

Cuestiones
de
filosofía

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

Vol. 10 No. 34-2024
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. 10. N° 34, julio-diciembre de 2024.

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
Yefer Alberto Hurtado Suárez
Asistentes Editoriales

Jhon Lavacude Poblador
Fotografía

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

Suscripción, adquisición y canje

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

Diagramación e impresión:

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

ISSN 0123-5095 E – ISSN 2389-9441

Revista indizada en:

Índices: Index Copernicus, Redalyc, Scopus, Web of Science (WoS), **Agregadores:** CLASE, Dialnet, EBSCO, Journal TOCS, Latindex 2.0, REDIB, Ulrich's, **Directorios:** DOAJ, ERIH PLUS, EuroPub, JournalsPedia, 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, (1) separador 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. Rogerio 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

Directora de Investigaciones

Dra. Yolanda Torres Pérez

Editor en Jefe

Dr. Óscar Pulido Cortés

Decano Facultad Ciencias de la Educación

Dr. Julio Aldemar Gómez Castañeda

Directora CIEFED

Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía

Mg. Martín Emilio Camargo Palencia

Editores Asociados

Prof. Dr. Adriano Fabris

Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fonet 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. Claudio Viale
Universidad Católica de Córdoba / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

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

Prof. Dr. Damir Barbaric
University of Zagreb, Croacia

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. Óscar 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

Prof. Dr. Žarko Paić
University of Zagreb, Croacia

Comité Editorial

Prof. Dr. Alberto Fragio Gistau
Universidad Autónoma Metropolitana, 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. Félix García Moriyón
Universidad Autónoma de Madrid, España

Prof. Dr. Francisco Manuel López García
Universidad de Guanajuato, México

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Miguel Gómez Mendoza
Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

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. 10 N° 34

Prof. Dra. Alicia Montemayor García
Universidad Nacional Autónoma de México

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

Prof. Dr. Christian Guillermo Gómez Vargas
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Eduardo Salcedo Ortiz
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Prof. Dr. Enrique González Fernández
Universidad Eclesiástica San Dámaso, España

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

Prof. Dr. Giacomo Turbanti
Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Héctor Velázquez Fernández
Universidad del Desarrollo, Chile

Prof. Dr. Iván Alexander Muñoz
Universidad de Nariño, Colombia

Prof. Mg. Jairo Alberto Merlo Pinzón
Fundación Universitaria Unimonserate, Colombia

Prof. Dr. Javier Jhair Saavedra Córdoba
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Dr. Jelson Oliveira
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Prof. Dr. Jonathan Piedra Alegría
Universidad de Costa Rica

Prof. Dr. Jorge Alberto Prendas Solano
Instituto Tecnológico de Costa Rica

Prof. Dr. Juan David Cárdenas Maldonado
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Prof. Dra. Juliana Acosta López de Mesa
Universidad de Antioquia, Colombia

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

Prof. Dr. Lucas Rimoldi
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina,

Prof. Dr. Marcelo Sebastián Antonelli Marangi
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
/ Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

Prof. Dr. Marco Antonio Jiménez
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Mauricio Calle Zapata
Instituto Jorge Robledo / Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Prof. Dra. Mercedes Ruvituso
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
/ Universidad Pedagógica Nacional UNIPE, Argentina

Prof. Dra. Moira de Iaco
Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia

Prof. Dr. Patricio Perkins
Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina

Prof. Dr. Pedro José Grande Sánchez
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Mg. Vladimir Urueta León
Universidad de Cartagena, Colombia

CONTENIDO

Editorial <i>Cand. Mg. Jorge Alberto Valcárcel Guzmán</i> Asistente Editorial	p. 11
Volo ut sis: Una reflexión en torno al amor y la autenticidad a través de cuatro escenas <i>Prof. Cand. Dra. Constanza Iturriaga Baeza</i>	p. 17
The concept of emptiness in Nishitani Keiji and the culmination of the phenomenological method <i>Prof. Dr. Ricardo Baeza</i>	p. 41
Notas para una Ontología de la Idea de Crisis <i>Prof. Cand. Dr. Alejandro J. Ladrero Benito</i> <i>Prof. Cand. Dr. Jorge Hardisson Martín</i>	p. 61
Sloterdijk: ¿filósofo del arte? <i>Prof. Dr. Leopoldo Edgardo Tillería Aqueveque</i>	p. 85
¿Bioética latinoamericana? Situación, legitimación y criterios de deliberación <i>Prof. Dr. Diego Fonti</i>	p. 103
Penser l'altérité dans le soin: une réflexion à partir de Levinas et Ricoeur <i>Prof. Dr. Ericbert Tambou Kamgue</i>	p. 129
Deleuze y el feminismo: debates sobre el devenir-mujer <i>Prof. Dr. Marcelo Sebastián Antonelli Marangi</i>	p. 145
The Principle of Alternative Possibilities: An Ethical Research Framework for Human Sexual Interactions with Robots <i>Prof. Dr. Adrià Harrillo Pla</i>	p. 165

CONTENIDO

Traducciones

Dean Komel (2015). *La Comprensión como Relación* p. 185
Trad. Lic. Julián Ramiro Numpaque García

Reseñas

Esquirol, J. (2018). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad.* Barcelona: Acantilado p. 197
Yefer Alberto Hurtado Suárez

Kreimer, R. (2020). *El patriarcado no existe más.* Buenos Aires: Galerna p. 203
María Juliana Pérez Solano

CONTENT

Editorial <i>Cand. Mg. Jorge Alberto Valcárcel Guzmán</i> Editorial Asistant	p. 11
Volo ut sis: A reflection on love and authenticity through four scenes <i>Prof. Cand. Dra. Constanza Iturriaga Baeza</i>	p. 17
The concept of emptiness in Nishitani Keiji and the culmination of the phenomenological method <i>Prof. Dr. Ricardo Baeza</i>	p. 41
Notes for an Ontology of the Idea of Crisis <i>Prof. Cand. Dr. Alejandro J. Ladrero Benito</i> <i>Prof. Cand. Dr. Jorge Hardisson Martín</i>	p. 61
Sloterdijk: philosopher of art? <i>Prof. Dr. Leopoldo Edgardo Tillería Aqueveque</i>	p. 85
Latin American Bioethics? Status, Legitimation and criteria for deliberation <i>Prof. Dr. Diego Fonti</i>	p. 103
Penser l'altérité dans le soin: une réflexion à partir de Levinas et Ricoeur <i>Prof. Dr. Ericbert Tambou Kamgue</i>	p. 129
Deleuze and feminism: debates on becoming-woman <i>Prof. Dr. Marcelo Sebastián Antonelli Marangi</i>	p. 145
The Principle of Alternative Possibilities: An Ethical Research Framework for Human Sexual Interactions with Robots <i>Prof. Dr. Adrià Harrillo Pla</i>	p. 165

CONTENT

Translations

Dean Komel (2015). *Understanding as Relation* p. 185
Trad. Lic. Julián Ramiro Numpaque García

Reviews

Esquirol, J. (2018). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad.* Barcelona: Acantilado p. 197
Yefer Alberto Hurtado Suárez

Kreimer, R. (2020). *El patriarcado no existe más.* Buenos Aires: Galerna p. 203
María Juliana Pérez Solano

Continuando con su labor académica, la revista *Cuestiones de Filosofía* reúne una vez más a un grupo de importantes académicos provenientes de Alemania, Argentina, Brasil, Camerún, Chile y España, con una serie de temáticas que posibilitan al lector adentrarse en una reflexión especializada en el ámbito filosófico. En este número se presenta un renovado interés por los problemas de la alteridad y sus implicaciones en fenómenos como el amor, la ética, el feminismo y la política, procurando construir desde la perspectiva del otro una perspectiva personal, en otras palabras, lograr el entendimiento con los otros. A continuación, se ofrece al lector una visión general del contenido del presente volumen, así como de los temas y problemas centrales tratados en él.

Este número inicia con el artículo de la Prof. Dra. Constanza Iturriaga Baeza (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile) “Volo ut sis: Una reflexión en torno al amor y la autenticidad a través de cuatro escenas”, en el cual se presenta la relación entre la exhortación pindareana de “llegar a ser quien se es” y el fenómeno del amor en el marco de la analítica existencial del Dasein—expuesto en *Ser y tiempo*. En su escrito, la autora señala la *co-perte-nencia* entre los conceptos de autenticidad y amor, sosteniendo que el sentido de la verdad está ligado al amor, en tanto que el amante tiene la voluntad de que su amado llegue a ser lo que él o ella propiamente es, reconociendo ya algo de sí en este otro yo, que ha sido des-ocultado como resultado de esa relación.

El Prof. Dr. Ricardo Baeza (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania), contribuye a este número con “El concepto de vacuidad en Nishitani Keiji y la culminación del método fenomenológico”, una investigación que aborda el camino fenomenológico iniciado por Edmund Husserl, así como las posteriores contribuciones realizadas por Nishitani Keiji al método fenomenológico. El Prof. Baeza expone cómo en Husserl la conciencia debe liberarse de sus pensamientos y emociones para, de este modo, llegar a “las cosas

mismas”. Sin embargo, son las contribuciones de Martin Heidegger y, más concretamente las de Nishitani, las que culminan dicho método, al declarar que *se ha de llegar* a la comprensión de las cosas *mismas como vacío*. Para Nishitani, la vacuidad significa que todo posee el carácter de ilusión en su fundación, que todo es, en esencia, apariencia ilusoria.

“Notas para una Ontología de la Idea de Crisis” es el título de la investigación realizada por el Prof. Dr. Alejandro J. Ladrero Benito y el Prof. Dr. Jorge Hardisson Martín (Universidad de Salamanca, España). En su escrito, los dos profesores españoles llevan a cabo un riguroso análisis para lograr determinar a qué se hace referencia cuando se habla de la idea de crisis. En este contexto, los autores llevan a cabo un análisis que posibilita entender como la crisis se manifiesta en las interacciones con el entorno. Para lograr este propósito, el texto procura superar la ambigüedad del término *crisis*, que, a pesar de ser utilizado en contextos muy variados, puede ser encasillado bajo una única denominación que adopta formas metafóricas o metonímicas, permitiéndonos ver la necesidad de desarrollar una ontología específica que permita tratar de manera más exhaustiva la idea de crisis.

El Prof. Dr. Leopoldo Edgardo Tillería Aqueveque (Universidad Bernardo O’Higgins, Chile) aporta a este número con su escrito “Sloterdijk: ¿filósofo del arte?”, en el cual señala que, inesperadamente, el pensamiento de Peter Sloterdijk oculta una cierta filosofía del arte. Para sustentar esta afirmación, el autor analiza el corpus teórico del filósofo de Karlsruhe en búsqueda de referencias artísticas, las cuales parecen superar la relación aparentemente circular entre la producción del arte y la producción de exposiciones de arte. El Prof. Tillería sostendrá, entonces, que Sloterdijk reconduce al arte como una meditatividad que supera los dualismos calle/museo, creación/exposición, artista/galería, artificio/naturaleza.

En “¿Bioética latinoamericana? Situación, legitimación y criterios de deliberación”, el Prof. Dr. Diego Fonti (Universidad Católica de Córdoba, Argentina), propone examinar el pensamiento

latinoamericano como punto de partida para la formulación filosófica de la bioética, bajo la consideración de que la filosofía trata de pensar si los contextos y las comunidades configuran un modo particular de pensar, y si, en ese mismo sentido, plantean un modo particular de abordar los problemas, proveer a esos discursos contenidos y perspectivas. Para el autor, en el ámbito bioético se pueden identificar claramente estos rasgos, sin embargo, frecuentemente cuesta validar las perspectivas críticas ajenas al canon filosófico tradicional, no tanto debido a que éstas presenten problemas de lógica interna, sino debido al menosprecio que el “primer mundo” tiene por América Latina.

En un mundo donde frecuentemente nos encontramos con la relación paciente-cuidador y constantes quejas en relación con esta diada, el Prof. Dr. Ericbert Tambou Kamgue (École Normale Supérieure de l'Université de Bertoua, Camerún) propone en su trabajo “Penser l'altérité dans le soin: une réflexion à partir de Levinas et Ricoeur”, cavilar en torno a la relación con los otros en la práctica médica. A través de los planteamientos de Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur, el Dr. Tambou enmarca el concepto de alteridad y su aplicabilidad en la relación asistencial, encontrando que a través de la ética de los dos autores es posible el fomento de un clima hospitalario pacífico y sereno, así como una relación de respeto y simpatía mutua, en la que el cuidador y el paciente comprenden que su relación va más allá de una relación técnica o mecanizada, dando paso a una relación ética que permite pensar en el otro como un ser libre e igual.

Desde Argentina, el Prof. Dr. Marcelo Sebastián Antonelli Marangi (Universidad Pedagógica Nacional) comparte su escrito “Deleuze y el feminismo: debates sobre el devenir-mujer”, en el que pone de manifiesto su interés de releer rigurosamente en la obra deleuziana el concepto de devenir-mujer, para de esta manera ir más allá de las interpretaciones predominantemente negativas del mismo. Con esta intención propone rescatar distinciones clave y mantener el análisis de las perspectivas esquizoanalíticas que sustentan su rechazo de la diferencia sexual y su mirada crítica acerca de algunas luchas feministas que proponen una sexualidad femenina, comprendiendo que –para Deleuze– el fin último radica en superar la diferencia sexual más allá del género y del pensamiento binario falocentrista.

Por último, “El Principio de Posibilidades Alternativas: un marco de investigación ético para las interacciones sexuales humanas con robots”, del Prof. Dr. Adrià Harillo Pla (Universidad del Estado de São Paulo, Brasil), nos invita a comprender y evaluar las implicaciones morales de las interacciones sexuales humanas con robots a través del Principio de Posibilidades Alternativas (PAP). El Prof. Harillo Pla defiende que PAP es un marco de investigación apropiado para este caso, debido a que considera dentro de sí el concepto de libertad, en cuanto analiza la capacidad de una persona para elegir entre diferentes opciones. Para ello, el autor se sirve de tres escenarios: robots sexuales con o sin agencia, robots sexuales con formas específicas y prácticas humanas hacia robots y humanos, a través de las cuales el autor plantea la diversidad de opciones, la capacidad de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto de los agentes sociales y las responsabilidades éticas inherentes a la toma de decisiones. Esto, con el objetivo de ofrecer un esquema que informe acerca de la innovación responsable, de las directrices éticas y del discurso social en torno a la robótica sexual.

Una vez presentada la serie artículos de este volumen, el lector encontrará la traducción del texto “Understanding as Relation”, del inglés al español, realizada por el Licenciado en Filosofía Julián Ramiro Numpaque García (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), y escrito por el profesor Dr. Dean Komel (University of Ljubljana, Eslovenia). Finalmente, este número de la revista culmina con las reseñas realizadas por Yefer Alberto Hurtado Suárez (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia) del libro publicado por el Prof. de la Universitat de Barcelona (España), el Dr. Josep Esquirol Calaf, en el año 2018, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, y por María Juliana Pérez Solano (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia) del libro de Roxana Kreimer, *El patriarcado no existe más*.

Cand. Mg. Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Tunja, Colombia



Staufen, Alemania

Autor: Jhon Fredy Lavacude Poblador

Volo ut sis: A reflection on love and authenticity through four scenes

Volo ut sis: Una reflexión en torno al amor y la autenticidad a través de cuatro escenas

Constanza Iturriaga Baeza

Academy of Christian Humanism University, Chile

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Artículo de Reflexión

Resumen

El presente artículo propone una relación entre la exhortación pindareana de “llegar a ser quien se es” –interpretada aquí como *autenticidad*–, y el fenómeno del *amor* en el contexto de la analítica existencial del Dasein expuesta en *Ser y tiempo*. Siguiendo lo que el propio Heidegger sostiene décadas más tarde en los *Seminarios de Zollikon*: el *Cuidado*, correctamente comprendido, no es distinto del *amor*. Con el fin de fundamentar la lectura propuesta del amor en su clave de autenticidad, nos detendremos en cuatro escenas: Píndaro, Nietzsche, San Agustín y Heidegger. Esta “puesta en escena” busca poner de relieve, y hacer clara, la co-pertenencia entre *autenticidad* y *amor*, planteando de este modo que cualquier

desarrollo filosófico que pretenda hacer un análisis sistemático sobre el *amor*, debiese tomar en consideración necesariamente la *voluntad* que encontramos en los amantes de que su amado o amada *llegue a ser* quien *verdaderamente es*. Al mismo tiempo, esta prerrogativa tiene implicancias ontológicas que no podemos omitir, tanto para nuestra interpretación de nosotros mismos, como para el problema de la mencionada prerrogativa respecto al tránsito que habría entre el ser y el no-ser –o entre el no-ser-todavía y el llegar-a-ser–, lo cual –sin dejarnos llevar por las distinciones metafísicas clásicas, como las de *potencia* y *acto*–, sugiere un modo particular de *desocultamiento*, y un modo particular de *ποίησις*.

Palabras clave: autenticidad, llegar-a-ser-quien-se-es, cuidado, amor, Heidegger.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 01 de octubre del 2023

Evaluado / Evaluated: 16 de noviembre del 2023

Aprobado / Accepted: 24 de noviembre del 2023



Correspondencia / Correspondence: Constanza Iturriaga Baeza. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Condell 343, Providencia, Región Metropolitana, Chile (Código Postal: 7500000). Correo-e: constiturriaga@gmail.com

Citación / Citation: Iturriaga Baeza, C. (2024). *Volo ut sis: A reflection on love and authenticity through four scenes. Cuestiones de Filosofía, 10 (34), 17-40.*
<https://doi.org/10.19053/01235095.v10.n34.2023.16615>

Abstract

This paper suggests a correlation between Pindar's exhortation on *becoming who one is* –interpreted here as *authenticity*–, and the phenomenon of *love* in the context of the existential analysis of *Dasein* in *Being and Time*. Following what Heidegger himself argues decades later in the *Zollikon Seminars*: *Care*, correctly understood, is not different from *love*. In order to ground the proposed reading of *love* in its key of *authenticity*, we will examine four scenes: Pindar, Nietzsche, St. Augustine and Heidegger. This “*mise-en-scène*” seeks to highlight and clarify the mutual belonging between *authenticity* and *love*, thus suggesting that any philosophical development that intends to make a systematic analysis of *love* must necessarily take into account the *will* that we find in lovers for their beloved to become who he or she truly is. At the same time, this prerogative has ontological implications that should not be left unnoticed, both for our interpretation of ourselves, and for the problem of the aforementioned prerogative regarding the transit that takes place between *being* and *not-being* –or between *not-yet-being* and *be-coming*. This suggests –without getting carried away by classical metaphysical distinctions, such as those of *potency* and *act*– a particular mode of *unhiding*, and a particular mode of *ποίησις*.

Keywords: authenticity, becoming the-one-who-one-is, care, love, Heidegger.

Palabras introductorias

Inicio este trabajo con una serie de citas de autores de diversos períodos y tradiciones. Es mi intención que ellas funcionen a modo de *escenas*, que nos instalen en una reflexión que permita observar con mayor claridad las relaciones e hipótesis subyacentes al presente escrito. *Escena* no es un término azaroso: proviene del griego *σκηνή*, y su variado repertorio de significados podría ser dividido, de acuerdo a su tematización, en dos áreas: una que acuña bajo el mismo vocablo a distintas nociones relativas a una vivienda o estancia, un lugar o estructura en la cual estamos a resguardo (caseta, tienda de campaña, campamento, cabaña, choza, cabina, etc.). En un segundo sentido, *σκηνή* se asocia a la edificación o construcción sobre la cual se desarrolla una obra de teatro o acto de entretenimiento (escenario). Es justamente desde el teatro (el *arte escénico* por excelencia), donde encontramos la “puesta en escena” –del francés *Mise-en-scène*–, que indica la preparación previa a la representación de la obra; aquel previo poner en orden los distintos elementos que conjugan su totalidad. Finalmente, este segundo sentido permite el paso del significado de *σκηνή* como sostén material y medial que permite el desenvolvimiento de la obra, a la significación de lo representado en el escenario mismo, esto es, la obra de teatro propiamente tal.

Mi propuesta, por tanto, constituye una primera puesta en escena que configura un observar previo de aspectos y conceptos que se abordarán de modo más preciso y detenido en las siguientes páginas.

Escenas¹: Píndaro, San Agustín de Hipona, Nietzsche y Heidegger

En las siguientes páginas mostraré los contextos en los que surgen estas escenas, para luego pasar, en la cuarta de ellas, a la reflexión y a la crítica que fundamenta la conexión entre las citas propuestas y el hilo argumentativo que sustenta una lectura del amor en clave de autenticidad.

Píndaro

La primera de estas citas, la de Píndaro, se estima que fue escrita alrededor del 475 A.C. Píndaro, el poeta griego originario de Tebas, pertenece a un período especialmente relevante en la historia de la Grecia antigua, a saber, justo entre el fin de la época arcaica y el comienzo de la época clásica, en este tránsito histórico entre las tiranías y la democracia. De sus obras destacaremos los *epinicios*, odas dirigidas a los vencedores de los juegos atléticos (Olímpicos, Píticos, Ístmicos y Nemeos). De las odas pertenecientes a los juegos píticos surge la cita con la que he dado inicio a la exposición. La frase se halla en el encomio a Hierón de Siracusa², en la segunda de las *Odas Píticas*³: γένοι' οἷος ἔσσι μαθών (Pind. P. 2.73⁴).

Pareciera que esta oda tiene, por una parte, una intención política: “eliminar la desconfianza entre Hierón y el poeta” –como plantea Alfonso Ortega en su traducción de *Odas y Fragmentos*– (Píndaro, 1984, p. 148), y seguramente, congraciarse con él para obtener sus favores, pues Hierón era conocido como un amigo y patrón de las artes. A su vez, es de suponer que durante este período de grandes cambios en el orden social de la antigua Grecia, Píndaro ha visto en la figura de Hierón la posibilidad de una mayor estabilidad política.

1 El orden de las escenas no es cronológico, y esto se debe a una razón de contenido. El presente trabajo surge a partir de la investigación doctoral (en curso), donde he planteado dos diadas de análisis: Píndaro-Nietzsche y San Agustín-Heidegger. El motivo de esta separación corresponde a que, tanto en Nietzsche como en Heidegger, se halla una influencia directa de los autores clásicos.

2 Tirano de Siracusa, entre 478 y 467 A.C. De las 12 odas que componen las Píticas, tres de ellas tienen como destinatario a Hierón.

3 Los juegos píticos eran celebrados en honor al dios Apolo en Delfos. Debido a la complejidad que supone la periodización de la obra de Píndaro, no hay seguridad de que la Oda Pítica II tenga relación o no con la victoria pítica de Hierón en Delfos.

4 La cita referenciada de este modo hace alusión a la obra clásica en griego (P.2.73), y la cita referenciada en las líneas posteriores hace alusión a la obra traducida al español por Alfonso Ortega (Píndaro, 1984, p.148).

Por otra parte, unido a este motivo *político*, hay también un motivo *moral*. Con una exposición a través de mitos (como el de Ixión y los centauros), ejemplificaciones y comparaciones de carácter, Píndaro reconoce en Hierón un comportamiento honorable, valiente y noble, y lo insta a seguir en este camino. En este contexto de encomio y reconocimiento, surge la frase *γένοι' οἷος ἔσσι μαθών*, que traduzco como “Habiendo aprendido, conviértete en aquel que eres”.

A primera vista, esta frase parece no conectar con lo anteriormente expuesto en la oda, ni con lo posterior, pues no se ofrece ninguna introducción ni justificación de la sentencia. Hasta ese momento, Píndaro había observado ya algunos comportamientos dignos de alabanza y otros dignos de reproche. El comportamiento reprochable es especialmente ejemplificado en la figura de Ixión, quién ha pasado a la historia por su “doble delito” (p. 150): haber sido el primer griego en asesinar a un pariente, violando con este hecho la ley de hospitalidad (*ξενία*), y haber intentado seducir a Hera. De acuerdo a la exposición de Píndaro, pareciera que el pecado más grande que cometió Ixión es el de desagradecimiento, tanto a Zeus —quien habiéndolo perdonado y purificado por verter sangre fraterna, fue traicionado por éste al intentar seducir a su esposa—, como a su suegro —quien dio en mano a su hija y confió en él cuando fue invitado a cenar a su hogar. Se muestra con esto la importancia del agradecimiento hacia nuestros bienhechores, idea que comienza temprano en la oda a partir del verso 17.

Hierón, por tanto, es alguien a quien los ciudadanos de Siracusa debiesen agradecer por ser un “bienhechor”, pues la ha hecho poderosa bajo su mandato, ha sido patrón de las artes y las letras, y ha comandado victoriosamente las tropas del ejército siracusano. Tras este paso por la mitología, Píndaro vuelve a las alabanzas de Hierón: “A modo del precioso fardo fenicio se te envía este canto por el grisáceo mar: contempla de grado el canto castóreo en eólicas cuerdas, percibe el encanto de la lira de siete sonidos” (P. 2.69-72).

Entonces aconseja: “*γένοι' οἷος ἔσσι μαθών*” (P. 2.73): “Habiendo aprendido, conviértete en aquel que eres”. La idea no es desarrollada con mayor profundidad posteriormente. El verso siguiente, de hecho, continúa en otra dirección, mostrando un contraste entre la belleza o la gracia que encuentran los niños en los monos, y la prudencia propia de Radamanto, conocido en la mitología por ser un gobernante y juez justo e insobornable. ¿Qué hace

entonces esta exhortación entre los versos en torno al deseo poético de hacer escuchar su canto a Hierón, y la alusión a Radamanto? La única conectividad que podemos ver, por ahora, es el desarrollo del *motivo moral*, que distingue por contraste lo bueno y honroso (como virtudes deseables de tener o adquirir), de lo malo e ignominioso.

Nietzsche

La segunda de estas escenas es propuesta en el aforismo 270 de la *Ciencia Jovial*⁵ (Nietzsche, 1990, p. 157), obra publicada en 1882, y en 1887 (en su segunda edición). Para comprender y dimensionar la relevancia que tiene esta cita, considero necesario contextualizar la década en la que surge, teniendo en consideración dos ámbitos: tanto el de la producción filosófica como el de carácter biográfico (1880-1889).

