido más nietzscheano o que, incluso, ganarían al serlo, responde Grondin: “Lo que me parece es que la hermenéutica ha llegado al momento presente (éste no era el caso hace treinta años) ya bastante ‘nietzscheanizada’ y que no tiene mucha necesidad de serlo más” (p. 54).

¿Cuál es la razón de fondo de esta reticencia? Según puedo entenderlo, el interés de este autor se centra en preservar o proteger a la hermenéutica, que perdería su significado preciso en caso de que fuera “nietzscheanizada”. De cara a sustentar su postura, esgrime diferentes tipos de argumentos. En un primer momento, asume la perspectiva derridiana de mantener una exclusión y oposición entre Nietzsche y la hermenéutica. Pero, con una diferencia: si Derrida propugnaba por una separación con vistas a defender el auténtico fundamento de la práctica nietzscheana de la interpretación, el pensador canadiense defiende el antagonismo irreconciliable “para defender a la hermenéutica frente a una posible deriva nietzscheana” (p. 55).

Por otro lado, acude Grondin a un aspecto del que ya hemos hecho mención, a saber, al hecho de que los más grandes representantes de la tradición hermenéutica se hayan ocupado más bien poco del pensador de Basilea en este aspecto. Se refiere, explícitamente, a Gadamer y Ricoeur (y si Heidegger lo ha hecho ha sido para cuestionar severamente el alcance de su propuesta).

Ciertamente, Grondin es consciente de que entre Nietzsche y la hermenéutica pueden establecerse puntos de contacto, de que hay temas comunes (asuntos como la noción de ‘perspectiva’ o de ‘interpretación’), pero aun en estos casos en que se presentan entrecruzamientos, encuentra serias divergencias en la manera de afrontar los temas y la finalidad con que se abordan. Por esta razón sostiene que “Estas nociones de perspectiva y de interpretación son por otra parte familiares a la hermenéutica, clásica y contemporánea. En este sentido, la relación entre Nietzsche y la hermenéutica parece natural, pero hay que desconfiar aquí de los acercamientos demasiado rápidos” (p. 58).

El punto focal de toda la argumentación se cifra en que la dinámica reflexiva nietzscheana conduciría a un excesivo debilitamiento, e incluso a la supresión, de la “idea de verdad”, que, a su juicio, constituye un elemento esencial e inseparable de la tradición hermenéutica, tanto desde un punto de vista histórico como sistemático. En efecto, sostiene que no hay razones para renunciar enteramente a la clásica noción de verdad como ‘adecuación’ o ‘correspondencia’, por mucho que dicha noción deba ser repensada y redefinida hermenéuticamente:

(...) Gadamer y Heidegger no han renunciado de ningún modo a la noción de verdad, de la que Nietzsche parece haberse despedido cuando dice que es aquella especie de error sin la cual una especie determinada de seres vivientes no podría vivir. Salvo error, “verdad” es la primera palabra en el título *Verdad y método* y Heidegger no ha descansado de meditar, tanto en sus cursos como en sus escritos, la “esencia de la verdad” (*Vom Wesen der Wahrheit*). Resulta difícil pues hablar aquí de un abandono de la idea de verdad (o de la cuestión de la esencia); en último término, la verdad adecuación se mantiene pues en la hermenéutica (p. 60).

Además del peligro de caer en el relativismo o en el escepticismo, la negación de la verdad deviene una contradicción teóricamente insostenible, que se niega a sí misma en el mismo momento en que se la enuncia; una suerte de contradicción realizativa:

Nietzsche desea, por su parte, despedirse de la idea o de la “fábula” de la verdad. ¿La verdad no sería más que un error? Lo que sorprende aquí es que esta misma idea de fábula o error presupone la noción de verdad que ella trata de criticar. No se puede hablar de “error” (o de deformación) más que en nombre de una concepción de la verdad como adecuación. Esto es también cierto cuando se critica la noción de verdad como adecuación: no

se puede en efecto denunciarla por juzgarla inadecuada (...) La hermenéutica se muestra entonces más consecuente cuando salvaguarda la idea de adecuación. Por lo que se refiere a la hermenéutica más nietzscheana, la cual quisiera renunciar a la idea de adecuación (Vattimo), comete una autocontradicción estridente, y esto al menos de dos maneras: 1) sostiene, con toda la seriedad del mundo, que la concepción de la verdad adecuación es inadecuada, y 2) presenta su propia concepción como adecuada y justa (pp. 60-61).

No se trata sólo de poner coto a la posibilidad del escepticismo, del relativismo y de la anarquía perspectivista en que desembocarían las reflexiones de Nietzsche. Es que en la afirmación –casi en el eslogan– “no hay hechos, sólo interpretaciones” late un más o menos explícito “constructivismo”, según el cual el sentido y la verdad son puestos o establecidos ‘por’ y ‘desde’ el sujeto de la interpretación. Y es sabido que Grondin se ha encarado en bastantes ocasiones con el constructivismo (2005, pp. 43-53), y su consiguiente relativismo, señalando la necesidad de superarlo por las implicaciones que conlleva.

Grondin es consciente de que el perspectivismo constructivista no viene al mundo, precisamente, con Nietzsche, ya que de una manera u otra está presente, por ejemplo, en la crítica kantiana del conocimiento. Sin embargo, Kant elude las consecuencias escépticas del constructivismo al afirmar la existencia de unas formas a priori idénticas en el único Sujeto cognoscente. Ahora bien, una vez que se desconfía de esas fijas y permanentes formas a priori –en nombre, por ejemplo, de la creatividad libre y sin tapujos de la voluntad– este enfoque cae de lleno en un constructivismo radical en el que nosotros constituimos los objetos que interpretamos. Pero, dice Grondin, esto es ir demasiado lejos: “Siempre me ha parecido que sorprendentemente se sobreestimaba aquí la contribución de nuestra tímida subjetividad. ¿Por qué no reconocer que el sentido que tratamos de comprender es ya el de las cosas mismas? (2009, p. 62).

Grondin censura, pues, el constructivismo actual, que se ampara normalmente bajo la sombra nietzscheana de la interpretación y sostiene que la hermenéutica filosófica, aunque de hecho renuncia a la noción de un fundamento último y, por ende, a la posibilidad de hallar algún tipo de principio estructurante definitivo, en sí mismo uno e invariable, debe repensar –más que dejar de lado– la noción de ‘fundamento’ desde coordenadas hermenéuticas.

## Gianni Vattimo: hermenéutica y nihilismo

En el polo opuesto a Grondin se sitúa otro de los discípulos de Gadamer, Gianni Vattimo. En su *Introducción a Nietzsche* señala:

El problema, totalmente abierto y a menudo dado de lado, más con argumentaciones retóricas que con razones sustanciales, de la colocación de Nietzsche en el cuadro de la filosofía contemporánea (en qué corriente, en qué escuela, etc.), puede hallar finalmente una solución, cuando se acabe por considerar a Nietzsche como un momento destacado del filón de pensamiento que, partiendo de Schleiermacher, se desarrolla a través de Dilthey y el historicismo alemán hasta Heidegger y la hermenéutica postheideggeriana (1996, p. 13).

En un artículo publicado originalmente en 1986, “Nietzsche y la hermenéutica contemporánea”, Vattimo defiende nuevamente la inclusión total de Nietzsche en el contexto hermenéutico:

Hay muchas y buenas razones para sostener no sólo la tesis de que Nietzsche ha contribuido de manera decisiva al nacimiento y desarrollo de la ontología hermenéutica contemporánea, sino también, más radicalmente, que el sentido auténtico del renacimiento de Nietzsche que se ha impuesto en las últimas décadas marca su completa inclusión en el contexto de esta orientación filosófica (2002, p. 127).

De acuerdo con esto, podemos decir que para el filósofo de Turín el único modo posible de entender cuál es el lugar y la significación que Nietzsche tiene en el contexto de la filosofía contemporánea es considerarlo dentro de la tradición hermenéutica. Pero hay más: sólo así se alcanza a comprender el significado preciso de la hermenéutica filosófica (Zubiría, 2004, p. 209; Vattimo, 2002, p. 129).

Vattimo es consciente de que la defensa del ‘Nietzsche hermenéutico’ está sujeta a diferentes objeciones, como, por ejemplo, el hecho ya mencionado de que ni Gadamer en *Verdad y método* ni Heidegger en sus cursos sobre Nietzsche parecen considerarle como tal. A estas objeciones responde:

Este hecho, que al menos en el caso de Heidegger debería ser discutido más detalladamente (la posición de Heidegger respecto a Nietzsche como último pensador de la metafísica está llena de ambigüedad), está en el fondo unido a otro importante aspecto de la cuestión en torno al significado de

Nietzsche para la hermenéutica del presente: el hecho de que ni Gadamer ni, de modo más sutil, Heidegger, parezcan ser conscientes de las implicaciones nihilistas de la hermenéutica ontológica (2002, p. 131).

En otros términos: es necesario vincular a Nietzsche con la hermenéutica filosófica contemporánea, toda vez que existe un nexo intrínseco entre ‘ontología hermenéutica’ y ‘nihilismo’, sólo que este nexo ha sido pasado por alto (también por parte de Heidegger y Gadamer). Insiste Vattimo en ello:

La conexión entre hermenéutica y nihilismo tendría que ser discutida más detalladamente; pero quería evidenciar que el problema de si Nietzsche es o no un pensador hermenéutico implica esta pregunta: ¿hay quizás una profunda conexión entre nihilismo y hermenéutica, una conexión que los mismos Heidegger y Gadamer no han reconocido y que, en caso de respuesta afirmativa, puede concernir al sentido filosófico de la hermenéutica? (p. 132).

Desde este punto de vista, sería preciso, entonces, llevar a cabo un desarrollo de la hermenéutica que asuma todas sus posibles consecuencias nihilistas, que están implícitas en ella, pero que no han sido explícitamente reconocidas (García, 2020, pp. 82-83). He aquí el motivo por el que Vattimo habla de una ineludible “vocación nihilista de la hermenéutica” (1995, pp. 37-52).

Por lo demás, dicha asunción del nihilismo permitiría deslindar una comprensión más cabal acerca de la naturaleza, el papel y el significado que la filosofía hermenéutica tiene para la filosofía misma y para el tratamiento de los problemas filosóficos. En definitiva, si la hermenéutica tiene significado filosófico es porque representa una respuesta a la historia del ser que es susceptible de ser pensada (interpretada) como un progresivo despliegue del acontecer del nihilismo. Es preciso, pues:

(...) pensar la filosofía de la interpretación como el resultado de un curso de eventos (de teorías, transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, tecnologías y ‘descubrimientos’ científicos), como conclusión de una historia que no creemos poder narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que encontramos por vez primera en Nietzsche (p. 45).

En resumidas cuentas, incluir a Nietzsche en la hermenéutica contemporánea implicaría la posibilidad de un rendimiento filosófico en dos vías:

(...) ante todo sugiere un modo de asignar a Nietzsche una situación más precisa en el contexto de la historia del pensamiento contemporáneo, provocando al mismo tiempo una reorganización de las actuales interpretaciones de su filosofía; en segundo lugar, la inclusión de Nietzsche en la ontología hermenéutica origina un gran número de consecuencias dentro de este ámbito; con más precisión, puede determinar el desarrollo de la hermenéutica en la dirección de las conclusiones nihilistas, implícitas en su esencia, pero aún no explícitamente reconocidas (2002, p. 132).

No queremos decir que según Vattimo la inclusión de Nietzsche en la hermenéutica solucione todos los problemas hermenéuticos de hoy, pero sí es posible que esta relación nos permita entender de manera más precisa la importancia que ha tenido, y tiene actualmente, la noción de 'hermenéutica' como clave de comprensión del discurrir del pensamiento filosófico en nuestros días.

### **Reflexiones conclusivas**

Considero que la distancia entre un autor y otro radica en la diversa manera de comprender el estatuto y el papel de la verdad en la hermenéutica, pues mientras para Vattimo ésta es esencialmente nihilista, para Grondin dicho nihilismo se sitúa en las antípodas de lo que la hermenéutica siempre ha querido ser.

¿Qué podemos decir al respecto? En un primer momento, me parece que la negación de la objetividad y, por ende, de la verdad en los textos nietzscheanos resulta palmaria:

Un filósofo se repone de otro modo y con otra cosa: p. e. se repone con el nihilismo. Creer que no hay ninguna verdad, el credo del nihilista, es un enorme desentumecimiento para alguien que, como guerrero del conocimiento, se encuentra luchando sin cesar con todo tipo de feos verdades. Pues la verdad es fea (Nietzsche, 2008, pp. 397-398).

Ahora bien, y a pesar de que comparto la afirmación de que ni Heidegger ni Gadamer rechazan la noción de verdad, pienso que no nos encontramos, en uno y en otro, con una defensa de la misma entendida en términos de *adaequatio*, tal y como parece darlo a entender el pensador canadiense. En ellos está presente, más bien, un intento por establecer una visión hermenéutica de las verdades a través del tiempo y que es, desde mi punto de vista, el

modo en que puede hablarse acerca de la verdad en la hermenéutica. Ya no se trata de defender que ésta consista en la conformidad del enunciado con la cosa, pues tal conformidad sería ajena a la historicidad que atraviesa todos nuestros conceptos.

La verdad que tiene cabida en la hermenéutica ha de ser entendida como apertura a un horizonte –y esta noción remite tanto a Heidegger como a Gadamer–, y Vattimo la expresa mediante la metáfora del ‘habitar’ (1995, pp. 123-124; 2010, p. 14). Habitar en la verdad quiere decir que sólo se tiene experiencia de ésta en el seno de una historia, de una tradición, de un horizonte, de un paradigma. Decir la verdad sólo es posible en la medida en que se habita en una tradición. Pero, a la vez, la tradición, el paradigma, no constituye una estructura fija y estable que se imponga al sujeto. El hombre vive en una tradición en calidad de intérprete, es decir, de manera activa, pues aquello que le es entregado recibe nuevas significaciones (interpretaciones). Por consiguiente, en esa tradición siempre habrá novedades –las generaciones se suceden, y en ese sucederse cambian las interpretaciones, las verdades (Gutiérrez, 2004b, p. 110).

Por otra parte, si tenemos en cuenta que en la perspectiva de Vattimo la hermenéutica contemporánea se halla comprometida con una crítica de la metafísica tradicional, entonces Nietzsche entra de lleno entre sus representantes, al igual que sucede con Heidegger. ¿Por qué? Básicamente –y esta es mi percepción– porque la crítica que hace Nietzsche de la metafísica tradicional se cifra en una crítica del concepto de verdad objetiva y, por ende, en la negación de lo ‘en sí’. Así aparece en un fragmento del año 1887:

Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay «cosa en sí» –esto mismo es un nihilismo, y el más extremo. Coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de quien instituye el valor, una simplificación con el fin de la vida (Nietzsche, 2008, p. 242).

Pero, ¿qué decir a propósito de que la asunción del nihilismo en hermenéutica conduce, de modo inexorable, a la arbitrariedad, al relativismo y a la lucha violenta de las interpretaciones?

Paulina Rivero Weber (2004) ha mostrado cómo no se puede sostener, sin más ni más, que Nietzsche defiende la validez de cualquier interpretación. Y

es que resulta posible encontrar en el profesor de Basilea algún atisbo de la noción de verdad en un sentido artístico más o menos cercano a Heidegger (2012, pp. 41-57) y a Gadamer (1998b, pp. 129-137; 1993, pp. 121-142).

En efecto, ya en *El nacimiento de la tragedia* (2009a) sugiere Nietzsche que el conocimiento de la “esencia de la realidad” sólo se da en una confluencia de conocimiento e ilusión (pp. 68-69). Ciertamente, no se trata de que el artista descubra la verdad, en tanto que distinta de la apariencia. ¡No! El artista conoce, pero ese conocimiento no liquida la distinción entre verdad y apariencia, sino que se presenta en el entrecruzamiento de ambas. Por ello, aunque no tenemos acceso alguno a la verdad “en sí”, nos es dado encontrar un acercamiento a ella por medio de su entretelado con la ilusión. Precisamente es en este ámbito en el que la experiencia estética puede relacionarse con la verdad, puesto que el arte puede sugerir la verdad a través de una ilusión (con lo que se liquida el abismo antitético que la historia interpuso entre verdad e ilusión, verdad y engaño).

Es esta noción la que estaría en la base de la concepción heideggeriana de la verdad (*alétheia*) –y que Vattimo asume de manera explícita (1987, pp. 49-59)–, que no remite a un enunciado que haya de ser corroborado, sino a una cierta experiencia fundamental que algunas veces logra transmitirse por medio de la obra de arte. Para Heidegger:

(...) antes de que un individuo sea capaz de corroborar un enunciado, antes de siquiera elaborarlo, de siquiera pensarlo, hay algo que se manifiesta, que se abre al individuo, y esto es así porque de hecho éste es apertura constante al mundo: ser en el mundo implica ser apertura. Ser apertura implica que percibimos el mundo desde una cierta perspectiva, que involucra la totalidad de la historia individual y social del que conoce. Desde la apertura que yo soy, las cosas lucen de diferente manera a como lucen desde la apertura que el otro es. No hay, pues, verdades, sino interpretaciones creadas a raíz de una cierta comprensión previa que anida en el individuo por el solo hecho de ser en el mundo en que le tocó llegar a ser. Y por lo mismo, aquí y ahora existen perspectivas en el mismo tiempo y en diferentes espacios (Rivero, 2004, p. 162).