Esta época fue para el filósofo muy productiva, pese a que su salud había comenzado ya su irreversible declive⁶. Aunque sus problemas de salud eran de larga data (en 1879 había renunciado a su cátedra de Filología clásica en la Universidad de Basilea por este motivo), es en enero de 1889 cuando se considera, usualmente, que adviene su “descenso en la locura⁷”. A principios de la década, en 1882 mientras edita la *Ciencia Jovial*, Nietzsche entabla una intensa amistad con Lou Andreas-Salomé, que termina poco tiempo después. Durante este tiempo, el filósofo repite el tópico del aforismo 270 de la *Ciencia Jovial* en tres cartas dirigidas a Lou (“Debes llegar a ser quien eres”, *Du sollst der werden, der du bist*). La primera está fechada a finales de agosto en Naumburg, y dice lo siguiente:

5 Me adhiero a la observación de Sánchez Pascual (Nietzsche, 1990, pp. VIII-IX), para ser fiel al título de esta obra: *Die fröhliche Wissenschaft*, es traducido por Sánchez Pascual como la *Ciencia Jovial*. El nombre de *Gaya Scienza* no es propiamente una traducción del título, sino una reducción del título al subtítulo de la segunda edición de 1887.

6 El diagnóstico de la enfermedad que habría padecido Nietzsche permanece siendo objeto de estudio y controversia. En vida, y tras el episodio de 1889, el filósofo fue diagnosticado con una parálisis progresiva, muy probablemente a consecuencia de una infección por sífilis (Janz, 1985, pp.12-14). Este diagnóstico de sífilis ha sido cuestionado por distintos estudios y autores (Gass, 2012; Hemelsoet, D. et al, 2008; Kaufmann, 1954; etc.), quienes han propuesto patologías como arteriopatía cerebral autosómica (CADASIL), Alzheimer, envenenamiento por mercurio, etc.

7 El 3 de enero de 1889 marca la fecha del “descenso en la locura” de Nietzsche, como lo ha llamado Janz (1985) en su extensa biografía. De este episodio no existen fuentes directas que hayan atestado lo sucedido. No podemos, por tanto, saber con exactitud lo que aconteció ese día en las calles de Turín, pero la leyenda que ha surgido dirige hacia aquella famosa escena en la que Nietzsche se habría arrojado llorando al cuello de un caballo maltratado por su cochero.

En fin, mi querida Lou, el antiguo, profundo y cordial ruego: ¡llegue a ser lo que es! Al principio nos cuesta trabajo emanciparnos de nuestras *cadena*s, ¡y al final también tenemos que emanciparnos de esta emancipación! Cada uno de nosotros, aunque de maneras distintas, tiene que elaborar esta *enfermedad de las cadenas*, también después de haberlas roto. Sinceramente a su destino devoto –pues en usted yo amo mis *esperanzas* (Nietzsche, 2010, p. 254).

La segunda carta, fechada el 24 de noviembre finaliza de modo similar: “Intente mirar *más allá* de esta etapa que estoy viviendo desde hace algunos años –¡mire lo que está detrás! No se deje engañar, precisamente *usted*, sobre mí– en serio, ¿no creará, *usted*, que el «espíritu libre» es mi ideal? Yo soy –¡Perdón! ¡Queridísima Lou! Sea usted lo que *tiene que ser*” (p. 283).

La tercera carta está fechada el 10 de junio de 1882:

Por lo demás, pongo tales esperanzas en nuestra vida juntos, que cualquier efecto secundario, necesario o casual, me preocupa ahora poco: y *ocurra lo que ocurra*, lo soportaremos *juntos*, y todas las tardes tiraremos *juntos* todo el fardillo al agua –¿no es verdad? (...) Actualmente tengo mucha necesidad de la montaña y de bosques altos: *La gaya ciencia*, aún más que la salud, me empuja a la soledad. Quiero poner la palabra *fin* (...) la naturaleza le ha dado a cada ser distintas armas defensivas –y a usted le ha dado la espléndida franqueza de su voluntad. Píndaro dijo una vez: “¡*Llega a ser el que eres!*” (p. 218).

Estas citas indican que el aforismo 270 de la *Ciencia Jovial* es una idea que Nietzsche parece no abandonar. Es significativo que sea en este contexto, privado, en el que se otorga el debido reconocimiento a Píndaro. Si bien la naturaleza de su relación con Lou no es del todo clara, lo significativo de la alusión biográfica no radica en esta relación, sino en lo que nos dice sobre el pensamiento de Nietzsche y la herencia que recoge de Píndaro. Es en este punto, además, donde entramos al ámbito del amor –tal como el mismo autor lo reconoce en las cartas antes citadas. La exhortación pasa ahora a Nietzsche, y se repite en cartas dirigidas a una mujer que, de acuerdo a sus palabras, *ama* (y lo que ama en ella son sus *esperanzas*).

Ahora bien, respecto a su obra, es necesario considerar que la cita completa del aforismo 270 plantea un añadido: “¿Qué dice tu *conciencia*? Debes llegar a ser el que eres” (*Was sagt dein Gewissen? –Du sollst der werden, der du*

bist) (1990, p. 157). Observamos que la exhortación va acompañada de un carácter vocativo de la conciencia⁸. La *conciencia* tendría esta capacidad de poder decir algo. Pero este decir no es mera enunciación, es un *llamado* a nosotros (a nuestro *sí-mismo*), que nos insta a *llegar a ser quienes somos*.

Este motivo lo encontramos nuevamente en la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra*, publicada en 1885, donde se sostiene:

Hasta que, mordiendo mis afilados anzuelos escondidos, tengan que subir a *mi* altura los más multicolores gobios de los abismos, subir hacia el más maligno de todos los pescadores de hombres / Pues *eso* soy yo a fondo y desde el comienzo, tirando, atrayendo, levantando, elevando, alguien que tira, que cría y corrige, que no en vano se dijo a sí mismo en otro tiempo: “¡*Llega a ser el que eres!*” (2003, p. 329).

En *Ecce Homo* aparece nuevamente como subtítulo “*Cómo se llega a ser lo que se es*” (*Wie man wird, was man ist*) (Nietzsche, 2005). Es decisivo que antes de su colapso el filósofo se decidiera por este subtítulo. No es descabellado plantear que la tarea de *llegar a ser quien se es* sea una cuestión del más alto orden en la obra de Nietzsche. Respecto a la *conciencia*, siendo ella la que nos insta, una y otra vez (y hasta el final), a *llegar a ser quienes somos*, hay un cierto *deber*, una dimensión ética ineludible ligada a ella. Deber que, alejado de imperativos categoriales, tiene ahora la forma de un *llamado* que interpela nuestro *sí-mismo*. Nos movemos, entonces, en el ámbito de la *autenticidad* y *propiedad* (en el sentido del ser-propio, o de nuestro propio-ser).

Para finalizar, en *Fragmentos Póstumos* plantea: “*Llega a ser, sin parar, el que eres* –¡maestro educador y escultor de ti mismo! ¡No eres un escritor, sólo escribes para ti! ¡Conservas así la memoria de los buenos momentos y encuentras lo que los une, la urdimbre dorada de tu ser!” (2008, p. 824). Barrios y Aspizunza observan que la frase “*Werde fort und fort, der, der du bist*” destaca en alemán la continuidad del devenir, y agregan: “Algo así como ‘*llega a ser, una y otra vez, sin parar, el que eres*’. ‘*Llegar a*’, no obstante, no da buena cuenta del carácter absolutamente temporal del *werden* original, devenir continuo” (p. 824).

⁸ Carácter que es justamente desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo* (2005a). Cfr. el §56 “El carácter vocativo de la conciencia” (*Der Rufcharakter des Gewissens*) (p. 292). En ambos autores el vocablo es el mismo: *Gewissen*.

Las dos últimas referencias muestran la relevancia de esta idea en la vida y obra de Nietzsche. Vida y obra se entrecruzan en él, y lo que nos queda es –por una parte– este incesante carácter de la conciencia que nos interpela y que conlleva una determinada escucha. Esta escucha e interpelación nos posicionan en el ámbito de un *deber*, sentado ahora en la *autenticidad* (la posibilidad de ser quienes propiamente somos). Por otra parte, en el ámbito privado y biográfico encontramos en el autor el deseo o *voluntad* de que nuestros seres amados puedan también *llegar a ser quienes propiamente son*.

San Agustín

De San Agustín nos llegan numerosos registros en torno al *amor* (razón por la cual es representado en diversas pinturas con un corazón ardiendo). Pero San Agustín tematiza el amor de distintos modos, y a través de distintos términos (*Dilectio, Caritas, Amor, etc.*). Revisar cada uno de ellos excedería, sin embargo, el objetivo fundamental del presente escrito, razón por la cual no serán abordados aquí. Baste con referirme por ahora a lo mencionado en la *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*:

Pues no amas en él *lo que es*, sino lo que *quieres que sea*. He dicho a vuestra caridad alguna vez, si no me engaño, que, por ejemplo, tenemos ante nuestros ojos un roble. Un buen carpintero le ve sin labrar; no obstante de verle así cortado y en bruto, le ama. No sé lo que quiere hacer de él. Pero, al amarle, no desea que permanezca así siempre. En el arte ve *lo que ha de ser*; no ve en el amor lo que es actualmente. *Ama lo que de allí ha de salir, no lo que es* (San Agustín, 1959, p. 321)⁹.

En este tratado se ha profundizado ya especialmente en dos ideas: la del Amor¹⁰ de Dios, y cómo Dios es Amor. Agustín inicia su análisis desde el amor entre los seres humanos, para llegar por contraste al Amor de Dios, y mostrar de ese modo cómo es que, gracias a aquel, se fundamenta todo amor. Para ello, se muestran algunas diferencias con otros actos que pueden ser confundidos con el amor, pero que no lo son. Trae entonces el ejemplo (p. 314) –retomado por Heidegger (2003) en *Estudios de Mística Medieval*

⁹ Es muy tentador, en este punto, recurrir a las nociones de potencia y acto. Y, seguir en aquella dirección implicaría encontrar en el roble siglos de hilemorfismo aristotélico y escolástico, quedando interpretado el roble-madera como la *possibilitas*, la materia que “espera” ser traída a la *forma* por mano del carpintero.

¹⁰ Utilizo ‘Amor’ en mayúsculas para el Amor de Dios y Dios = Amor, y minúsculas para el amor *entre* seres humanos y *de* los seres humanos.

(pp. 142-143)–, de “los comilones y los tordos¹¹”. Los comilones aman a los tordos para consumirlos (tal como cuando alguien dice “amo la comida japonesa”). Pero esta forma de amar es una forma de hacer *perecer* a aquello que amamos –San Agustín ocupa los términos *perimat* (*perimō/peremō*), que significa ‘aniquilar’, ‘destruir’, ‘extinguir’, ‘hacer desaparecer por completo’; y *consumatur* que significa ‘devorar’, ‘consumir’, ‘desperdiciar’, ‘debilitar’, ‘llevar hacia la nada’, ‘matar’.

¿Es así como debiésemos amar a los hombres? (se pregunta San Agustín). Muy por el contrario, el amor entre nosotros, los seres humanos, tiene como rasgo particular la *benevolentiae* de *běňě-vōlens* / *běňivō-lens* / *benevolens*, esto es, ‘desear el bien’, ‘amabilidad’, ‘algo favorable’, ‘algo propicio’, ‘un amigo’. Para amar, además, es necesario entrar en una relación igualitaria: no debemos mendigar amor ni darlo a quien lo mendiga poniéndonos por sobre él (San Agustín, 1959, p. 315).

El concepto de amor, por tanto, se distingue del interés, consumo, o mera utilización. A continuación, se observa la analogía del roble y el carpintero (parte esencial en la argumentación del capítulo 10 de este tratado). Dice San Agustín: “En el arte ve *lo que ha de ser*; no ve en el amor lo que es actualmente. *Ama lo que de allí ha de salir, no lo que es*”¹² (p. 322).

Al encontrarse con este tronco de roble, el carpintero *ve* en él algo, no sabemos aún qué. San Agustín afirma que *ya le ama* porque en el *arte ve* lo-que *ha-de-ser*. En latín *ars* – *artis*, quiere decir ‘habilidad para producir algo’. También significa ‘ciencia’, ‘conocimiento’ y ‘teoría’ y ‘comportamiento moral’. Según la RAE, el término es un calco del griego *τέχνη*, que significa ‘arte’, ‘habilidad’, ‘destreza’, ‘astucia’, y también ‘oficio’, ‘obra de arte’, ‘artesanía’, ‘aprendizaje’, ‘arte o artesanía que consta de una serie de reglas’, ‘sistema’ o ‘método’ y ‘tratado’. Heidegger (2007a), observa en *La pregunta por la técnica*, lo siguiente del vocablo griego:

Con respecto a la significación de esta palabra, debemos observar dos cosas: de una parte, *τέχνη* no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos; sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La *τέχνη* pertenece al pro-ducir, a la *ποίησις*; ella es algo poiético (...) *τέχνη* está unida,

11 Zorzales.

12 *In arte vidit quod futurum est, non in amore quod est; et amavit quod inde facturus est, non illud quod est.*

desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la palabra *ἐπιστήμη*. Ambas palabras son nombres para el conocer, en el más amplio sentido. Mientan el entender de algo, el ser experto en algo. El conocer abre. En cuanto abriente es un *desocultar* (...) La *τέχνη* es un modo del *ἀληθεύειν* (p. 126).

Al acudir a la etimología ha quedado al descubierto –siguiendo el pensamiento de Heidegger– no sólo una interpretación ontológica distinta a la que encontramos en San Agustín, sino también una estrecha vinculación entre arte, *τέχνη*, *ποίησις* y *ἀλήθεια*.

La pregunta de San Agustín permanece, no obstante, sin respuesta: ¿Cómo, en efecto, amamos al prójimo? Pues bien, si hemos de amar al prójimo (según los preceptos cristianos), hemos de amar tanto a nuestros amigos como a nuestros enemigos. Más aún a estos últimos, dice San Agustín, puesto que ello supone un desafío mayor. Ahora bien, si Dios nos ha amado *siendo pecadores*, no nos ama *en cuanto pecadores*, ni nos ama *por y para permanecer como pecadores* (p. 321); nos ama por lo que podemos *llegar a ser*. Habiéndonos creado él mismo ¿no es este *llegar a ser* algo que de algún modo *ya siempre somos*? (sólo que este *somos* tiene cierta particularidad: *debe llevarse a cabo*). Al mismo tiempo, si aquello en lo que podemos transformarnos es aquello por lo cual Dios nos ama, y si esto además pertenece a su autoría, ¿no sería ésta nuestra más alta posibilidad: ser lo que *verdaderamente* somos? ¿No compartiríamos gracias a esto algo de la esencia divina, al ser creados por Él? Es de este modo, según San Agustín, como debiésemos amar a los hombres, a los amigos, a los desconocidos, y a los enemigos: viendo en ellos lo que *queremos que sean* (lo “perteneciente a Dios en ellos”), pero este querer es, al mismo tiempo, lo que ellos pueden *llegar a ser*.

Heidegger

Recapitulando, considero que existe una relación entre el *amor* y la máxima pindariana, que interpreto desde el carácter vocativo de la conciencia y su llamado a la *autenticidad*. Al mismo tiempo, considero que un análisis filosófico del *amor*, no debiese omitir:

- Sus implicancias ontológicas, y su pertenencia con la dimensión del *cuidado* en Heidegger.
- Que el deseo o *voluntad* de que el otro llegue a ser *quien es*, no es algo contingente, sino esencial al fenómeno del amor.

- Que las máximas de Píndaro y de San Agustín, dejan entrever una ligazón entre Amor, Ser y Verdad.

Ahora bien, ¿no suponen estos vínculos una vuelta a cuestiones ya ampliamente desarrolladas en la tradición metafísica? Si bien los términos coinciden con los de la tradición metafísica occidental, no se busca con ello volver a tematizarlos del mismo modo en que lo hace la tradición, sino que se intenta, más bien, poner de relieve aquello de lo que ellos dan cuenta: nuestra propia estructura ontológica y, al mismo tiempo, un particular modo de *desocultamiento* y *quehacer*.

Volo ut Sis

Sentadas estas consideraciones, sugiero detenernos en la cuarta escena propuesta, es decir, la carta de Heidegger a Hannah Arendt fechada el 13 de mayo de 1925:

Y esto sólo te lo agradezco a ti –a que fueras *tú*. Ahora lo llevo conmigo en el alma –y ruego a Dios que me conserve las manos puras para cuidar la joya. Así pues, un día de fiesta se cierne esta mañana sobre mis libros y cuadernos, y leo *de gratia et libero arbitrio* de San Agustín (...) ¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión –sólo aquí todo significa: estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. Amo significa *Volo, ut sis*, dice San Agustín en un momento: te amo –*quiero que seas lo que eres* (Heidegger, 2000a, p. 31).

“*Volo, ut sis*”, dice Heidegger, y traduce: “Quiero que seas lo que eres” (*Ich will, dass Du seiest, was Du bist*). Esta cita no se encuentra de modo literal en San Agustín, pues Heidegger invierte la conjugación verbal en su carta a Hannah Arendt. En San Agustín, encontramos una fórmula casi idéntica: “Non enim amas in illo quod est; sed quod *vis ut sis*”; y “Non amas in illo quod est, sed quod *vis ut sis*” (San Agustín, 1959, pp. 321-322). En español, lo primero diría “Porque no amas en ello lo que es, sino lo que *quieres que sea*”; y lo segundo “No amas lo que es, sino lo que *quieres que sea*”. Heidegger habla en primera persona, y en lugar de decir *Vis* dice *Volo*: que se traduce aquí por “*Quiero*”: quiero que *seas* aquello que *eres* (*sis*). *Volo*, por otra parte, es la misma raíz que encontramos en ‘volición’, ‘voluntad’, y en el alemán ‘Wille’ y ‘wollen’, mientras en inglés ‘will’. Nos referimos, por tanto, a un *querer*

particular: una *voluntad* que aspira (*con* el otro y *por* el otro) a que éste *llegue a ser lo que es*.

La constitución ontológica implicada en el amor y el cuidado.

Ahora bien, con el objetivo de realizar un análisis minucioso en torno al amor, se hace necesario considerar las implicancias ontológicas de este fenómeno en cuestión. Lo primero será desligarnos de la concepción del ser humano como sujeto, y alejarnos, con el mismo afán, de aquellas concepciones que hacen del amado el “*objeto* de nuestros afectos”. Una expresión tal es heredera de la concepción ontológica que interpreta al ser humano como sujeto, y que por tanto puede *objetificarlo*, lo que supone ya una división *abismal* entre sujeto y objeto. Ni Dasein es un sujeto, ni mundo es un objeto, puesto que nuestro modo de ser no es un mero *estar-ahí* (*Vorhandensein*). En el amor, por otra parte, no se trata de una relación entre un sujeto y un objeto (ni el sujeto amado puede constituir nunca un objeto), ni de la relación entre dos sujetos (por lo que acabamos de plantear), ni tampoco de la relación (constitutiva y esencial) entre Dasein y mundo. Estamos, pues, frente a lo denominado en *Ser y tiempo* como *co-existencia*.

Ahora bien, el Dasein, es “el ente que somos cada vez nosotros mismos”, es cada vez un “Yo” (Heidegger, 2005a, p. 67); el “ser de este ente es cada vez el *mío*”. La constitución esencial del Dasein es determinada como *estar-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*), lo que da cuenta del carácter constitutivo y esencial entre Dasein y mundo (p. 79). Esto quiere decir que no hay un momento anterior en que el Dasein no estuviera-en-el-mundo, ni puede de ninguna manera estar *exento* de mundo. Desde que somos Dasein, estamos siempre ya *en-el-mundo, junto-a* y *en-medio-de* todo ente.

Así como no existe un Dasein exento de mundo, tampoco existe un Dasein aislado y exento de la *existencia* de otros como él¹³. Y si el Dasein lo somos cada vez nosotros mismos, ¿qué se puede decir ahora de los otros entes que son, también, cada vez un “Yo”? Reconocemos en ellos una *co-existencia* (p. 141): la *existencia* de los otros (*Mitdasein*), cuyo modo de ser reconozco como semejante al *mío*.

13 La soledad no sería una refutación a este fenómeno, puesto que de lo que se trata aquí es de un carácter constitutivo del Dasein, cuestión de orden ontológico, y no óntico, como podría serlo la soledad de tal o cual ser humano.

En la cotidianidad, el Dasein se mueve de modo regular en el trato con lo útil y “a la mano”, en el modo de circunspección de lo que lo rodea. A esto Heidegger lo denomina ‘ocupación’ (*Besorgen*), es decir, un “llevar a cabo, realizar, aclarar un asunto”, y “ocuparse de algo” (p. 83). ¿Se mueve del mismo modo el Dasein respecto de sus semejantes? ¿Sería correcto afirmar que también nos “ocupamos” de ellos? Heidegger introduce aquí el concepto de ‘solicitud’ (*Fürsorge*), ligado al ‘cuidado’ (*Sorge*). La ‘solicitud’ tiene distintos modos. En la regularidad cotidiana, tiene la forma de una cierta indiferencia, en la que los otros se nos aparecen en su carácter de ‘no-llamatividad’. Cuando no estamos en esta indiferencia, hay dos modos positivos (extremos) en los que la *co-existencia* se manifiesta como ‘solicitud’. Podemos, por una parte, reemplazar al otro en su ocupación y, con ello, desplazarlo, usurpar su lugar, solucionarle o gestionarle su propio quehacer, lo que resulta en una dominación o dependencia (p. 147). Este modo de la ‘solicitud’ se denomina “sustitutivo-dominante”. Como contraparte, hay un modo de la ‘solicitud’ en el que:

En vez de ocupar el lugar del otro, se *anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre para* él (p. 147).

Este modo de la solicitud se denomina “anticipativo-liberador”. Es justamente esta modalidad la que Jorge Acevedo asocia al amor: “A este modo de ‘procurar por’ le llama Heidegger anticipativo-liberador. En él se da lo que podríamos denominar dimensión ontológica del amor” (1985, pp. 130-131).

En el §41 de *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que el ser del Dasein como totalidad es el ‘cuidado’. En este mismo párrafo, el autor realiza un análisis de los momentos estructurales del *querer*¹⁴, y cómo a través de éste se devela la totalidad del ‘cuidado’. En el *querer* encontramos al ente ya *proyectado* en su *posibilidad*; ente del cual hay que *ocuparse* o que “hay que *llevar a su ser* por medio de la *solicitud*” (Heidegger, 2005a, p. 216). Los tres momentos constitutivos del querer son determinados de la siguiente manera: “(…) La previa aperturidad del por-mor-de en general (*anticiparse-a-sí*), la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación (mundo como el dónde del *ya-estar*) y el *proyectarse* comprensor hacia un *poder-ser* relativo a una *posibilidad* del ente ‘querido’” (p. 216).

14 Los términos alemanes utilizados por Heidegger son *wollen* (querer) y *Möglichkeit* (posibilidad).

En esta misma dirección, Heidegger ha respondido a las críticas respecto a la ausencia de un análisis en torno al amor en su obra. Respondiendo a dichas críticas, el filósofo alemán plantea explícitamente la relación entre el *cuidado* y el *amor*. En el período justo posterior a la publicación de *Ser y tiempo* (en *Introducción a la Filosofía*, curso impartido entre 1928/29 en la Universidad de Friburgo), Heidegger afirma que la determinación del ser del Dasein como *cura* o *cuidado* ha sido malentendida, y prueba de ello es que se ha atribuido un pesimismo a su obra, e incluso la negación de “cosas como el amor”:

(...) O se me viene con sabia doctrina acerca de cómo en la vida existen también cosas como el *amor*. Pero, ¿a quién se le ha ocurrido alguna vez negar tal cosa? ¿A mí? Permítanme que ponga en duda que lo que esta clase de filósofos bienpensantes, allá en sus adentros, creen que es el amor y lo que en el contexto de tales objeciones suele llamarse amor, toque en absoluto la esencia del amor. Pues al cabo, esos pequeños sentimientos, a los que se suele dar alojamiento bajo ese nombre, quedan bien lejos de lo que el amor es. Habría que preguntarse si todo gran amor (y sólo el grande deja entrever algo de lo que sea la esencia de ello) no es en el fondo una lucha para ganarlo, sino también una lucha *por* el otro, en el sentido también de *en favor* del otro, y si el amor no crece precisamente a medida que el sentimentalismo y también la comodidad y lo regalado y lo placentero de los sentimientos disminuye (2001a, p. 342).

Años después, en 1965, Heidegger refiere nuevamente a estas críticas en los *Seminarios de Zollikon* (1959/69). En la sesión del 8 de marzo de 1965, Heidegger sostiene que sin tener en cuenta el rasgo fundamental del Dasein (la comprensión del ser), no es posible pensar al Dasein en cuanto Dasein. Esto provoca que se vuelva a pensar al Dasein de modo equivalente al de un sujeto. Es en este punto donde se hace explícita la alusión al amor:

(...) Se comprueba con buenas razones como una interpretación unilateral, por sombría, del Dasein, requiere un complemento por medio del “*amor*”. Pero el *cuidado*, entendido correctamente, esto es, de forma ontológico-fundamental, *nunca puede ser diferenciado del “amor”*, sino que es el nombre para la constitución extático-temporal del rasgo fundamental del Dasein, esto es, como comprensión de ser (2007b, p. 279).