En últimas, asumir las consecuencias nihilistas de la hermenéutica –y, *eo ipso*, incluir a Nietzsche en la lista de los filósofos hermenéuticos– no conlleva un abandono radical de la verdad. Es más, ‘decir la verdad’ constituye una responsabilidad del filósofo (Vattimo, 2012, p. 99). Lo que sucede es que,

así como nadie está interesado por *la* verdad, sino siempre por ésta o aquella verdad (p. 102), en el momento en que alguien –como Vattimo– dice “adiós a la verdad” (Vattimo, 2010) no es de cualquier verdad de la que él se despide, sino de un determinado tipo de verdad, de una cierta manera de entenderla, a saber, la verdad como adecuación.

¿Por qué el rechazo de la verdad-conformidad? A la concepción de la verdad como conformidad no se objeta únicamente su carácter inadecuado para describir fielmente la experiencia de la verdad. La verdad como adecuación implica una concepción del ser como principio, como primer principio más allá del cual no se puede ir y que, por ende, acalla todo preguntar, puesto que ante él sólo cabe una contemplación panorámica, pero muda. Pero el ser en Heidegger no es concebido en términos de principio, sino en su carácter de evento, de acontecimiento (Vattimo, 2013, pp. 133-143), lo que exige otro modo de concebir la verdad:

Tal concepción (de la verdad) que se trata de construir a partir de lo que Heidegger llama ‘apertura’, se substraerá a los riesgos que los críticos de la hermenéutica, tal vez con razón, han señalado (el riesgo de irracionalismo, del relativismo, del tradicionalismo) sólo en la medida en que se mantiene realmente fiel a las exigencias que conducen a la destrucción heideggeriana: que no intentaba preparar una descripción más adecuada de la verdad, sino que pretendía “responder al sentido del ser como evento” (1995, p. 126).

En otros términos, la apertura es la verdad en su sentido más originario, en la medida en que sólo respecto de ella es posible legitimar la verdad-conformidad –no olvidemos que la verdad como conformidad es la verdad propia de las ciencias. La verdad a la que hace referencia la hermenéutica, por su parte, no es *originaria* porque sea última, en el sentido de fundamental, sino porque desde ella –en tanto remite a esa apertura previa– es posible comprender y expresar la verdad-conformidad (la verdad científica). Así, pues, sólo en el interior de una apertura histórico-cultural, o de un paradigma, se puede hablar de verdad en el sentido de conformidad a reglas que se instituyen con la apertura misma. La apertura, como tal, no puede decirse verdadera con criterios de conformidad, pero es verdad originaria porque instituye los horizontes en que toda verificación o falsificación devienen posibles.

Así entendida, la verdad apunta también a un necesario desprendimiento del univocismo que Nietzsche rechaza de modo contundente (Nietzsche, 2008,

p. 123). En efecto, si no hay una verdad única, entonces el sentido no puede ser unívoco, sino que existen múltiples sentidos, distintos y contrapuestos entre sí. Por consiguiente, no hay lugar para definir nada de modo que esa definición exprese una verdad eterna e inmutable, pues “sólo es definible aquello que no tiene historia” (2009b, p. 103). Nuestras verdades son “nuestras”—creación de seres finitos que nunca somos los mismos, sino que nos hallamos en perpetuo y cambiante flujo.

Pienso, por otra parte, que esta visión es coherente con la noción de perspectivismo que tanta importancia tiene en el pensamiento nietzscheano. Miremos, sin ir más lejos, el siguiente texto, que resulta clarificador:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un «sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo», guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como ‘razón pura’, ‘espiritualidad absoluta’, ‘conocimiento en sí’: —aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un ‘conocer’ perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso castrar el intelecto? (2009b, pp. 154-155).

Late aquí una fuerte reacción contra cierta concepción “desencarnada” del conocimiento que, al final, termina construyendo un mundo no apto para los humanos, pues resulta ajeno a nuestra voluntad, a nuestros dolores, a nuestro tiempo. Por ello, podemos sostener con Bornedal que el proyecto de Nietzsche es entonces una aspiración a explicar cómo conformamos un mundo completamente deshumanizado a nuestras propias necesidades, un mundo que es esencialmente indiferente a nosotros: nuestras valoraciones y nuestras medidas (2005, p. 100).

Pero, por otra parte, quiero enfatizar el llamado de Nietzsche a no reducir las perspectivas, sino a multiplicarlas. Es verdad que cada una de estas perspectivas es algo propiamente individual, pues cada viviente construye “su mundo” de acuerdo con las interpretaciones que surgen de la polimorfa gama de los afectos (Gama, 2014, pp. 189-191). De este modo, no sólo hay en cada individuo una multiplicidad de perspectivas, sino que éstas se diversifican aún más al encontrarse con las perspectivas de otros individuos.

¿Esto conduce a una situación de perspectivas o interpretaciones siempre en pugna, en definitiva, a la violencia? La pregunta no es baladí. Es más, G. Reale (2000) ha señalado que el nihilismo –no hay verdad, pues todo es asunto de interpretación– es la raíz de los males del hombre de hoy y, particularmente, de la violencia como “método privilegiado para la solución de los problemas” (p. 113).

Pues bien, sólo las interpretaciones que no se reconocen como tales –es decir, aquellas interpretaciones que se ven a sí mismas como la única interpretación válida y respecto de la cual todas las demás interpretaciones aparecen como engaños y errores–, podrían presentarse con pretensiones de perentoriedad capaces de cebar la violencia y la lucha en el sentido corriente de la palabra.

Pero ello depende de la manera como se conciba la “voluntad de poder” que se halla “detrás” de toda interpretación. En efecto, tanto Vattimo (1995, p. 69) como Grondin (2006, pp. 161-162) señalan que si por “voluntad de poder” entendemos una voluntad “fuerte” que busca imponer su perspectiva sobre todas las demás, entonces la violencia está servida.

Sin embargo, hay en Nietzsche algunos textos que permiten una lectura “no fuerte” de la voluntad de poder, en el sentido de que los “más fuertes” resultan ser, a fin de cuentas, no los más impositivos sino los “más moderados”:

¿Quiénes se mostrarán entonces como los más fuertes? Los más mesurados, aquellos que no tienen necesidad de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias –hombres que están seguros de su poder, y que representan con orgullo consciente la fuerza alcanzada por el hombre (2008, pp. 164-168).

Encontramos aquí una posible vía que posibilite una lectura “no fuerte” de la voluntad de poder, facilitada por el mismo Nietzsche. Vattimo sabe sacar todas las posibles consecuencias de esta lectura, sobre todo para la negación de la posibilidad de la violencia (1991, pp. 194-195). Pero no sólo Vattimo ve la posibilidad de esta lectura. Jean-Luc Nancy, por ejemplo, en su análisis del fragmento 9 [35] de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche muestra la posibilidad de entender la voluntad no en términos de imposición:

(...) el nihilismo consiste precisamente en poner fin a la misma creencia nihilista, pero sin reemplazarla por otra creencia. La tarea de “dar un sentido”, como tarea desprovista de sentido, rompe los lazos con toda religión. Por lo tanto, rompe los lazos con toda “lógica del templo” (...) y con toda lógica de la “voluntad” entendida como fuerza de un sujeto que dicta su propia ley de formación y de transformación (...). Se trata del sentido en cuanto fuerza: la fuerza de “dar un sentido” da “sentido”, sin por esto tener un sentido. El “sujeto” de este “don” no se mide por sus capacidades de mando o de creación. No es el sujeto de un mundo o de otros sujetos. Es la existencia misma, la existencia que no se crea (ni se destruye), en cuanto ella es un “dar sentido desprovisto de todo sentido”. Toda singularidad de la existencia, vale decir toda configuración de la existencia, individual o colectiva, instantánea o prolongada, es un “dar sentido”. Por lo cual la existencia es “fuerza”: no fuerza de mando, no fuerza de creación, sino (...) fuerza de existir. Ella está en sí desprovista de sentido, puesto que no remite a ningún sujeto que la tenga bajo su mando, que la ponga en funcionamiento o le ponga fin. El sentido que la existencia es, la existencia no lo tiene, y no es tampoco subyugada a él, no va ni ligada ni referida al sentido (2008, p. 22).

A estas alturas me pregunto si la voluntad de poder interpretante nietzscheana es, *per se*, arbitraria, irresponsable y violenta. Sólo quiero decir que los textos del profesor de Basilea permiten otear lecturas distintas y, así, considero que está allanado el camino para inscribir, sin reservas ni resistencias, el nombre de Nietzsche en la nómica de los filósofos hermenéuticos.

## Referencias

- Acero, J. J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L. y Zúñiga, J. (2004). *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- Bornedal, P. (2005). A silent world. Nietzsche’s radical realism: World, Sensation, Language. *Nietzsche-Studien* (pp. 97-153). Berlin / New York: Walter de Gruyter.

García, A. (2023). ¿Podemos incluir a Nietzsche en la hermenéutica? No hay razones para temer. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (32), 127-148.  
<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n32.2023.15306>

- Espósito, R., Gallo, C. y Vitiello, V. (2008). *Nihilismo y política* (G. Próseri, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método I* (A. Agu Aparicio y R. de Agapito, Trads.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998a). *Verdad y método II* (M. Olasagasti, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998b). *Estética y hermenéutica* (A. Gómez Ramos, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Gama, L. E. (2004). Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 3-65). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gama, L. E. (2014). Nietzsche y la vida interpretante. *Praxis Filosófica*, 39, pp. 171-196. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i39.3520>
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico* (J. Dávila, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2006). *¿Qué es la hermenéutica?* (A. Martínez, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2009). ¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia (F. Arenas-Dolz, Trad.). *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche*, 9, pp. 53-66. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi9.10475>
- Gutiérrez, C. B. (2004a). Introducción. *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gutiérrez C. B. (2004b). No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 93-121). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gutiérrez, C. B. (2006). La ardua liberación de la interpretación. *II Cohorte del Doctorado en Filosofía Universidad de los Andes* (pp. 269-286). <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/20489/2/articulo34.pdf>
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (J. Azpiunza, Trad.). Madrid: Alianza.

- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Nancy, J. (2008). Tres fragmentos sobre nihilismo y política. *Nihilismo y política* (pp. 15-33). Buenos Aires: Manantial.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial*. “*La Gaya Scienza*” (J. Jara, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. (J. L. Vermal y J. B. Llinares, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009a). *El nacimiento de la tragedia* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009b). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Reale, G. (2000). *La Sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo* (S. Falvino, Trad.). Barcelona: Herder.
- Santiago Guervós, L. E. (2004). ¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita. *El legado de Gadamer* (pp. 171-190). Granada: Universidad de Granada.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (A. L. Bixio, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación* (T. Oñate, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación* (P. Aragón Rincón, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche* (J. Binaghi, Trad.). Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2002). Nietzsche y la hermenéutica contemporánea. *Diálogo con Nietzsche ensayos 1961-2000* (C. Revilla, Trad.) (pp. 127-140). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad* (M. T. d’Meza, Trad.). Barcelona: Gedisa.

- Vattimo, G. (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Weber, P. (2004). Nietzsche como el precursor de la hermenéutica moderna. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 151-168). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Zubiría, S. (2004). Vattimo a la sombra del nihilismo. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 205-233). Bogotá: Universidad de los Andes.

# Contra el objetivismo y el psicocriticismo. La epistemología hermenéutica de las ciencias humanas<sup>1</sup>

*Against objectivism and psychocriticism. The hermeneutic epistemology of the human sciences*

**Antonio Gutiérrez-Pozo<sup>2</sup>**  
University of Seville, Spain  
Universidad de Sevilla, España

Recepción: 7 de febrero del 2023

Evaluación: 9 de mayo del 2023

Aceptación: 12 de mayo del 2023



---

1 Trabajo realizado en el marco del Grupo de Investigación de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Sevilla.

2 Doctor en Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Catedrático y Director del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, Universidad de Sevilla.

<https://orcid.org/0000-0003-4143-1854>

Correo electrónico: [agpozo@us.es](mailto:agpozo@us.es)

## Resumen

Este artículo pretende hacer una aportación a la fundamentación de la epistemología de las ciencias humanas. Con esta aportación se busca indagar por la función que tiene la vivencia subjetiva y cómo ésta afecta la objetividad del conocimiento humanístico. Este trabajo apela a la poesía como ejemplo de objeto de las humanidades, las cuales piensan a partir de la experiencia vital, pero deben salvar, al mismo tiempo, la objetividad de significado. El objetivismo abstracto, como base epistemológica de las humanidades, es tan perjudicial como el subjetivismo radical, de manera que el peligro que amenaza a la epistemología de las ciencias humanas hoy es la despersonalización. Las humanidades tienen que conciliar vivencia personal y sentido objetivo.

**Palabras clave:** vivencia, objetividad, ciencias humanas, epistemología, poesía.

## Abstract

This article intends to make a contribution to the foundation of the epistemology of the human sciences. With this contribution, it seeks to investigate the function of subjective lived experience and how this affects the objectivity of humanistic knowledge. This paper appeals to poetry as an example of the object of the humanities, which think from the vital experience, but must save, at the same time, the objectivity of meaning. Abstract objectivism as the epistemological basis of the humanities is as harmful as radical subjectivism, so that the danger threatening the epistemology of the human sciences nowadays is depersonalization. The humanities have to reconcile personal experience and objective meaning.

**Keywords:** lived experience, objectivity, human sciences, epistemology, poetry.

## Introducción

El objeto de las ciencias humanas es el propio ser humano en tanto ser histórico y social. Puede afirmarse, entonces, que tal objeto está constituido por la realidad histórico/social, no como simple realidad ‘material’, sino como ser mediado por la conciencia. Las humanidades pretenden conocer este vasto territorio caracterizado por la insoluble combinación de lo estrictamente individual y lo abstracto objetivo: “La captación (*Auffassung*) de lo singular, de lo individual, configura en ellas una meta última igual que el desarrollo de uniformidades abstractas” (Dilthey, 1979a, p. 26). De entrada, “(...) el objeto de estudio de las ciencias humanas es el individuo limitado material y cognitivamente” (Bernard-Donals, 1998, p. 72), el “individuo histórico, no el caso promedio ni la ley general” (Steinmetz, 2021, p. 68). Pero las ciencias humanas aspiran a la verdad de la objetividad y, por tanto, no pueden limitarse a la mera descripción de la singularidad individual. Por ello, en sentido estricto, el objeto de las humanidades es una objetividad abstracta siempre individualizada, experimentada en un individuo singular. En las ciencias humanas es donde se verifica el conocimiento de aquella realidad histórico/social y, por tanto, donde el ser humano se conoce a sí mismo. Es por ello que estas ciencias exigen una reflexión previa en torno a su propia capacidad cognoscitiva. El problema de la epistemología de las ciencias humanas ha acaparado gran parte de la reflexión filosófica, sobre todo en lo que respecta a la relación de dichas ciencias con las ciencias de la naturaleza, especialmente en Dilthey, quien se planteó “la necesidad de una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu” (1979a, p. 116), Así, frente a la fundamentación epistemológica de las ciencias naturales que Kant desplegó en su *Kritik der reinen Vernunft*, Dilthey denominó su tarea como una “crítica de la razón histórica” (p. IX, 116). No se trata de que las ciencias humanas sigan el modelo científico-natural, como el positivismo pretendió, no se trata entonces de que las ciencias humanas se reduzcan a las ciencias naturales. Se pretende presentar en este trabajo una idea de objetividad adecuada al universo científico-humanista, que concluirá, como podrá verse, con la incorporación de la individualidad concreta a lo objetivo, y en la no incompatibilidad entre objetividad y vivencia subjetiva.

Daston nos advierte que la ciencia en general “ha estado dominada por las investigaciones sobre las ciencias naturales”, lo que ha entorpecido el desarrollo propio de las humanidades, hasta el extremo, añade, de que “todavía

no existe una epistemología de las humanidades” (2014, p. 27). En este escrito se busca hacer una contribución a la epistemología de las humanidades: la función que tiene la vivencia subjetiva y cómo ésta afecta a la objetividad del conocimiento humanístico. No es un tema menor, sino esencial, pues realmente, en palabras de Gadamer “(...) las ciencias históricas solo piensan aquello que ya ha sido pensado en la experiencia vital (*Lebenserfahrung*)” (1990, p. 226). Las humanidades se basan en las vivencias y luego, a partir de ellas, continúan los razonamientos pensados —más o menos reflexivamente— en dichas experiencias vitales. La vivencia constituye, por tanto, el concepto fundamental de las ciencias del espíritu denominadas ‘humanidades’. Habermas aclara que la vivencia se convierte en “(...) el objeto de las ciencias humanas tan pronto como las situaciones humanas son vividas” (1992, p. 185). Es por esta razón que la vivencia es el presupuesto de base para el conocimiento del mundo humano por parte de las humanidades. El problema epistemológico de fondo es, entonces, “(...) cómo se eleva la experiencia de lo individual y su conocimiento a experiencia histórica” (Gadamer, 1990, p. 226). Las distintas ciencias humanas consideran a las artes, la filosofía o la religión, como sus objetos. En el presente trabajo se aborda especialmente la poesía como un caso (ejemplo) de estos diversos posibles objetos de las humanidades y no por casualidad. Bachelard aseguró que “la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia”, porque “la vida se dibuja en ella por su vivacidad” (1961, p. 10). La potencia que adquiere el lenguaje en la poesía es señal de la intensidad con que la vida se manifiesta en ella: “Parece que un misterio —el de la poesía— ha sido sustituido por otro: la vida” (2021, p. 25), escribe Chaouli. En tanto expresión vital muy significativa del autoconocimiento de la vida, la poesía nos servirá de modelo ejemplar para reflexionar acerca de la relación entre vivencia y objetividad. De hecho, debe tenerse presente que la crítica de la razón histórica pretendida por Dilthey, es decir, su lógica de las ciencias del espíritu, se centra en el tema de “la relación entre vivencia (*Erleben*), objetivación y comprender” (Habermas, 1992, p. 185). Es necesario en este contexto advertir que la hermenéutica gadameriana supera a la de Dilthey al concebir que ésta sigue dominada por el objetivismo positivista. Esto es precisamente lo que permite otorgar al lenguaje un valor central y constitutivo, a diferencia de Dilthey, quien preso del objetivismo considera que el lenguaje es solo representación sin relevancia ontológica.