Amor, Ser y Verdad

Hemos llegado a la última cuestión que me propuse abordar: la relación entre amor, ser y verdad. Me sitúo ahora en el pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, periodo orientado hacia el arte, la esencia de la técnica moderna, la verdad, la idea del ser humano como el que habita, y la unicuadridad. También, y con mayor profundidad aún, comienza a abordarse la cuestión del *Ser*, pero ya no en tanto *cuestión*, como podíamos ver en el período contemporáneo a *Ser y tiempo*, sino en un intento por pensar el *Ser* mismo, y el modo que éste tiene de develarse o donarse –al mismo tiempo que ocultarse– *desde sí*. Es decir, si antes nos encontrábamos con la *cuestión* del Ser, ahora nos encontramos con la cuestión del *Ser*. Ahora bien, reunir las variadas referencias en las que el filósofo se ha referido al amor, a la verdad y al ser, sería un cometido inabordable para el propósito actual, por lo que me referiré sólo a tres lugares que muestran esta vinculación.

En la *Carta sobre el humanismo* (dirigida a Jean Beaufret), Heidegger hace una relación entre *pensar* y *querer* (*amar*):

Que el pensar *es* significa que el ser se ha adueñado *destinalmente* de su esencia. Adueñarse de una ‘cosa’ o de una ‘persona’ en su esencia quiere decir *amarla*, *quererla*. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz, que no solo logra esto o aquello, sino que logra que algo ‘se presente’ mostrando su origen, es decir, hace que algo sea. La capacidad del querer es propiamente aquello ‘en virtud’ de lo cual *algo puede llegar a ser*. Esta capacidad es lo auténticamente ‘posible’, aquello cuya esencia reside en el querer (...) En cuanto elemento, el ser es la ‘fuerza callada’ de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible. Claro que, sometidas al dominio de la ‘lógica’ y la ‘metafísica’, nuestras palabras ‘posible’ y ‘posibilidad’ solo están pensadas por diferencia con la palabra ‘realidad’, esto es, desde una determinada interpretación del ser –la metafísica– como *actus* y *potentia*, una diferenciación que se identifica con la de *existentia* y *essentia*. Cuando hablo de la ‘callada fuerza de lo posible’ no me refiero a lo *possibile* de una *possibilitas* solo representada, ni a la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino al ser mismo (...) Aquí, ser capaz de algo significa *preservarlo* en su esencia, mantenerlo en su elemento (2006a, pp. 16-17).

Fédier (2022) en *Acerca de pensar y ser en Heidegger*, lleva a cabo un análisis de *La carta a un joven estudiante* (Heidegger, 2007a, pp. 258-261). Allí se

analiza el término *das Mögliche*. Según Fédier, “*Das Mögliche*, lo posible, es una palabra alemana que estaba allí como un tesoro aún no recogido (...) El sufijo *lich* significa ‘lo que tiene figura de *mögen*’ –desear, querer, poder–” (2022, p. 184). Siguiendo a Fédier, se evidencia la relación existente entre *mögen* y *das Mögliche*, en la que *mögen* (*querer*) aparece como equivalente a *lieben* (*amar*): “adueñarse de una cosa o persona en su esencia quiere decir *quererla, amarla*” (*sie lieben: sie mögen*). Encontramos en *mögen*, por tanto, dos significados: *poder* y *amar*. Pero del *poder* que aquí se trata es del ‘poder-ser’ (un ‘poder-ser’ que es *esencial* y propio).

En la lectura que propongo del amor, el deseo o querer que el amado *llegue a ser quien es*, es un rasgo fundamental. Este deseo, lo he llamado *voluntad*, destacando con ello al menos dos cosas: la raíz “*Volo*” (que encontramos en *Volo ut sis*), y una *direccionalidad* que supone una cierta actividad mayor que la que encontramos en un mero y pasivo *desear*.

En una dirección un tanto distinta, pero perteneciente al mismo ámbito, Heidegger afirma en su comentario al poema *Andenken* de Hölderlin: “Este oír piensa en la generosidad, dulzura y largueza de los días del amor. Su espíritu es la *voluntad* de que el amado sea capaz de encontrar *su propio ser* y permanecer allí firmemente” (2005b, p. 139).

Más adelante complementa:

Pues el amor es la mirada al ser del amado, una mirada que, pasando a través de ese ser, consigue ver *el fundamento de la esencia de los que aman* (...) La manera de mirar del espíritu del amor no es quedarse prendado en el mero aspecto, sino prenderse o fijarse él mismo en el *ser* del amado con el fin de volver a *llevar firmemente a ese ser hasta su fundamento* por medio de una mirada *aplicada* (p. 158).

Según lo expuesto por el filósofo, la expresión de Hölderlin “y el amor fija los ojos” debe ser interpretada en vinculación con una cierta firmeza: la “fijación” de la mirada en el *ser* del amado, que va más allá del encantamiento de la apariencia. El sentido de esta expresión, a mi parecer, se encuentra anunciada ya en la época de *Ser y tiempo*: la idea de que en la solicitud anticipativo-liberadora ayudamos a devolver el *cuidado* al amado. Esto se ve reafirmado cuando, en el mismo comentario a *Andeken*, sostiene: “los amantes piensan *por adelantado* en la esencia del amado” (p.159).

Esta “mirada aplicada” que supone el amor, no trata sólo del *cuidado*, sino ahora también de una *intención* que orienta a esta mirada “hacia el *fundamento esencial* de los amantes” (p. 158). Esta orientación coincide con la mencionada direccionalidad y actividad propias de la *voluntad*.

Tomando en consideración la doble acepción de *mögen*, como *poder* y *querer*, se reitera que ‘el poder’ del que se trata, por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* y en la *Carta a un joven estudiante*, es el ‘poder-ser’ que es un ‘poder-ser’ esencial. Esto quiere decir, un ‘poder-ser’ que nos lleva al *desocultamiento* de algo que brota y surge desde el “sí-mismo”. Se alude, pues, a ese sentido de *verdad* como *αλήθεια* –esto es, como *desocultamiento*. Esta relación se ha hecho visible en el ejemplo agustiniano del carpintero y el roble. Se planteó en la sección de San Agustín que el carpintero ve en el roble *algo* que ama. Lo que ama, sin embargo, no es aquello que el roble actualmente *es*, sino lo que éste puede *llegar a ser* a través del *arte* (*ars*). Nuestro vocablo arte y el latín *ars*, son un calco del griego *τέχνη*. La indagación etimológica de *τέχνη* –siguiendo a Heidegger en *La pregunta por la técnica*–, revela simultáneamente una estrecha conexión con la noción de *ποίησις*, ya que *τέχνη* significa destreza, habilidad y un saber-hacer que permite *crear* y *llevar a cabo* algo. Es en este sentido que *τέχνη* se vincula con el *pro-ducir*, con la *ποίησις* tal como es definida en *El Banquete* “(...) La idea de *creación* (*ποίησις*) es algo múltiple, pues en realidad toda *causa* que haga pasar cualquier cosa del *no ser al ser es creación*, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*ποιηταί*)” (Platón, *Symp.* 205b).

Heidegger recepciona esto en *La pregunta por la técnica*, afirmando: “Todo *dar-lugar-a* que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo *no-presente a la presencia*, es *ποίησις*, es *pro-ducir*” (2007a, p. 124). Algunas líneas más adelante, sostiene:

El *dar-lugar-a* atañe a la presencia de lo que aparece en el producir, en cada caso. El *pro-ducir* *pro-duce* desde el velamiento al desvelamiento. El *pro-ducir* acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este *llegar* se mueve y descansa sobre lo que nosotros llamamos *desocultar*. Para designarlo los griegos tenían la palabra *αλήθεια* (p. 124).

Ahora bien, la *αλήθεια*, en tanto *des-ocultamiento*, está íntimamente ligada al *Ser*, pues lo que cada vez se *des-oculta* es el *Ser* desde sí mismo, en un movimiento que acusa su *develación* o *donación*.

Consideraciones finales

De acuerdo a los análisis que se han realizado hasta este punto, se ha encontrado que la *verdad*, tomada como des-ocultamiento, pertenece al ámbito del *Ser*. Es el mismo *Ser* lo que se presenta o se retrae en este juego de luces y sombras que encontramos en la *αλήθεια*. Este sentido de la verdad está vinculado al amor leído en clave de la autenticidad, por cuanto se ha observado que la diferencia entre *ser* y *llegar-a-ser* es esencial. Esto quiere decir: en el amor también nos movemos en el ámbito del *Ser* y en el ámbito de la verdad como *αλήθεια*, puesto que –por una parte– el amante tiene la *voluntad* de que su amado llegue a ser lo que él o ella propiamente *es*, y –por otra parte–, se sostiene en que el amante ha podido reconocer ya algo de lo propio-auténtico de ese otro-yo semejante a él, que ha sido des-ocultado de modo íntimo desde su propio sí-mismo.

A partir de lo expuesto en *Carta sobre el humanismo*, es posible observar, además, que la distinción entre *ser* y *llegar-a-ser* no coincide con las nociones de *potencia* y *acto*. Al determinar el *querer* como *mögen*, y tomando en consideración la doble acepción de este vocablo –poder y querer–, parece justificado considerar que este rasgo más que un mero *deseo*, constituye una *voluntad* de que el otro *llegue-a-ser quien es*, lo cual acusa direccionalidad y firmeza.

Si es correcta la interpretación del amor como *cuidado*, o como la modalidad *anticipativo-liberadora* de la solicitud, no podemos omitir entonces el rol y *deber* que tenemos para con el amado: auxiliar o promover que el *cuidado* sea devuelto a él, así como también la *posibilidad* de ser más *propia* que él tiene. Esto supone un movimiento, o una ayuda *pro-motora* (*anticipadora*), que *facilita* el tránsito del amado desde un *no-ser* (*todavía*) *al ser* (*auténtico*). Este *quehacer* no puede ser otra cosa que *ποίησις*, en el sentido que promueve este tránsito de *no-ser al ser* –o en palabras de Heidegger, que *anticipa* este *dar-lugar-a*. Se unen de este modo las dimensiones del *deber* y de la *ποίησις*, que constituyen una *ética* y *estética* del fenómeno del amor, pues tal como el artesano conduce algo desde el no-ser al ser, existe en el acto de amor un cierto reconocimiento del *algo* que *está* y *no-está* al mismo tiempo, que se *anuncia* en tanto *poder-ser-propio*, y se *anticipa*. Lo anterior evidencia nuestra constitución ontológica como *Dasein*, y nuestra condición de *pro-yecto*, teniendo a cada momento la posibilidad de *ganarnos* o de *perdernos*; de perder el *poder* más alto: el de ser *sí-mismos*.

Ser nosotros mismos, *llegar a ser* nosotros mismos es una *tarea*. En Píndaro y, especialmente, en Nietzsche, la exhortación vuelve una y otra vez, mostrando que esta tarea constituye, con toda probabilidad, la más alta a la que nos podemos entregar como seres humanos. Si admitimos que esta posibilidad (la de ser nosotros mismos, la *autenticidad*), es la más alta, entonces quien ama *pro-mueve* en sus amados *el poder* caminar hacia *esas posibilidades*, y esto constituye una *voluntad*. Para llegar a ser quienes somos, y para promover activamente en nuestros amados este *poder-ser* más *propio* que les devuelve a sí-mismos el *cuidado*, nos movemos en el ámbito *poiético*, y con ello en el ámbito de la verdad en cuanto *αλήθεια*.

Referencias

- Acevedo, J. (1984). *Hombre y Mundo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Acevedo, J. (1985). Sobre el “problema” del conocimiento en Heidegger. *Revista de Filosofía*, 25-26, pp. 85-100. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44898>
- Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Adrián, J. (2021). Glosario terminológico comentado. *La pregunta por la técnica* (pp. 3-22). Barcelona: Herder.
- Arjakovsky, P., Fédier, F. et France-Lanord, F. (Eds.). (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Éditions du Cerf.
- Fédier, F. (2022). *Pensar desde el arte. Heidegger; Cézanne, Matisse, Hölderlin* (J. Acevedo, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Gass, W. (2012). Nietzsche in Illness and in Health. *Life Sentences* (pp. 63-92). New York: Alfred A Knopf.
- Glare, P. G. W. (Ed.). (1983). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2000a) *Correspondencia (1925-1975)* (A. Kovacsics, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* (J. García Norro, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2001a). *Introducción a la filosofía* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (2001b). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2003). *Estudios de mística medieval* (J. Muñoz, Trad.). México:
- Iturriaga Baeza, C. (2024). *Volo ut sis: A reflection on love and authenticity through four scenes*. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 17-40. <https://doi.org/10.19053/01235095.v10.n34.2023.16615>

Fondo de Cultura Económica.

- Heidegger, M. (2005a). *Ser y tiempo* (J. Eduardo Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2005b). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006a). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007a). *Filosofía, Ciencia y Técnica* (J. Acevedo Guerra, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2007b). *Seminarios de Zollikon* (Á. Xolocotzi Yáñez, Trad.). México: Red Utopía Asociación Civil A.C.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica* (J. Adrián Escudero, Trad.). Barcelona: Herder.
- Hemelseot, D., Hemelseot, K. and Devreese, D. (2008). *The neurological illness of Friedrich Nietzsche*. Acta Neurol Belg, 108 (1), pp. 9-16. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18575181/>
- Janz, C. P. (1985). *Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento* (J. Muñoz y I. Reguera, Trads.). Madrid: Alianza.
- Kaufmann, W. (1954). *The Portable Nietzsche*. New York: The Viking Press.
- Nietzsche, F. (1990). *La Ciencia Jovial. "La Gaya Scienza"* (J. Jara, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)* (M. Barrios y J. Aspiunza, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia. Volumen IV (enero 1880 – diciembre 1884)* (L. E. de Santiago Guervós, Trad.). Madrid: Trotta.
- Oyarzun, P. (2000). Lo Trágico, de Hölderlin a Nietzsche. *Revista de Filosofía*, 50, pp. 137-156. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44133>
- Píndaro. (1984). *Odas y Fragmentos* (A. Ortega, Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). El Banquete. *Diálogos III* (M. García, M., Martínez y E. Lledó, Trads.). Madrid: Gredos.
- San Agustín. (1959). *Obras completas. Volumen XVIII*. B. Martín Pérez (Ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Shakespeare, W. (2004). Romeo and Juliet. *The Annotated Shakespeare*. B. Raffel and H. Bloom (Eds.). New Haven: Yale University Press.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

The concept of emptiness in Nishitani Keiji and the culmination of the phenomenological method

El concepto de vacuidad en Nishitani Keiji y la culminación del método fenomenológico

Ricardo Baeza

Albert-Ludwigs University of Freiburg, Germany

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Artículo de Investigación

Resumen

La fenomenología tiene sus orígenes históricos en el pensamiento de Edmund Husserl. Este autor desarrolló el método fenomenológico, que tiene como objetivo llegar a las “cosas mismas”. El desarrollo del concepto de fenomenología continúa a través del trabajo de Nishitani Keiji. En la fenomenología de este autor, perteneciente a la llamada “Escuela de Kioto”, se llega a la comprensión de la “cosa misma” como vacío. Este concepto esencial de su pensamiento se analiza en la primera sección del presente artículo. La segunda sección se centra en un análisis de las obras de Dōgen y Meister Eckhart, así como en su recepción

en el pensamiento de Nishitani Keiji. Estos autores son ejemplos paradigmáticos de un tipo de pensamiento que no puede enmarcarse dentro de las tradiciones metafísicas y onto-teológicas occidentales y orientales. En la tercera sección, se explica cómo la experiencia del vacío culmina en la aspiración última de la fenomenología de llegar a las “cosas mismas”. Esencial en esta sección es la confrontación de Nishitani con el pensamiento de Heidegger. Finalmente, en la última sección, y a modo de conclusión, se hace una propuesta sobre posibles líneas de investigación basadas en los desarrollos de Heidegger y Nishitani.

Palabras clave: vacuidad, Nishitani, Dōgen, Meister Eckhart, Heidegger.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 04 de diciembre del 2023

Evaluado / Evaluated: 12 de enero del 2024

Aprobado / Accepted: 9 de febrero del 2024

Correspondencia / Correspondence: Ricardo Baeza. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Friedrichstr. 39 Freiburg, Alemania (Código Postal: 79098). Correo-e: r.bae@web.de

Citación / Citation: Baeza, R. (2024). The concept of emptiness in Nishitani Keiji and the culmination of the phenomenological method, *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 41-60.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.16889>



Abstract

Phenomenology has its historical origins in Edmund Husserl's thought. This author developed the phenomenological method, which aims to reach the "things themselves". The development of the concept of phenomenology is further continued through the work of Nishitani Keiji. In the phenomenology of this author belonging to the so-called "Kyoto School", one arrives at the understanding of the "thing itself" as emptiness. This essential concept of his thinking is analyzed in the first section of this article. The second section focuses on an analysis of the works of Dōgen and Meister Eckhart as well as their reception in the thought of Nishitani Keiji. These authors are paradigmatic examples of a type of thinking that cannot be framed within the Western and Eastern metaphysical and onto-theological traditions. In the third section, it is explained how the experience of emptiness culminates in the ultimate aspiration of phenomenology to reach the "things themselves". Essential in this section is Nishitani's confrontation with Heideggerian thought. Finally, in the last section, and by way of conclusion, a proposal is made regarding possible lines of research based on the developments by Heidegger and by Nishitani.

Keywords: emptiness, Nishitani, Dōgen, Meister Eckhart, Heidegger.

The understanding of Reality as *emptiness* in Nishitani Keiji

Being is only being if it is one with emptiness

Nishitani Keiji (1982, p. 124)

Phenomenology has its historical origins in the work of Edmund Husserl. This author developed the phenomenological method, which aims to reach the “things themselves”¹. For Nishitani Keiji (1900-1990), disciple of Heidegger in the 1930s during a stay of the Japanese thinker in Freiburg, the understanding of reality as emptiness culminates the ultimate aim of phenomenology to reach the “things themselves”. His most notable work, *Religion and Nothingness*, published in 1961, delves into the concept of emptiness in the Buddhist philosophy. Nishitani interprets fundamental experiences of the Buddhist tradition in a phenomenological sense. According to Nishitani’s conception as it presented in this work, after the disappearance of the hegemony of the *field of consciousness* –where the self experience reality in terms of concepts and representations– extinguished by the irruption of the *field of nihility*, and the arrival of the *field of emptiness*, reality does not appear distorted by the interference of the mind. As will be seen in the second section of this article, the radicality that certain authors possess in the Eastern Buddhist tradition is analogous to others in the Western Christian tradition. Paradigmatic examples of this radicality are Dōgen and Meister Eckhart, respectively. Before delving into this topic, the following lines analyze the *fields of existence* in the thought of Nishitani Keiji.

For Nishitani, the *field* (*ba* 場) of consciousness “is the point at which the seer and the seen are discovered, at ground, to be one” (1982, p. 114). The identification of consciousness with thought and emotions (the “field of reason” and the “field of sensation”) leads, according to Nishitani, to the conception of the entity as substance (*jittai* 実体). For Nishitani, the substance grasped on the field of reason cannot be the mode of being of a thing in its selfness:

1 Regarding the guiding principle of the phenomenological method, Husserl writes: „Wir wollen uns schlechterdings nicht mit bloßen ‘Worten’, das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben, wie wir es zunächst in unseren Reflexionen über den Sinn der in der reinen Logik aufgestellten Gesetze über ‘Begriffe’, ‘Urteile’, ‘Wahrheiten’ usw. mit ihren mannigfachen Besonderungen haben. Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen –wenn überhaupt von irgendwelchen– belebt sind, können uns nicht genug tun. Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen“ (Husserl, 1901, p. 7).

“Such original selfness must lie beyond the reach of reason and be impervious to thought” (p. 114). Consciousness identified with reason and emotions is what creates the superficial and substantial understanding of the entity. The *field of consciousness* is, in this sense, the psycho-physical construct formed by thoughts and emotions. To arrive at the true understanding of the thing as emptiness, it is necessary to dismantle the internal structure of the *field of consciousness* from within. However, this dismantling is not achieved through reason itself, but through a collapse of reason by way of embracing the *field of nihility*. For Nishitani, “the substance of things laid bare on the field of reason scatters and fades away like fog over a bottomless abyss when laid out on the field of nihility” (p. 124). The existential experience of negative nothingness, intimately related to the presence of anguish, disrupts the linear, substantial and subjective view of reality. In this existential situation, “self and things alike, at the ground of their existence, turn into a single great question mark” (p. 124). The identification of consciousness with rational thought is shattered by the assumption of the *field of nihility*. The doubt that Nishitani mentions differs from the “mental” doubt that arises in the field of reason: “When the distinction between the doubter and the doubted drops away, when the field of the very distinction is overstepped, the self become the Great Doubt” (p. 18). That doubt becomes “Great Doubt” precisely indicates the transcendence of the subjective character that doubt possesses in the field of reason. The “Great Doubt” is beyond the subject/object dichotomy. It is a “nullifying” totality. As a consequence of its eruption, things cease to be “objects” originated by the representation of a “subject”. As will be seen in the third section of this article, Nishitanian’s conception of the emergence of negative nothingness owes much to the unfolding of the phenomenological method in Heidegger’s work. The irruption of negative nothingness has the function of disrupting the field of reason. Despite having the ontological status of an existential field, negative nothingness, according to Nishitani, must be “run quickly across” (p. 137). Negative nothingness grants the vision of the unreality of both the being and the subject. From an existential standpoint, interiority becomes one with exteriority. Both domains are nullified or nihilized, giving rise to the phenomenon of the “Great Doubt” within the Nishitanian conception.

What precisely brings Nishitani to the culmination of the unfolding of phenomenology is the existential description of the experience of emptiness. This pre-conceptual and post-mental stage is the very place of the manifestation

of the phenomenon itself, which Nishitani understands as voidness (*kokū* 虚空) and emptiness (*śūnyatā* शून्यता). The concept of emptiness mentioned here comes from the Sanskrit language, not Japanese. It has an essential relationship with the Japanese concepts of selfness (*soku-hi* 即非) and void (*kū* 空), which are fundamental in the Buddhist conception of reality. The Chinese translation of the concept of *śūnyatā* is *kōng* (空; void in Japanese), which may also mean *sky* (Marra, 1999, pp. 179-180). The *empty sky* is the *emptiness* that can contain all particular things and *is* all particular things. According to Nishitani, that every entity is emptiness means that everything possesses the character of illusion at its foundation; that everything is, in essence, illusory appearance (Nishitani, 1982, p. 109). It also means that the being of things in emptiness is truly more real than what is normally taken as the reality of things (for example, their supposed substance): “It is the point at which the self is truly on its own home-ground. Here plants and trees have penetrated to the bottom to be themselves; here tiles and stones are through and through tiles and stones; and here, too, in self-identity with everything, the self is radically itself. This is the knowing of non-knowing, the field of emptiness itself” (p. 110). To know “without knowing” indicates an existential form of understanding of phenomena located beyond or “further back” from rational thought. It is the “silent” understanding that transcends the parameters of rational thought and its eminently dual mode of understanding reality.

The eminently dual nature of rational knowledge has been further emphasized in modernity. René Descartes, in his work of 1637 *Discourse on the Method*², presented the central philosophical assertion of his thinking: “I think, therefore I am” (*Cogito, ergo sum*). With this discovery, Descartes believed he had found the fundamental truth that could not be doubted and that would serve as the starting point for his entire philosophical system. Nishitani, in reference to the fundamental discovery by the French philosopher, comments: “His *cogito, ergo sum* expressed the mode of being of that ego as a self-centered assertion of its own realness. Along with this, on the other hand, the things in the natural world came to appear as bearing no living connection with the internal ego” (1982, p. 11). The absence of connection with the totality of reality is an essential trait of consciousness identified with thought and emotions. In this sense, Descartes’s statement could be transformed into: “I think, therefore I do not exist”. The emergence of a mental and emotional

2 *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences.*

“screen” between consciousness and the self, and between consciousness and the world, “kills off” the experience of emptiness as an “overflow of life” just as the encounter of consciousness with its abyssal and absolute depth. It is necessary to quiet the mind to uncover a more essential mode of understanding reality. Therefore, according to Nishitani, philosophical endeavor must be linked to meditation. Meditation leads to the “silent” knowledge mentioned above, which is infinitely more essential and profound than the mere “mental” or rational knowledge proposed by Descartes.

Descartes inaugurates the modern mode of understanding reality. Nishitani asserts that Cartesian thinking is unfolded and reworked in Kant’s work (p. 132). For Nishitani, the fundamental consequence of the adoption of Cartesianism is that “Kant looks on things from the very outset as *objects*” (p.133). The preeminence of the subject/object duality leads to the emergence of nihilism and existentialism in Western philosophy as philosophical currents and as fundamental experiences. An example of this existentialist and nihilistic drift is found, according to Nishitani, in the work of Sartre. According to the Japanese philosopher, Sartre “describes existentialism as a subjective standpoint” (p. 31). For Nishitani, “Sartre has shifted the foundations of this awareness from God to nihility, from theism to atheism. In this shift we get a glimpse of the distance that modern man has gone since he began to pursue his own path to the awareness of subjectivity” (p. 31).

Nishitani understands that the emergence of negative nothingness, like the rise of nihilism, are epochal phenomena. Both phenomena, according to this author, have ceased to be a problem confined to the European thought. The universal nature of nihilism is understood as the macrocosmic correlate of the unfolding of inner nothingness. The relationship between interiority and exteriority is central to understanding the unfolding of nihilism on a planetary scale. Nishitani writes: “At present, most people think that to transform society is one thing and to transform man is another, and that the former should be achieved before the later. But in reality, these two aspects cannot be separated from each other so easily” (1966, p. 1). This historical aspect, uncovered through Nishitani’s engagement with the philosophies of Nietzsche and Heidegger, is analyzed in the work *The Self-Overcoming of Nihilism*, published in 1949. In this work, Nishitani asserts: “The esencial thing is to overcome our inner void, and here European nihilism is of critical relevance in that it can impart a radical twist to our present situation and thereby point a way toward

overcoming the spiritual hollowness” (1990, p. 178). For Nishitani, nihilism must be overcome from within nihilism itself. It is not enough to simply step outside of it; one must delve deeper, listen to what nihilism is telling us, in order to reach the “negation of negation” or, in other words, the transcendence of nihilism from within, from its very essence. As mentioned previously, the hegemony of the *field of reason* and the emergence of modern nihilism are situated in modernity. Now the overcoming of rational thinking has become the fundamental problem that philosophy confronts in its post-metaphysical stage. The Heideggerian concept of “metaphysical thinking,” as well as the theme of overcoming nihilism, are analyzed in the third section of this article. Before that, in the following lines, a study of the works of Dōgen and Meister Eckhart is conducted. According to Nishitani, both authors are paradigmatic examples of a type of discourse that precisely does not allow itself to be framed within the so-called “metaphysical thinking”. According to Nishitani, both authors demonstrate a mode of understanding being that closely aligns with the proposal of the Japanese philosopher himself.