## La vivencia como sujeto y contenido de la poesía

Toda actividad cultural se nutre de la vida: “El religioso, el artista, el filósofo crean a partir de la vivencia (*Erlebnis*)” (Dilthey, 1978, p. 315). No se crea a partir de puras y abstractas actividades intelectuales, sino que bajo ellas están las experiencias vitales propias del creador y de las que se alimenta su creación. La poesía resulta ser una muestra particularmente clara de esta fundamentación vital. Con ‘poesía’ nos referimos a la lírica o poesía lírica, que es la poesía del yo, expresiva o emotiva. Recordemos esta división de la poesía en palabras de Jakobson: “La poesía épica, que se focaliza en la tercera persona, involucra fuertemente la función referencial (*referential*) del lenguaje; la lírica, orientada hacia la primera persona, está íntimamente unida a la función emotiva” (1987, p. 70).

Como sugirió Hegel: “En la lírica se satisface la necesidad de expresarse (*auszusprechen*) y de percibir el alma en la exteriorización de sí misma” (1986, p. 418). Y es que, aclara Szuba, “la poesía consiste en una expresión del yo que percibe el mundo” (2019, p. 30). Hegel deduce que si la poesía es expresión del alma, entonces “(...) el contenido de la obra de arte lírica no puede ser el desarrollo de una acción objetiva (*objektive Handlung*)”, sino, más bien, “(...) el sujeto individual y, por ello, lo aislado de la situación y los objetos, así como el modo y la forma en que el alma, con su juicio subjetivo, su alegría, admiración, su dolor y sentir, toma conciencia de sí” (1986, p. 419). El poema no es más que expresión del ‘yo poeta’ que lo crea, y sus propias experiencias componen el contenido del poema. Efectivamente, “(...) el sujeto poético concreto, el poeta, tiene que ponerse como centro y verdadero contenido de la poesía” (p. 439). El contenido de la poesía está constituido por el interior: corazón y alma. En la poesía, escribe Hegel, “(...) el ser humano en su propia interioridad subjetiva (*subjektive Innerlichkeit*) se convierte en obra de arte” (p. 427). La forma y el contenido poéticos es la subjetividad como tal y no nada objetivo. En la poesía, el alma no solo se expresa, además llega a ser consciente de sí en lo expresado. Esto es así, dado que “(...) en lo lírico se expresa el sujeto, puede resultarle suficiente para ello el contenido más insignificante”, pero entonces “el alma misma, la subjetividad como tal deviene el contenido propiamente dicho” (p. 420). Por ser sujeto expresivo, la vivencia puede ser también el contenido, lo objetivo expresado.

Es tal el poder de la experiencia vivida que Goethe advierte a los jóvenes poetas: “Preguntaos solo en cada poema (*Gedicht*) si contuvo algo vivido” (1996, pp. 219s). El valor de la poesía reside en lo que tiene de depósito de vivencias. Esto es lo que se ha denominado *Erlebnislyrik*, poesía de la vivencia. Podemos encontrar esto mismo ya en Horacio, hacia el 19 a. C. Presuponiendo que la poesía se movía en el ámbito de las vivencias emotivas, Horacio pedía a los poetas que si pretendían suscitar emociones en el lector, tenían que experimentarlas ellos mismos, porque solo así podrían realmente producir las a sus lectores: “*Si vis me flere dolendum est / primum ipsi tibi*” (2008, p. 10, vv. 102s). Si quieres hacerme llorar, primero tiene que dolerte a ti. No se puede hacer poesía sino a partir de las experiencias propias. También en nuestro tiempo “(...) la poesía tiene la vocación de expresar los sentimientos, los estados del alma del sujeto en su interioridad, y no la de representar el mundo exterior y objetivo” (Combe, 1996, p. 41). Leemos en Agamben que la modernidad afirma “una vivencia (*vissuto*) como materia que el poeta debe expresar en su poesía” (1982, p. 86). Un sujeto poético así, introvertido, es, según Combe, “esencialmente narcicista”, y convierte entonces la poesía en “introspección meditativa (*introspection méditative*)” (1996, p. 41).

Aunque en este artículo se pretende abarcar la cultura en general, la poesía, como altísima expresión de este vitalismo, servirá de *experimentum crucis* de la tesis que aquí se expone. La poesía está en los poemas y éstos se nutren de las vivencias de los poetas que los produjeron. Los poemas manifiestan entonces las experiencias de vida del poeta. Dilthey concluye que “(...) el punto de partida de la creación poética (*poetisches Schaffen*) siempre es la experiencia de la vida, como vivencia personal o como comprensión de la de otros seres humanos” (2005, p. 128). En el fondo de los poemas no habría otra cosa que las vivencias personales del poeta, lo que incluye las de otros que él mismo puede comprender desde su propio experimentar. Olson sostiene que “(...) un poema es en sí mismo una ‘revivencia’ por ser reminiscencia de ciertos momentos del ‘ser ahí del poeta’” (1983, p. 442). De ahí que según Hamburger la tradición haya comprendido la poesía como “género literario subjetivo (*subjektive Dichtungsgattung*)”, lo que significa que “solo experimentamos un auténtico fenómeno lírico donde experimentamos un auténtico yo lírico” (1977, pp. 188, 231). El poema sólo puede ser entendido desde la biografía del poeta, porque “(...) está abierto a la vivencia, a la vida finalmente irracional del yo propositivo, a la vida del poeta” (p. 187). Cuando la poesía devino lenguaje del corazón, expresión del alma, resulta evidente

que “(...) la experiencia vivida, intensa, la experiencia privada, llegó a ser el criterio de valor fundamental de las teorías alemanas sobre la lírica” (Wellek, 1979, p. 247). La vivencia se convierte, entonces, en la clave interpretativa de todos los objetos de las ciencias humanas.

### **El psicologismo como base epistemológica de las ciencias humanas**

También la filosofía ha sido interpretada como expresión personal autobiográfica, como si consistiese en unas memorias. Nietzsche escribió al respecto: “(...) me he dado cuenta de lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora: la autoconfesión (*Selbstbekenntnis*) de su autor y una suerte de *mémoires* involuntarias e inadvertidas” (1980, p. 19). Frente al objetivismo intelectualista dominante que se olvida de los propios filósofos en las historias de la filosofía, Unamuno sostiene que “(...) la íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica” (1980, p. 27). Lo que está en la base de una epistemología subjetivista de las ciencias humanas, como subraya Nietzsche, es la no voluntariedad del carácter personal de la obra. Una obra es expresión personal no meramente porque el autor quiera representarse a sí mismo. No es que el autor quiera expresar sus vivencias, es que lo hace, quiera o no. El autor podrá querer expresar la verdad y no tendrá intención de autoexponerse, pero siempre su obra será inevitablemente confesión personal: “Todo lo que de mí se conoce solo son fragmentos de una gran confesión (*Konfession*)” (Goethe, 2000, p. 283). Una materialización concreta de este subjetivismo de las humanidades es la estética, entendida como reflexión sobre el arte. Para la estética, según Heidegger, “el arte es expresión (*Ausdruck*) de la vida del ser humano” (1977a, p. 75). Afirmar que el arte, en clave subjetivista, se reduce a vivencia humana, equivale a afirmar que “la obra de arte es dispuesta como objeto (*Objekt*) para un sujeto” (1996, p. 76), es decir, “deviene objeto de la vivencia (*Gegenstand des Erlebens*)” (1977a, p. 75). Para la estética comprender el arte quiere decir analizar las vivencias humanas en las que éste se realiza, ya sean receptivas o creativas, culturales o –cuando el arte se convierte en un sector industrial– comerciales: “El modo en el que el ser humano vive el arte debe darnos información sobre su esencia” (1977b, p. 67).

Cuando las humanidades se piensan así, no pueden ser entonces otra cosa que epistemología subjetivista. Cuando las obras culturales se entienden como

objetos autobiográficos, las ciencias humanas, para comprenderlas, no tienen otra opción que dirigirse al sujeto autor y analizar su biografía y su psicología. Habermas asevera que estas ciencias “(...) procuran una ‘transposición’, una reversión de las objetivaciones espirituales a la vivencia comprensiva” (1992, p. 183), pues ellas pretenden traducir lo objetivo pensado al acto vivencial de pensamiento en que fue pensado. El psicologismo, que concibe a la psicología como fundamento de las ciencias humanas (Kusch, 1995, p. 104), sería entonces el fundamento epistemológico de las humanidades. La vivencia psíquica sería el eje explicativo de todos sus objetos, incluido el objeto histórico, pues “(...) la historia es una ciencia psicológica explicativa, o sea, una ciencia que subsume los hechos individuales bajo leyes psicológicas” (p. 150). Ahora bien, tengamos presente que, según el propio Heidegger, seguir esta dirección subjetivista, psicologista o *vivencialista*, puede llevar a las humanidades a malentender la auténtica realidad de sus respectivos objetos. Concretamente, en el ámbito artístico, la estética se vuelve de espaldas a la verdad del arte, que no es la vivencia humana sino, según él, una experiencia del ser, razón por la cual en la vivencia puede morir el arte (Heidegger, 1977b, p. 67). Si nos limitamos a la vivencia subjetiva, no acertamos con el objeto de las humanidades, de modo que su epistemología debe girar hacia los significados que constituyen su verdadero objeto. De hecho, las interpretaciones psicologistas, mediante su mera apelación a la vida psíquica, no pueden dar cuenta de la inmensa variedad cualitativa de los distintos objetos de las humanidades, lo que pone en cuestión el valor epistemológico esencial de esa existencia psicológica. En particular, “(...) las categorías psicológicas y existenciales tales como *Erlebnis*, subjetividad y *Stimmung* (estado anímico), no aportan nada a la poética” (Wellek, 1979, p. 252).

### **La cultura es desvelamiento de sentido objetivo**

Ahora bien, es preciso advertir que cultura y vida forman un circuito, de manera que las experiencias vitales son ciertamente la fuente de la cultura, su punto de partida, pero la actividad cultural consiste en una vuelta lúcida sobre la propia vida que la sustenta y de la que procede con el fin de iluminarla. Por tanto, también los poemas representan la misma vida de la que brotan y expresan: “La poesía (*Poesie*) es representación (*Darstellung*) y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida” (Dilthey, 2005, p. 115). Al mismo tiempo, expresa y representa. La poesía contiene tanto “la expresión del yo” como “la representación de objetos externos”

(Esterhammer, 2002, p. 149). Su acto representativo del mundo es, al tiempo, expresión de vivencias del sujeto poético. A pesar de que puede ser entendido como el objeto cultural más predispuesto a ser interpretado en clave personalista como autoconfesión personal, el poema no nos comunica meramente las vivencias del poeta, no es simple expresión de su fondo psíquico/biográfico, sino declaración del ser. Por este motivo, entender la esencia de la poesía no puede reducirse a entender las vivencias de los poetas.

Nos encontramos, en consecuencia, con el dilema de si la obra de cultura se entiende a partir de la vida y se disuelve en mera expresión de vivencias subjetivas, desprovista de verdad objetiva, o si se defiende la objetividad de la obra, aunque no se niegue su origen subjetivo ni –incluso– la relevancia que puede tener el reconocimiento de este hecho para comprender la obra y sus valores objetivos. En este último caso, que es la posición defendida en este artículo, la obra surge de la vida que se expresa en ella, pero no se reduce a esta dimensión subjetiva pues, además, desvela objetividades, sentidos objetivamente válidos –*logoi*. Podemos reconocer el carácter vivencial de los textos que constituyen el universo de las humanidades, es decir, que las obras se alimentan de la vida de sus autores, pero esto no quiere decir que su significado sea estrictamente biográfico. En efecto, poco valdrían las obras de la cultura si se limitasen a duplicar los estados psíquicos y las experiencias vividas del autor, puesto que sus receptores ya tendrían bastante con las experiencias que ellos mismos han vivido: “Para vida, para espontaneidad, para dolores y tinieblas me basta con los míos, con los que ruedan por mis venas” (Ortega, 2004, p. 789). Contra el ingenuo biografismo que reduce el poema a mera expresión de la vida del poeta, Combe sostiene que la obra no es traslación de las vivencias –su simple descripción–, sino su repercusión significativa, que se logra mediante la intervención de la imaginación que las enriquece y plenifica extrayendo su almendra de sentido objetivo (1996, p. 61). Evitando el exotismo, sugiero que trasladar lo imaginativo al ámbito de la narración en las humanidades, representa una posibilidad metodológica y moral, y que esta acción imaginativa ha de ser ejecutada, meditada y aquilatada.

Lo que esperamos de los textos culturales no es que repitan lo vivido, sino que desvelen su sentido. En consecuencia, los textos no pretenden ser entendidos como expresiones vitales de sus autores, sino que, más bien, se presentan como declaraciones de sentido que arrojan luz y aclaran el significado

del mundo. De ahí que Dilthey, refiriéndose a la poesía, haya sostenido que la creación poética parte de las experiencias vividas del autor, “(...) pero una relación más profunda con su poesía solo puede encontrarse en aquellos momentos de su existencia (*Dasein*) que le revelan un rasgo de la vida” (2005, p. 128). No se trata, pues, meramente de reproducir vivencias, sino de trascenderlas reflexionando acerca de ellas. Stierle, por ejemplo, precisa: “Hölderlin sitúa el sentido poético (*poetischer Sinn*) en la superación del discurso” (1997, p. 255), en lugar de localizarlo en la vuelta del lenguaje sobre sí mismo. Ahora bien, esta transgresión del texto significa que el yo deviene ‘yo poético’ cuando sale de sí y no sólo se relaciona conscientemente con el mundo, sino que reflexiona sobre ello y hace consciente esta relación; en suma, cuando el yo se aparta de sus vivencias, se distancia de ellas, las objetiva y extrae su tesoro de sentido. De esta manera, lo que se pretende es liberar el sentimiento vivido de su base biográfica o vivencial, para obtener su *logos*. El fundamento epistemológico de las humanidades sería entonces esta especie de *eidética* de los sentimientos y vivencias que las aparte del biografismo.

### **La epistemología de las humanidades como hermenéutica del significado**

La poesía busca aquellas vivencias que desvelan el sentido de la existencia, y el ejemplo de la poesía es en este contexto paradigmático. Incluso la poesía, localizada en la interioridad subjetiva, ha de manifestar el contenido objetivo que en ella se encuentra: “La auténtica lírica tiene que expresar el verdadero contenido del pecho humano”, aunque “(...) lo más fáctico y lo más sustancial, como contenido lírico, debe ser también subjetivamente sentido, intuido, representado (*vorgestellt*)” (Hegel, 1986, p. 431). De ahí que “(...) el contenido de la lírica esté constituido, por una parte, por consideraciones que resumen lo universal de la existencia, y, por otra, por la multiplicidad de lo particular” (p. 439). La poesía expresa inseparablemente lo universal objetivo y lo particular subjetivo. Sin duda, todo contenido debe pasar por la subjetividad y sólo puede presentarse subjetivizado, pero lo subjetivado no deja de ser un contenido objetivo, y eso es lo que expresa la poesía. Sólo tiene interés poético lo vivido que desvela *logos*, de modo que la obra procede de experiencias subjetivas, pero no es mera expresión de las mismas sin alcance objetivo. Estas obras, los objetos de las ciencias humanas, pueden estar entonces compuestas por vivencias y reflejarlas, pero esto no implica que debamos reducirlas a lo que representan como expresión de dichas vivencias, sino que debemos considerarlas por lo que son: objetividades significativas en las que

las experiencias y vivencias subjetivas intervienen a modo de ocasiones que impulsan su descubrimiento. “La experiencia es el germen fecundante. Nada menos y nada más” (1960, p. 93), advierte Gullón, de manera que limitarse a ella y entender esos objetos como testimonios autobiográficos de sus autores sería un notable desacierto epistemológico de las humanidades. Lo que surge de esas vivencias son significados objetivos comunicables que revelan el mundo. Las vivencias del sujeto concreto son las que permiten descubrir un determinado sentido objetivo (*logos*), pero lo que importa es lo descubierto a través de ellas. Las ideas de un autor nos interesan porque revelan ámbitos de objetividad y nos amplían el mundo, no porque sean vivencias de ese autor. En consecuencia, por mucho que sea el origen de los significados culturales, lo vivido como tal no es —no debe ser— el objeto principal de las humanidades. Lo relevante no es la vivencia del pensar, sino lo pensado y los sentidos objetivos que contiene y que permiten comprender el mundo y la existencia. Lo que interesa son los significados, no específicamente su génesis vivencial.