The thought of Dōgen and Meister Eckhart and its reception in Nishitani

Despite being a practitioner of meditation in a Rinzai school temple, Nishitani extensively studied and commented on the works of Dōgen, a 13th-century author recognized as the founder of the Sōtō Zen Buddhist school. Dōgen’s most important philosophical work is *Shōbōgenzo* (正法眼藏). It is considered one of the most important texts in the Sōtō Zen tradition. The practical nature of Dōgen’s teachings is linked to a marked emphasis on the primacy of *zazen* meditation over mere theoretical knowledge. The ultimate goal of this meditation is to reach the “empty” *substratum* beyond the mental plane formed by thoughts and emotions. To refer to the absolute immediacy of the fundamental experience of the Self, Dōgen uses the Japanese concept of *Genjōkōan* (現成公案), which can be translated as “immediately manifest here and now” (2002, p. 39). With this concept, Dōgen refers, on the one hand, to the distinctive individuality of each entity and, on the other hand, to the absolute ultimate identity: “When all things are the Buddha Dharma, there is illusion and enlightenment, practice, birth, death, Buddhas, and sentient beings. When all things are without self, there is no illusion or enlightenment, no birth or death, no Buddhas or sentient beings” (p. 40). The identification of the Self with the mental plane formed by thoughts and emotions is what gives the substantial character of reality characteristic of Nishitani’s *field of consciousness*. Stripped

of substantial character, the reality re-appears as real in its unreality. Because it lacks substance, individuality is illusory in its reality and real in its manner of being illusory. Through the original, non-objective, non-substantial Self, a self transformed into a subject becomes possible. The essence of this latter self is founded through reflection, understood as the twist that objectifies the absolutely empty. Subjectivity is nothing other than the Self in itself projected into the field of consciousness. In its bottomless bottom, it is non-reflective, non-objective, non-cognitive subjectivity. Nishitani writes: “When Dōgen says that the dropping off of body-and-mind is the practice of Zen, he seems to be suggesting the same thing. To practice or ‘observe’ the Way of the Buddha is nothing other than the Dasein of the self on the field of emptiness” (1982, p. 261). The concept of *Dasein* refers to Heidegger, an author who is analyzed in the third section of this article. Here, just mention that Heidegger’s concept of *Dasein* points towards a non-metaphysical understanding of the concept of human being. The metaphysical tradition has understood human beings in various ways: an idea (Plato), as a creation of God (medieval scholasticism), as a subject (modern thought). All of these ideas, rather than illuminating this concept, conceal it.

The essence of Dōgen’s message is to return to the true Self through the emptying or destruction of the core of the psycho-physical construct formed by thoughts and emotions. This, according to Dōgen, is the impermanent self, only real in a relative sense. Dōgen writes: “Once firewood turns to ash, the ash cannot revert to being firewood. But you should not take the view that it is ashes afterward and firewood before. You should realize that although firewood is at the dharma-stage of firewood, (...) ashes are in the dharma-stage of ashes” (2002, p. 42). The perception of time as a process that produces changes is transcended in the recognition of the Self: “We set the self out in array and make that the whole world. We must see all the various things of the whole world as so many times. These things do not get in each other’s way any more than various times get in each other’s way” (p. 49). The whole world is a manifestation of the Self. If the Self ignores its absolute foundation, the world unfolds as substantial, disconnected, and as temporal multiplicity. In this existential situation, when the Self look at the world, the world is the Self “set out in array”. In this sense, Dōgen asserts: “The entire world is completely free of all objective dust; right here and now there is no second person!” (p. 62). As the world is a temporal and a-temporal unfolding of the Self, it is impossible to assign an ontological character to the existence of

a subject (*kakujin* 客塵) perceiving a world. For Dōgen, the present moment is the a-substantial essence of Being-time, or existential moment (*uji* 有尽). It is related to the ambivalent character that Dōgen observes in his analysis of the concept of time. For this author, time flows and does not flow. Flowing as not flowing leads to the essence of time. In an analogous sense to Dōgen, Nishitani writes: “On the field of emptiness, all time enters into each moment of time passing from one moment to the next” (1982, p. 161). The essence of time is thus identified by Dōgen and Nishitani with the essence of existence. To exist is to be in non-time in a temporal manner. Wholeness always arises as wholeness, but the tonality of the present moment is determined by the way in which consciousness identifies or disidentifies with the mental plane. The identification creates the tonality that leads to the apparent concealment of the Self. Concealment should not be understood in Dōgen’s thought as a subjective phenomenon. Precisely, this author transforms the previous Buddhist conception that postulates enlightenment as a potential inherent to each being, which can be individually actualized. Dōgen’s position modifies this subjective idea of enlightenment: if all other beings are not present in enlightenment, and the totality of reality is not “illuminated”, then enlightenment is not true. According to Dōgen, the nature of Buddha is therefore not merely a potential that can be actualized by a subject, but the empty core of reality. In non-time, it is understood that there is nothing but the Self. This is illumination which transforms everything accidental, transmuting it into essentiality. The term Dōgen uses to refer to this phenomenon is *dōjijōdo* (道地常道), or “simultaneous attainment of the way” (Masao, 1997, pp. 73-75). Dōgen emphasizes that enlightenment is not a separate state attained through practice, but rather it is intrinsically present in every act and everyday experience. The simultaneous nature of the attainment of enlightenment precisely indicates the total absence of differentiation between the *essence of the Self* and the *essence of reality*. Both essences are, as observed, *emptiness*.

The thought of Meister Eckhart has a surprising essential relationship with the work of Dōgen. This medieval author was born in 1260 in Hochheim. He was a Dominican friar and a disciple of Albertus Magnus, who was also teacher of Thomas Aquinas. Within Eckhart’s corpus, there is a work written in Latin, which is incomplete, as well as more than a hundred sermons and several treatises written in High German, the vernacular language of the master. Part of the content of these sermons and treatises was condemned by the Catholic Church. Meister Eckhart died during the inquisitorial process in

Avignon in 1327. However, his condemnation did not prevent his teachings from spreading throughout Europe through direct disciples of the master such as Johannes Tauler or Heinrich Seuse.

The concept of nothingness in Meister Eckhart's work not only refers to the creature itself but also to the very essence of the Self and of divinity. In the sermon in medieval High German titled "Surrexit autem Saulus de terra", Eckhart comments on the moment of Paul's conversion, after being struck by lightning. Four distinct senses of the concept of nothingness are described as follows: "One is that when he rose up from the ground with open eyes he saw Nothing, and the Nothing was God; for when he saw God he calls that Nothing. The second: when he got up he saw nothing but God. The third: in all things he saw nothing but God. The fourth: when he saw God, he saw all things as nothing" (Meister Eckhart, 2009, p. 137). The first sense indicates the existential plane where the Self identifies with the psycho-physical structure that Eckhart calls the "creature". This plane has not yet been transcended in this initial sense of the experience of nothingness. The experience of nothingness is here uncovered by the creature itself. The destruction of the "creaturely" mode of experiencing nothingness is the theme of the second sense. Here, nothingness ceases to be "something" situated "before" the Self. The co-belonging of being and nothingness is described in the third sense, where all things appear interpenetrated by nothingness. The fourth sense, finally, leads to the experience of non-duality, where only God exists.

In Eckhart's philosophy, the concept of God does not point towards the existence of a being or a supra-being situated in front of the Self. If it were so, his thinking would still be within the framework of the Western onto-theological and metaphysical tradition. The crux of his work lies precisely in this rupture from this tradition, which inaugurates a type of thought whose radicality brings it closer to Dōgen and Nishitani. The paradigmatic concept that leads to the transition from the onto-theological conception to the non-dual is that of "spiritual poverty". Through the de-appropriation of every creaturely mode of understanding the Self and God, consciousness arrives at the Self situated beyond both. Eckhart, in the Old High German sermon on spiritual poverty titled "Beati pauperes spiritu", asserts:

While I yet stood in my first cause, I had no God and was my own cause: then I wanted nothing and desired nothing, for I was bare being and the knower of myself in the enjoyment of truth. Then I wanted myself and

wanted no other thing: what I wanted I was and what I was I wanted, and thus I was free of God and all things. But when I left my free will behind and received my created being, then I had a God (p. 421).

As observed in the quote, Eckhart places the creative act within the very will of the Self, and not in a supra-being situated outside it. This original will of the Self is diametrically opposed to creaturely will. The first is the absolute will. What it wants *is*, and what *is*, is what it wants. There is no difference between the act of wanting and its realization. The will of the creature operates in time and arises from a state of lack and forgetfulness of the Self. The latter must be denied or transcended if one wishes to uncover the original will of the Self. The mode “without mode”, that is, the trans-rational mode of overcoming the creaturely will, leads to transcending the metaphysical and onto-theological conception that the creature has of divinity. Finally, when all identification with the creature is transcended in the absolute knowledge of the Self, divinity reappears as emptiness. Nishitani, in this sense, comments: “Absolute nothingness signals, for Eckhart, the point at which all modes of being are transcended, at which not only the various modes of created being but even the modes of divine being” (1982, p. 61).

Eckhart, in this same sermon, implores the essential God or divinity to liberate him from the onto-theological God, who is the being or supra-being situated in front of the Self: “Therefore I pray to God to make me free of God, for my essential being is above God, taking God as the origin of creatures” (2009, p. 424). To the essential God, who is pure emptiness and absolute unity with the Self, he asks to transcend the conception of God as an object. Nishitani, in relation to Eckhart’s differentiation between God and divinity, writes: “In Eckhart, then, the pursuit of subjectivity necessitates the distinction between God and godhead. For the ground of subjectivity is to be found only at the point that one reaches beyond God for the absolute nothingness of godhead” (Nishitani, 1982, p. 63). Eckhart, in this sense, asserts: “For in that essence of God in which God is above being and distinction, there I was myself and knew myself so as to make this man. Therefore I am my own cause according to my essence, which is eternal, and not according to my becoming, which is temporal. Therefore, I am unborn, and according to my unborn mode I can never die” (2009, p. 424).

The dichotomy God/creature is transcended in the discovery of the eternal Self. The absence of knowledge or self-knowledge of the Self is what causes

the emergence or transformation of the Self into a creature. According to Eckhart, the transformation of the Self into a creature must be transcended if one wishes to attain happiness. The concept that Eckhart uses to refer to the state of happiness or fullness, inevitably absent in the state of identification of consciousness with the creature, is “blessed”:

When I flowed forth from God, all creatures declared, ‘There is a God’; but this cannot make me blessed, for with this I acknowledge myself as a creature. But in my breaking through, where I stand free of my own will, of God’s will, of all His works, and of God himself, then I am above all creatures and am neither God nor creature, but I am that which I was and shall remain for evermore (p. 424).

Blessedness is not, therefore, something external that can be obtained through the acquisition of material or spiritual achievements. Blessedness is the joy of being. In it, and from it, occurs the movement of the Self’s departure from its most intimate essence. In Eckhartian mysticism, blessedness is not understood in an ontic sense. In a strict sense, one cannot win or lose blessedness. However, the movement of disidentification of the Self with the creature must unfold in order to rediscover what has always been present. Nishitani comments: “Eckhart conceived of this as the soul ‘breaking through’ God, with its final consummation at the breakthrough to the essence of God: absolute nothingness, a point at which not a single thing remains” (1982, p. 62). Blessedness is emptiness itself. For Eckhart, the onto-theological God, just like the creature and “all things”, has its origin in the Self. In his work, the departure and forgetfulness of the Self is understood as *birth*: “In my birth all things were born, and I was the cause of myself and all things: and if I had so willed it, I would not have been, and all things would not have been. If I were not, God would not be either” (Meister Eckhart, 2009, p. 424). The absolute will of the Self determines existential unfolding in the sense of a *gift*. This means that the unfolding does not seek to achieve something in a predetermined future. The absolute will of the Self does not seek to obtain “something”. This understanding of will belongs to the creature. The concept of will is going to be essential for understanding how phenomenology, in Heidegger and Nishitani, breaks with metaphysical and onto-theological thought. The next section of this article deals with this topic.

The experience of emptiness and the culmination of the phenomenological method: Nishitani's confrontation with Heidegger's thought

As seen in the first section, negative nothingness grants the vision of the unreality of both the thing and the subject. Nishitani's conception of the emergence of negative nothingness owes much to the unfolding of the phenomenological method in Heidegger's work. In 1929, in his opening course (*Antrittsvorlesung*) titled *What is Metaphysics? (Was ist Metaphysik?)*, Heidegger analyzes the concept of nothingness (*Nichts*) in such a way that it finds reception in the emerging "Kyoto School"³. For Heidegger, while metaphysical thought—which arises from Nishitani's *field of consciousness*—is characterized by the inquiry into beings—and in this sense, thus arrives at the concept of "substance"—the question concerning nothingness does not aim towards "something" (Heidegger, 1976, p. 107). Heidegger states that the answer to the question of nothingness cannot be attained through conventional thinking. This kind of thinking would only arrive at a formal concept of nothingness, but not at "nothingness itself" (*das Nichts selbst*) (p. 109). Both Nishitani and Heidegger, as it can be seen, posit the apprehension of the concept of nothingness through the assumption of its fundamental existential experience. Nishitani writes: "In Heidegger's terms, the being of beings discloses itself in the nullifying of nothingness (*das Nicht nichtet*). The field of nihility is thus the very field where the subject becomes more originally subjective and, at the same time, where everything appears more in accord with its suchness" (Nishitani, 1982, p. 109).

That the subject becomes more originally subjective implies within Heidegger's existential analysis a turn towards the most proper possibility of being, which is intimately related to the experience of negative nothingness through anxiety (*Angst*). In his 1927 work *Being and Time (Sein und Zeit)*, Heidegger distinguishes between the concept of anxiety and that of fear. According to this German thinker, anxiety, unlike fear, lacks an object. Furthermore, anxiety possesses an ontological level higher than that of fear: anxiety can appear without fear, but never fear without anxiety (Heidegger, 1977, p. 247). Similarly to Nishitani, anxiety in Heidegger dissolves the difference between subject and object, and therefore compels *Dasein* to return to itself and take

³ In this sense, it is significant that the first translation of this course was done in the Japanese language. Regarding the reception of Heidegger's thought in Japan (Buchner, 1989).

charge of its most proper possibilities of being. As observed, both authors have the same existential starting point in the experience of negative nothingness, which is understood by both as a form of transcendence.

The similarity between both authors does not only refer to the mode of apprehension and understanding of negative nothingness. Both resort to Meister Eckhart to carry out the phenomenological analysis of the overcoming of rational or metaphysical thought. In this sense, in the 1940s, Heidegger appropriated the concept of releasement (*Gelassenheit*) from Meister Eckhart. According to the philosopher from Meßkirch, this concept indicates nothing less than the very essence of thinking (1983, p. 38). In his dialogue about the concept of releasement, Heidegger begins by relating conventional thinking to the concept of will. Conventional thinking operates through the dichotomy between the thinker and the thought. Thinking, in this sense, is always thinking “about something”. This tendency of conventional thinking to want to think “something” conceals the very essence of thinking. Therefore, Heidegger starts by asserting that to reach the essence of thinking, one must negate the will through the will (p. 38). The act of denying the will through the will implies, evidently, the emergence of the will. However, the origin of the will that denies itself is distinct from the origin of the will that unconsciously operates by unfolding rational thought. This other will arises from releasement, *Gelassenheit* or the essence of thinking. Its movement of denial opens the possibility for the emergence of existential dispositions of “silence” and “listening”. Both existential dispositions should not be understood in a metaphysical or rational sense. From *another* and transrational perspective, silence *is* the Self. From it and within it unfolds a world, which becomes improper due to the absence of listening. The absence is a consequence of the identification of consciousness with the noise of the mind. Essential listening is not aimed at capturing a specific message. It is not about listening to “something”. The content of listening is silence itself. “Silence” and “listening” have, in this sense, an essential relationship of co-belonging.

The relationship between the volitional negation of will mentioned here and the meditative disposition of Zen Buddhism is clear. In this sense, Nishitani and Heidegger distinguish a type of superficial, metaphysical, predominantly rational and mental thinking from another that is essential, original and transrational. Heidegger calls the first kind of thinking “metaphysical thinking”. In his work, one of the fundamental consequences of the emergence of metaphysical

thinking is the phenomenon of the “forgetting of Being” (*Seinsvergessenheit*). This phenomenon gives rise to a specific understanding of nothingness, either as “something” threatening or as “something” entirely absent. In both cases, nothingness is understood as an entity: in the first case, as an entity that induces the fear of emptiness, and in the second, as an entity that ultimately must be ignored for lacking reality. In his confrontation with nihilism and Nietzsche’s work, Heidegger asks whether the very absence of a proper question about nothingness is the origin of the unfolding of metaphysical thinking. If so, nihilism would be “an essential non-thinking about the essence of nothingness” (*das wesenhafte Nicht-denken an das Wesen des Nichts*) (1961, p. 44). According to Heidegger, metaphysical thought flees from nothingness. In its scape, it seeks a foundation in beings. This foundation, in turn, is constituted as another being or as a supra-being. That the supra-being is called the good (Plato), God (medieval scholasticism), or the will to power (Nietzsche) shows to what extent the unfolding of metaphysics has marked the course of history.

The fact that the comprehension of the being by the self always becomes objectified is related to the characteristic mode of access to it in Nishitani’s *field of consciousness*. This comprehension, according to Heidegger, emerges in this sense through an act of “placing the being before oneself.” The act of “placing before oneself” is, according to Heidegger, representation (*Vorstellung*). Representation has as its starting point the dualistic experience of the being. Representation is re-presentation. The encountered is presented to the representing self, towards it, back to it, and in opposition to it (1997, p. 28). The transformation of the Self into a “representing self” indicates, within Nishitani’s conception, the phenomenon of the emergence and hegemony of the *field of consciousness*. The “modeless” mode of rediscovery of the Self is *releasement* (Heidegger) or meditation (Nishitani). That the mode of access to the Self lacks, paradoxically, a mode, indicates the incapacity of conventional thought to access it. This type of conventional, predominantly mental thinking, arising through the identification of consciousness with thoughts and emotions, must be brought to a state of complete silence. In Heidegger, this disposition is called waiting “without waiting”. While the improper and rational understanding of the concept of waiting tends to relate the act of waiting to some future event, waiting “without waiting” lacks an object. Heidegger, in his discourse on *releasement*, emphasizes that indeed one waits for “something”, but at the moment when that “something” becomes objectified, waiting ceases (1983, p. 49). *Waiting* in

this original sense reveals the being in its truth through *releasement* as the act of letting-be, overcoming the traditional relationship between consciousness and being as a subject-object relationship. The traditional relationship reveals only a historical modification of the human's relationship to the being (p. 60). This historical development led to the emergence of the split between consciousness and the being. The being, separated from consciousness, appears as an autonomous and substantial entity. Through the act of waiting "without waiting", consciousness transcends this historical, metaphysical, and improper mode of understanding the being to reach its essence.

Final considerations

Although in Heidegger, the mode of access "without access" leading to the experience of the entity as emptiness is reached, it is in Nishitani where the final step is taken, leading to the culmination of the phenomenological method. The phenomenological method, from its origins in Husserl, attempts to differentiate consciousness from rational thought through the act of "suspension of judgment" (*epoché*). Consciousness is thus freed from its attachment to thoughts and emotions in order to, in this way, reach "the things themselves". The first step towards understanding being as emptiness is found here in Husserl pre-figured, still without being consciously aware of it. In Husserl, in this sense, the transition towards a trans-rational form of thinking has not yet been accomplished. The being is not experienced as emptiness, but is rather placed "in quotation marks". Husserl's phenomenology remained captive to Cartesianism by distinguishing consciousness from the being. If one considers the development of the phenomenological method from its inception in Husserl to its culmination in Nishitani, the concept of *epoché* can be understood as the preconception of Heidegger's *releasement*, which serve as a bridge to the supra-rational understanding of the entity as *emptiness*. This step arises from the movement of disconnection of consciousness from thoughts and emotions. In the historical inception of phenomenology as a philosophical discipline, this moment of lucidity appears in Husserl in a germinal way. It is in Heidegger's thought where the seed begins to grow, becoming –following this metaphor– a great tree that bears many fruits. The fruits are *emptiness* itself. In order to savor them, the "representing self" must be transmuted into the absolute Self. This final step occurs in the work of Nishitani.

While the identification of consciousness with thoughts and emotions (the identification that generates Nishitani's *field of consciousness* and Heideggerian *metaphysical thought*) has a "centrifugal" force that pulls the Self away from its center, the dis-identification or *releasement* creates the "centripetal" force necessary for the assumption of trans-rational thought. The phenomenological approach to the experience of emptiness does not lead to the undifferentiation of the entity. That the entity is emptiness does not imply the emergence of a "gnoseological leveling" of all that is real. Each entity, in this sense, possesses its own characteristics that distinguish it from others. However, it arises from the empty, omnipresent, and eternal depths of absolute consciousness. The culmination of phenomenology in the experience of emptiness also does not imply its end. The realization of a phenomenological analysis that enables the understanding of the transition from absolute consciousness to relative consciousness, and *vice versa*, remains pending. In this sense, the analysis of the body is fundamental. If already in Heidegger the concept of the body takes on a dynamic that transcends the understanding inherent to the natural sciences, the phenomenological analysis of the different "bodies" and the ontological planes of their manifestation that unfold in the transition from relative to absolute consciousness remains.

These pending tasks that phenomenology faces today should not be understood as truths yet to be discovered in a latent state. Another point in common between Heidegger and Nishitani lies precisely in how both authors understand the concept of truth, which does not have to do with the validity of a statement about a being in the sense of an *adaequatio rei ad intellectum*, but rather with an act of "unconcealment" (*ἀλήθεια*). From the perspective of emptiness, the Self is the truth (Nishitani, 1965, p. 100). Describing, from a phenomenological standpoint, the stages of the Self and its modes of manifestation implies to conduct a phenomenological analysis of all the "subtle" and "physical" bodies that the Self "inhabits" in its transition from pure consciousness to the understanding of the being as substance. It also remains to strip the Heideggerian concept of *Dasein* of its neutral character. This does not imply denigrating it through gender conceptions of an ontic nature, but rather elevating it towards an ontology of the *primordial masculine* and the *primordial feminine* as original forces. The phenomenon of absolute consciousness is thus seen as non-dual duality, and not as undetermined unity. The phenomenological analysis would differentiate here from the reductionist conceptions typical of the eminently "phenomenological" traditions of the East (i.e. Advaita Vedanta) and the

West (i.e. Neoplatonism). As observed in the analysis of the works of Dōgen and Meister Eckhart, the mystical transcendence leads here to the rediscovery of the absolute Self, and not to unity with God, understood as the One. That this absolute Self is, in turn, self-identical with divinity (Eckhart) does not lead to a henological conception but to a trans-metaphysical one.

Finally, it is important to emphasize that phenomenology, understood in this way, is not just another discipline within philosophy but precisely philosophy in its post-metaphysical stage. As Heidegger himself writes, the time of rational or metaphysical systems is over, but the time of the construction of the essential shape of beings from the truth of Being has not yet come (1989, p. 5). The construction mentioned here cannot be achieved, therefore, through mere logical reason, but only through a leap or existential transition from the *representational self* to the *absolute Self*. The fact that such a transition uses rational and logical language does not imply, in this case, a regression to metaphysical thought. Once all onto-theological traces have been eliminated from it, only self-identity remains, which, from the silence and listening to its own essence, unfolds its timeless becoming as a detached state of openness to the absolute.

References

- Buchner H. (Ed.) (1989). *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*. Sigmaringen: Jan Thorbecke.
- Dōgen, K. (2002). *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō*. New York: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, M. (1976). Was ist Metaphysik? von Herrmann, F. W. (Hrsg.). *Wegmarken* (GA 9). (pp. 103-122). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). Zur Erörterung der Gelassenheit. von Herrmann, F. W. (Hrsg.). *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976* (GA 13). (pp. 37-74). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1901). *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer.
- Marra, M. (1999). *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Masao, A. (1997). *Zen and Comparative Studies*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Meister Eckhart (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. New York: Herder.
- Nishitani, K. (1965). Science and Zen. *The Eastern Buddhist*, 1 (1), pp. 79-108. <http://www.jstor.org/stable/44364449>
- Nishitani, K. (1966). The Awakening of Self in Buddhism. *The Eastern Buddhist*, 1 (2), pp. 1-11. <http://www.jstor.org/stable/44359640>
- Nishitani, K. (1982). *Religion and Nothingness*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Nishitani, K. (1990). *The self-overcoming of nihilism*. Albany: Suny.
- Baeza, R. (2024). The concept of emptiness in Nishitani Keiji and the culmination of the phenomenological method. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 41-60. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.16889>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Notes for an Ontology of the Idea of Crisis

Notas para una Ontología de la Idea de Crisis

Alejandro J. Ladrero Benito

Jorge Hardisson Martín

University of Salamanca, Spain
Universidad de Salamanca, España

Artículo de Investigación

Resumen

Este artículo propone una serie de directrices con el objetivo de desarrollar una ontología de la idea de crisis. Para lograr este propósito, el texto sigue una estructura que implica la negación de posibles vías teóricas, seguida por el esbozo de una ontología que permita comprender las diversas modulaciones de la idea. Inicialmente, partimos con la crítica a las concepciones metafísicas de la noción, llevando a cabo un análisis clasificatorio desde dos modelos que nos posibilitan estudiar sus relaciones con otras ideas de calado filosófico. Tras señalar las indeterminaciones y destacar

la necesidad de una ontología de la idea de crisis, procedemos a presentar el análisis ontológico. En este esbozo, realizamos una sistematización del alcance extensional e intensional, defendemos la noción de que la idea de crisis no es unívoca, sino análoga, y finalmente, la describimos como una idea oblicua, requiriendo de una plataforma para ser plenamente entendida. Proporcionando diferentes matices y perspectivas de un fenómeno crucial para entender nuestro presente y pasado.

Palabras clave: crisis, ontología, extensión, intensión, metafísica.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 19 de octubre del 2023

Evaluado / Evaluated: 16 de enero del 2024

Aprobado / Accepted: 9 de febrero del 2024

Correspondencia / Correspondence: Alejandro J. Ladrero Benito y Jorge Hardisson Martín. Universidad de Salamanca, Patio de Escuelas Menores, 1, 37007, Salamanca, España (Código Postal: 37008). Correo-e: alejandroladrero@usal.es / hmjorge@usal.es

Citación / Citation: Ladrero, A. y Hardisson, J. (2024). Notes for an Ontology of the Idea of Crisis. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 61-83.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.16905>



Abstract

This article suggests a series of guidelines with the aim of developing an ontology of the idea of crisis. To achieve this purpose, the text follows a structure that involves the denial of possible theoretical paths, followed by the outline of an ontology that allows us to understand the various modulations of the idea. Initially, we start with the critique of metaphysical conceptions of the idea, carrying out a classificatory analysis from two models that enable us to study their relationships with other ideas of philosophical significance. After pointing out indeterminacies and emphasizing the need for an ontology of the idea of crisis, we proceed to present the ontological analysis. In this outline, we systematize the extensional and intensional scope, we advocate for the notion that the idea of crisis is not univocal but analogous, and finally, describe it as an oblique idea, requiring a platform to be fully understood. Providing different nuances and perspectives on a crucial phenomenon for understanding our present and past.

Keywords: crisis, ontology, extension, intension, metaphysics.

Introducción

La idea de crisis aparece repetidamente a lo largo de la historia de forma variable, pero siempre parece aludir a momentos críticos o de cambio fundamentales. A raíz de la reciente pandemia, esta idea ha vuelto a tomar protagonismo en nuestras vidas, que parecen quedar enmarcadas o definidas por diversas crisis sociales (ecológicas, económicas, etc.). Si bien, como es habitual y en consonancia con los tiempos y formas comunes de lo mediático, la idea de crisis se utiliza de manera indeterminada, aunque tal uso no es, ni mucho menos, una cuestión anecdótica, sino que se adapta a los cambios históricos que han ido generando diversas perspectivas sobre la naturaleza de esta idea.

Para tratar este tema, el escrito se organiza en tres puntos principales. Inicialmente, examinamos las concepciones metafísicas, identificando dos modelos fundamentales de análisis. Tal clasificación nos permitirá ir centrando algunas de las problemáticas en torno a la idea, indeterminaciones y ambigüedades que elaboraremos en el segundo de nuestros apéndices. Finalmente, proponemos las líneas maestras que definen lo que hemos denominado ‘vía ontológica’, proporcionando así una base sólida para su comprensión y aplicación.

Concepciones metafísicas de la idea de crisis: modelos antrópicos y anantrópicos

La crisis, al aplicarse a una serie de dominios que no son exclusivamente científico categoriales, más que mostrar un vaciamiento conceptual por un “uso inflacionario” (Koselleck, 2007, p. 272), derivado de la incapacidad para delimitar su significado ante los escenarios y retos presentes, evidencia un desarrollo histórico de la idea en conexión con otros términos clásicos como los de hombre, naturaleza, progreso, anomia, técnica, historia (en el sentido del sintagma ‘Historia universal’), valor, corrupción, etc. Por ello su amplitud o magnitud, el desbordamiento efectivo de tales horizontes categoriales, reafirma a la crisis como una idea de carácter filosófico.

Al ser una idea de carácter filosófico, la crisis debe estudiarse no sólo mediante un criterio histórico-filológico que de manera rapsódica nos muestre las distintas tonalidades que ha ido tomando, sino que, en todo caso, lo que debe abordarse son los marcos o modelos por los cuales se ha ido configurando su

significado. En otras palabras, lo esencial, una vez que se hayan explorado los elementos materiales relacionados, radica en analizar cómo la noción de crisis adquiere una serie de *modulaciones*, en lugar de examinar simplemente sus significaciones.

A medida que este término evoluciona desde su estado original, se enriquece con abundante material proveniente de diversas esferas y saberes, como la política, la teología o la economía. En consecuencia, la crítica, que está estrechamente relacionada con la noción de crisis, se ejercitará en la medida en que quede fundamentada, evaluada y juzgada tal clasificación. Conviene resaltar que la vía metafísica marcará el devenir de los puntos, concretando ciertos niveles y problemáticas que serán fundamentales a la hora de acotar la vía ontológica.

Los modelos de la idea de crisis pueden categorizarse de diversas maneras. Sin embargo, es esencial destacar que los criterios empleados pueden conducir a la clasificación conjunta de autores que, en apariencia, son diversos, debido a semejanzas en sus descripciones, aunque difieran en las premisas subyacentes. Escolásticamente, son tesis diversas en sí mismas, pero solamente semejantes según alguna proporción (*simpliciter diversa, secundum quid eadem*).

Para iniciar el análisis es necesario determinar las concepciones metafísicas, que pueden ser divididas en dos principales categorías: a) Modelos antrópicos y b) Modelos anantrópicos. Merece la pena aclarar que utilizamos el término ‘metafísico’ no tanto en el sentido etimológico, sino como aquella disciplina que “al pensar se sustantifica lo que se piensa, esto es, que se hipostatizan ciertos ámbitos o ciertas relaciones cuando dichos ámbitos y relaciones son imposibles de sustantificar al no ser *causa sui*” (López, 2011, p. 13). En suma, al sustantificar aquello que no puede ser sustancia, cuando se atribuya una unidad y una identidad a algo que es, por definición, plural y discontinuo, será metafísica.

Las metafísicas antrópicas son aquellas concepciones ontológicas en las que el ser humano aparece como figura determinante en el *arjé* o *telos* del Universo (Bueno, 2013, p. 2), mientras que las metafísicas anantrópicas, en contraposición a las anteriormente descritas, son aquellas en las cuales se desvincula al hombre de dicha teleología (p. 2). En este último apartado ubicaremos no solo, como podría suponerse inicialmente, las concepciones

teológicas, sino que también haremos referencia a cosmogonías de naturaleza mítica, y a exposiciones que, yendo más allá de las categorías científicas, amplían sus consideraciones hacia dimensiones que trascienden el “ámbito terrestre”, ya sea en relación al cosmos o al universo.

Teniendo en cuenta esta dicotomía, las concepciones metafísicas dadas en los modelos antrópicos se construyen mediante la sustantivación de ideas clásicas en la historia de la filosofía, aludiendo al Hombre como sujeto implicado en el desarrollo de un mundo que guarda un propósito o fin concreto. Esta primera concepción muestra la ambigüedad que surge del análisis de la idea de crisis al abordar dos formas de estudiar su estructura: ya sea como idea periodológica, referida a un contexto histórico concreto (como la crisis de la Monarquía hispánica) o, por otro lado, como idea antropológica, como característica inmanente y constitutiva de lo humano.

Dicha característica antropológica genera un punto de partida crucial en el análisis antrópico, dando lugar a una primera división o separación entre perspectivas, puesto que no será lo mismo hablar de una crisis coyuntural, incluso en sus determinaciones cíclicas, que definir la crisis como algo orgánico e interno, que pudiera estar en estado de latencia, a los seres humanos y su experiencia. De esta manera nos encontramos ante tesis que definen al ser humano como “catástrofe cósmica”: “(...) *nuestra acción sobre la vida en la Tierra sólo es comparable a la de una improbable catástrofe cósmica como la que causó las anteriores dos megaextinciones*” (Riechmann, 2005, p. 101). Aunque existe una visión contraria, ya que la auténtica crisis no surgirá de la inmanencia destructiva de la praxis, sino por la desnaturalización, por el desvirtuamiento de lo humano, que conlleva el progreso tecnológico y sus potencialidades. No es lo mismo decir que el Hombre es la crisis a decir que la crisis es el proceso mediante el cual se pierde o diluye lo humano.

Los motivos divergentes por los cuáles la crisis se corresponde con un “olvido del ser” suelen agruparse en torno a tres binomios fundamentales: 1) El hombre y la ciencia; 2) El hombre y la técnica y 3) El hombre y la naturaleza. Estos pares terminológicos configuran a su vez distintas nociones de la idea de crisis que se conjugan y retroalimentan.

Al considerar los dos primeros conceptos, recordamos dos referencias ya clásicas, como lo son Husserl y Horkheimer quienes expresaron críticas hacia la desilusión y el menosprecio por lo humano que la ciencia habría ocasionado.

Ambas críticas confluyen a la hora de señalar los límites prácticos de la ciencia, aunque difieren en lo relativo a los objetivos que deben asegurarse.

Husserl deja claro su parecer en el capítulo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, “La crisis de las ciencias como expresión radical de la crisis de vida de la humanidad europea”, subrayando que la ciencia nada puede decir en lo relativo a cuestiones existenciales: “excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana” (2008, p. 50). Por su parte, el teórico de la Escuela de Frankfurt expone que la ciencia es una fuerza productiva, y al ser un medio de producción, procura una serie de valores sociales. Horkheimer, posteriormente, no tarda en sugerir que el carácter productivo de la ciencia tiene una serie de límites ideológicos, y que no ha conseguido cumplir con las expectativas metodológicas que subyacen a su práctica. Siendo un aparato ideológico, la ciencia, emanada de las propias relaciones sociales, no puede aprehender el conjunto de todas ellas, no puede totalizar, como objeto de estudio, a la sociedad (Horkheimer, 2003, pp. 19-20). No es de extrañar, entonces, que para el Catedrático en Metafísica, Tomás Melendo, esta pérdida de la unidad del saber exigiría una reconsideración del “universal concreto” y del “todo humano” (2012, p. 11).

En lo referido al hombre y la técnica, los seres humanos habríamos llegado a una fase contradictoria y crítica, porque estaríamos en situación de dominar a la naturaleza con un nivel creativo nunca antes visto, incluso “creando” aquello que aparentaba ser exclusivamente “natural”. Tal “progreso” dejaría tras de sí un desfase entre el creciente poder productivo humano y su propia incapacidad para comprenderlo, dejándonos, como dice Günther Anders, “ciegos ante el Apocalipsis” (2011, p. 273). El hombre, en su nueva omnipotencia prometeica, ejerce una nueva potestad, una *potestas anihilationis*: “Dado que poseemos el poder de ponernos fin unos a otros, somos *los señores del apocalipsis. Lo infinito somos nosotros*” (p. 230). Omnipotencia revertida, pues tal atributo no viene dado por la posibilidad de crear *ex nihilo*, sino por la capacidad de aniquilación.

Por último, la crisis se manifiesta en nuestra interacción con el entorno. Estas relaciones, así como los modos de concebir la esencia de esta naturaleza, son sumamente variadas y complejas. Nos limitaremos a apuntar cómo

la crisis ecológica se interpreta, a su vez, como una crisis de los valores humanistas propios de la Ilustración (Zamora, 2021, p. 8). En este sentido, el fin de nuestra civilización llegará en la medida en la que nos dirigimos a una situación de no retorno, de colapso climático. El destino del hombre queda religado con la naturaleza y sus límites, poniéndose en entredicho la idea misma de progreso.

Las opciones presentadas, que conciben al humano como *homo faber* y *homo economicus*, comprenden la idea de crisis mediante el emparejamiento de “mitos activos”, que son aquellas “ideas que no se reconocen como mitos (...) ideas que afirman concatenaciones entre partes de la realidad falsas, erróneas.” (Martín, 2018, p. 10). Tan mito es el hombre como la naturaleza, la ciencia o la técnica.

Es importante aclarar que el mito no se contrapone al *logos*. En este contexto, los mitos no serán vistos como irracionales, sino que, más bien, se considera que aunque son racionales presentan las ideas como si tuvieran una sustantividad hipostasiada, es decir, como “mitos metafísicos” según la noción de metafísica expuesta anteriormente. Por consiguiente, al proporcionar una explicación racional y estructurada de la realidad o de una parte de ella, el mito se convierte en un *logos*, aunque sea erróneo, como en este caso, al atribuir cualidades de sustancia a fenómenos o sistemas de fenómenos que no poseen esta cualidad. En primer lugar, porque el ser humano no puede abstraerse de las dialécticas y categorías que precisamente nos dividen. En este caso, son unos seres humanos los que se miden frente a otros a través de las técnicas y tecnologías, dado que la humanidad no puede autodeterminarse¹. Por otra parte, tales rasgos ni siquiera definen al ser humano en su condición de tal, pues la cultura o la técnica son rasgos cogenéricos presentes en otras especies no humanas.

Del mismo modo, hablar en términos singulares de naturaleza, ciencia o técnica, ejemplifica de manera clara el proceso de sustantivación. Estas entidades no existen de forma aislada, hipostasiadas o desprendidas de los contextos históricos y sociales que las moldean, ni se presentan separadas de los sistemas de relaciones que las definen en contraposición a otros procesos

¹ La noción de autodeterminación es completamente incoherente, ya que implica una *causa sui*, lo que da lugar a una contradicción fundamental: “la idea de autodeterminación implica la *causa sui* y ésta es un desarrollo dialéctico contradictorio, dado que la *causa sui*, como idea, establece la condición de una causa en virtud de la cual su sustancia consistiese en ser efecto de su propia causalidad, lo que haría que la *causa sui* debiera ser ‘anterior a sí misma’” (Pérez, 2004, p. 18).

similares. No podemos hablar de la ciencia, sino de las ciencias, cada una con sus categorías distintivas y campos inconmensurables. No es correcto referirse a la técnica, sino a las técnicas, algunas de las cuales carecen de un carácter inherentemente destructivo; y no existe una naturaleza como entidad autónoma que se oponga al ser humano culturizado.

En segundo término, las concepciones metafísicas que caen bajo los dominios de lo que hemos denominado como modelos anantrópicos, nos permiten dar un criterio constitutivo y distintivo a la hora de analizar la idea de crisis. Como ya fue expuesto, en contraposición a los modelos antrópicos, que operan a escala humana, los modelos anantrópicos trascienden la influencia de la voluntad humana. Y al hacer referencia a concepciones de índole metafísica, según la definición anterior, consideramos dentro de los modelos anantrópicos, además de los teológicos o mitopoiéticos, aquellas hipótesis que desbordan los límites categoriales de una ciencia concreta para abstraer de tal contenido una ley que mueva al universo. En este último caso, al trascender el horizonte conceptual, estaríamos ante tesis filosóficas y no científicas.

Según ya fue indicado, en estos modelos las crisis estarían concebidas como efectos de unas fuerzas impersonales propias del cosmos en el que vivimos. Cabría recuperar, pues, la metafísica estoica, que parte de la tesis de la corruptibilidad de todo el universo y su reconstrucción (*apokatástasis tōn pánton*) después de la caída en el fuego (*ekpyrōsis*). Este principio general de corrupción y restauración de todas las cosas, establece la relevancia de la crisis como un proceso cíclico inherente a la realidad: no toda crisis supone una catástrofe, aunque toda catástrofe si equivale a una crisis. Lactancio, en sus *Instituciones Divinas* (libro VII, 1990), siguiendo la vía estoica, representa el fin de los tiempos mediante una catástrofe cósmica que finalizaría con el propio mundo.

En cambio, desbordando el campo categorial de la termodinámica, y basándose en el segundo principio, conocido como el principio de la entropía (Clausius, 2022), la crisis adopta una connotación distinta al vincularse con la energía y su preservación. A raíz de la tesis de la degradación de la energía y su relación con los sistemas aislados, Wilhelm Ostwald, oponiéndose al mecanicismo, definió la energía como principio ontológico fundamental, rechazando la idea de materia y reduciendo los fenómenos naturales y sociales a la energía en sus distintos modos (1910). Bajo este enfoque monista, el universo, considerado como un sistema aislado, enfrentaría inevitablemente un destino de muerte

térmica, por lo que el autor plantea la necesidad de establecer una ética y moral fundamentada en la máxima prioridad de preservar la energía, con la esperanza de postergar, en la medida de lo posible, el inexorable proceso entrópico que llevaría al universo hacia su extinción. En cualquier caso, y de forma más general, la idea de crisis estaría vinculada al desorden dado en un sistema.

En definitiva, la comprensión de la noción de crisis sólo cobra sentido cuando se contrasta con otras ideas y perspectivas filosóficas, y con los conceptos técnicos y científicos que la modulan. Además, es posible distinguir dos modos generales de categorizar la crisis, variantes que se postulan al estudiar la responsabilidad y la (in)voluntariedad humana en las mismas. Otro aspecto a considerar es la discrepancia existente entre dos perspectivas de análisis. Por un lado, está la visión histórica y, por otro, la formulación antropológica, que no solo aborda la noción de crisis humana, como planteaba Camus (2023), sino que también se refiere a la consideración del ser humano como crisis.

Merece la pena reseñar que los modelos presentados funcionan como medios de expresión crítica con respecto al objeto de estudio en cuestión, lo que no implica que carezcan de fundamento lógico o sean irracionales. Asimismo, su presentación no conlleva la cancelación del modelo debido a la falsedad de las hipótesis que se puedan abstraer de tales representaciones. Muy por el contrario, el esbozo que realizaremos parte de la premisa de que las definiciones ofrecidas en los modelos guardan un fundamento *in re*. Si bien, antes de proponer las líneas ontológicas maestras, pasamos a mostrar por qué es necesaria tal ontología y las indeterminaciones y problemáticas que la idea de crisis guarda en consideración a lo aquí expuesto.

Indeterminaciones y necesidad de una Ontología de la idea de crisis

Según el camino marcado, la taxonomía tiene la virtud de reorganizar y reconfigurar un terreno que de por sí ya es confuso e impreciso. La ambigüedad se hace evidente al observar que aunque los tipos de crisis son muy variados, se clasifican bajo una única denominación que puede adoptar formas metafóricas, metonímicas u otras similares. En cualquier caso, la idea funcional de crisis permanecerá indeterminada, siempre y cuando no se distinga las variables de la función que la dotarán de sentido en cada caso concreto. Es decir, en la medida en que no se establezcan los límites extensionales en el conjunto del propio universo, la idea de crisis, desprovista de parámetros, se reafirmará en su indeterminación y sustantivación.

De este modo, la idea de crisis, que guarda una relación muy estrecha, como veremos más tarde, con las categorías médicas galénicas e hipocráticas, se predica de los cuerpos en el desequilibrio de sus humores. Bajo este primer estándar, que no sólo es temporal, sino referencial o corpóreo, una de las cuestiones centrales será determinar si es posible esclarecer la crisis más allá de tales cuerpos corrompidos. En otras palabras, hasta qué punto entidades materiales que no son necesariamente cuerpos vivos o animados pueden estar inmersas en una crisis y ser su causa.

Esta cuestión, relacionada con la acepción médica previamente mencionada y su connotación partidista, al presuponer un sujeto gnoseológico que juzga y pronostica según los síntomas, plantea otro problema, a saber: ¿es posible neutralizar o segregar al sujeto? Si no fuera posible, los modelos anatómicos propuestos en el punto anterior serían, más que modelos falsos, fórmulas límites donde la génesis será considerada como mítica, metafórica, literaria, etc. De hecho, los modelos anatómicos sólo se mantendrían en el ámbito de la representación, pero en ejercicio, serían modelos antrópicos, pues no existiría una crisis que quede “fuera de la voluntad humana”:

Here is not matter of considering as a crisis only a conflict already resolved by a decision, but, rather, of stating more precisely that one can speak of a crisis only if the possibility remains open that free decision offer its solution. After all, a natural catastrophe, a world war, an international economic confrontation, and so on do not constitute a crisis for individuals (...) In short, we understand by crisis, a conflictual situation analyzed as necessary, such that it is at least possible that free decision could resolve it (Marion, 2002, p. 105).

Ahora bien, recurrir a la voluntad humana como el factor decisivo es en sí mismo un criterio indefinido, ya que, además de que los seres humanos nos encontramos diversificados en grupos o subconjuntos, es necesario considerar mecanismos impersonales que también se desarrollarían “por encima de la voluntad” de los sujetos. Incluso tales ciclos, que pueden ser biológicos, históricos, económicos, entre otros, tendrían como efecto la absolución de toda responsabilidad moral o política de los sujetos implicados. Esto se debe a que las sociedades humanas, a diferencia de la socialidad animal, se caracterizan por su

carácter institucional². Estos motivos, como mencionamos, no pueden atribuirse únicamente a la voluntad individual, sino que requieren la consideración de causas y “ritmos” que trascienden la esfera subjetiva.

La problemática expuesta plantea un dilema crucial: ¿es posible resolver la(s) crisis mediante un juicio de realidad objetivo o, por necesidad, implica un juicio axiológico? Es decir, se postula la existencia de leyes objetivas que regulan las interacciones intersubjetivas, siendo éste el marco desde el cual se apela a la condición de crisis inmanente al propio sistema económico: no es equiparable afirmar que los individuos interactúan con los bienes desde su perspectiva individual, a sostener que son los propios individuos los que encuentran su fundamento a partir de los bienes y servicios producidos. Podríamos citar, como ejemplo de esta escala objetiva o supraindividual, la teoría de las siete catástrofes elementales³ de René Thom (2009) o la archiconocida Ley de Malthus⁴ (1999).

En resumen, la problemática a la que aludimos tiene que ver con el criterio definicional. Directriz que fundamenta la necesidad de la ontología de la idea de crisis, puesto que, y esta es nuestra tesis, la ampliación terminológica de la idea de crisis, hasta el máximo de su extensión, como crisis global/total, requiere regresar hacia una ontología y no hacia una mera topología.

La falta de criterios al estudiar los fenómenos definidos por el vocablo ‘crisis’, se manifiesta en la medida en que las ambigüedades inherentes a esta noción se hacen más evidentes a medida que las fronteras entre lo objetivo y lo subjetivo se desdibujan. Así pues, como Koselleck (2007) nos recuerda, en la Antigüedad el término ‘crisis’, como concepto jurídico-médico, abarcaba tanto el ámbito objetivo como el subjetivo, tanto en el sentido de

2 Michael Tomasello (2008), por ejemplo, teoriza sobre dicha racionalidad institucional, esto es, sobre los cauces mediante los cuales las instituciones se organizan en torno a una serie de normas que configuran un tipo de conducta determinada. Para este autor, tales instituciones describen y plasman una “intencionalidad compartida” que es exclusiva del saber hacer humano.

3 La teoría de las catástrofes elementales de René Thom proporciona un marco matemático para comprender cambios abruptos y transiciones críticas en sistemas dinámicos. Las siete catástrofes elementales son las siguientes: 1) el pliegue, 2) la cúspide, 3) la cola de golondrina, 4) la mariposa, 5) el ombligo parabólico, 6) el ombligo elíptico, y 7) el ombligo hiperbólico

4 Conviene recordar que Malthus establece que el crecimiento de la población tiende a ser geométrico, lo que significa que aumenta exponencialmente con el tiempo, mientras que la producción de alimentos y recursos, en el mejor de los casos, tiende a crecer de manera aritmética, es decir, de manera constante.

emitir un juicio como en la propia acción de enjuiciar. Como idea de carácter procesual, la noción de crisis mantenía unidos ambos dominios a través de la deliberación sobre los criterios de juicio, sus causas y el pronóstico de una salud amenazada o corrompida por la enfermedad. Para ilustrar aún más este punto, es relevante recordar que ya Platón establecía una comparación entre el político y el médico, basándose en el uso terapéutico del discurso que ambos deben emitir (*Leyes* IV, 720a-e). En la visión de Platón, la justicia en la sociedad se asemeja a la salud en un cuerpo.

La distinción inicial entre los ámbitos objetivos y subjetivos, así como la incorporación de esta noción en diversos campos del conocimiento, empiezan a configurar y a plantear los desafíos para su análisis. Por lo tanto, la indeterminación de la idea de crisis viene dada por su falta de parámetros extensionales, por su vaguedad intensional y por la no delimitación de las causas endógenas y exógenas, aunque con ciertos matices⁵, que la provocan. Igualmente permanecerá indeterminada la idea de crisis que no evidencie su alcance, es decir, las distintas trayectorias posibles para su finalización. Tres direcciones pueden desarrollarse en relación a esta problemática:

1. La primera dirección o vía es la catastrófica o terminal. Desde esta óptica, la crisis mantendrá dos posibilidades de finalización: a) como destrucción de una parte o totalidad del sistema o subsistema que se describe como en estado de crisis; b) como aniquilación. Si bien la idea de aniquilación se muestra como límite crítico regresivo, esto es, como un imposible que acota el horizonte de posibilidad. Los argumentos quiliásticos o apocalípticos entrarían en este apartado.
2. La segunda dirección es la vía conservativa o adaptativa. La crisis no implica la aniquilación, por imposible, ni la destrucción, sino la propia conservación por un tiempo indefinido del contexto de referencia. La crisis, según lo expuesto, permitiría la propia subsistencia evolutiva de la entidad. De hecho, la distinción hipocrática entre crisis perfectas e imperfectas ilustra que la crisis se contempla como un proceso adaptativo
3. La última dirección es la transformadora o revolucionaria: según este criterio, la crisis no mantiene ni permite la subsistencia de la entidad, sino que más bien produce una modificación, un cambio cualitativo del contexto del cual se predica.

⁵ Sostenemos que las causas endógenas y exógenas no pueden tomarse de forma dicotómica, pues esta disyunción destruiría la unidad que le presuponemos a la idea de crisis.