Todo contenido es lo descubierto en una vivencia de conciencia de un sujeto, pero el centro de interés de las ciencias humanas es eso pensado, no el acto subjetivo de pensarlo. Una cosa es mi acto de pensar el ‘brillo metálico’ o la ‘ley de la gravedad’, y otra el contenido objetivo pensado ‘brillo metálico’ o ‘ley de la gravedad’, que trascienden el acto subjetivo en el que los pienso. Estos contenidos objetivos, y no las vivencias en sí mismas, son los objetos de las ciencias humanas. Apartándose de este psicologismo, Dilthey confirma que “(...) el objeto del que debe ocuparse en primer lugar la historia literaria o la poética es totalmente distinto de los procesos psíquicos del poeta o de sus lectores” (1979b, p. 85). La génesis subjetiva biográfica o psicológica de una objetividad cultural puede ser relevante para determinar con exactitud lo desvelado, pero lo que más debe importarnos es lo objetivamente manifestado y su poder iluminador. Es por esto que convertir la epistemología de las ciencias humanas en una hermenéutica raciobiográfica, que se vale de la génesis de las obras en la vida psíquica del autor como fundamento explicativo de las mismas, nos condena a no entender lo esencial de dichas obras, esto es, sus aperturas de mundos de significado. En lugar de semejante crítica genética, la epistemología de las humanidades debe consistir en una hermenéutica de las objetividades de significado. Lo objetivo no se presenta puramente en abstracto, sino en lo subjetivo, entretejido con las vivencias, pero no deja de ser objetividad. Por esta razón es necesario eludir tanto el puro objetivismo des-subjetivizado, como el subjetivismo radical que deshace la objetividad.

Las ciencias humanas no pueden convertir su epistemología en *biografismo*, como si los significados solo expresaran vivencias personales. Aunque este trabajo está concentrado en la crítica al subjetivismo de la obra considerada como autoconfesión y, por tanto, en la defensa del significado objetivo, es justo afirmar que es pernicioso para las ciencias humanas tanto el excesivo personalismo como la despersonalización: este es el primer principio filosófico que debe presidir la epistemología de las humanidades. Esta despersonalización radical de las ciencias humanas queda expresada por Foucault: “Más de uno, como yo sin duda, escribe para no tener rostro (*visage*)” (1969, p. 28). Se trata entonces de pensar y escribir como si no se tuviera rostro, previa eliminación de la individualidad personal. De ahí que, ante su propia obra, Foucault reclame que no se le pregunte quién es (p. 28), porque no hay ‘yo’ tras la escritura.

### **Contra el psicriticismo**

Este artículo defiende, por una parte, que toda obra cultural actualiza ciertos acontecimientos vitales, aunque, como asevera Dilthey, “no tiene intención de ser expresión o representación de la vida”, sino que realmente “aísla su tema de la conexión real de la vida (*realer Lebenszusammenhang*) y le insufla totalidad” (2005, p. 127). Tal es el proceso cultural. Cualquier actividad de la cultura parte de experiencias vitales, pero no para meramente expresarlas, sino para extraer el núcleo de significado que contienen dichos acontecimientos, aislarlo de la vivencia en la que surgió, y otorgarle valor universal; totalizarlo. Lejos de ser mera duplicación de lo vivido, el acto cultural objeto de las ciencias humanas es creativo, esto es, transforma las vivencias en las que se funda. Refiriéndose a su novela *Die Wahlverwandtschaften*, Goethe confiesa a Eckermann en febrero de 1830 que “(...) en ella no hay ningún elemento que no haya sido vivido, pero tampoco hay ninguno tal y como fue vivido” (Eckermann, 1999, p. 385). La cultura pone entre paréntesis los elementos vitales para que resplandezca el sentido esencial universal. Esta tarea de aquilatamiento de la esencia es la función propia de los creadores culturales y, especialmente, la de los poetas. La poesía surge de la vivencia, pero no por partir de esa experiencia vital es poesía, porque entonces lo sería cualquier expresión de vivencias. La experiencia vivida es el punto de partida, el comienzo, pero luego, a partir de ahí, debe producirse un significado cultural objetivo que pueda ser objeto de las humanidades. La causa de este significado es la relación del vivir y la expresión de lo vivido; relación que

permite que “lo vivido sea completa y totalmente asimilado en la expresión” (Dilthey, 2005, p. 152). Al ser absorbido lo que se vive en su expresión cultural, lo vivido es estructurado, enriquecido y elevado, y así se desvela su sentido. La obra cultural no puede ser el mero traslado de la vivencia a ella, al poema, por ejemplo, sino su elaboración significativa. Por esta razón, las vivencias no podrían ser objeto de las humanidades, sino que lo serán estos nexos significativos que surgen en la expresión de lo vivido, el *logos* que esas vivencias permiten descubrir y que puede ser separado de ellas. Esta es la razón por la cual Dilthey sostuvo que:

(...) el arte de los más grandes poetas es presentar el acontecimiento (*Geschehnis*) de tal manera que brillen en él la propia conexión de vida y su sentido. Así, la poesía nos abre la comprensión (*Verständnis*) de la vida. Con los ojos de los grandes poetas nos percatamos del valor y de la conexión de las cosas humanas (p. 127).

Una versión de epistemología subjetivista de las humanidades ha sido el psicocriticismo, una versión del biografismo que presupone que toda actividad cultural se reduce a las vivencias psíquico/existenciales del creador, en detrimento de los contenidos de significado objetivo.

El psicocriticismo considera que es posible entender cualquier experiencia cultural retrocediendo a la psique subjetiva. Estima que un poema, por ejemplo, puede ser reducido a los complejos psicológicos del poeta y sus idas y venidas existenciales, como si el poema fuese el mero reflejo de los estados anímicos de aquel. Incluso en el caso de algunas actividades culturales más allegadas a la individualidad y al corazón, como la literatura, la poesía o el arte en general, este subjetivismo epistemológico ha llegado a interpretarlas como compensaciones imaginarias de los conflictos personales no resueltos del autor, como simbolización de sus problemas existenciales. Las humanidades convertidas en psicocríticas, se olvidan de los *logoi* y se centran en las vivencias de los sujetos. La razón de ser de cualquier fenómeno artístico, literario, religioso o histórico, se reduce entonces a factores psíquicos y existenciales de los sujetos protagonistas. Este psicocriticismo ha invadido la epistemología de las humanidades y las ha convertido en análisis de la génesis psíquica/biográfica del *logos*. Es indudable que muchas obras culturales objeto de las ciencias humanas reflejan problemas vitales y psicológicos del autor. Lo que nos parece equivocado es entenderlas en lo fundamental como autoconfesiones del autor y testimonios autobiográficos. Esta actitud haría

posible nada menos que comprender las obras como herramientas para acceder a la psique de su autor. En este caso, la obra queda interpretada como un disfraz o apariencia de que se vale la biografía y psicología del autor para expresarse, con lo que la obra misma sería ya un elemento secundario respecto de estas últimas. El psicocriticismo contiene, pues, dos posibilidades interpretativas: puede valerse de la vida psíquica para comprender la obra o recurrir a la obra para leer la psique del autor. Tomo distancia de este extremo subjetivista del psicocriticismo, aunque no niego que la crítica genética pueda tener su papel cognoscitivo y, de esta manera, pueda contribuir a la comprensión de la obra. Sostengo entonces que la obra ante todo se comprende desde ella misma y no puede ser relegada a la psique ni a la vida del autor. De esta manera, contra el extremo psicocriticista, la correcta hermenéutica psicocrítica debe mantener una relación dialéctica entre lo biográfico y lo representacional, puesto que “(...) los textos no pueden entenderse como la transcripción directa de la mente (*mind*) del artista” (Quéma, 1999, p. 86). El objetivo de esta dialéctica psicocrítica “no es hacer abstracción de la escritura para acceder a lo real”, a las vivencias psíquicas, sino más bien “interpretar una construcción que es la única representación de que dispone el lector” (p. 86), es decir, comprender el texto, la obra. La perspectiva expuesta hasta el momento no hace más que afirmar que la epistemología de las humanidades debe impugnar el subjetivismo psicocriticista al que se ha reducido, y recuperar los núcleos objetivos de significado como su centro de interés. Las ciencias humanas deben inclinar su epistemología hacia la hermenéutica textual y precaverse contra la crítica genética, pero evitando la borrada total de la persona y, de esta forma, la abstracción.

### **Identidad hermenéutica del sentido y epistemología de las ciencias humanas**

La afirmación del objetivismo como fundamento epistemológico de las humanidades no nos obliga a defender un platonismo eidético, como si los significados fuesen ‘interiores’ al texto, inmutables y dados de una vez para siempre. Las ciencias humanas consistirían, entonces, en el desvelamiento del significado que ya está dado. Esta comprensión de la epistemología de las humanidades se aparta de esta metafísica sustancialista del *logos* y se inclina más bien por una epistemología hermenéutico/dialógica de las ciencias humanas, que se funda en un hecho primordial: los textos (desde un poema hasta un acontecimiento histórico) siempre nos dicen algo. Concretamente,

“(…) la obra de arte nos dice (*sagt*) algo, y como algo que dice algo pertenece al contexto de lo que tenemos que comprender. Con ello es objeto de la hermenéutica” (Gadamer, 1993a, p. 3). Lo que nos habla es el texto, el poema, y no el autor, sus vivencias o su psicología. Por ello, sostiene Gadamer: “quien quiera comprender un poema, que se refiera (*meint*) solo al poema”, que piense solo el propio poema, porque “(…) mientras, frente al poema, preguntemos a un hablante que dice algo mediante él, no estaremos todavía en absoluto en el poema” (1993b, p. 71). Cuando leemos un poema no buscamos “comprender quién quiere decir algo ahí y por qué”, pues “el poema no se presenta ante nosotros como algo con lo que alguien quiere decir algo”, sino que “se erige en sí mismo” (p. 72). El poema, por tanto, es “palabra plena”, independiente de todo creer y pensar del autor. El poema, la obra en general, habla, dice algo, y esto es lo que interesa a las humanidades, al margen de cualquier vivencia, opinión o intención subjetiva del autor. Dado que su objeto es lo que dice la obra, no lo que quiere decir el autor, esta hermenéutica que está en la base de esta comprensión de la epistemología de las humanidades, condena la primacía de la *mens auctoris*, que sugiere, al contrario, que la verdad de la obra es aquello que quiere decir el autor de la misma. En este marco de referencia y en relación al arte, Gadamer concluye que “(…) la *mens auctoris* no es una norma aceptable (*möglicher Maßstab*) para la interpretación (*Deutung*) de una obra de arte” (1993c, p. 441).

Recordemos que no solo las obras de arte nos hablan y nos dicen algo, sino que lo hace también cualquier suceso humano. Dado que las humanidades se relacionan con objetos que no simplemente están ahí, sino que ante todo nos hablan y nos exigen ser comprendidos, su método no puede ser otro que la comprensión. Con este sentido, Gadamer (1990, p. 168) sostiene que “(…) la obra poética tiene en común con el resto de textos literarios que nos habla desde el significado (*Bedeutung*) de su contenido”, y a ello atendemos. La hermenéutica textual no puede ser sustituida, por tanto, por una crítica genética, pues, ante todo, tenemos que atender a lo que dicen los textos. Ciertamente, los textos hablan, pero también nosotros hablamos con los textos. La hermenéutica textual es, finalmente, una hermenéutica textual dialógica, tal como advierte Gadamer: “incluso hablar de una obra en sí misma, desligada de su realidad siempre renovada de ser experimentada, tiene algo de abstracto” (1993c, p. 441). Esta hermenéutica se dirige al texto con la intención de interpretar lo que éste declara, pero con la conciencia de que los textos no están nunca acabados, como si fueran una sustancia ya hecha y determinada,

sino que su realidad consiste en las inagotables experiencias dialógicas que sostienen con sus respectivos intérpretes. Un texto, al hablarnos, plantea una pregunta a la que debemos responder, y de manera se establece un diálogo. En todo texto emerge algo y “(...) lo que así surge (*herauskommt*) le habla a uno, y el interpelado (*Angesprochene*) está como en un diálogo (*Gespräch*) con lo que ahí surge” (1993e, p. 387).

Hablamos con los textos y sólo en este diálogo existe el significado. El único sentido objetivo que existe para el ser humano es el que está en el diálogo de los textos con sus intérpretes futuros, que en el fondo son sus propias consecuencias históricas, sus efectos. El *logos* es siempre diálogo, y la objetividad que buscábamos es esta objetividad hermenéutica, que nunca se culmina del todo, ni se agota, pues existe en la relación dialógica interminable entre texto e intérprete. Tal es la naturaleza de los objetos (culturales) de las humanidades; una naturaleza que continuamente se está constituyendo en un diálogo entre el texto y sus intérpretes, y que Gadamer denomina ‘identidad hermenéutica’, de manera que “(...) es un error creer que la unidad de la obra significa su cerrazón frente al que se dirige a ella y la alcanza. La identidad hermenéutica (*hermeneutische Identität*) de la obra tiene un fundamento más profundo” (1993f, p. 116), un fundamento conversacional. La identidad de los objetos de las humanidades –su naturaleza–, está compuesta por sus propios efectos interpretativos, por las interpretaciones que han provocado. Comprender un texto es, entonces, realmente dialogar. Las ciencias humanas consisten de hecho en este diálogo permanente, y ellas mismas son interlocutores. La ontología hermenéutica, es decir, la comprensión del ser de los objetos culturales como interpretación, está en la base de la epistemología de las ciencias humanas. La conversación hermenéutica de las humanidades es abierta, pero no del todo; no es válida cualquier interpretación aplicada a los textos. Ni siquiera la obra de arte, que es el objeto que en principio proporciona más libertad a la interpretación, “(...) permite cualquier forma de interpretación (*Auffassungsformen*), sino que, con toda su apertura y toda la amplitud del juego de posibilidades interpretativas, establece, exige más bien, una norma de lo que le es apropiado” (1993a, p. 2).

De aquí se deduce que la epistemología de las ciencias humanas es hermenéutica y no nihilista, pues no anula el significado. Esto quiere decir que esta hermenéutica abre dialógicamente el sentido objetivo en el marco de los límites establecidos por el propio texto, y no lo disuelve en la pura

subjetividad del intérprete. Ahora bien, dentro de los límites de la pauta que establece el propio texto, el diálogo es permanente, nunca termina. De otro modo, no sería una identidad hermenéutica, sino platónica, metafísica. Las humanidades, por tanto, han de saber que el significado objetivo que buscan no es un *eidos* ya dado y cerrado e inmutable, ni un objeto deconstruido carente de cualquier identidad, sino que es un sentido que se manifiesta y se oculta, porque su identidad (hermenéutica) se conforma constantemente en el diálogo del texto con sus intérpretes, que se acomodan al juego interpretativo posibilitado por el propio texto. Hallamos de esta manera el segundo principio hermenéutico de la epistemología de las ciencias humanas; principio que enriquece y profundiza el anterior.

### **Conclusión: ni personalismo ni despersonalización**

En este escrito se ha criticado el psicocriticismo subjetivista como enfermedad epistemológica de las humanidades y, en consecuencia, se ha defendido el *logos*, el significado objetivo como valor central de las ciencias humanas. Se ha advertido también acerca del peligro del objetivismo radical y abstracto, vuelto de espaldas a la persona del autor. Una cosa es reducir la obra a confesión y otra borrar toda huella del autor en la obra. Tan errónea era la posición *personalista* del subjetivismo radical como la despersonalización, la *escritura sin rostro* foucaultiana. Este peligro de la despersonalización es la enfermedad epistemológica que se ha extendido durante el s. XX y sigue vigente: “(...) desde Husserl y Carnap, desde el primer Wittgenstein y los filósofos analíticos, y todo lo que ha seguido hasta hoy: paisajes lunares de conceptos vacíos de seres humanos” (Sloterdijk, 1988, p. 67). Podemos considerar que el positivismo dominante que concluye en puro objetivismo, fundamenta la epistemología de las ciencias humanas sobre una contraposición injusta entre vivencia y objetividad, entre la relación práctico-vital y la objetividad de la ciencia. El error de base reside en creer que “(...) la objetividad del conocimiento se define mediante la eliminación de las turbias influencias de las ofuscaciones subjetivas” (pp. 226s). El objetivismo positivista ha enseñado que, en principio, es imposible la objetividad en las ciencias humanas porque, para lograrla, es necesario suprimir todo lo individual, algo inalcanzable en las humanidades puesto que éste constituye su base epistemológica. Pero, en primer lugar, de acuerdo con Bollnow (1962, pp. 136ss), impugnamos esa valoración negativa de lo individual como obstáculo de la objetividad, pues incluir lo subjetivo en lo objetivo no convierte a las humanidades

en un subjetivismo sin vinculación con el mundo, de manera que la objetividad en las ciencias humanas es perfectamente compatible con la defensa de una realidad exterior y ajena a la subjetividad. En segundo lugar, una vez separadas la validez universal y lo objetivo, y aunque no parezca posible para las humanidades lograr dicha validez universal, no se puede deducir de esto la posibilidad de renunciar a la objetividad. Por el contrario, debemos liberarnos del prejuicio positivista de la objetividad científico-natural como modelo: “La objetividad de las ciencias naturales no era superior a la objetividad de las ciencias de la cultura” (Kusch, 1995, p. 172). En este sentido, la tesis de este trabajo sostiene que lejos de contraponerse entre ellas, no hay objetividad sin vivencia subjetiva. Es por esta razón que resulta urgente recuperar el papel del autor, del alma personal, no con la intención de disolver la objetividad sino, muy al contrario, para salvarla situándola en su lugar natural, es decir, en la persona, en el alma del autor. Para evitar la objetividad abstracta y salvar la objetividad real (vital), es necesario volvernos hacia la subjetividad creadora viviente. Esta urgencia afecta tanto a la filosofía como a la literatura, por ejemplo, cada vez más *des-almadas* por la aplicación del giro computacional y su creciente digitalización. En síntesis, lo esencial para la epistemología de las ciencias humanas sigue siendo defender el significado objetivo, pero, simultáneamente, soslayar aquellas humanidades digitales despersonalizadoras, para rescatar la subjetividad personal, ya que solo desde ella es posible descubrir el *logos*.