Estas problemáticas e indeterminaciones a la hora de plantear un estudio en torno a la crisis, así como los modelos antrópicos y anantrópicos expuestos, concretan varios de los puntos centrales que delimitan la vía ontológica, la cual aboga por reformular una hipótesis que se aleje de las interpretaciones metafísicas y teológicas, que descansan en la sustantivación de conceptos o en las influencias teleológicas de entidades sobrenaturales, así como de quienes conciben la crisis como un fenómeno inherentemente impersonal, postulando una supuesta degradación irreversible o, en última instancia, la aniquilación. Este último punto es vital a la hora de establecer los fundamentos mínimos que remarcan esta ontología que esbozaremos a continuación, puesto que al igual que negamos la posibilidad de un mecanismo impersonal que sea él mismo productor de crisis, negamos la posibilidad de reducir la crisis al ejercicio de la voluntad o libertad humana.

Es crucial señalar que las reflexiones acerca de las crisis no pueden ser interpretadas desde una perspectiva científico-categorica o natural, en la que los sujetos quedan segregados, como se observa en el ejemplo de la entropía mencionado anteriormente. Esto se debe a que, aunque asumamos que dicha ley es legítima, la evaluación de la degradación, la enfermedad o la corrupción involucra contextos que presuponen la existencia del ser humano en al menos dos dominios. Por un lado, un plano pragmático, ya que el deterioro supone la valoración y la descripción de algo que se pierde, siendo posible o imposible de recuperar. Por otra parte, existe un plano estético o estimativo, dado que toda crisis requiere de un señalamiento que no es en sí mismo subjetivo, sino objetivo con respecto al propio sujeto práctico. Como expone Gustavo Bueno, a la hora de abordar la idea de corrupción, la irreversibilidad y degradación son ideas complementarias en virtud de un marco práctico que ya presupone la visión humana: “Fuera de estos marcos la irreversibilidad no tendría que interpretarse como una degradación, como tampoco la muerte del organismo viviente significa una “corrupción de la Naturaleza” (2010, p. 72).

Esbozo de una Ontología de la idea de crisis

A continuación, se expone una ontología de la crisis fundamentada en una conclusión obtenida por *modus tollens*: dado que no todos los entes materiales son susceptibles de entrar en estado de crisis, no podemos hablar de una crisis total. En su lugar, podemos considerar que una crisis puede afectar al conjunto o al todo, como es el caso de una crisis sistémica, global o de

régimen, pero no necesariamente a cada una de sus partes constituyentes o integrantes (*totum, sed non totaliter*). Razón por la cual es necesario ofrecer una serie de criterios mínimos para establecer lo que puede entrar en crisis y lo que no.

Estas proposiciones mínimas deben tener en cuenta la amplitud terminológica, o intensional, a la que se ha visto arrastrada la idea de crisis. Para aclarar este panorama, construimos una matriz que presenta diversas acepciones posibles de la crisis, considerando dos aspectos: su alcance intensional y su extensión. En cuanto al aspecto intensional, la distinción más relevante es aquella que diferencia entre lo sectorial y lo general o global. En cuanto a la extensión, podemos categorizarla como particular y universal. Cabe señalar que esta tabla muestra situaciones límites, por lo que, por supuesto, caben y median grados.

Al cruzar estos indicadores obtenemos la siguiente tabla:

Tabla 1. Diversas acepciones posibles de la crisis

	Intensión	
Extensión	Sectorial	General
Particular	Crisis sectorial particular	Crisis general particular
Universal	Crisis sectorial universal	Crisis general universal (total)

La crisis económico-empresarial que obligó al cierre de Astilleros Euskalduna S.A. supone una crisis particular (en un único país y empresa) y sectorial en tanto que económica. Por su parte, la Gran Depresión puede considerarse como sectorial en tanto que económica, a partir de la caída de la bolsa de valores en el Crack del 29, pero universal por su radio, ya que afectó, entre otras cuestiones e instituciones, a todo el comercio internacional. Como ejemplo de una crisis general y universal, si realmente esto fuese posible, haríamos referencia a la crisis del coronavirus, pues esta ha sido considerada como una pandemia global (Ciappina, 2020; Mora,

2021). En consecuencia, su expansión mundial, hasta constituirse como pandemia, forzó a estudiar al virus y sus consecuencias desde los distintos campos categoriales de las ciencias, poniendo en entredicho, una vez más, la separación dilemática entre los métodos de las llamadas ciencias naturales y las ciencias humanas. Como ejemplo de una crisis general, pero particular, se puede citar la Guerra Civil Española, en virtud de que fue una guerra interna a un país y abarca generalmente la historia del derecho, de la economía, del arte, de las ciencias, etc. del periodo en el cual se produjo. Según estos presupuestos mínimos, sostenemos que no puede haber una crisis individual por la imposibilidad de autodiagnóstico.

No obstante, y teniendo en cuenta que por definición no puede haber una crisis universal total, tal tipología puede ser útil para discriminar las graduaciones de cada crisis concreta. De este modo, la distinción entre crisis superficiales y profundas nos parece ella misma indeterminada, a la manera como es difusa la diferencia entre pocos y varios. De hecho, José Luis Villacañas, siguiendo a Niklas Luhmann, opta por sustituir, sin reparar en las divisiones extensionales e intensionales, la idea de crisis por la de riesgo, pero se distancia del alemán al sugerir que es posible recuperar tal idea para hablar de los sistemas psíquicos. Para el catedrático, la idea de crisis no es funcional ni operativa si se aplica a la totalidad del sistema social: “No busco una crisis como una representación funcional que afecta a la totalidad del sistema social. No hay en este punto un concepto operativo de crisis” (Villacañas, 2013, p. 134). Sin embargo, de acuerdo con la sistematización realizada anteriormente, es posible que diversas crisis producidas en distintos subsistemas puedan afectar al sistema en su totalidad. De igual modo que una única crisis (internacional, religiosa, etc.) puede afectar a varios sistemas.

Según las distintas modulaciones posibles, la idea de crisis no es unívoca, sino *análoga*, debido a la heterogeneidad de sentidos que se pueden estudiar derivados de la característica concreta de la función y de los dominios a los que se aplica. Frente a otro tipo de ideas análogas⁶, la crisis es una idea análoga de atribución. Partiendo de un origen analógico del que han surgido varios

⁶ Cayetano, en su *Tratado sobre la analogía de los nombres* (2005), describe dos tipos de analogía, además de la analogía de atribución citada. En primer término, las cosas análogas de desigualdad como “aquellas que reciben un mismo nombre y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es del todo idéntico, aunque desigualmente participado” (p. 4). Por otra parte, las cosas análogas de proporcionalidad son “aquellas que tienen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es idéntico proporcionalmente” (p. 23).

significados posteriores, es decir, al extenderse el término a otros contextos donde el sujeto cognoscitivo no está directamente implicado, la noción de crisis evolucionará, conservando, sin embargo, ciertos matices originales. La analogía de atribución “se da entre las cosas que poseen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es idéntico con respecto al término, aunque diverso según las diversas relaciones” (Hevia, 2005, p. 1).

Desde un análogo primero, la idea de crisis habría sufrido procesos de ampliación hacia otros sentidos (metonímicos, metafóricos, proporcionales, etc.). Estos pueden analizarse según dos vías principales:

1. Una vía ascendente: desde una dirección lineal o plurilineal, que va desde una parte a otra parte. En tales dominios se proyecta, análogamente, la significación originaria del término.
2. Una vía descendente: la dirección es desde el todo a la parte. El primer punto, los modelos metafísicos, tiene esta estructura, pues es el todo, el universo, el que se ve (o puede verse) envuelto en crisis.

A este respecto, se examina la noción de crisis con un sistema de coordenadas que se apoya en dos criterios clave. En primer lugar, es necesario hacer referencia a un sujeto o grupo estimativo que evalúa y define una situación como crítica. En vez de observar la crisis, esta se infiere. En segundo término, en tanto que señalamiento de un estado concreto, la crisis no deja de ser una *idea oblicua* que se predica de entes materiales⁷. Las ideas oblicuas son aquellas que requieren de una plataforma para entenderse y modularse (Pozo, 2011).

Como idea oblicua, y según sus usos médicos, políticos, históricos o económicos, la crisis siempre requiere y demanda una plataforma que describa y justifique dicho estado. Es decir, sólo cabe describir una crisis cuando nos

⁷ Al referirnos a entes materiales no lo hacemos reduciendo éstos a un simple corporeísmo, aunque entendamos que las llamadas crisis de valores lo son en tanto tales valores aparecen como resultado de la actividad de los sujetos con las propias instituciones. Tal interdependencia o codeterminación entre los sujetos y los bienes institucionales ofrece una perspectiva que posibilita la comprensión de los valores como constructos determinados históricamente. Son estos conflictos institucionales objetivos los que permiten hacer un “juicio de valor”: “hay que entender toda valoración en el marco de alguna institución, y al contrario toda institución dándose desde las valoraciones, de modo que los valores formales (los sentimientos, los deseos, los intereses y demás fenómenos subjetivos) están coordinados con los valores materiales (los contenidos normativos –el deber ser– en qué consisten las instituciones)” (Martín, 2014, pp. 381-382).

situemos desde la “plataforma” de su propia justificación o demostración, pues tal estado sólo se puede concebir una vez haya sido justificado. Esto se puede observar al estudiar su ampliación por vía teológica, puesto que la idea de crisis emparentada a un supuesto apocalipsis o Juicio Final se interpreta desde la plataforma del cumplimiento de tal aniquilación. De igual modo que el enfermo sólo se vislumbra desde la plataforma del cuerpo sano. En consecuencia, la idea de crisis, más que delimitarse al origen (*terminus a quo*), se ha utilizado en correspondencia a su término (*terminus ad quem*).

Según lo expuesto, definimos la crisis como un concepto procesual en el que un sujeto o grupo de sujetos, desde una plataforma específica, identifican y evalúan un estado de desequilibrio funcional. Ante la diversidad de sistemas en equilibrio, la evaluación surge de resultados específicos, iniciándose *in media res*. Este estado puede acarrear diversas consecuencias, desde la destrucción hasta la superación de la entidad afectada. Por supuesto, pueden existir a la vez distintas crisis, con sus zonas de intersección, como puede haber crisis que produzcan otras y éstas puedan ser universales en su extensión. Ahora bien, es importante destacar que un suceso natural sólo adquiere carácter crítico cuando tiene un impacto a nivel institucional y se evalúa en función de su alcance en otros conjuntos humanos.

En conclusión, la idea de crisis, como proceso incoado o infecto, es decir, no cerrado o agotado, y como idea de carácter antropológico, fue adquiriendo, por analogía, distintas tonalidades en las que el binomio entre un sujeto y un contexto determinado comenzaba a desfigurarse, bien fuera por la eliminación o segregación del sujeto (vía metafísica) o, en otros casos, por la ampliación connotativa del término hacia contextos políticos en sí mismos metafóricos, esto es, por la demarcación de la crisis en entidades e instituciones definidas como cuerpos.

Tal separación producida entre la concepción médica y teológica, el desdibujamiento citado en el punto anterior, es clave porque es aquí cuando la idea de crisis, aplicada como concepto historiográfico, se vuelve difícil de cercar. Sin necesidad de agotar todas las opciones posibles, podemos determinar tres formas de entender la crisis desde una filosofía de la historia concreta:

1. La crisis como categoría permanente al curso histórico, lo que no quiere decir que la historia sea una crisis única. Permanencia quiere decir aquí repetibilidad cíclica, pues la crisis se relaciona con ciertos procesos

que se irán reproduciendo a lo largo del tiempo, generando de esta manera respuestas constantes. La historia como secuencialidad, como recurrencia indefinida según el continuismo cíclico de, por ejemplo, Oswald Spengler (2011).

2. La crisis como estado transicional que genera diagnósticos acerca de su propia terminación. En este caso, la crisis aparece como un corte abrupto en la línea histórica, como proceso que en principio no estaba dado en el devenir histórico, lo que lleva a reflexionar sobre su temporalidad. El tema está en que esa crisis, más que ser accidental o extrínseca, haría de la historia, diríamos de forma heideggeriana, la “posibilidad de todas las posibilidades y a la vez imposibilidad de todas las posibilidades”.
3. En tercer lugar, como forma límite, y según Schiller (1956), la historia es, en sí misma, una única crisis. Simple y llanamente tal destino es ineluctable (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

Ante la diversidad de disciplinas teóricas que estudian los fenómenos críticos, la operatividad del uso del sustantivo ‘crisis’ se ve ligada a su aparente indeterminación, debido a que la crisis no equivale a riesgo ni deriva, siquiera, de la corrupción de un sistema. La ambigüedad que se le presupone como inherente, al operar tanto como una condición interna del sistema o como fuerza explosiva en relación a tal sistema, se origina a partir de las dinámicas descendentes expuestas. En este proceso, el ser humano se ve, si no abstraído, relegado a un papel de mero espectador determinado por los flujos históricos o cósmicos (*nihil novum sub sole*).

La crisis, como término procesual, parte de unas premisas ontológicas mínimas, tal y como hemos intentado desarrollar. Baste referenciar, para finalizar, uno de los aspectos cruciales que debieran abordarse, al menos en un futuro, relacionado con el principio de inercia ontológica o perseverancia en el ser. Nos referimos al hecho de cómo una entidad, que en principio se mantendría en su ser o en equilibrio, entra en crisis, siendo necesario desarrollar una teoría causal en contraposición a, entre otras, la teoría aristotélica de las cuatro causas.

Conclusiones

El presente trabajo se adentró, desde una perspectiva filosófica, en el análisis de la complejidad inherente a la noción de crisis, visualizando la necesidad de desarrollar una ontología específica que permita abordar de manera más exhaustiva esta temática. Para ello, se han explorado dos vías fundamentales: la vía metafísica y la vía ontológica, optando por esta última como marco conceptual más adecuado. A continuación, fueron expuestas de manera sintética las principales tesis que respaldan la urgente necesidad de desarrollar una ontología de la idea de crisis.

La falta de una exposición sistemática acerca de su alcance y significado, la carencia de un análisis detallado de las posibles trayectorias o caminos que podría seguir una crisis hasta su conclusión, así como la cuestión problemática sobre el rol del ser humano en su origen, son algunas de las indeterminaciones y dificultades mencionadas en este escrito. Asimismo, la investigación de las ambigüedades de la noción ha contribuido a establecer los diversos planteamientos y enfoques que han prevalecido a lo largo de la historia. Para comprender tales cambios, se ha conceptualizado la crisis como una idea análoga de atribución, teorizando sobre los dos principales procesos de ampliación que permiten calibrar los diversos usos y significados de este concepto. Por esto, la noción de crisis está estrechamente vinculada a varias filosofías de la historia

Previamente, pero unida a esta cuestión, se ofrecieron dos criterios mínimos a la hora de estudiar una crisis, ya que al ser un estado que se infiere, es necesario el juicio humano, realizándose este pronóstico desde una plataforma concreta. Al necesitar de una plataforma para justificar el estado crítico, la crisis es una idea oblicua.

Por supuesto, quedan sin tocar numerosas cuestiones centrales, incluyendo las decisivas tesis de autores clásicos como Marx o Gramsci. No en vano estas notas sirven como punto de partida: *hic Rhodus, hic salta*.

Referencias

- Anders, G. (2011). *La Obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial. Vol. 1*. Valencia: Pre-textos.
- Bueno, G. (2010). *El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen*. Madrid: Planeta.
- Bueno, G. (2013). El “reino del Hombre” desde las coordenadas del materialismo filosófico. *El Catoblepas*, 138, p. 2. <https://nodulo.org/ec/2013/n138p02.htm>
- Camus, A. (2023). La crisis humana. *El derecho a no mentir. Conferencias y discursos (1936-1958)* (pp. 40-65). Madrid: Debate.
- Cayetano (2005). *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Oviedo: Pentalfa.
- Ciappina, C. (2020). Crisis del Coronavirus; la pandemia global y las disputas de sentido. ¿La configuración de un orden nuevo? Una mirada desde América Latina. *Question/Cuestion*, 280, pp. 1-12. <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/5958>
- Clausius, R. (2022). *Théorie mécanique de la chaleur*. París: Edition Hachette Bnf.
- Hevia, J. A. (2005). El Tratado sobre la analogía de los nombres de Cayetano. *El Catoblepas*, 39, p. 1. <https://www.nodulo.org/ec/2005/n039p01.htm>
- Horkheimer, M. (2003). Observaciones sobre ciencia y crisis. *Teoría Crítica* (pp. 15-21). Madrid: Amorrortu.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Lactancio, L. C. F. (1990). *Instituciones divinas (Libros IV-VII)*. Madrid: Gredos.
- López, D. (2011). Heidegger en el Tercer Reich. *El Catoblepas*, 114, pp. 13. <https://nodulo.org/ec/2011/n114p13.htm>

- Malthus, T. R. (1999). *Ensayo sobre el principio de la población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marion, J. L. (2002). *Prolegomena to charity*. New York: Fordham University Press.
- Martín, L. C. (2014). *El valor de la axiología. Crítica a la Idea de Valor y a las teorías y doctrinas de los Valores*. Oviedo: Pentalfa.
- Martín, L. C. (2018). *Filosofía de la técnica y tecnología*. Oviedo: Pentalfa.
- Melendo, T. (2012). Una crisis en la crisis. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 30, pp. 11-44. <https://revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/2758>
- Mora, R. F. (2021). Pandemia global, crisis económica y política. *Desde el Sur*, 13 (1), pp. 1-23. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S2415-09592021000100011&script=sci_abstract
- Ostwald, W. (1910). *Les fondements énergétiques de la Science de la Civilisation*. París: Girard & Brière.
- Pérez, J. (2004). La cosmología moderna como fuente de teorías metafísicas, monistas y míticas. Respuesta a José Antonio López Díaz. *El Catoblepas*, 32, p. 18. <https://www.nodulo.org/ec/2004/n032p18.htm>
- Platón (1999). *Leyes*. Madrid: Gredos.
- Pozo, J. L. (2011). ¿Quién lleva las riendas de la globalización? *El Catoblepas*, 109, p. 1. <https://www.nodulo.org/ec/2011/n109p01.htm>
- Riechmann, J. (2005). *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Schiller, F. (1956). *Filosofía de la Historia*. México: UNAM.
- Spengler, O. (2011). *La decadencia de Occidente. Vol. I*. Barcelona: Espasa Libros.
- Thom, R. (2009). *Estabilidad estructural y morfogénesis: ensayo de una teoría general de los modelos*. Barcelona: Gedisa.
- Ladrero, A. y Hardisson, J. (2024). Notes for an Ontology of the Idea of Crisis. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 61-83. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.16905>

Tomasello, M. (2008). *Why we cooperate*. Boston: The MIT Press.

Villacañas, J. L. (2013). Crisis: Ensayo de una definición. *Vinculos de Historia*, 2, pp. 121-140. <https://vinculosdehistoria.com/index.php/vinculos/article/view/61>

Zamora Bonilla, J. (2021). *Contra Apocalípticos. Ecologismo, Animalismo y Posthumanismo*. Barcelona: Shackelton Books.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Sloterdijk: philosopher of art?

Sloterdijk: ¿filósofo del arte?

Leopoldo Edgardo Tillería Aqueveque

Bernardo O'Higgins University, Chile
Universidad Bernardo O'Higgins (UBO), Chile

Artículo de Investigación

Resumen

El trabajo sugiere la tesis de que en el pensamiento de Sloterdijk estaría oculta –insospechadamente– una cierta filosofía del arte. Pero no se trataría de una filosofía del arte así sin más. La de Sloterdijk no sería puramente filosofía, cosmología, arte ni mitología, pero sí todas ellas a la vez. Y también más que eso: una filosofía del arte que busca la “verdad del arte” sólo pertrechada con la lámpara de Diógenes y que, en esa búsqueda, termina desarrollando la forma más efectiva de tantrismo occidental. La “solución sloterdijkiana”, metamorfoseada en una suerte de filosofía de las tinieblas, parece

reconducir el arte hacia el único camino que aún le queda: el del retorno a una meditatividad que supere los dualismos calle/museo, creación/exposición, artista/galería o artificio/naturaleza. Bajo esta premisa, el “imperativo estético” de Sloterdijk se convierte en realidad en un no-imperativo, es decir, en una velada llamada de la conciencia que corrobora la urgencia apocalíptica de la restauración estético-terapéutica de la sociedad tardo-moderna.

Palabras clave: filosofía del arte, imperativo estético, obra de arte, quinismo, sistema del arte.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 28 de octubre del 2023

Evaluado / Evaluated: 27 de marzo del 2024

Aprobado / Accepted: 3 de mayo del 2024

Correspondencia / Correspondence: Leopoldo Edgardo Tillería Aqueveque. Av. Viel 1497, 8370993 Santiago, Región Metropolitana, Chile (Código Postal: 8370993). Correo-e: leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Citación / Citation: Tillería, E. (2024). Sloterdijk: philosopher of art? *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 85-101.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.16743>



Abstract

The work suggests the thesis that in Sloterdijk's thought there would be hidden—unsuspectedly— a certain philosophy of art. But it would not be just any philosophy of art. Sloterdijk's would not be purely philosophy or cosmology, art or mythology, but all of them at the same time. And also more than that: a philosophy of art that seeks “the truth of art” only equipped with the lamp of Diogenes, and that, in that search, ends up developing the most effective form of Western tantrism. The “Sloterdijkian solution”, metamorphosed into a sort of philosophy of darkness, seems to redirect art towards the only path it still has left: that of returning to a meditativity that overcomes the dualisms of street/museum, creation/exhibition, artist/gallery or artifice/nature. Under this premise, Sloterdijk's “aesthetic imperative” actually becomes a non-imperative, that is to say, a veiled call of conscience that corroborates the apocalyptic urgency of the aesthetic-therapeutic restoration of late modern society.

Keywords: philosophy of art, aesthetic imperative, work of art, quinism, system of art.

Introducción

La pregunta acerca de qué es el arte en la actualidad –si cabe la posibilidad de que algo así realmente exista–, no debe estar seguramente hoy en la lista de las más urgentes de la filosofía. Tal filosofía del arte pareciera haber sido relegada a campos en principio más “superfluos” que el de la meditación filosófica, como el de la crítica del arte o el de la misma teoría del fin del arte. Concedido esto, nos proponemos determinar en qué medida una reflexión tan polisémica, irónica y asistemática como la del filósofo alemán Peter Sloterdijk pudiese albergar lo que adrede llamaremos una “filosofía del arte”, teniendo en cuenta que en su nutrido *corpus* teórico las referencias a la obra de arte, a la sensibilidad y a la sensualidad no son precisamente escasas y, por si fuera poco, parecen estar distribuidas en tres momentos marcadamente distintos.

Podemos hallar estos puntos de inflexión estética, primero, en su *Crítica de la razón cínica* (1983); segundo, en los dos primeros volúmenes de su monumental *Esferas* (*Esferas I* y *Esferas II*, de 2003 y 2004, respectivamente); y tercero, y más copiosamente, en *El imperativo estético*, de 2014. En *Encantamientos en prosa. Conversando con Peter Sloterdijk*, el filósofo germano sostiene:

Es un error típico del historiador del arte creer que el Renacimiento duró desde 1400 hasta 1600 y allí terminó. En realidad, continúa constantemente, también en la literatura. Porque el Renacimiento inventa la novella o novela corta, una forma no legendaria de narrar, y la novella se convierte en la novela moderna. Todavía es uno de los géneros literarios más fructíferos, y por eso seguimos viviendo en un Renacimiento (Montes, 2019, p. 88).

Que todavía sigamos viviendo en el Renacimiento es una idea que sorprende no sólo por el estruendo histórico que ella supone, sino sobre todo porque tal suposición tiende a desmoronar por completo la estantería de la ciencia y del arte moderno-posmoderno. ¿Y en el arte? ¿El arte aún renace? Y si lo hace, ¿cuál sería su relación con la obra, si es que tal obra todavía perdura?

Nos proponemos realizar una breve hermenéutica filosófico-literaria del trabajo de Sloterdijk, puntualmente respecto a estos textos que parecen decisivos como crítica al arte y a su industria. La hipótesis de este trabajo sugiere que en cada uno de estos tres momentos el asunto del arte –y con él, el de la obra– ha tenido un evidente desplazamiento para la comprensión del fenómeno de la ‘modernidad-posmodernidad’, configurándose dicha crítica,

insospechadamente, como una de las filosofías del arte más influyentes del último siglo. El escrito se organiza como sigue: primero, se presenta lo que podría ser denominado –con cierto abuso– como una teoría del arte propia de la *Crítica de la razón cínica*, teoría centrada principalmente en el concepto de quinismo estético, es decir, en aquellas ideas que en torno a la sensibilidad ponían en práctica los cínicos de la secta de Diógenes el Perro. Enseguida se discute el planteamiento de Sloterdijk acerca del arte y la sensibilidad, recogido en *Esferas I* y *Esferas II*. Por último, se ponen en liza los conceptos de sistema de arte y de imperativo estético, a partir de las observaciones que el filósofo de origen neerlandés expone en *El imperativo estético*, podría decirse, su crítica estética definitiva.

Crítica de la razón cínica: del neoquinismo estético

En menos de seis páginas de su *Crítica de la razón cínica*, bajo el título de “Neoquinismo burgués: Las artes”, pareciera esconderse un punzante manifiesto estético de la filosofía temprana del pensador de Karlsruhe.

En efecto, si la *Crítica de la razón cínica* puede resumirse como la tentativa de dejar en evidencia que en la modernidad “(...) la jovialidad de Diógenes y su crítica social pantomímica (...) habría dado paso paulatinamente a otro tipo de cinismo, uno opresivo y despiadado, alejándose de la penetrante y subversiva mirada original, y adhiriéndose a la hegemonía total de los dominadores” (Cadenas, 2021, p. 110), cualquier discurso sobre el arte –se sigue– debiese estar teñido por el principio cínico que exagera la encarnación práctica de dicha doctrina hasta convertirla en una pantomima grotesca (Sloterdijk, 2003a, p. 176).

Y, desde luego, a esto se refiere el quinismo que interesa a Sloterdijk. Dice Shea: “El cinismo (*kynismus*) podría, pues, definirse preliminarmente como una actitud de insubordinación descarada y satírica (...) Pone a prueba la verdad de teóricos y políticos respetables sometiéndolos a la prueba de la burla”¹ (2010, p. 151). Así pues, Sloterdijk (2003a) parte de la premisa de que el quinismo de Diógenes es, por principio, insolente: “Lo inferior excluido va al mercado y reta demostrativamente a lo superior. ¡Excremento,

¹ “Cynicism (Kynismus) might, then, preliminarily be defined as an attitude of cheeky, satirical insubordination. (...) He tests the truth uttered by respectable theorists and politicians by submitting them to the ordeal of mockery”.

orina, esperma!” (p. 180). El punto estriba en cómo tal idea es transferida al mundo del arte. Adelantando el núcleo estético de su ensayo sobre la razón cínica, digamos que el arte quínico sería el arte desembarazado de la filosofía académica y de la diferenciación, de larguísima data, entre artes superiores y artes inferiores o entre artes bellas y artes agradables. Es el arte volcado hacia la naturaleza; vuelco que, paradójicamente, sólo será posible gracias a las artes burguesas: “Sin embargo, cuando éstas dicen ‘naturaleza’ y genio, verdad, vida, expresión, etc., entonces está actuando el impulso quínico. Éste aprovecha las licencias del arte para expresar la exigencia de indivisibilidad existencial” (p. 184).

De manera que si seguimos al filósofo teutón tenemos que lo que restituye el arte burgués, como piedra de toque del arte moderno, no es ni más ni menos que la misma naturaleza, vale decir, aquella idea de *physis* que los cínicos seguidores de Diógenes proclamaban como el “lugar originario” o el “lugar por antonomasia”. Tal recuperación –estética y política– puede interpretarse, como lo hace Oyarzún, precisamente al modo de una reversión del *nómos* como restitución de la *physis*:

Semejante restitución, sin embargo, parece de suyo implicar su contraparte: habría, pues, una *desfiguración* de la *physis*, que la *convierte*, como *institución* del *nómos*. Se sigue necesariamente de esto que no sea posible separar en el *parakhárattein nómos* de *physis*, como ya habíamos observado antes, se sigue, también, y en esa misma medida, que su relación haya de ser reversiva en sí misma (1996, p. 249).

Dicho arte burgués, en cuanto frontera que dispondrá de esta neo-institución de la *physis*, propiciará definitivamente una equiparación radical entre vida y naturaleza como un reclamo del derecho a la vida plena, a una corporización de la sensualidad y a una resuelta “indivisibilidad” (Sloterdijk, 2003a, p. 185). Tomando como ícono el discurso del joven Goethe pronunciado con motivo del día de Shakespeare, Sloterdijk querrá desenmascarar el estatuto práctico de este arte quínico-burgués apelando al “gran amoralismo de la naturaleza”, justamente la *Guardia de corps* de la conciencia cínica.

Se trata de un salto gigantesco de la región práctica a la región del arte. O el terror del abismo que nos sugiere Kant en su analítica de lo sublime: la indivisibilidad del mundo como naturaleza y arte en una misma y única razón universal. Tal como lo reconoce Sloterdijk: “El amoralismo estético es

sólo un prelude que anticipa la exigencia práctica de la vida a sus derechos sensibles. Se puede concluir que en una cultura equilibrada sensualmente el arte sería en general ‘menos importante’, sería menos patético y no portaría tantos motivos filosóficos” (p. 185).

Estaría mejor decir que la lucha del arte quínico es en contra de la ficción y la afectación de la obra, y de su ícono de mayor calado estético: el *Rococó*. En otras palabras, en contra de la operación del arte burgués de dejar fuera del ámbito de la realidad a la vitalidad sensual, que hasta ahora había sido relegada sólo a lo inofensivo, a lo frívolo y a lo fantástico. Visto así, el quinismo en el arte demandaría una compenetración sustancial entre obra y artista, entre arte y genio, una tal que disuelva mediante la misma producción de la obra la primitiva separación entre *physis* y *nómos*. ¿No fue acaso el propio Kant el que en su *Crítica de la facultad de juzgar* dijo que lo esencial para juzgar acerca del arte bello era que naturaleza y arte debían dar visos de ser lo mismo, aunque no lo fueran? ¿Y no fue Beethoven quien, en su lecho de muerte, y según el célebre relato de Hüttenbrenner, con las últimas fuerzas que le quedaban, emprendió la última de sus batallas en contra precisamente de aquellas potencias hostiles que le quitaban los últimos restos de vida y, así, le impedían concluir su décima sinfonía?

Así que la crítica de Sloterdijk al arte burgués, en particular a cómo el *Rococó* “castró” con sus recovecos y su hipotrofia sensual la estética naturalista del quinismo, es en definitiva una crítica a la idea de “frontera del arte”, a la persistencia del armonismo como dique entre arte y naturaleza, entre ficción y verdad, entre lo angélico y lo demoníaco (recordemos, por ejemplo, las escenas pseudo-eróticas de *El columpio* o de *El Progreso del amor: el encuentro*, de Jean-Honoré Fragonard, o de recreación mitológica en *Leda y el cisne* o en *El nacimiento de Venus*, de François Boucher).

Esferas: el arte como “reflejo del mundo”

Sin entrar en detalles de lo que *Esferas* muestra sobre la relación del ser humano con la totalidad del mundo, y para no desatender nuestra propia hipótesis, conviene fijarse en la manera como en esta obra el arte determinaría al *ser-en-esferas* como el ente que crea tales esferas. La pista, como ya se adelantó, está en sus dos primeros volúmenes.

En *Esferas I: Burbujas. Microsferología* (donde Sloterdijk describe cómo la modelación divina del primer hombre habría formado el primer diseño de esfera cósmica), parece ensayarse una elucidación estética preferentemente pictórica. Sloterdijk confiesa que la fuerza sobrenatural de la divinidad, representada tensionadamente en los frescos del pintor florentino Giotto di Bondone (ca. 1267-1337 d.C.), adquiere, por la vía de un cromatismo heterodoxo, un cierto halo de bipolaridad, impensado en otro momento de la historia de Occidente (al menos de una historia posplatónica, sacra y romanizada). Partiendo de una hermenéutica realizada a *El encuentro de San Joaquín y Santa Ana en la Porta Aurea* (ca. 1305), pintado por Giotto en la Capilla Scrovegni de Padua, Sloterdijk considerará al florentino una especie de viajero del tiempo: “Sus escenas no se desarrollan ante las miradas de teólogos místicos y eremitas, sino ante una sociedad urbana y cortesana que a la hora de la elección de sus temas de conversación apenas nota la diferencia entre historia sagrada y profana” (2003b, pp. 142-143). Cabe entonces decir que con Giotto echa a andar la modernidad: “Puede uno aventurarse a afirmar que Giotto antepuso el principio del entretenimiento del ojo a la ley de la contemplación religiosa” (pp. 143-144).

Sin embargo, el “moderno” Giotto no esparce con su pincel meros trazos de desacralización o, dicho coloquialmente, de mezcolanza iconográfica, teológica o política. Probablemente, como una herencia inconsciente de su maestro Cimabue, Giotto di Bondone mantiene en el poder de la esfera la diferencia metafísica entre las formas y las dignidades que proyecta: “Giotto distingue a los santos y a Cristo mismo de los simples mortales no-resplandecientes mediante una gloriola dorada, parecida a un yelmo, que coloca en torno a la parte superior de su cabeza” (p. 145).

Pero, ¿qué significa exactamente esta aureola sagrada en los frescos de Giotto? ¿Y qué de sustancial implicaría esto para el mundo del arte, si es que no para el mundo mismo? El epicentro de *El beso de Judas* (1302-1305) ratifica prístinamente la “revolución copernicana” de Giotto en la pintura: una geometría descentrada que posibilita la distinción estética de esferas vitales, que hasta ahora ni los griegos ni los latinos (tampoco los bizantinos) se habían atrevido a pintar o siquiera imaginar. Se trata de esferas de relación (obscenas, macabras, de traición) que van apareciendo, por medio de una inusual perspectivización de la escena, corporeizadas, sin más, en el espacio común de los retratados. Es como una penetración espacial que extingue

la distancia clásica y ortodoxa del arte pictórico, a tal punto que el acto disruptivo de Giotto (esa suerte de clinamen visto por Sloterdijk) pasaría perfectamente por una falsificación semiológica de la pintura de íconos.

En *Esferas II: Globos. Macrosferología*, en cambio, el filósofo desarrollará algo así como una exégesis de nuestro instinto explorador tras la ruptura de la confortable primera esfera o, como él prefiere decirlo, del “útero climatizador”. Ocurre que Sloterdijk ha venido argumentando hasta acá que lo que la tradición ha denominado espacio ontológico (con Aristóteles, Leibniz y Heidegger a la cabeza) corresponde en realidad a la atmósfera o al clima como envoltura existencial. Como lo asevera Pitta: “En este sentido, *repensar la tensión entre autoctonía y liberación sería repensar la conjunción de existencia y vida en el espacio semiabierto de la ‘esfera’*, en el que la vida puede organizarse disfrutando de las ventajas de un espacio habitable. En resumen, pasar del ser-en-el-mundo al ser-en-esferas”² (2017, p. 156).

El asunto es que estas climatizaciones son producciones literalmente humanas, y no reverberaciones externas o puramente meteorológicas que afectan nuestro desplazamiento inmunológico en el mundo. De esta laya, la teoría de las esferas sería la historia de cómo el ser humano ha logrado establecer una determinada climatología que le permita sobrellevar su recargada existencia técnica. Siguiendo al dedillo *Esferas II*, el arte, por lo menos si pensamos en el arte del Medioevo, aparece como el habitáculo ideal para retratar las variaciones neumáticas y atmosféricas de dicha existencia: “En la época de la obra de arte los artistas consiguieron producir sobresalientes imágenes climáticas de sus culturas porque reunieron en torno a sus obras comunidades acordes en sentimiento” (Sloterdijk, 2004, p. 131). Sería, pues, un error suponer que los productores de arte expresan su interioridad en sus obras. Al contrario, lo que el artista ejecuta es justamente la manifestación circundante del clima de su taller, de su galería, de sus *sponsors*, en fin, de la misma sociedad a la que pertenece.

Paradójicamente, el primer ejemplo que se presenta en *Esferas II* para corroborar que el arte, como quien dice, espeja la climatología de las esferas que hemos formado, es el del escudo de Aquiles, descrito, como se sabe,

2 “Nesse sentido, repensar a tensão entre autoctonia e liberação seria repensar a conjunção de existência e vida no espaço semiabierto da ‘esfera’, no qual a vida pode organizar-se ao mesmo tempo em que usufrui das vantagens de um habitáculo. Em suma, passar do ser-no-mundo ao ser-em-esferas”.

con todo detalle por Homero en la *Iliada*. El escudo aquiliano representa el prototipo más brillante que se haya podido crear como imperativo morfológico de la imagen delimitada y redonda, de donde ya puede inferirse el papel de “reflejo del mundo” que el arte estaría llamado a cumplir. En el siguiente pasaje de *Esferas II* queda de manifiesta la densidad cosmológica del diseño del arma:

(...) el mundo representado en el escudo está compuesto como una colección de escenas prototípicas, cada una de las cuales posee su propio índice de redondez: piénsese en la imagen del mundo descrita en primer lugar, con la luna llena, el sol infatigable y la constelación del Carro, que gira siempre en el mismo sitio sin caerse nunca; o en las dos escenas de la ciudad en paz, en la que, en un caso, la danza en rueda de gente que celebraba bodas y festines procura un cierre redondo, inmanente, plástico a la escena, y, en otro, se trata de una disputa legal que se resuelve en una especie de arena retórica (p. 189).

El escudo de Aquiles parece ser entonces la primera semilla del arte en la que se despliega la curvatura del cosmos. Su perfección semiesférica duplica la visión panorámica de la mirada épica de conjunto que pudiésemos tener. Sin embargo, tal mirada evidentemente no es sobre la epopeya narrada por el poeta, sino más bien una mirada universal sobre la totalidad de la propia Antigüedad: “(...) un animismo primario de las paredes y una división espacial originaria al servicio de la animación del espacio interior” (p. 197). En esta primera etapa, tal animismo parece ser la representación mítico-religiosa de un espacio geométrico y extramediterráneo domeñado por el arte.

Ahora bien, desde la perspectiva de la arquitectura romana, es decir, de aquel punto de inflexión que para Sloterdijk constituye la cumbre bilateral entre cesarismo y filosofía, la totalidad del mundo ya no tendrá, como en el escudo de Aquiles, la huella indeleble del *mythos*, sino que, en una dirección cosmológica distinta, uno de los mayores íconos de ella, el Panteón de Roma, se especializará en reflejar “técnicamente” la presencia del cielo mismo bajo la idea de cielo-cobertura:

Con la cúpula no sólo realizó Apolodoro la semiesfera más perfecta que se hubiera intentado jamás en ese orden de magnitud, sino que, además, perfiló la invisible semiesfera inferior del cielo, cuyo polo sur roza exactamente el suelo de la nave, de modo que el diámetro de la cúpula de 43,30 metros define también la altura de la sala. En estas proporciones métricas se manifiesta la

esencia filosófica del edificio: también el concepto aristotélico de *uranós* o de cosmos se consigue abstrayendo de la visión la semiesfera azul claro que hay sobre nuestras cabezas, y completándola hasta convertirla en la representación del globo total del mundo, tal como lo vería un Dios externo (p. 380).

La cúpula del Panteón romano sería algo parecido al gran ojo del cosmos, una especie de reedición de la Gran Cúpula que tantas culturas ancestrales han reconocido como límite entre nuestro mundo y las aguas superiores. Lo relevante no es, entonces, si la cúpula del Panteón contornea un cielo con mayor o menor verosimilitud, como pudieran describirlo, por ejemplo, la teología o la mitología romanas. Lo cardinal es que la cúpula arquitectónica define justo la mitad del ser de la esfera panteónica o, lo que es lo mismo, que la geometría del ser esférico (totalizante y ultrapoderoso, como ha sido decretado el cielo de Roma) no puede ser reflejada más fidedignamente por ningún otro objeto, símbolo o idea que no sea la propia arquitectura romana (es decir, el Panteón en cuanto monumento). De modo que el Panteón romano se muestra no sólo como el *non plus ultra* de la arquitectura antigua, sino como el ejemplo perfecto de una circularidad capaz de albergar el posible contacto con Dios, y esto, de la mano de un fetiche tan universal y mundano como la misma idea de domo. Útero y cosmos quedan unidos por este ícono arquitectónico, es decir, *por mor* del arte, en aras de una Roma imperial, inmune y ecuménica.

Sistema del arte en *El imperativo estético*

El Imperativo estético es una colección de ensayos que Sloterdijk escribió sobre la fisonomía actual de los más variados géneros del arte, incluida una crítica cultural a la institucionalidad del arte y la producción artística contemporánea; esto es, a toda esa pseudo-epifanía estética que el autor engloba bajo el concepto de sistema del arte. En el fondo, no obstante, *El imperativo estético* resulta ser la solicitud de un imperativo del “reencantamiento” estético.

Considerando este indicio, abordaremos, primero, la interpretación realizada por Sloterdijk en torno al sistema del arte –sistema que se halla enquistado en una relación aparentemente circular entre la producción del arte y la producción de exposiciones de arte–, y, segundo, el sentido último que este imperativo estético pudiese tener en la meditación tardo-moderna del filósofo de Karlsruhe.

En la sección “El arte se repliega en sí mismo”, Sloterdijk afirma: “La industria del arte es un sistema de celos” (2020, p. 337). ¿A cuenta de qué podría vincularse la obra de arte con los celos? ¿Se refiere a los celos del artista o a los celos de los espectadores? ¿A los de los curadores, quizá? Sloterdijk parece referirse –casi místicamente– a los celos que las propias obras van despertando unas en otras en la industria del arte. Si esto es así, el valor de la obra ya no radicaría en determinadas categorías estéticas que ella pudiese detentar (discutiblemente o no, según la cultura o género de los que forme parte), sino en la idea de propiedad o, en su defecto, en la de posibilidad de apropiación: “El yo del observador se convierte en un depósito de valores y significados. Sólo un ego con forma de cuenta es válido para el ingreso de arte con forma de valor” (p. 338).

De este modo, la posibilidad de apropiarme de una obra, cualesquiera que esta sea, no define otra cosa –reza el dictamen de Sloterdijk– que no sea el fetichismo del valor.

Por cierto, los problemas de la producción o exhibición de la obra, que en otras épocas estaban vinculados fuertemente al concepto de discipulado o de mecenazgo, o a la técnica pictórica utilizada en el taller, o al tamaño de la obra (el óleo *Las bodas de Caná* de Paolo Veronese que se exhibe en el Museo del Louvre, mide 677 cm. x 994 cm.) o al tiempo que tomó realizar el lienzo (*La consagración de Napoleón*, de Jacques-Louis David, también del Louvre, tardó cerca de cinco años en realizarse), parecen ahora irremisiblemente relacionados con el límite de la idea de exposición. Plantea Sloterdijk:

La cultura contemporánea de exposiciones y muestras de arte sólo se hace comprensible como sistema de organización del arte destinado a procesar la arbitrariedad artística en su acercamiento al valor máximo. Su misión consiste en procesar las fluctuaciones del arte moderno en sus vertientes hermenéutica, museológica y mercantil de tal manera que el incremento de la arbitrariedad pueda coexistir con la autocelebración del poder creador del arte (2020, p. 342).

Si esto es así, el arte de hoy pendería casi exclusivamente de su visibilidad estética, y con estética nos referimos en realidad al mundo sensible, sensual e, incluso, a-conceptual. Lejos se hallan, por ejemplo, los desarrollos de la estética poskantiana, que en su momento se había convertido en una

auténtica metafísica y que incluía en sí instancias filosóficas (el arte como cumbre presente o futura de los saberes) no menos que religiosas (el arte como única revelación de lo absoluto) y soteriológico-políticas (el arte como redención de la humana finitud y de la *Zerrissenheit* (fractura) de la sociedad analítico-reflexiva) (Griffero, 1999, p. 129). No diciéndolo, Sloterdijk no tarda en reconocer una nueva ontología de la obra. Es como si descubriera esta convertibilidad ontológica precisamente por la vía de la exposición, de la seriación acumulable de la obra y de la universalización de su recepción:

La obra clama ya por la pared blanca desde la que desea saltar a los ojos de determinados espectadores. Exige ya un espacio vacío en la sala de exposición, en la cual ella es como un signo de puntuación. Se inclina ya hacia el catálogo, que asegura su visibilidad *in absentia*. Se da cabezazos contra el muro de la indiferencia, que cree ya haberlo visto todo. Coquetea ya con los expertos, que tienen preparadas las comparaciones. Suplica ya un lugar en la memoria y una página en blanco de la historia del arte donde la epopeya de la creatividad lleque a su último estadio (Sloterdijk, 2020, pp. 343-344).

Sin embargo, esta conversión de obra “producida” en obra “exhibida”, por mucho que suponga teóricamente un mayor nivel de consumo (adquisición, monetización, colección, etc.), deja de manifiesto que lo esencial del arte ya no es la obra misma, sino la *performance* de la exposición: la *Belle Époque* actual de los coleccionistas.

Performance de la exposición significa entonces experimentación del arte, es decir, “encontrar la regla en la excepción”. La obra de arte, parece querer decir Sloterdijk, debe vivir su parto en los pabellones blancos del museo o de la sala de exposición. Se trata de un sistema del arte cuyo hijo predilecto es la obra, que se ha parido fruto del atrevimiento creativo del artista-experimentador. A través de este arte de sistema “(...) cobra iniciativa lo nunca antes experimentado. Estética del genio, ginecología, mediumnismo: la misma matriz” (p. 335). De un modo u otro, la modernidad creadora intenta dar el tiro de gracia a esa especie de santificación de la naturaleza como Gran Madre del Renacimiento. En la modernidad, el genio y el ingeniero se convirtieron en figuras conductoras de un entusiasmo del ser humano por sí mismo sin precedentes:

Ellos eran los garantes del poder creador del hombre (...) De ahí que la obra de arte moderna incluyera una misión antropológica y ontológica: la obra terminada evocaba el poder creador humano como tal, y su nivel artístico proclamaba que la producción había superado a la naturaleza. Este era el

doble significado de la perfección del arte. De ahí que, desde entonces, la exhibición de la destreza haya sido siempre uno de los motivos principales del arte innovador (p. 339).

Virtualmente, lo que hay es una Revelación de la obra de arte. Pero no una revelación del Espíritu, como se pudiera pensar si retornamos al sistema de Hegel, sino una revelación de la propia imagen de la obra y del mundo que el artista burgués ha definido como límites del sistema del arte: “Sin que la obra sea desvelada en un espacio de exhibición, no puede tener lugar la autorrevelación del poder creador” (p. 340). Justamente, la consumación de este poder de creación se produce con la objetivación de la exposición: “Cuando la obra se muestra públicamente, el público burgués ayuda a celar esta revelación” (p. 340).

Curiosamente, recurriendo a una suerte de análisis materialista, Sloterdijk amplifica la trastienda productiva del sistema del arte moderno, haciendo así posible la inclusión en el proceso de modernización artística de todo aquello que desempeñó un papel en el proceso secular de mejorar las cosas producibles:

Esto significa, para emplear el lenguaje de Marx, que no sólo se recurre a los productos que van a ser exhibidos, sino también a los medios de producción y, en última instancia, incluso a las relaciones de producción (...) si todavía poseyéramos los pinceles con que Rafael pintó *La escuela de Atenas*, nos costaría imaginar qué podría impedir a los directores de los museos exhibir esos pinceles junto a la pintura (pp. 341-342).

¿Y, en este escenario, qué hay del futuro del arte? La pregunta es demoledora, si se piensa en las posibilidades de restauración de una estética creadora. Se ha dicho que el fetichismo del valor de la obra equivale al destello de su valor en las cuentas bancarias. Por eso, “(...) la auto-exhibición de muestras, museos y galerías va por delante de la autorrevelación de las obras; ha forzado a las obras a adoptar el modo de la autopublicidad” (p. 345).

Lo que falta por decir es que el futuro del arte, al entrar en conflicto con su propio modo de hacerse visible, parece desplegar una nueva “ecología del mostrar”. De esta forma, además de metamorfosearse en esta rara nueva ontología (que Sloterdijk llama tautologización: “donde quiera que haya una *art gallery*, afluirá un *gallery art*”), el futuro del arte deberá hacer frente a una suerte de esporulación de sus obras en sus respectivas subculturas. Así por ejemplo, habrá un arte sin prisas apocalípticas que se tomará tiempo para

una duda ilustrada, un arte que seguirá siendo permeable al aliento de la tradición y otro que se acomode a uno de los muchos calendarios de problemas, tanto regionales como individuales, a planes cronológicos de catástrofes o a proyectos *New Age*; o un arte más propio de aficionados a los trabajos manuales que juegue con los materiales y las influencias de un punto de partida accidental, predominantemente neo-*naif* y desacoplado de la abrumadora herencia de lo que ya ha existido y de lo sobreabundante (p. 382).

El imperativo estético, arrojado por Sloterdijk como un chiquillo lanzaría una piedra a la casa del vecino que nunca le devuelve la pelota, puede, pues, ser traducido como la demanda por una convertibilidad distinta.

Como una velada llamada de la conciencia, dicho imperativo define la urgencia apocalíptica de la restauración estético-terapéutica de la sociedad tardo-moderna: “Para superar el desesperante pragmatismo y el aún más desesperante joven-hegelianismo, el pensamiento actual se abre a la dimensión de la presencia mental, para desplegarse sobre la teoría y la praxis cual una tercera dimensión” (p. 401). Lo imperioso es un pensamiento con presencia mental, que se revele como una forma de conciencia que establezca nuevas relaciones entre mente y acontecer. Bajo estos términos, “(...) si la inteligencia humana será el acontecimiento capital de la historia, el advenimiento de una inteligencia superior será la condición para que la historia continúe, y esto sólo sucederá si acabamos superando el riesgo autoimpuesto de una inteligencia tosca, estupefacta y atada a los egoísmos de la autoconservación estratégica” (p. 403). Es decir, a través de la aceptación consciente de una “filosofía de la meditación” o, lo que viene a ser igual, mediante la “autoproducción de una cibernética meditativa”. Nada parecido siquiera a algo con tufillo a imperativo.

Inopinadamente, la verdadera estética de la tardo-modernidad parece jugarse en la decisión de desligarnos de cualquier tipo de imperativo estético universal.

Conclusiones

Difícilmente el pensamiento de Sloterdijk implica algo así como una filosofía sistemática del arte, al menos no una parecida a aquellas filosofías del arte con pretensiones de trascendentalidad, como las de Hegel, Schlegel o Schelling, o, incluso, a aquellas que no las tenían tanto, como la de Schleiermacher, o que, derechamente, no las tenían, como la de Nietzsche. Sin embargo, por

muy antifilosófico que se proclame el filosofar de Sloterdijk, es inevitable concluir que tras su fachada de cínico impenitente se esconde una crítica profunda al mundo del arte y al ser de la obra. Resulta casi inútil insistir en que dicha crítica no puede escindirse, así sin más, del alero de la filosofía. No creemos, pues, que el comentario de Sloterdijk –el de la *Crítica de la razón cínica*, el de *Esferas* y el de *El imperativo estético*– pueda ser interpretado como un mero comentario al acontecer del arte o a la victoria de la exposición. La “solución sloterdijkiana”, por mucho que parezca una filosofía de las tinieblas, reconduce al arte hacia el único camino que le resta seguir en un futuro que se avizora más como una promesa que como una certeza: el del retorno a una meditatividad que supere los dualismos calle/museo, creación/exposición, artista/galería, artificio/naturaleza, etc. O sea, un imperativo estético que no tiene nada de imperativo.

Ya sea por la vía cínica, por la climatológica o por la de la fetichización del valor de la obra, Sloterdijk se las ha arreglado, una vez más, para lanzarnos una granada de mano y volver corriendo tras las trincheras de la nada. Como una araña teje pacientemente su tela, así nuestro filósofo ha tejido una crítica que no es puramente ni filosofía ni cosmología ni arte ni mitología, pero sí todas estas cosas a la vez. Una filosofía del arte que parece buscar la “verdad del arte” sólo pertrechada con la lámpara de Diógenes, y que, en esa búsqueda, desarrolló “la forma más efectiva de tantrismo occidental”.