## Referencias

- Agamben, G. (1982). *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi.
- Bachelard, G. (1961). *La poétique de l'espace*. Paris: PUF.
- Bernard-Donals, M. F. (1998). *The practice of theory: rhetoric, knowledge, and pedagogy in the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bollnow, O. F. (1962). *Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chaouli, M. (2021). Schlegel's words, rightly used. *Poetic critique. Encounters with art and literature* (pp. 19-34). Berlin: De Gruyter.

- Combe, D. (1996). La référence dédoublée: le sujet lyrique entre fiction et autobiographie. D. Rabaté (Ed.), *Figures du sujet lyrique* (pp. 40-63). Paris: PUF.
- Daston, L. (2014). Objectivity and impartiality. Epistemic virtues in the humanities. R. Bod (Ed.), *The making of the humanities. Volume III. The modern humanities* (pp. 27-41). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Dilthey, W. (1978). Das Erlebnis. *Die geistige Welt. Gesammelte Schriften VI* (pp. 313-317). Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (1979a). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften I*. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (1979b). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII*. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (2005). Goethe und die dichterische Phantasie. *Das Erlebnis und die Dichtung. Gesammelte Schriften XXVI* (pp. 113-172). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eckermann, J. P. (1999). *Gespräche mit Goethe. Sämtliche Werke. Band XII*. Frankfurt a. M: Deutscher Klassik.
- Esterhammer, A. (2002). The romantic ode. A. Esterhammer (Ed.), *Romantic poetry* (pp. 143-162). Amsterdam: Johns Benjamins.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Gadamer, H-G. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993a). Ästhetik und Hermeneutik, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 1-8). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993b). Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 70-79). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993c). Vorwort zur 2. Auflage [von *Wahrheit und Methode*]. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke II* (pp. 437-448). Tübingen: Mohr (Siebeck).

- Gadamer, H-G. (1993d). Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke II* (pp. 133-145). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993e). Wort un Bild -so wahr, so seined. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 373-399). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993f). Die Aktualität des Schönen. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 94-142). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Goethe, J. W. (1996). Ein Wort für jungen Dichter. *Sämtliche Werke XVIII.II* (pp. 219-220). München: Hanser.
- Goethe, J. W. (2000). *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit IX*. München: Deutscher Taschenbuch.
- Gullón, R. (1960). *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*. Buenos Aires: Lo-sada.
- Habermas, J. (1992). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Hamburger, K. (1977). *Die Logik der Dichtung*. München: Klett / Cotta.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke XV*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1977a). Die Zeit des Weltbildes. *Holzwege (GA 5)* (pp. 75-113). Frankfurt a. M: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege (GA 5)* (pp. 1-74). Frankfurt a. M: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). Der Wille zur Macht als Kunst. *Nietzsche I (GA 6.1)* (pp. 1-22). Frankfurt a. M: Klostermann.
- Horacio (2008). *Ars Poetica*. Stuttgart: Reclam.
- Jakobson, R. (1987). Linguistics and Poetics. *Language in Literature* (pp. 62-94). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kusch, M. (1995). *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge*. London: Routledge.

- Nietzsche, F. (1980). *Jenseits von Gut und Böse. KSA 5*. Berlin: De Gruyter.
- Olson, P. R. (1983). La luz con el tiempo dentro: *Ser y tiempo* en la poesía de Juan Ramón Jiménez. *Actas del Congreso Internacional del Centenario de Juan Ramón Jiménez. Tomo II* (pp. 435-443). Huelva: Diputación de Huelva.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote, Obras completas. Tomo I*. Madrid: Taurus / Fundación Ortega.
- Quéma, A. (1999). *The agon of modernism*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Sloterdijk, P. (1988). *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Steinmetz, G. (2021). Historicism and positivism in sociology. H. Paul y A. von Veldhuizen (Eds.), *Historicism. A travelling concept* (pp. 57-96). London: Bloomsbury.
- Stierle, H. (1997). *Ästhetische Rationalität*. München: Fink.
- Szuba, M. (2019). *Contemporary scottish poetry and the natural world*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Unamuno, M. (1980). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa / Calpe.
- Wellek, R. (1979). Genre Theory, the Lyric, and *Erlebnis*. *Discriminations: Further Concepts of Criticism* (pp. 225-252). Yale University Press.



## **Ben Baker (2021)<sup>1</sup>. Reporte evaluativo de un manuscrito (hipotético) para un libro introdutorio a la filosofía<sup>2</sup>**

*Referee Report of (Hypothetical) Philosophy 101  
Textbook by Professor Unspecified*

**Fredy Hernán Prieto Galindo<sup>3</sup>**

National Pedagogic University  
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia



---

1 Postdoctorado en Filosofía por la Universidad de Pensilvania con la Disertación: “Cognition in Nature: Information, Explanation, Embodiment”. Profesor del Departamento de Neurociencias de la University of Pennsylvania (Universidad de Pennsylvania, USA).

2 Traducción del inglés al español de Fredy Hernán Prieto Galindo.

3 Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y candidato a Doctor en Educación Secundaria de la Universidad de Alberta, Canadá. Miembro del grupo de investigación en didáctica de la filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional.

<https://orcid.org/0000-0001-9738-5653>

Correo electrónico: [freher05@gmail.com](mailto:freher05@gmail.com), [prietoga@ualberta.ca](mailto:prietoga@ualberta.ca)

El libro introductorio que aquí comento se ha diseñado con el fin de adentrar al lector en la teoría filosófica. En efecto, es la clase de libro que uno esperaría encontrar en un curso introductorio a la filosofía (*PHIL101*)<sup>4</sup>. Aunque usualmente prefiero basarme en un conjunto diverso de autores antes que extraer todo de un solo libro (*textbook*)<sup>5</sup>, también valoro la importancia de una presentación general e introductoria a un campo como este. Un libro semejante permite al profesorado ofrecer eficientemente todo o, al menos, la mayoría del material de lectura para su curso, y ayuda a las personas curiosas y motivadas a recorrer la parte más superficial de la variedad de temas y métodos de la filosofía. Uno de los desafíos más relevantes para componer un libro es hacerlo accesible; debería, pues, ofrecer una ruta manejable para comprender las perspectivas y problemas filosóficos bajo discusión, incluso para quienes son difíciles las representaciones abstractas o que se intimidan fácilmente ante términos grandilocuentes y extraños. A este respecto, el manuscrito es ejemplar: el tono general logra ser ameno al tiempo que ofrece una discusión claramente estructurada; presenta con claridad las distinciones centrales en cada capítulo, usando un lenguaje informal y una gran variedad de ejemplos comunes que funcionan para mantener interesados a los estudiantes. El manuscrito es fácil de leer y a menudo entretenido, por lo que, además, logra un nivel apropiado de rigor analítico. No obstante, en última instancia, no recomiendo la publicación del manuscrito, principalmente debido al rango específico de cuestiones filosóficas incluidas en él. Permítanme profundizar.

Al escribir un libro de texto como este, quien escribe tiene la responsabilidad de incluir una variedad de perspectivas y evitar la imagen parroquial de lo que cuenta como filosofía. No se trata de tomar posición sobre los objetivos pedagógicos de una introducción a la filosofía y lo que esto significa sobre su organización en el texto (tales asuntos no se responden aquí). Lo que sí

---

4 N.T. Esta nomenclatura se utiliza en USA para referirse a los cursos de primer semestre en una carrera universitaria o en los estudios en un *college* (esta es una institución educativa a la que asisten estudiantes que, al terminar su bachillerato, no desean estudiar una carrera profesional en una universidad. En USA, un *college* puede ofrecer títulos profesionales, pero no títulos de posgrado).

5 N.T. Según el autor del artículo, un *textbook* se dirige principalmente a los cursos de filosofía para estudiantes de *college* o para adultos que desean adentrarse en esta disciplina. Es preciso decir que en USA la filosofía no es un curso comúnmente ofertado en bachillerato (comunicación personal, marzo 12 de 2021). Por esta razón, he optado por traducir el término, las más de las veces, por 'libro introductorio' y no 'libro de texto', que para el contexto colombiano implica unas características específicas, sobre todo, relacionadas con la educación primaria y secundaria.

es seguro es que una introducción a la filosofía podría tener que ver con métodos de investigación introspectivos y lógicos, así como con preguntas generales de interés intercultural (*cross-cultural*). En todo caso, el punto *no* es familiarizar al estudiantado con un conjunto específico de perspectivas socio-culturales (que uno esperaría encontrar en una clase sobre historia intelectual). Desafortunadamente, la manera en la que en occidente la filosofía ha sido usualmente representada es un reflejo de los sesgos endémicos de la mayoría de instituciones académicas y de poder (*institutions of knowledge and power*) en este hemisferio, de manera que las posturas filosóficas de ciertos sectores de la sociedad y sobre ciertos asuntos son generalmente ignorados. Por ende, uno debe esforzarse por seleccionar el contenido de un curso introductorio o de un libro, de tal forma que éste ayude a resistir y corroer antes que reforzar la desvaloración sistemática de, por ejemplo, perspectivas no blancas y no masculinas (*non-white and non-male*) en el mundo académico.

Se debe ser creativo al diseñar un curso o libro porque el eurocentrismo fluye en lo profundo de las introducciones típicas a la filosofía. Los trabajos sobre la filosofía china, india o africana reciben relativamente poca atención y, a menudo, ni siquiera son mencionados brevemente en los cursos introductorios de filosofía (Park, 2013; Van Norden, 2017). El sexismo y racismo son profundos también. Las prácticas de publicación, los cursos ofertados y, de nuevo, las lecturas del curso introductorio tienden a marginar preguntas sobre identidad social (¿Qué es género? ¿Qué es raza?), así como aquellas relacionadas con la justicia (¿Cómo pueden ser prejuiciosas las instituciones? ¿Qué es el privilegio de los blancos?). Estos y otros aspectos problemáticos de la manera en que la filosofía académica es usualmente representada para quienes se acercan a ella, es un tema muy trillado (*well-worn*) en este campo académico. En publicaciones, congresos, foros en línea y salas de profesores son frecuentes las conversaciones sobre el problema y lo que se podría hacer para tratarlo. Algunas de estas conversaciones son, por ejemplo, la discusión de Calhoun (2009) sobre el problema de participación de las minorías (*pipeline problem*) en pregrados de filosofía; la investigación de Dougherty *et al.* (2015) y de Thompson *et al.* (2016) sobre la ausencia de representación de mujeres en filosofía; el comentario de Botts *et al.* (2014) sobre el estado de las negritudes en filosofía; el argumento de Mitchell (2018) sobre la enseñanza de fuentes no occidentales como elemento importante para incluir estudiantes de color; el *blog* *What Is It Like to Be a Woman in Philosophy?* (Saul,

2016) y la colección de recursos de enseñanza antirracista de la Asociación Americana de Filosofía (*American Philosophical Association*).

Si nada cambia en la forma en que enseñamos filosofía en el nivel introductorio, ser diferente a un hombre de cuerpo típico, blanco y heterosexual seguirá siendo, en filosofía, profundamente alienante y desventajoso. Obviamente este problema es semejante en otras áreas de la academia, pero es especialmente pernicioso en el ámbito de la enseñanza filosófica, pues allí es donde podemos ofrecer herramientas para reflexionar críticamente y desafiar los marcos conceptuales que sustentan dinámicas opresivas en la sociedad. Además, el estudiantado muestra bastante interés en las tradiciones filosóficas no occidentales y en asuntos relacionados con la identidad social (en comparación, digamos, con el problema del mal, como aplica para ciertos teístas). Se motivan entonces a aplicar sus habilidades de razonamiento en estos ámbitos, donde es relativamente fácil, y resulta más probable que retengan y usen algunos de los elementos vistos en clase. El hecho de que estén tan interesados en estos temas hace aún más vergonzoso que reciban la sensación de que cuestiones como la ética confuciana, la epistemología feminista o asuntos básicos sobre la raza y el racismo no son *realmente* filosofía. De nuevo, no quiero sugerir que evitar generar tal impresión a los estudiantes es una tarea fácil, mientras simultáneamente se enseñan contenidos que se integran significativamente con otros. Pero fácil o no, es imperativo que avancemos. Hay quienes ya han hecho más de lo que yo mismo puedo aquí para recopilar recursos de enseñanza de la filosofía desde una gama más amplia de perspectivas. Para mencionar solo algunos: *American Philosophical Association's Diversity, Inclusiveness Syllabus Collection*, *Diversity Reading List*, *The Deviant Philosopher* y una organización internacional de estudiantes de pregrado llamada *Minorities And Philosophy* (MAP). Estos centros pueden ayudar a guiar el camino a seguir en la creación de libros introductorios a la filosofía y planes de estudio. Reproducir lo que durante tanto tiempo ha sido estándar para los cursos introductorios de filosofía equivale a reproducir una injusticia intelectual milenaria que se disfraza de filosofía académica, como la que presenta material *neutral* que es ortogonal a cuestiones que se derivan de la ubicación social de las personas. Descartar estos asuntos de la “filosofía” propiamente dicha no es neutral: es una forma de opresión.

El manuscrito que aquí examinamos es problemático con respecto a tal asunto. En efecto, es un libro que se presenta como una introducción general a

la filosofía en 2020, por lo que es comprensible que se enfoque en ciertos temas mientras omite otros, de manera que termina reforzando la alienación sistemática de profesionales en filosofía que no son hombres de cuerpo típico, blancos ni heterosexuales. El libro no incluye suficiente (cero) discusión sobre asuntos relacionados con justicia social, tales como sexismo y racismo, y tiene una insuficiente representación de perspectivas de grupos históricamente marginalizados o explotados en la sociedad. Además, contribuye a la anticuada representación de que la filosofía está por encima de los asuntos relacionados con la identidad social. Permítanme ahora exponer algunas notas específicas a cada capítulo del libro. Señalaré ciertos cambios que atienden mi preocupación. Empero, estas solo son modificaciones sugeridas al manuscrito, ya que son simples ejemplos de algunas de las variadas maneras en las que se puede modificar para que sea totalmente diferente –un cambio completo en el contenido y, por tanto, la representación de la filosofía que ofrece.

El primer capítulo trata la ética. Este comienza por delinear algunos acercamientos para pensar el valor y, entonces, se adentra en los detalles de las tres teorías éticas más destacadas: el utilitarismo (basándose fundamentalmente en John Stuart Mill), la deontología (Kant) y la ética de la virtud (Aristóteles). Hay una breve discusión sobre el “trato equitativo” (*equal treatment*) con respecto a las objeciones al egoísmo, que sería el lugar natural para discutir la inequidad con base en el género, la raza, la capacidad disminuida, la edad u otra característica personal inmodificable. Sin embargo, esa clase de tratamiento inequitativo no entra en la discusión ética en absoluto. Tales clases de inequidad serían temas apropiados casi en cualquier parte del capítulo (o en el capítulo sobre política; ver más abajo), pero son totalmente ignorados en el libro. Esto se puede ilustrar por el hecho de que nunca aparecen los términos “sexismo” y “racismo”. El capítulo podría manejar tales temas al incluir referencias a trabajos relevantes en ética elaborados por mujeres (Anscombe, 1958; Arpaly, 2002; Foot, 1972; Hursthouse, 2001; Korsgaard, 1996; Sherman, 1989; Thomson, 1971) o al incluir marcos teóricos no occidentales, como las perspectivas éticas del confucianismo (Shun and Wong, 2004; Van Norden, 2007), del budismo (Burton, 2016; Goodman, 2009; Harvey and Siderits, 2004) o de la ética Ubuntu (Mkhize, 2008; Shutte, 2009). Además, podría profundizar al investigar directamente asuntos como el sexismo y el racismo, tal vez basándose en el trabajo de Appiah (1990), Nussbaum (1995), Shelby (2002) o Cudd y Jones (2005).

El siguiente capítulo discute varios argumentos sobre la naturaleza de Dios y también a favor y en contra de su existencia. La discusión trata claramente de evitar la perspectiva de una tradición religiosa y menciona los textos sagrados y mitología de tradiciones no occidentales a manera de ejemplos (islam e hindú). Dicho esto, todos los autores mencionados extensamente son hombres blancos que consideran la perspectiva cristiana de Dios (William Paley, Tomás de Aquino, Blaise Pascal) y hay un uso innecesario del pronombre masculino para Dios. En última instancia, aunque la investigación se halla alejada de las prácticas religiosas específicamente judeo-cristianas, ignora varias preguntas y respuestas que podrían surgir sobre otras concepciones de lo divino. Un caso de ello es que el panteísmo y el politeísmo no se discuten. Tal capítulo podría constituir una oferta verdaderamente representativa de la filosofía de la religión si propusiera más de la rica exploración intelectual de este tema que nos ha llegado desde otra clase de pensadores. Por ejemplo, se podría incluir fragmentos de los textos o comentarios de las vedas, las sutras budistas o del Qu'ran, en lugar de mencionarlas solamente. Si alguien estuviese buscando materiales para construir un capítulo más inclusivo sobre este tema, imagino que podría acudir al libro de consulta de Radhakrishnan and Moore (1957), el artículo de Chakrabarti (1989) o el texto de Ganeri (2014) para lograr perspectivas indias clásicas; o mirar las traducciones comentadas de Nagarjuna (Garfield, 1995; Siderits y Katsura, 2013), Edelglass y Garfield (2009) para las principales ideas budistas. Podría también ver la metafísica de Ibn-Sina (Avicenna) (Black, 1999), Mohammed Iqbal (1934) o Adamson (2015) para la perspectiva islámica, o el trabajo de Deloria (2003), y Norton-Smith (2010) sobre las perspectivas indígenas americanas; también, el examen del pensamiento metafísico africano de Coetzee and Roux (1998) o el examen de la perspectiva de la sabiduría africana de Oruka (1990).

Los capítulos siguientes (*middle chapters*) del libro discuten profundamente asuntos metafísicos que han sido trabajados por filósofos profesionales desde hace mucho tiempo, tales como la libre voluntad, la identidad personal, las relaciones entre las cosas físicas, mentales, neurofisiológicas y funcionales-computacionales. Esta sección del libro ofrece una serie de análisis sobre la naturaleza del “sí mismo” (*Self*) que se concibe como presocial. Por tanto, se aleja por abstracción (*abstracts away*) de las propiedades que forman principalmente la experiencia de cualquier sí mismo (*Self*) encarnado en un cuerpo humano y un ambiente social; por ejemplo, propiedades como blancura o

masculinidad, que son supuestamente irrelevantes para la gama de temas de estos capítulos. No niego que los temas que discute el autor en estos capítulos sean adecuados para un libro introductorio de esta naturaleza. También reconozco y alabo la inclusión de la noción budista de *anatta* o “no sí mismo” (*no Self*) en conjunción con la discusión sobre la “teoría de paquetes” (*Bundle Theories*) del sí mismo (para las que David Hume es la principal referencia). Este punto en el libro sugiere que el autor probablemente comparte el objetivo meta-filosófico que orienta mi crítica. Sin embargo, la breve discusión de las ideas atribuidas a Buda es un pasaje altamente excepcional en el libro que justamente resalta mi posición general. La exhaustividad con la que los asuntos anteriores se examinan, combinados con la exclusión de ciertos temas metafísicos, fenomenológicos, psicológicos y fisiológicos de interés filosófico general produce una representación problemática de la filosofía.

Dentro de estos capítulos, un componente natural del capítulo acerca de la libertad sería no solo considerar el tipo básico de libertad metafísica que el autor expone, sino también la manera en que los individuos se encuentran en condiciones de esclavitud con respecto a otras personas y estructuras sociales. Así se investigaría la (no)libertad (*[un]freedom*) de manera que sea más tangible y familiar. Esto se conectaría con un conjunto de asuntos que emergen convincentemente de la perspectiva de un sí mismo (*Self*) cuyos roles o características presuponen ciertas formas limitantes e indeseables desde el contexto social –un sí mismo que debe aprender a navegar estas presuposiciones. El autor explora el tema de la libertad asociado al sí mismo, para quien el mundo está simplemente abierto con posibles acontecimientos y acciones, para quien la amenaza más profunda al autogobierno viene de las preocupaciones sobre la posibilidad de que las características psicológicas de uno mismo sean causalmente determinadas. Incluso si el capítulo estuviera limitado a esta concepción abstracta de “libertad”, el autor podría abordar las notables contribuciones de Susan Wolf (1987) o Margaret Cavendish (Detlefsen, 2007), entre otras, para diversificar el debate presentado. Sin embargo, recomiendo con ahínco que la concepción del capítulo se amplíe para incluir un sentido de libertad de personas representadas (*embodied*) dentro de un contexto social altamente estructurado y no solamente uno abstracto y racional. De lo contrario, el enfoque de este capítulo contribuiría a la interpretación de que las preguntas por la libertad, el sí mismo y la mente son *menos* filosóficas o *no* son preguntas filosóficas, en tanto se relacionan con

varias categorías sociales. Con el fin de complementar el capítulo, se podría considerar las caracterizaciones sobre la (no)libertad que surgen de Frederick Douglass (1968), Mary Wollstonecraft (Wollstonecraft y Johnson, 1792), Fanon y Markman (1967) o Simone de Beauvoir (1952).

Este conjunto de capítulos también podría ofrecer una introducción más inclusiva si no dejara de lado todas las consideraciones sociales al investigar la naturaleza de la mente y su relación con el cerebro. En el capítulo sobre la identidad (*Personal identity*), el autor presenta los supuestos físicos y los criterios psicológicos de la mismidad (*sameness*) de una persona en diferentes momentos de su vida. Allí incluye los experimentos de pensamiento sobre el trasplante de cuerpos (*body-swapping*) y trasplante de cerebros (*brain-swapping*), que ignoran las profundas incertidumbres empíricas y dejan de lado cualquier pregunta sobre aspectos sociales de la identidad que podrían surgir en ese contexto. No veo una razón adecuada (*Good reason*) para restringir la discusión acerca de la identidad a este nivel de abstracción, al excluir cualquier consideración sobre la manera en que las personas se categorizan a sí mismas y a otros en un espacio de relaciones sociales. Una razón (in) adecuada (*not-good reason*) para la elección del enfoque del capítulo sería, justamente, que la metafísica del sí mismo-pre-social-en-el-tiempo (*pre-social-Self-over-time*) fue un punto de interés para los filósofos europeos hace unos cuantos siglos y que, desde entonces, las introducciones a la filosofía de la identidad personal casi siempre han enmarcado el asunto de esa manera. Nuevamente, el problema aquí no es con las preguntas que miden los límites (*boundary-testing questions*) de la persona (*personhood*) *per se*, sino con el hecho de decir al estudiantado de filosofía que este tipo de preguntas constituye la totalidad de lo que es examinar filosóficamente el asunto de la identidad personal. Uno podría ampliar el capítulo al poner en conversación estas perspectivas occidentales de la continuidad psicológica con otras perspectivas de la personalidad (*personhood*), por ejemplo, aquellas derivadas de los Upanishads, las Sutras de Patanjali o el concepto de persona de Akan (Gyekye, 1978). Además, hay otros asuntos fuera del capítulo que son tan profundos y personales que se han analizado filosóficamente con gran cuidado. Estos incluyen el género y la raza (Haslanger, 2000), así como orientación sexual (Dembroff, 2016), la posibilidad de una categoría biológica que se ajuste a las concepciones convencionales de raza (Hochman, 2013; Spencer, 2014) y lo que significa para algunas personas tener “capacidades disminuidas”

(*disability*) (Barnes, 2009; Koch, 2001). Basándose en discursos como estos, las dimensiones sociales de la identidad personal podrían ayudar a modificar el capítulo de tal manera que la indagación sobre esas dimensiones sociales no se excluya o elimine de la filosofía tal como sucede actualmente. Finalmente, me imagino que las personas que recién se acercan a la filosofía se hallan predispuestas a interesarse por los asuntos que hasta ahora han sido excluidos de los temas y tradiciones filosóficos, en cuyo caso el autor tiene una razón muy fuerte para incluirlos.

En el capítulo en torno a la mente (*Mind*), el texto aborda preguntas acerca de la manera en que la experiencia cualitativa y fenoménica se relaciona con los procesos físicos basados en el cerebro (*brain-based*) y lo que concierne a la actividad cerebral descrita funcionalmente para fundamentar la mente (*mentality*). El capítulo ofrece largas secciones de algunos casos que sobrepasan la posibilidad tecnológica actual –como las clonaciones perfectas y los trasplantes completos de cerebro– y algunos casos extremos de lo que los científicos estudian –cambios significativos y poco comunes del cerebro, los experimentos de división cerebral de Roger Sperry o la notable lesión cerebral propuesta por Phineas Gage. Creo que estos casos son alimento fresco para el pensamiento filosófico, pero el capítulo podría también rumiar las profundas conexiones de la mente y el cerebro con otras personas. El autor podría, en particular, explorar las maneras en que la percepción y la emoción pueden, en casos muy cotidianos (*quite mundane*), estar sesgados con respecto a las personas que son percibidas como miembros de ciertos grupos y, asimismo, podría explorar los efectos epistémicos de tal percepción (Gendler, 2011; Steele y Aronson, 1995). Ya que el capítulo reflexiona sobre experiencias fenoménicas para examinar la naturaleza de la mente, un camino significativo y atractivo (*engaging*) para adentrarse en el tema puede ser la idea popular de doble consciencia, atribuida a W. E. B. Du Bois (1897). Finalmente, aunque solo se puede hacer énfasis en algunos autores interesantes que abordan el tema de este capítulo, si el autor referenciara las perspectivas de Hilary Putnam, Jerry Fodor y Daniel Dennet, por ejemplo, también podría considerar las teorías de algunos interlocutores que no sean hombres blancos y heterosexuales –incluiría la correspondencia de la princesa Elisabeth de Bohemia con Descartes (Shapiro, 2007), o el influyente trabajo de Elizabeth Anscombe (1957), Margaret Boden (1970), Patricia Churchland (1986), Ruth Millikan (1984) o Susan Hurley (1998).

El capítulo *sobre conocimiento (knowledge)*, explora algunos conceptos claves de la epistemología, tal como la relación entre los juicios *a priori* y *a posteriori*; diferentes perspectivas acerca de lo que cuenta como “razones para creer que P”; y argumentos alrededor del escepticismo en torno al conocimiento. En la medida en que el autor contempla lo que Platón y Locke dijeron sobre estos asuntos, podría traer a discusión algunas perspectivas no occidentales. Algunas fuentes para tal propósito abarcarían el trabajo de Potter (1984), Matilal y Evans (1986), Matilal y Chakrabarti (1994), y Tuske (2017). En cuanto a su perspectiva, similar a los capítulos anteriores, creo que los asuntos que cubre el capítulo *K* son apropiados para un libro como este, pero no apropiados para explorarlos detalladamente al dejar de lado cualquier mención de la epistemología social o la teoría del punto de vista (*Standpoint Epistemology*), que han sido áreas significativas de investigación por décadas (Goldman y O’Connor, 2019). En este capítulo se podría pedir que se consideren las preguntas acerca de cómo la posición social de cada persona influye en la clase de evidencia a la que tiene acceso (Wylie, 2003), cómo los métodos de generalización se relacionan con creencias sociales prejuiciosas (Leslie, 2017), o cómo la injusticia y la opresión se desarrollan en el dominio epistémico (Basu, 2019; Dotson, 2014; Fricker, 2007). Cuando negamos este camino reflexivo y crítico a quien participe del curso introductorio, limitamos sus posibilidades de pensar cuidadosa y profundamente estos asuntos.

Finalmente, encontramos el capítulo *sobre política (Politics)*, que es la adición concreta más distintiva del manuscrito. Este constituye un nuevo componente de la teoría del valor, que anteriormente incluía solamente los capítulos sobre la ética. Este capítulo se concentra en ramas de la teoría del contrato social y el liberalismo, y culmina con una discusión de la clásica teoría rawlsiana de la derivación de los principios de justicia a partir del experimento mental del velo de ignorancia. Nuevamente el capítulo podría traer a colación algunas escuelas de pensamiento no occidental, tal como las enseñanzas de Confucio, muchas de las cuales se enfocan en la manera de gobernar adecuadamente (*properly*) (Tan, 2016; Tiwald, 2011; Watson, 2007). Continuando con el punto anterior, el acercamiento de este capítulo omite (*abstract away*) categorías sociales como ‘raza’ y ‘género’, por medio del uso de ciertas idealizaciones (incluyendo el velo de ignorancia de Rawls). Tales idealizaciones aparentemente son seleccionadas para revelar algo general sobre la justicia o la equidad (*fairness*) u otras nociones importantes de

este campo, pero ellas también sirven para impedir (*head off*) la discusión acerca de la manera en que las estructuras sociales e institucionales actúan sobre las categorías sociales. Esto se vuelve especialmente problemático cuando estas idealizaciones, y las características del mundo en el que se ocultan (*belie*), no son examinadas críticamente, tal como no lo son en este capítulo. Una adición natural al capítulo podría ser considerar qué cambios han emergido para una concepción liberal de justicia rawlsiana u otra vertiente contractualista, cuando se trata de varias circunstancias no-ideales en las que vivimos. Concretamente, el capítulo podría preguntar cómo estas teorías u otras tratan las diferentes posiciones (*disimilar place*) en las que se hallan algunos *grupos* de personas con respecto al acceso a los bienes básicos que se acumulan en una sociedad cooperativa; grupos tales como los de personas con capacidades disminuidas, mujeres y minorías étnicas (Brighthouse y Swift, 2006; Young, 2001). Por ejemplo, este capítulo podría reflexionar en torno a las relaciones de familia y las preocupaciones de las mujeres bajo la línea de evaluación de la justicia rawlsiana de Susan Okin (2005), el desafío fundacional a las teorías políticas contractualistas con base en la opresión racial y sexual, o la explicación de Elizabeth Anderson (1999) sobre cómo pensar la equidad (*Equality*) entre diversos individuos, en lugar de agentes abstractos presentados (*modeled*) como participantes en una matriz de elección.

Esta serie de recomendaciones no es tal vez el mejor listado de fuentes que podrían usarse de manera que vaya alineado con mi crítica general, pero confío en que profesionales de la filosofía del calibre de quien compuso este (hipotético) manuscrito sean capaces de descubrir materiales adecuados más allá de la selección aquí presentada. Deseo hacer énfasis en el hecho de que la mejor manera de actualizar esta introducción general a la filosofía, y acercarse a los asuntos que mencioné, podría requerir abandonar la estructura actual de capítulos temáticos, pero no puedo ofrecer ninguna sugerencia más detallada en este momento. Queda por ver qué direcciones creativas probarán ser las más efectivas, pero hoy nuestros libros introductorios necesitan hacer más de lo que éste hace para renovar (*reshape*) la apariencia de la filosofía a quien recién se integra a ella, de manera que pueda romper los límites prejuiciosos que la academia ha dibujado alrededor de lo que puede ser considerado como el núcleo (*core*) de la filosofía. Si el libro de este autor se mantiene como la norma, la filosofía fallará en acoger un creciente conjunto de jóvenes brillantes y fallará en reconocer las ideas (*insights*) filosóficas más cercanas a los intereses de grupos de personas históricamente discriminadas

y explotadas. Como arquitectos de la entrada a un estudio filosófico sostenido, tenemos la obligación de innovar.

## Agradecimientos

Deseo agradecer a Justin Bernstein, Devin Curry, Javier Gomez-Lavin, Nabeel Hamid, Lisa Miracchi and Tiina Rosenqvist por ayudarme a refinar las ideas y fuentes de este texto.

## Referencias

- Adamson, P. (2015). *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- American Philosophical Association (2023a). *Anti-Racist Teaching Resources*. <https://www.apaonline.org/page/antiracistteaching>
- American Philosophical Association (2023b). *Diversity and Inclusiveness Syllabus Collection*. [https://www.apaonline.org/members/group\\_content\\_view.asp?group=110430&id=380970](https://www.apaonline.org/members/group_content_view.asp?group=110430&id=380970)
- Anderson, E. S. (1999). What Is the Point of Equality? *Ethics*, 109 (2), pp. 287-337. <https://doi.org/10.1086/233897>
- Anscombe, G. E. M. (1957). Intention. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57 (40), pp. 321-332. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/57.1.321>
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33 (124), pp. 1-19. <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>
- Arpaly, N. (2002). *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, E. (2009). Disability, Minority, and Difference. *Journal of Applied Philosophy*, 26 (4), pp. 337-355. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2009.00443.x>
- Basu, R. (2019). The Wrongs of Racist Beliefs. *Philosophical Studies*, 176 (9), pp. 2497-2515. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1137-0>

- de Beauvoir, S. (1952). *The Second Sex*. New York: Knopf.
- Black, D. L. (1999). Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna. *Mediaeval Studies*, 61 (1), pp. 45-79. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306458>
- Boden, M. A. (1970). Intentionality and Physical Systems. *Philosophy of Science*, 37 (2), pp. 200-214. <https://doi.org/10.1086/288294>
- Botts, T. F., Bright, L. K., Cherry, M., Mallarangeng, G. and Spencer, Q. (2014). What Is the State of Blacks in Philosophy? *Critical Philosophy of Race*, 2 (2), pp. 224-242. <https://doi.org/10.5325/critphil-race.2.2.0224>
- Brighouse, H. and Swift, A. (2006). *Equality, Priority, and Positional Goods. Ethics*, 116 (3), pp. 471-497. <https://doi.org/10.1086/500524>
- Burton, D. (2016). The Cowherds, Moonpaths: Ethics and Emptiness. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 33 (3), pp. 519-522. <https://doi.org/10.1007/s40961-016-0072-8>
- Calhoun, C. (2009). The Undergraduate Pipeline Problem. *Hypatia*, 24 (2), 216-223. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01040.x>
- Chakrabarti, A. (1989). From the Fabric to the Weaver? R. W. Perrett (Ed.), *Indian Philosophy of Religion* (pp. 21-34). Netherlands: Springer Netherlands.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward A Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge: A Bradford book.
- Coetzee, P. H. and Roux, A. P. J. (1998). *Philosophy from Africa: A Text with Readings*. London: Routledge.
- Cudd, A. E. and Jones, L. E. (2005). Sexism. R. G. Frey and C. H. Wellman (Eds.), *A Companion to Applied Ethics* (pp. 102-117). <https://doi.org/10.1002/9780470996621.ch8>
- Deloria, V. (2003). *God Is Red: A Native View of Religion*. New York: Fulcrum Publishing.

- Dembroff, R. A. (2016). What Is Sexual Orientation? *Philosophers' Imprint*, 16 (3), pp. 1-27. <https://philpapers.org/archive/DEMVIS.pdf>
- Detlefsen, K. (2007). Reason and Freedom: Margaret Cavendish on the Order and Disorder of Nature. *Archiv Fur Geschichte Der Philosophie*, 89 (2), pp. 157-191. <https://doi.org/10.1515/AGPH.2007.008>
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28 (2), pp. 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Dougherty, T., Baron, S. and Miller, K. (2015). Female Under-Representation among Philosophy Majors: A Map of the Hypotheses and a Survey of the Evidence. *Feminist Philosophy Quarterly*, 1 (1), pp. 1-30. <https://doi.org/10.5206/fpq/2015.1.4>
- Douglass, F. (1968). *My Bondage and My Freedom*. New York: Arno Press.
- Du Bois, W. E. B. (1897). *Strivings of the Negro People*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1897/08/strivings-of-the-negro-people/305446/>
- Edelglass, W. and Garfield, J. (2009). *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press.
- Fanon, F. and Markmann, C. L. (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Foot, P. (1972). Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *The Philosophical Review*, 81 (3), pp. 305–316. <https://doi.org/10.2307/2184328>
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Ganeri, J. (2014). *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Garfield, J. L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: Oxford University Press.
- Gendler, T. S. (2011). On the Epistemic Costs of Implicit Bias. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 156 (1), pp. 33-63. <https://doi.org/10.1007/s11098-011-9801-7>

- Goldman, A. and O'Connor, C. (2019). Social Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>
- Goodman, C. (2009). *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Gyekye, K. (1978). The Akan Concept of a Person. *International Philosophical Quarterly*, 18 (3), pp. 277–287. <https://doi.org/10.5840/ipq197818329>
- Harvey, P., y Siderits, M. (2004). An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues. *Journal of Chinese Philosophy*, 31 (3), pp. 405-409. [https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2004.00162\\_1.x](https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2004.00162_1.x)
- Haslanger, S. (2000). Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be? *Noûs*, 34 (1), pp. 31–55. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00201>
- Hochman, A. (2013). Against the New Racial Naturalism. *Journal of Philosophy*, 110 (6), pp. 331-351. <https://doi.org/10.5840/jphil2013110625>
- Hurley, S. L. (1998). *Consciousness in Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hursthouse, R. (2001). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Iqbal, M. (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Koch, T. (2001). Disability and Difference: Balancing Social and Physical Constructions. *Journal of Medical Ethics*, 27 (6), pp. 370-376. <https://doi.org/10.1136/jme.27.6.370>
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leslie, S. J. (2017). The Original Sin of Cognition: Fear, Prejudice, and Generalization. *Journal of Philosophy*, 114 (8), pp. 393-421. <https://doi.org/10.5840/jphil2017114828>
- MapForTheGap.com (2023). *Minorities and Philosophy*. <http://www.map-forthegap.com/>

- Matilal, B. K. y Evans, R. D. (1986). *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*. Netherlands: Springer Netherlands.
- Matilal, B. K., y Chakrabarti, A. (1994). *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*. Netherlands: Springer Netherlands.
- Millikan, R. G. (1984). *Language, Thought, and Other Biological Categories*. Cambridge: MIT Press.
- Mitchell, M. (2018). The Dimensions of Diversity: Teaching Non-Western Works in Introductory Philosophy Courses. *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie*, 57 (2), pp. 383-408. <https://doi.org/10.1017/S0012217318000021>
- Mkhize, N. (2008). Ubuntu and Harmony: An African Approach to Morality and Ethics. R. Nicolson (Ed.), *Persons in Community: African Ethics in a Global Culture* (pp. 35-44). Pietermaritzburg: University of Kwa-zulu-Natal Press.
- Norton-Smith, T. M. (2010). *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Nussbaum, M. C. (1995). Objectification. *Philosophy & Public Affairs*, 24 (4), pp. 249-291. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1995.tb00032.x>
- Okin, S. M. (2005). Forty Acres and a Mule' for Women: Rawls and Feminism. *Politics, Philosophy & Economics*, 4 (2), pp. 233-248. <https://doi.org/10.1177/1470594X05052540>
- Oruka, H. O. (1990). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill.
- Park, P. K. J. (2013). *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. New York: State University of New York Press.
- Potter, K. H. (1984). Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? *Journal of Indian Philosophy*, 12 (4), pp. 307-327. <https://doi.org/10.1007/BF00196086>

- Radhakrishnan, S. and Moore, C. A. (1957). *A Source Book in Indian Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Saul, J. (2016). *What Is It Like to Be a Woman in Philosophy?*. <https://beingawomaninphilosophy.wordpress.com/>
- Shapiro, L. (2007). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shelby, T. (2002). Is Racism in the ‘Heart’? *Journal of Social Philosophy*, 33 (3), pp. 411-420. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00150>
- Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character: Aristotle’s Theory of Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Shun, K.L. and Wong, D. B. (2004). *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shutte, A. (2009). Ubuntu as the African Ethical Vision. M. F. Murove (Ed.), *African Ethics: An Anthology for Comparative and Applied Ethics* (pp. 85-99). Grahamstown: University of Kwazulu-Natal Press.
- Siderits, M. and Katsura, S. (2013). *Nagarjuna’s Middle Way: Mulamadhyamakarika*. Somerville: Simon and Schuster.
- Spencer, Q. (2014). A Radical Solution to the Race Problem. *Philosophy of Science*, 81 (5), pp. 1025-1038. <https://doi.org/10.1086/677694>
- Steele, C. M. and Aronson, J. (1995). Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69 (5), pp. 797-811. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.5.797>
- Tan, S. (2016). Why Equality and Which Inequalities?: A Modern Confucian Approach to Democracy. *Philosophy East and West*, 66 (2), pp. 488-514. <https://doi.org/10.1353/pew.2016.0048>
- Thompson, M., Adleberg, T., Sims, T. and Nahmias, E. (2016). Why Do Women Leave Philosophy? Surveying Students at the Introductory Level. *Philosopher’s Imprint*, 16 (6), pp. 1-36. <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0016.006>

- Thomson, J. J. (1971). A Defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1), pp. 47-66. [https://doi.org/10.1007/978-1-4615-6561-1\\_6](https://doi.org/10.1007/978-1-4615-6561-1_6)
- Tiwald, J. (2011). Confucianism and Human Rights. T. Cushman (Ed.), *Routledge Handbook of Human Rights* (pp. 244-254). New York: Routledge.
- Tuske, J. (2017). *Indian Epistemology and Metaphysics*. New York: Bloomsbury.
- Van Norden, B. W. (2007). *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Van Norden, B. W. (2017). *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto* (eBook). <https://doi.org/10.7312/van-18436>
- Watson, B. (2007). *The Analects of Confucius*. New York: Columbia University Press.
- Wolf, S. (1987). Sanity and the Metaphysics of Responsibility. F. D. Schoeman (Ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology* (pp. 46-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wollstonecraft, M. and J. Johnson. (1792). *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects*. New York: J. Johnson.
- Wylie, A. (2003). Why Standpoint Matters. R. Figueroa and S. G. Harding (Eds.), *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology* (pp. 26-48). New York: Routledge.
- Young, I. M. (2001). Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice. *Journal of Political Philosophy*, 9 (1), pp. 1-18. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00115>

**Esposito, C. (2021). *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*. Madrid: Ediciones Encuentro**

**Julián Ramiro Numpaque García<sup>1</sup>**

Pedagogical and Technological University of Colombia  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia



---

<sup>1</sup> Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Miembro del grupo de apoyo del Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic) y del grupo de Investigación EREIGNIS.

<https://orcid.org/0000-0001-6869-8247>

Correo electrónico: [julian.numpaque@uptc.edu.co](mailto:julian.numpaque@uptc.edu.co)

En su obra titulada *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*, Costantino Esposito analiza, a lo largo de 19 capítulos, la experiencia del nihilismo en el mundo contemporáneo. Para cumplir con este objetivo el autor se vale de referencias filosóficas, literarias, estéticas e incluso cinematográficas, así como del análisis de fenómenos sociales.

El autor considera que el nihilismo –después de los siglos XIX y XX en que éste se convirtió en la ‘fisiología’ de la cultura occidental– ha llegado a ser una tendencia en el mundo contemporáneo, a tal punto que parece haber asentado un dominio definitivo en el mundo occidental, conduciendo de esta manera al vaciamiento de la experiencia vital del hombre. Sin embargo (y tal como sugiere la tesis principal del libro), aunque podría parecer que este fenómeno ya no constituye un problema, sino una condición obvia del hombre y del mundo, el panorama actual permite sostener que efectivamente es un problema vigente, puesto que, debido a su crítica a todo fundamento, las cuestiones que el nihilismo elimina –por ejemplo, la pregunta por el sentido– vuelven a ser pensadas, y la posibilidad de indagar acerca de la “verdad” recupera su vigencia.

A diferencia de su forma clásica, el nihilismo contemporáneo no parece consistir en una pérdida de valores, sino en el surgimiento de la necesidad de buscar algo irreducible, por lo que puede llegar a ser una oportunidad para buscar el significado de la experiencia del hombre en el mundo. Por esta razón, cada capítulo busca los modos en que el sentido del ser vuelve a emerger, aún en esas situaciones donde parecía imposible hallar sentido alguno. Se buscan, entonces, los puntos de luz en los que la vaciedad de sentido se transforma en el surgimiento de una necesidad de indagar los fenómenos de la existencia, para verificar si al final de la búsqueda subsiste algo ‘irreducible’.

Con este propósito, el autor analiza en primer lugar la ‘inteligencia’, que en el mundo contemporáneo es concebida como una función de cálculo que busca una solución sistemática a los problemas. Ahora bien, si se concibe la inteligencia separada de la búsqueda del sentido, no podría diferenciarse entonces fácilmente de la inteligencia artificial.

Sin embargo, este contexto es precisamente el que posibilita el resurgimiento de la pregunta por el significado de la inteligencia. De esta manera el progreso de la “inteligencia calculante” fuerza al hombre a preguntar de nuevo

por el sentido de la misma, pues lo calculable sólo puede ser tal en la medida en que ha interpelado previamente al hombre. Para Esposito es entonces insuficiente la concepción de inteligencia como capacidad de análisis, razón por la cual percibe como alternativa una concepción más amplia que permita entender que la inteligencia (o la razón) determina el modo de ver la realidad.

Esposito resalta también la unión entre conocimiento y afectividad: para conocer algo es necesario quererlo y amarlo. Esta afectividad es entendida como una atracción que la realidad ejerce sobre el hombre, llamándolo de esta manera a conocerla. En oposición a la separación entre lo cognoscitivo y lo afectivo que caracteriza al nihilismo contemporáneo, el filósofo italiano considera que una verdadera experiencia con el sentido de lo real está atravesada por una doble vía: el conocimiento, que necesita una apertura afectiva al ser, y la afección, que exige un juicio cognoscitivo.

Por otro lado, teniendo en cuenta el impacto del nihilismo en la concepción del hombre como ser ‘espiritual’, el autor se distancia de la escisión clásica establecida entre lo espiritual (entendido como un contenido ultramundano y lejano) y lo corpóreo. Con este objetivo, se retoma la concepción de unión fundamental entre cuerpo y espíritu, pues el autor estima que, precisamente, a través del cuerpo es posible entender la dimensión espiritual del hombre.

Posteriormente, Esposito aborda el significado del término ‘realidad’. Al respecto considera que la realidad, debido a su propia naturaleza, implica el ‘misterio’. Este último es, justamente, lo que permite observar que las dimensiones de lo ‘real’ son imprevisibles al control humano. De este modo, en las experiencias fundamentales de la vida –por ejemplo, el enamoramiento o la muerte de un ser querido– siempre subyace un aura de misterio. Este tipo de experiencias son momentos misteriosos que suscitan estupor, consternación y, en definitiva, revelan la ‘profundidad’ de la vida. Esta situación, lejos de conducir a la irracionalidad, permite al hombre comprender el mundo y entenderse a sí mismo. En consecuencia, ‘el misterio’ permite develar un sentido más amplio de la realidad y resulta necesario para la comprensión racional del mundo.

Ahora bien, entre las diferentes experiencias analizadas por el autor, cabe destacar la ‘felicidad’. Al respecto, el punto de partida es considerar la “enemistad” entre ‘deber’ y ‘felicidad’, es decir, entre la apropiación de un modelo ético-moral y el deseo individual de ser feliz. Esta oposición es más

notoria en los sistemas éticos modernos, por ejemplo, en Kant, para quien el hombre debe seguir un imperativo moral (autoimpuesto por la razón), en lugar de su anhelo individual de felicidad. Sin embargo, Esposito estima que separar ‘razón’ y ‘felicidad’ implica una limitación de estas dos, pues en tal caso la primera se reduce a un mecanismo de planificación y la segunda a un sueño violento o desilusionado.

En este contexto cabe la posibilidad de considerar la felicidad como momentos de satisfacción o, simplemente, como algo irrealizable. No obstante, es imposible vivir sin buscar o desear la felicidad. Asimismo, con el objetivo de alcanzar una unidad entre felicidad y razón, el autor propone, a manera de solución, dejar de considerar la felicidad como resultado del proyecto o del comportamiento del hombre, y reconocer que ya está presente en la vida, pues aún un hombre afligido que desee alcanzar la felicidad, debe poseer previamente la noción de ésta para hacerla objeto de deseo.

La siguiente experiencia analizada por Esposito es la posibilidad del hombre de pensar la nada, es decir, percibir el vacío, la pérdida y la angustia. Pensar la nada no consiste en negar el ser, sino en captar el “darse de las cosas”, lo cual está vinculado al estupor generado por el hecho de que algo existe.

La ‘nada’ no significa, entonces, el ‘no-ser’ de una cosa, sino que es una dimensión de todo lo que es, su “proveniencia”, la marca de su “venir” al ser. De este modo, la nada no es un concepto vacío, sino que, al contrario, es un concepto que facilita captar en las cosas el origen de éstas. Lo anterior se debe a que todo lo existente ha sido arrebatado a la nada, pues en la medida en que algo existe se afirma frente a ella. En conclusión, al pensar la nada es posible salvaguardar el misterio del ser.

El autor considera necesario, por consiguiente, que el hombre se reapropie de la nada, la recorra y se deje provocar e inquietar por ella. De igual modo, estima que en la interpelación de la ‘nada’ es posible contribuir a la superación del nihilismo, ya que los acontecimientos del ‘ser’ son “arrebatados a la nada”, permitiendo advertir el milagro de la presencia del ser.

El siguiente punto abordado en el texto es una de las características del nihilismo: la crisis de reconocimiento de los deberes o valores fundamentales para la convivencia social. El mundo contemporáneo ya no se enfoca en el deber que tiene cada hombre de asumir responsabilidad social, sino en el

derecho a la afirmación individual. De este modo, la concepción original de los valores es desplazada por el interés propio de personas singulares, por lo que la época del nihilismo se caracteriza por ser una época de derechos y no de deberes.

Esta situación, como se puede intuir, deriva en una concepción errónea de los derechos y deberes. Como consecuencia, se genera una pulverización de las motivaciones sociales de la comunidad. Al mismo tiempo, el deber se concibe generalmente desprovisto de encanto, mientras que la noción de ‘derecho’ resulta más atractiva, pues se concibe que ‘el deber’ tiene que ser cumplido “a pesar” de aquello que se desee hacer.

Por otra parte, el nihilismo es, en cierta medida, resultado del fracaso de los sistemas modernos del ‘deber en sí’, puesto que al querer elevar al hombre a la ley moral pura, se está desligando a éste de lo que realmente es para proyectarlo hacia ‘aquello que debería ser’. Sin embargo, toda esta situación conduce a la posibilidad de preguntar por el sentido de los deberes para el hombre y la cultura.

Continuando el curso de su análisis, Esposito toma en cuenta, por un lado, que en el pensamiento occidental el sentido de la visión ha sido caracterizado como el prototipo de comprensión de la realidad y, por otro, que esta percepción visual puede también ser dirigida hacia el interior, hacia el hombre mismo. A partir de lo anterior se estima que el desafío del nihilismo contemporáneo se encuentra en el alcance de la visión. Este desafío se formula, entonces, ante la pregunta ¿qué es lo que el hombre puede ver cuando dirige su mirada hacia sí mismo y el mundo?

El autor afirma que la visibilidad interior de imágenes constituye la estructura lingüística fundamental del pensamiento y, justamente, en la unión entre palabra e imagen es donde se reúne y condensa la crisis del sentido. Este planteamiento se formula teniendo en cuenta que una auténtica percepción visual se presenta cuando la imagen de lo visto se integra y se realiza en la memoria, pues no se trata de “archivar” imágenes en la memoria, sino de conservar y estructurar su posible sentido, es decir, su posibilidad de significación.

Otro rasgo característico del nihilismo contemporáneo es su vínculo con el aspecto técnico del mundo. Con este marco de referencia, la técnica es

definida como el tipo de racionalidad que preside, en un plano conceptual, la idea de disposición de medios e instrumentos; es el tipo de racionalidad centrada en buscar y asegurar la solución más eficiente, económica y rápida ante un problema. Sin embargo, es un fenómeno ambiguo, ya que se mantiene suspendida entre dos posibilidades referidas mutuamente entre sí: al asumir una racionalidad técnica, el hombre es beneficiario de las posibilidades derivadas de ésta, pero al mismo tiempo corre el riesgo de ser predeterminado en aquello que él mismo desea.

En consecuencia, la técnica se constituye como una ambigüedad: ser un sistema que enjaula la vida del hombre, pero simultáneamente constituirse también en un camino para administrar de manera adecuada y satisfactoria la existencia. Pero es precisamente esta ambigüedad la que permite pensar la cuestión crucial acerca de la medida en que el tiempo presente interpela al hombre a tener consciencia de sí mismo. Esta ambigüedad permite al hombre, en consecuencia, buscarse a sí mismo y esta búsqueda es, precisamente, lo que constituye en el hombre la experiencia de ser él mismo.

Otro concepto abordado por el autor es ‘la libertad’. Se sostiene, entonces, que en el nihilismo contemporáneo la libertad es entendida como un desprendimiento del vínculo del deber universal en favor de la prioridad de condiciones individuales. Se distinguen, posteriormente, dos tipos de libertad: 1) la opción de elegir sólo por el mero hecho de elegir, y 2) la posibilidad de elección de aquello que es idóneo, racional y verdadero, es decir, la elección de aquello que se “debe” hacer para vivir racionalmente.

Es evidente que el primer tipo de libertad ha sido el predilecto en el mundo contemporáneo, razón por la cual la libertad ha sido vinculada a un anhelo individual, más que a un bien objetivo, es decir, a un ideal racional. Por otra parte, en el nihilismo contemporáneo surgen paralelamente dos posturas frente a la libertad: 1) el reconocimiento de ésta como experiencia de autorrealización, y 2) la negación de su existencia real por parte de algunas ciencias cognitivas que consideran que ella es sólo una ilusión. Como resultado de estas diferencias y ambigüedades en la concepción de la libertad, aflora nuevamente la necesidad de pensar este concepto como un problema esencial del hombre.

En síntesis, Esposito aborda diferentes experiencias esenciales para señalar que la vida de los hombres es significativa, debido a que se afirma a sí

misma en oposición a la nada. De este modo, en la alternativa entre el ‘ser’ y la ‘nada’, el hombre puede comprender la dimensión de sí mismo: en los momentos en que parece imposible pensar el sentido de las cosas es justamente donde puede renacer, ante una mirada atenta, el acontecer del ser.



**López, B. (2021). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM**

**Alberto Morán Roa<sup>1</sup>**

Complutense University of Madrid, Spain  
Universidad Complutense de Madrid, España



---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía y contratado posdoctoral Margarita Salas, realizando una estancia en el Proyecto de Investigación Schematismus: Esquematismo, teoría de las categorías y me-reología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica (PID2020-115142GA-I00), Universidad Complutense de Madrid.

<https://orcid.org/0000-0001-7100-4971>

Correo electrónico: [amoranroa@gmail.com](mailto:amoranroa@gmail.com)

Cada época constituye y proporciona el horizonte de preguntas en el cual se sitúa el quehacer filosófico: *dona*, por así decirlo, las cuestiones a tratar, y delimita los parámetros desde los que éstas han de resolverse. Partiendo de esta premisa, un simple vistazo a la historia del siglo XX explica la importancia del análisis filosófico de la violencia, especialmente en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y al Holocausto. Desde los motivos ideológicos que la propician, hasta el aumento exponencial de la capacidad de ejercerla, la cuestión de la violencia ha recibido un tratamiento directo –en el caso, por ejemplo, de Hannah Arendt– o ha dejado una marca indeleble en los proyectos filosóficos de algunos de los autores más importantes del siglo pasado –pensamos aquí en Adorno o Lévinas. Hacer filosofía práctica, moral o política, planteaba en el siglo XX dos alternativas: mirar la violencia a los ojos y estudiarla directamente o pensar bajo su presencia, a la sombra de lo acontecido.

La violencia no dejó de reformularse y reinventarse durante el ocaso del siglo. En 1985 Günther Anders anunció la obsolescencia del odio, innecesario combustible para una violencia cada vez más autónoma, desapegada y eficiente, posibilitada por el desarrollo tecnológico. Con el fin de la Guerra Fría y las promesas de un presente al amparo de la hegemonía económica y cultural, la violencia adoptó formas nuevas: virtual, del sujeto contra sí mismo, o como reclamo en los productos de entretenimiento. Podría dar la impresión de que la violencia ruidosa, apasionada y explícita de las décadas anteriores se encontraba en retroceso.

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 declararon con estruendo la irrupción de una violencia global, espectacular, hecha de retales que parecían superados –un entretejido de motivos religiosos, históricos, políticos, cargados de oposiciones agonales. Desde entonces, los retos del siglo XXI han incorporado categorías nuevas, como lo ecológico, los viejos conflictos sociales: la violencia se dispersa y transmuta en necropolítica, en nuevas formas de terrorismo, en persecuciones étnicas y políticas conducidas con mayor o menor disimulo. De nuevo, la época pone ante el quehacer filosófico las cuestiones a tratar: en este caso, las actualizaciones concretas de la violencia, su origen, y cómo responder a ellas.

A este desafío, no pequeño, responde el libro *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI*, un volumen coral coordinado por Bily

López (UNAM - UACM) y enmarcado en la labor de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica y Estética Críticas HERCRITIA. Compuesto por seis artículos y una entrevista a Gianni Vattimo –núcleo vertebrador de la obra–, el texto presenta distintas reflexiones planteadas desde la hermenéutica, una corriente filosófica heredera de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. El libro tiene, y cumple, el doble objetivo de exponer las diferentes perspectivas sobre la violencia, así como de presentar el enfoque desde el que se plantean: situado en la izquierda política, en él dejan su impronta el cristianismo, el posmarxismo, el postestructuralismo y la historiografía crítica con la metafísica moderna.

En el prólogo, Mariflor Aguilar (FFyL-UNAM) plantea el propósito del libro como una “desnaturalización de la violencia” (2021, p. 7) para “inscribirla en el marco de las relaciones sociales” (p. 8) y plantear su dimensión ontológica, con la hermenéutica como instrumento de análisis teórico-práctico desde el cual emprender esta tarea. Una vez establecido este objetivo, Aguilar plantea una reflexión acerca del diálogo<sup>2</sup>, que incluye la exposición de cuatro rasgos que posibilitan el encuentro con la alteridad transformadora.

Bily López (CEC-UACM / FFyL-UNAM) inicia su introducción apuntando a dos acontecimientos del siglo XXI, que confrontaron a su generación con dos formas peculiares de violencia: los atentados del 11 de septiembre y la guerra contra el narcotráfico –sin desatender otras violencias normalizadas, como la de género. A colación del escenario nihilista y pasivo descrito por Nietzsche, López reconstruye desde el pensador alemán el enfoque de la filosofía del lenguaje desde el cual el libro asume la necesaria tarea de “(...) pensar, producir pensamiento, discursos, que miren de frente a las violencias que están aconteciendo” (2021a, p. 26).

El texto de Teresa Oñate (UNED-HERCRITIA) constituye un detallado recorrido por las tesis clave de su pensamiento, a la vez que expone la evolución de la filosofía de su maestro, Gianni Vattimo. La crítica nietzscheana a

---

2 Aguilar ha trabajado esta cuestión en profundidad en su obra *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer* (2005), donde se perfilan ya algunos de los conceptos aquí expuestos: la autoproyección, cuya evitación constituye la condición de posibilidad de la alteridad; la autocancelación –que se presenta aquí con el nombre complementario de *autoanulación*– y la escucha, como ejercicio en cuyo sentido fuerte se está “dispuesto a dejarse transformar por las implicaciones prácticas de lo que el otro dice” (p. 54).

la metafísica, a todo cierre identitario y esencialista, encuentra aquí continuación en la apuesta por una filosofía de la historia “(...) sin escatología ni teodicea (...), sin necesidad alguna de potencias salvadoras trascendentes” (Oñate, 2021a, p. 29). Nos situamos, por tanto, en un pensamiento postmoderno, crítico con la idea de un fundamento rector situado en cualquiera de los dos grandes centros metafísicos, sea Dios o el sujeto cartesiano; contrario, por tanto, al racionalismo antropocéntrico y a dos de sus consecuencias: la idea de una Naturaleza al servicio del hombre y el afán de superación de todo límite. La singularidad de la propuesta de Oñate viene dada por su lectura de Aristóteles –cuya teología “pluralista [e] inmanente” (p. 45) habrían retomado Nietzsche, Heidegger y Gadamer–, y un cristianismo emancipatorio, asambleario, despojado de toda legitimación del poder y “propriadamente hermenéutico” (p. 49), como el defendido por Vattimo.

Greta Rivara Kamaji (FFyL-UNAM) atribuye a la hermenéutica el haber expuesto el carácter dinámico de la historia y el pasado, que “(...) no se deja de construir sin el cruce del acontecimiento presente y la imagen del porvenir” (2021, p. 57). Desde esta premisa, se pone de relieve el papel del testimonio “(...) como un eje fundamental para intentar comprender otras formas de ver la configuración del tiempo, de la realidad, de la historia, de la subjetividad” (p. 63). El relato testimonial aparece como el resultado de un representar colectivo y narrativo, que propicia una fusión de horizontes en la que tiene lugar la co-determinación entre el presente y sus éxtasis: pasado y futuro. La labor de Rivara Kamaji va por tanto más allá de la reconstrucción –ya de por sí minuciosa y rigurosa– para incidir radicalmente en la naturaleza del testimonio y su papel en la comprensión de la violencia.

La muerte de Dios y el fin de los metarrelatos son el punto de partida desde el que Nacho Escutia (UNED-HERCRITIA) investiga el modelo de racionalidad moderna –así como sus vínculos con la metafísica y el cálculo– y su deriva contemporánea: el avance y rebasamiento de todo límite se presenta como análogo al movimiento ascendente de la razón, en su interminable aspiración de abarcar y subsumir (2021, pp. 107-108). Su crítica, que entronca con la del Segundo Heidegger, inspecciona la entraña metafísica del capitalismo para volver a Nietzsche a través de Vattimo y Oñate, resaltando su importancia en la constitución del pensamiento de la diferencia y la comprensión de la historia de Occidente.

Gaetano Chiurazzi (Università di Torino) expone las reflexiones de Vattimo en torno al papel del cristianismo en la cultura occidental (2021, p. 129) y la influencia de René Girard en el giro hacia esta cuestión. Chiurazzi expone así la lectura de Vattimo con respecto a cómo el cristianismo identificó el mecanismo victimario y su historicidad, descubriendo la contingencia y carácter provisional de dicho mecanismo para posibilitar la apertura a su transformación. De ello resulta un cristianismo cuya conexión entre salvación e interpretación resulta en “(...) un proceso [de] consumaciones de estructuras fuertes a favor de una liberación del dogma y una emancipación de la diversidad” (p. 144). Los lazos entre el pensamiento de izquierdas, la posmodernidad y esta lectura del cristianismo aparecen, como en el texto de Oñate, reivindicados y fundamentados teóricamente.

Bily López propone una genuina consumación de la muerte de Dios, pues las disoluciones postmodernas no habrían consumado el acontecimiento anunciado por Nietzsche. ¿Cómo puede llevarse a cabo un proyecto de semejante envergadura? Configurando un escenario en el que sea posible desprenderse de Dios, en el que “(...) se pueda prescindir de la autoridad y el autoritarismo (...), del sentido último” (2021b, p. 176). Por otra parte, y partiendo del carácter necesariamente categorizador del lenguaje (“la violencia ontológica de la palabra”, p. 164), López expone una noción de violencia que revelaría su multiplicidad y naturaleza capilar, que nos obligaría ya siempre “a elegir entre las violencias que estamos dispuestos a vivir” (p. 164).

A continuación, López realiza una entrevista con Gianni Vattimo, en la que se conversa en torno a cuestiones como el pensamiento débil, la presencia de la violencia, la hermenéutica presentada como “(...) una forma de teoría que controla los daños al asumir que no hay hechos sino interpretaciones y, con éstas, hay también intereses” (2021c, p. 186), y su crítica a la metafísica. Heidegger y el cristianismo constituyen, en palabras del propio Vattimo, los puntales sobre los que plantea su filosofía; una filosofía que afirma vivir como condición, más allá de las teorizaciones concretas.

Por último, Teresa Oñate cierra el libro con una exposición de su proyecto de ontología hermenéutica: “(...) la asunción de que el ser se da en el lenguaje de plurales maneras interpretativas posibilitadas en cuanto a su sentido por los contextos en los que acontece, no pudiendo darse fuera de algún lenguaje histórico y comunicacional” (2021b, p. 197). El hilo conductor

entre Aristóteles, Nietzsche y Heidegger aparece de nuevo como la médula de una crítica radical de las violencias derivadas de “la metafísica de la modernidad” (p. 203), que se expresa en lo que la autora presenta como “cuatro calas de comprensión”: la diferencia ontológica –uno de los pilares del pensamiento heideggeriano–, los distintos sentidos de la temporalidad –diferenciándose entre la linealidad devoradora de *Chrónos*, el *Aidíon*, el *Aión* y el *Kairós*–, el espacio y la teorización heideggeriana de éste, y el espíritu, “el espacio-tiempo (eterno-inmanente) del lugar del ser” (p. 214). Esta perspectiva, constituida *desde y para* “la postmodernidad epocal del mundo” (p. 221), se presenta como alternativa al capitalismo y sus violencias, acogiendo corrientes transformadoras como el ecologismo o el feminismo.

*Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* constituye una completa y clara semblanza de las premisas, los objetivos y el proceder de la izquierda postmoderna articulada en torno al pensamiento de Gianni Vattimo y Teresa Oñate. Proporciona, al mismo tiempo, numerosas referencias para la investigación relacionada con la genealogía posmoderna y su camino hasta la hermenéutica, abriendo la puerta a la co-determinación entre presente, pasado y futuro: las lecturas ofrecidas proporcionan nuevas dimensiones y pliegues a las críticas planteadas por Nietzsche o Heidegger, desde las cuales se puede constituir un pensamiento capaz de comprender y ofrecer respuestas a las violencias; una tarea, que como la propia hermenéutica, continúa, abierta y caracterizada por la escucha.

## Referencias

- Aguilar, M. (2021). Prólogo. *Hermenéutica, lenguaje y violencia*. B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 7-16). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.
- Chiurazzi, G. (2021). *Hermenéutica, lenguaje y violencia*. B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 129-148). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.
- Escutia, N. (2021). Lógicas de la frontera: límite, violencia, posibilidad. B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 91-128). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.

- López, B. (2021a). Introducción. Violencia, hermenéutica, lenguaje: en camino hacia el Siglo XXI (a manera de testimonio). B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 17-28). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.
- López, B. (2021b). Lenguaje y violencia: Disolver a Dios. B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 149-180). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.
- López, B. (2021c). Entrevista a Gianni Vattimo: Lenguaje y hermenéutica en el Siglo XXI. De la Violencia a la *Caritas*. B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 181-196). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.
- Oñate, T. (2021a). Con mi propia voz: desde que somos una conversación (Parte 1. De la hermenéutica del Siglo XX a la hermenéutica crítica de izquierda en el Siglo XXI). B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 29-56). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.
- Oñate, T. (2021b). Con mi propia voz: desde que somos una conversación (Parte 2. La izquierda hermenéutica crítica). B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 197-222). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.
- Rivara Kamaji, G. (2021). Hacia una fundamentación ontológica y hermenéutica del relato testimonial (para comprender la violencia del Holocausto). B. López (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (pp. 57-90). Sevilla: Fénix Filosofía / UNAM.

Esta revista se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2023 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.