Una cosa más. “Una nueva forma de conciencia”, “acontecimiento”, “retorno del arte a los griegos”, ¿no son, acaso, todas ideas que nos hacen recordar la meditación del último Heidegger? Por ahora, sin embargo, dejaremos esto pendiente.

Referencias

- Cadenas, H. (2021). Crítica a la Crítica de la razón cínica: en defensa de una kinicología recursiva. *Revista Estudios Públicos*, 1 (162), pp. 107-123. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1992>
- Griffero, T. (1999). ¿Por qué el arte y no, más bien, la filosofía? Notas marginales a la primera “estética” de Schelling. G. Vattimo (Comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad* (pp. 129-151). Barcelona: Gedisa.
- Montes, L. (Ed.) (2019). *Encantamientos en prosa. Conversando con Peter Sloterdijk*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Oyarzún, P. (1996). *El dedo de Diógenes*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Pitta, M. (2017). Do problema da espacialidade em Heidegger à esferologia de Sloterdijk. *Synesis*, 9 (1), pp. 141-164. <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1394>
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P. (2003a). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003b). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2020). *El imperativo estético*. Madrid: Akal.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Latin American Bioethics? Status, legitimation and criteria for deliberation ¿Bioética latinoamericana? Situación, legitimación y criterios de deliberación

Diego Fonti

Catholic University of Córdoba, Argentina
Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Artículo de Investigación

Resumen

A menudo se ha preguntado en qué sentido debe entenderse la calificación de “latinoamericano” en las humanidades. La bioética no es una excepción. Ella aborda cuestiones centrales –la salud, el reclamo de derechos, etc.– que ponen en escena de modo privilegiado la tensión entre lo local y las pretensiones universales de validez. Es así que este trabajo propone tomar una experiencia sensible y transversal a buena parte del pensamiento latinoamericano –la vida vulnerable– como punto de partida de la formulación filosófica de la bioética. Primero, se reconstruyen los fundamentos de la ética liberacionista ante la negación histórica de la vida, particularmente desde Dussel y Hinkelammert, para mostrar a

continuación el vínculo de esta perspectiva filosófica con el entramado simbólico del mundo de la vida en nuestros pueblos, como un elemento insoslayable para la deliberación bioética. A continuación, se establecen algunos criterios para poner en diálogo la tradición filosófica liberacionista latinoamericana, asentada sobre la base de la multiplicidad de tradiciones simbólicas, y los principales criterios establecidos por el discurso bioético, en el paradigma de los principios y en el de los Derechos Humanos. Así se proponen como articulaciones elaboradas desde América Latina para la discusión bioética, la vulnerabilidad vulnerada, la autonomía solidaria, y la bioética laica no secularista.

Palabras clave: bioética latinoamericana, vulnerabilidad, autonomía, secularismo.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 11 de octubre del 2023

Evaluado / Evaluated: 11 de diciembre del 2023

Aprobado / Accepted: 9 de febrero del 2024

Correspondencia / Correspondence: Diego Fonti. Universidad Católica de Córdoba, Av. Armada Argentina 3555, Córdoba, Argentina (Código Postal: 5000). Correo-e: diego.fonti@ucc.edu.ar

Citación / Citation: Fonti, D. (2024). Latin American Bioethics? Status, legitimation and criteria for deliberation. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 103-127.

<https://doi.org/10.19053/upte.01235095.v10.n34.2024.16666>



Abstract

It has often been asked in what sense the qualification “Latin American” should be understood in the humanities. Bioethics is no exception. It deals with central issues –health, the demand for rights, etc.– which prominently highlight the tension between the local and universal claims of validity. Therefore, this paper proposes to take a sensitive and cross-cutting experience, widely shared in Latin American thought –vulnerable life– as the starting point for the philosophical formulation of bioethics. First, the foundations of liberationist ethics are reconstructed in response to the historical denial of life, particularly from the perspectives of Dussel and Hinkelammert, to then demonstrate the connection of this philosophical perspective with the symbolic framework of the world of life in our communities, as an indispensable element for bioethical deliberation. Subsequently, some criteria are established to engage in dialogue between the Latin American liberationist philosophical tradition, grounded in the multiplicity of symbolic traditions, and the main criteria set forth by bioethical discourse, within the paradigms of principles and Human Rights. Thus, the proposed articulations from Latin America for bioethical discussion include violated vulnerability, solidarity autonomy, and a non-secularist lay bioethics.

Keywords: Latin American bioethics, vulnerability, autonomy, secularism.

La pregunta por lo “latinoamericano” de una filosofía permanece sin una determinación clara (Santos-Herceg, 2013, p. 10). La cuestión se extiende a otras disciplinas. Obviamente, quienes formulan preguntas y estudian problemas de diferentes disciplinas pertenecen a contextos concretos. Pero es más complicado decir que los resultados de esos estudios estén influidos por esos contextos, aunque hoy es una cuestión en revisión (de Sousa Santos, 2018, p. 30s). En filosofía, se trata de pensar si los contextos y las comunidades *configuran* un modo particular de pensar, *formulan* de un modo singular los problemas, y *proveen* contenidos y perspectivas a esos discursos. Se suma la cuestión de su transmisibilidad o traducción, que los justifique ante quienes no pertenecen al grupo.

Por su filiación filosófica, la bioética hereda estas responsabilidades. La filosofía interroga si las experiencias histórico-contextualmente situadas posibilitan un tipo de validez que demanda reconocimiento. En el ámbito bioético se pueden identificar claramente estos rasgos. A partir de 1970, la bioética tuvo una expansión práctica y conceptual desde los países del “primer mundo”, cuyo contexto contractual e institucionalizado de una interacción entre individuos, que buscaba superar el paternalismo sanitario y establecer relaciones legítimas entre contrayentes, sentó las bases de ese modelo. Aunque hubo tensiones internas (Jonsen, 1998, pp. 327-338), se configuró un modelo que todavía influye en América Latina después del establecimiento del paradigma de Derechos Humanos (ONU, 2005). Vemos así el problema de la recepción de los discursos bioéticos y su resignificación en nuestras latitudes (*Diccionario Latinoamericano de Bioética* = DLB, pp. 1-14).

El caso latinoamericano tiene rasgos particulares. Las experiencias y conceptos están a menudo marcados por otras herencias culturales y demandas sociales, provenientes de ámbitos ajenos a los validados por las instituciones formales tradicionales. Quienes asumen la indagación de esos aportes de los contextos periféricos tienen la doble carga de validarse discursivamente ante sus colegas del “primer mundo” intelectual, para recién después elaborar esas otras fuentes externas a la academia. Ciertamente, introducir otros discursos y experiencias no exime de la deliberación crítica, porque no cualquier afirmación es aceptable. Además, frecuentemente cuesta validar las perspectivas críticas o ajenas al canon, no tanto por problemas de lógica interna, sino porque recién por la conciencia del menosprecio, la violencia y los efectos sobre las víctimas en esos sistemas, se pueden ver los modelos canónicos desde otra perspectiva.

A partir de estos prolegómenos puede proponerse un doble aporte bioético del pensamiento latinoamericano. En primer lugar, toma como punto de partida la posición histórica de sometimiento y el deseo de una experiencia liberadora para una vida en mayor plenitud. Las nociones paralelas de *sometimiento* y *opresión* se entienden en el doble registro socio-histórico y subjetivo. Materialmente significan la enajenación de bienes y condiciones de vida; subjetivamente implican límites a la autonomía. Pero, la opresión no es un “mundo cerrado”, sino un sistema de relaciones que puede transformarse (Freire, 2005, p. 47). Esas limitaciones afectan las condiciones materiales y el ejercicio de la libertad de los oprimidos, pero también limitan la humanidad del opresor mismo. Las prácticas contra las condiciones de vida enajenantes activan la autonomía de los oprimidos para liberarse también de lo que hayan adoptado de la conciencia del opresor, al mismo tiempo que el opresor puede reconocer y superar su propia y paradójica pérdida de libertad (2011, p. 56). Así, el abordaje bioético no está separado de otros análisis o disciplinas científicas; los necesita, pero amplía esos campos hasta incluir las posibilidades de vida digna e íntegra. No se reduce a un emotivismo, porque exige reformular las institucionalizaciones desde una perspectiva situada y universal, que pueda recurrir a múltiples expresiones simbólicas de un referente antropológicamente insoslayable: la demanda de vida en un sentido amplio y pleno, más allá de la mera continuidad en la existencia. En segunda instancia, a partir de esta experiencia de las condiciones de vida malogradas, las nociones, contenidos y argumentos bioéticos, surgidos tanto de la recuperación de fuentes simbólicas y la interpretación filosófica, pueden interactuar con principios y conceptos bioéticos clásicos, ofreciendo razonamientos alternativos para la deliberación.

Experiencias de la vida negada y bioética

América Latina recibió conceptos e instituciones de los poderes que atravesaron su historia, con efectos ambiguos y a menudo negativos. Pero no fue pasiva. Recreó, mestizó –también reprimió– otras herencias culturales y conceptuales. Fue receptora de pensamientos críticos, que en ocasiones repitieron modos de imposición sin mediaciones. Scannone ve en esa historia diversos proyectos fallidos de mediación de valores: colonialistas y neocolonialistas, subversivos, dialécticos, de resistencia y populistas (1990, pp. 150ss)¹. Cada uno falló por no mediar históricamente entre valores, ethos y emancipación.

¹ Cf. cómo Jonsen (1998, pp. 66ss) reconstruye la historia de la bioética desde los antecedentes del *ethos* norteamericano y la filosofía pragmatista.

Independientemente de esta categorización, Scannone encuentra en la “opción por y con las *víctimas históricas*”, en su situación y la opción ética por su liberación, y en la metodología de la “*mediación intrínseca de las ciencias del hombre*”, el “*punto de partida y lugar hermenéutico*” desde su perspectiva (2013, p. 46). Aquí interesa menos la propuesta de Scannone que la tarea de hallar un “lugar” y un criterio en vista de la historia propia, desde el cual juzgar las recepciones y sus efectos. Un lugar desde el cual integrar otras fuentes de reflexión, sin caer en un romanticismo o esencialismo (Arnold, 2008, p. 18). Implica reconocer el valor argumentativo de la experiencia de opresión y riesgo de la vida, junto al reclamo de una vida buena.

Este criterio permite valorar dos aportes conceptuales para la bioética. A partir de la experiencia histórica de opresión, la tradición liberacionista vio en la vida un principio material potente, previo a las formalizaciones conceptuales. Además, los aportes de las culturas y cosmovisiones permiten que ese principio-vida interactúe con la ciencia y otras comprensiones. Ambos, la experiencia histórica de la vida vulnerada y el complejo de relaciones que constituyen la vida, generan una base conceptual bioética como protección del otro y respuesta al daño.

a) Sensibilidad ante la vida negada: aportes de la tradición liberacionista. Una elaboración original del pensamiento latinoamericano ha sido la filosofía liberacionista que, si bien distingue entre conciencia moral y conciencia histórica, constata que “en América Latina esta cuestión ‘moral’ no puede comprenderse sin hacer referencia a los contextos a-simétricos y conflictivos” (DLB, p. 118). Esta característica es punto de partida de las filosofías liberacionistas y decoloniales. Otro rasgo es su antecedente teológico liberacionista, que menos tiene que ver con un compromiso doctrinario que con núcleos temáticos y metodológicos². El punto de partida es la experiencia de opresión que demanda liberación. El método de ‘ver-juzgar-actuar’ acentúa el primado de la *ortopraxis* respecto de la *ortodoxia*, pone la reflexión como *acto segundo* respecto de la praxis (Gutiérrez, 1972, pp. 26-41). Aunque hubo diversas interpretaciones en torno a esas prácticas, éstas siempre fueron sensibles ante la vida negada y la libertad oprimida.

2 El rol de Ellacuría en la articulación de filosofía y teología a partir de la situación contextual latinoamericana amerita una investigación *per se*, aquí es suficiente con afirmar que su trabajo es una clave de acceso insoslayable al pensamiento latinoamericano.

Franz Hinkelammert y Enrique Dussel sistematizan esos aspectos, planteando la vida y la reproducción de la vida como criterios de racionalidad y juicio para toda práctica y deliberación. Parecería un vitalismo o una ontología de la persistencia en el ser, como la de Spinoza, si no plantearan la perspectiva hermenéutica –lugar de enunciación y de interpretación, que permite comprender críticamente la historia desde los efectos negativos– desde donde enuncian sus filosofías: la vida negada (hambreada, insalubre, reprimida) de los pueblos en todas sus etapas históricas (conquista, estados nacionales y economías modernas)³.

Para Dussel, la experiencia muestra como principio o “punto de partida” la presencia del otro oprimido y excluido (1998, p. 417). La ética *expone* y *se expone* a esa realidad; su ámbito primero es material: las condiciones y materiales para que la vida se pueda dar. Ese punto de partida vincula el contenido *descriptivo* y el compromiso *normativo* de la ética. No es salto lógico o falacia naturalista, sino una deducción en forma de responsabilidad por esa realidad corporal, que asume sus exigencias (pp. 136ss). La corporalidad como principio material universal de la ética implica una sensibilidad constitutiva; abarca múltiples aspectos (biológicos, culturales, etc.) y los manifiesta en la obligación de producir, reproducir y desarrollar la autorresponsabilidad de cada vida en la comunidad de vida. Es una verdad práctica con pretensión universal, consciente de los límites de la corporalidad propia y de los demás partícipes de esa comunidad (pp. 138, 250). Por esa conciencia del límite ontológico y de los límites de quienes interactúan, este contenido material exige una justificación intersubjetiva de las normas que responden a sus demandas y una atención a la factibilidad en su práctica.

La experiencia muestra que buena parte de esa comunidad está en condiciones de opresión y exclusión. Vistas las prácticas desde la vida negada de las víctimas, se reformulan los tres planos de la ética. En el *plano material*, el principio de afirmación de la vida reconoce que la víctima está imposibilitada de reproducir su vida en algunos aspectos centrales. Se impone un *criterio crítico*, que asume como punto de partida la condición de las víctimas y refuta los procedimientos que llevaron a esa condición, y un *criterio ético-crítico*

³ La elección de Dussel y Hinkelammert no desconoce otros aportes latinoamericanos y decolonizadores fundamentales como las obras de Quijano y Mignolo. Pero la selección se justifica en el uso del significante ‘vida’ en sus filosofías y el aprovechamiento posterior constatable en los discursos bioéticos.

que reconoce al otro, asume su deseo de vivir en esa plenitud y justifica los procedimientos de transformación (pp. 366, 372). En el *plano formal*, la comunidad de víctimas reformula la comunidad discursiva, porque no hay simetría real sino subsunción y negación, lo que otorga validez antihegemónica a sus reclamos y da a los sectores subyugados un contrapeso superior a la simetría formal (p. 411). Finalmente, el *plano de la factibilidad* analiza no solo causas-efectos, sino también formula estratégicamente cómo imposibilitar la dominación futura. La crítica va acompañada de un momento “positivo”; la exposición de cómo sería el “vivir bien” y la “vida buena” de quienes han sido víctimas (p. 560).

En el caso de Hinkelammert, su formación filosófico-teológica y sociológico-económica está al servicio de una teoría del sujeto basada en la afirmación de la vida en un sentido material amplio. Esa afirmación surge tanto de las demandas presentes como de antiguas expresiones religiosas y se convierte en criterio para evaluar cualquier afirmación, ley, etc. (Asselborn, 2014, p. 297). Al ser crítica enfrenta los procesos de objetivación y fetichización de las instituciones modernas. La corporalidad asienta todo análisis abstracto, incluida la crítica marxista, y pone límite a todo proyecto; encarna el lugar del deseo de emancipación y de una vida humanamente aceptable. En clave sociológico-económica, el criterio de racionalidad es la posibilidad de reproducción de la vida humana y de la naturaleza, base de la crítica immanente de toda construcción conceptual o institucional y de las prácticas sociales. Desde los años 70, Hinkelammert postula como derecho fundamental el “derecho a los medios de vida” real, material y concreta (1977, p. 167). Su “estética” toma al cuerpo que somos como lugar de “enunciación” y *al mismo tiempo* como derecho y condición, meta y contenido (Asselborn, 2014, p. 350).

La reproducción de la vida humana, como red de posibilidades y capacidades, es el eje constitutivo de todo pensamiento crítico, y criterio de juicio para toda afirmación. La teoría económica clásica y las teorías de la modernización contraargumentan que sus propuestas son para generar condiciones de vida. Pero ocultan su revés: la contrapartida de ese dominio de la vida son los dispositivos que limitan tanto la vida humana en particular como de la naturaleza en general. Cuando la medida del juicio es la economía de mercado, la humanidad “se agota en el destino de la maximización de las ganancias”, se desentiende “de cualquier compromiso con la vida humana concreta, la

que ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles” (Hinkelammert, 2002, p. 175). El neoliberalismo presta atención a la vida, pero haciendo un “cálculo de vidas”, en el que la vida humana solo es “subproducto de esta exclusiva vigencia del mercado total”; no cuenta la vida de cada persona sino la especie (p. 176). En el “mercado total”, “las condiciones reales de la vida se pierden por una quimera del futuro” (p. 177). Ese sistema piensa que hay vidas sacrificables, para permitir subsistir a la especie en nombre de un futuro quimérico, destruyendo la idea que hay otro sistema alternativo, donde cada sujeto en su singularidad pueda crecer y realizarse en una comunidad de vida.

Finalmente, la vida como criterio de juicio reubica las pretensiones de *verdad, objetividad y justicia*. Sin rechazar el discurso argumentativo ni el reconocimiento mutuo, la experiencia de aquellos cuya “vida está más directamente amenazada”, asume un rol preponderante en las decisiones (1996, p. 45). Este criterio sirve para analizar cosas tan actuales como la economía, y tan antiguas como los símbolos religiosos. El modelo económico en curso, aparentemente guiado por la eficacia, es contradictorio: su “criterio de eficiencia fragmentaria” termina en “la destrucción de los fundamentos de la vida misma”, lo que prueba su ineficacia (2002, p. 301). También las comprensiones religiosas pueden legitimar la dominación (p. 200). Pero, al mismo tiempo, la teología de la liberación postula el éxodo hebreo como paradigma de emancipación y las posibilidades inherentes a la figura del Mesías y su promesa: “larga vida y satisfacción de necesidades sin explotación” (p. 87).

Estas experiencias y reformulaciones permiten a Hinkelammert pensar la “eficiencia” desde la “pluralidad de oportunidades de vida”, con sus reubicaciones y limitaciones, precisamente para que puedan desplegarse. ¿Cómo decidir ante opciones dilemáticas? Hinkelammert presenta el “criterio concreto de las posibilidades de vida de todos los seres humanos”, que “implica la vida de la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir” (p. 302). Este es el criterio de racionalidad de cualquier sistema, que evalúa “si permite que todos tengan posibilidad de vivir (naturaleza incluida) y si la muerte de unos no se convierte en condición de vida de otros” (Hinkelammert y Mora, 2005, p. 47).

b) La sensibilidad ante la vida como complejo total. El significante “vida” tiene un rol notable en Latinoamérica. Aunque también se empleó el término

con fines reaccionarios, un uso problemático no basta para prescindir del valor de un concepto. Debe agregarse que, en este caso, el término no implica una mera continuidad en el ser (*zooética*), sino una bioética: los criterios que aúnan *necesidades* de la vida con características axiológicas de una *forma de vida y cierta teleología* –vida digna, buena vida, etc. (Agamben, 2006, pp. 9s). Al mismo tiempo, mantiene el aspecto fundamental de la modernidad de no subrogar la decisión autónoma a una generalidad anónima. Alude a bienes y condiciones inseparables de una vida cada vez más libre, a un lazo social cada vez más responsable, y a una relación con la naturaleza cada vez más integrada. Pero la historia no otorga beneficio de inventario, por lo que el punto de partida es el reconocimiento del daño constatable en cada una de esas tres facetas. La atención a la vida dañada de las víctimas en Dussel, y el sostenimiento de la vida humana en Hinkelammert, se presentan como medidas para evaluar normas, instituciones y sistemas. Son así un aporte a la discusión bioética. Para que esta discusión no quede en el plano abstracto, es preciso identificar los núcleos culturales de sentido donde puedan encarnarse esas estructuras filosóficas.

La fenomenología europea tomó la noción de “mundo de la vida”, para expresar el ámbito que antecede a todo análisis científico, tematización objetivante y análisis crítico. Son las interacciones familiares con los demás seres y las comprensiones vitales inmediatas las que dan los primeros sentidos y orientaciones. El avance de la ciencia moderna y la objetivación del mundo por parte de un sujeto “separado”, perdió el vínculo con ese mundo de la vida (Husserl, 2008, pp. 163s). Si atendemos un aspecto particular de ese mundo –es decir, la configuración de los valores simbólicos que son parte inmediata de la comprensión del mundo de nuestros pueblos– descubrimos que antes y después del abordaje científico hay sentidos y deseos que exceden los aportes de la ciencia. Incluso en una comprensión actualizada y compleja del conocimiento, esos otros elementos no tienen cabida en los métodos científicos y sus expectativas de descripción, formulación de hipótesis y leyes, predicción de comportamientos, etc. Esto no desvaloriza el rol de la ciencia, porque su discurso es otro; tampoco exime de la tarea de someter a crítica esos otros aportes simbólicos y orientaciones del sentido (por ejemplo, al confrontarlos con los aportes de la ciencia o el pensamiento crítico), pero sí supone estar abiertos a reconocer su aporte.

Aunque las herencias culturales y simbólicas que atraviesan las sociedades latinoamericanas son muy variadas, se pueden recuperar algunos núcleos

semánticos de experiencias arraigadas. Esos núcleos no permanecieron estables en el tiempo, sino que se han reformulado y adaptado; han sido tomados con diversas intencionalidades y han tenido diversos efectos, y subsisten en contextos de modernización tecnocientífica, como reclamo de aquello a lo que la ciencia no puede dar respuesta. Sería erróneo postular una formación cultural uniforme en América Latina, aunque encontramos figuras culturales que sobrevivieron a cambios sucesivos, se adaptaron y fueron asumidas por miembros de otras configuraciones culturales. Una de ellas es el “buen vivir” o “vida buena”, un significante culturalmente heredado, que parece fecundo para las discusiones bioéticas y puede servir como modelo para el trabajo de interacción entre herencias culturales y apropiaciones bioéticas.

La tradición filosófica originada en Grecia dirá que la cuestión ya está presente en los análisis aristotélicos de la *eudaimonía*, su relación con la meta de la existencia, el rol de las virtudes, etc. Pero el aporte a partir de la tradición andina –con analogías en múltiples comunidades latinoamericanas– tiene algunos rasgos exóticos para el pensamiento griego. Los griegos pensaban en *eudaimonía* como una prosperidad y un tipo de vida parecida a la de sus dioses (Svavarsson, 2015, p. 28). Implica una técnica, una forma virtuosa, activa y racional de vivir. Hay una ambigüedad, porque alude a una vida realizada, la mejor para el ser humano, pero también indaga la cualidad característica de esa vida buena: a qué apunta la vida buena y cuál es el criterio para evaluar esa finalidad. Finalmente agrega la cuestión de las elecciones y acciones respecto de esta finalidad. Esta ambigüedad aparece en Aristóteles porque *eudaimonía* implica *vivir bien y hacer bien*. Reconoce la necesidad de bienes exteriores, pero el núcleo de la felicidad de la vida buena está en los modos humanos de acción, no en los bienes externos que son su condición necesaria pero insuficiente (Fröhlich, 2012, p. 25).

Pero si atendemos a los sentidos y prácticas en torno al uso de “vivir bien” y “vida buena”, extendidas por América Latina en las últimas décadas, observamos núcleos semánticos significativos para la reflexión bioética. Conviene advertir que Denise Arnold ha puesto en guardia respecto de un uso acrítico de esos términos (Arnold et al., 2019). Sus investigaciones identifican tres ámbitos y usos distintos. En el ámbito familiar denota un consejo de lo que se debe hacer para lograr lo que en aymara se denomina *suma qamaña*, y en quechua *sumaq kawsay*, una vida próspera y buena. Pero el estudio empírico de los investigadores encontró que sólo la primera es

realmente usada en algunos sectores como recomendación familiar, mientras que el segundo giro es ampliamente desconocido en los pueblos indígenas. En el ámbito público fue parte del discurso de organizaciones internacionales que promueven el desarrollo, convencional o alternativo, aunque alejado de la cosmovisión quechua o aymara. Arnold, Ceballos y Fabbri rastrean el concepto hasta inicios de 1990, cuando emerge como contraposición a la historia de la conquista. Los debates dentro del movimiento indígena profundizaron el concepto, que luego fue aprovechado por organismos internacionales e intereses partidarios⁴. Finalmente, en Bolivia, intelectuales vinculados a Evo Morales proponen el término como “felicidad pública” y comunitaria, buena convivencia y sentido relacional de la existencia, relaciones equilibradas con los otros y la naturaleza (Arkonada, 2012). Posteriormente este término influyó en las constituciones de Bolivia y Ecuador (Cruz Rodríguez, 2014, p. 12). De esta manera se distanció del primer uso familiar, vinculándose con un uso de “vivir mejor” que, según Arnold, quedó reducido a promover aspiraciones consumistas y prácticas de ingreso económico a costa de otras personas y del medio ambiente.

Estas advertencias son importantes, pero no invalidan los sentidos positivos de la noción. Todo concepto o símbolo puede actualizarse en el tiempo. En el caso de “vida buena” o “buen vivir” se incorpora la carga semántica de contenidos materiales, reconocimientos culturales y modos de relación, que enriquecen el sentido del reclamo de vida ante la vulneración de las víctimas. Aunque descriptivamente esas nociones no respondan a un uso tradicional, han conseguido normativamente un consenso ampliado. Con Choquehuanca (2022) pueden subrayarse algunos rasgos fundamentales: una relación cosmo-bio-céntrica, donde el sujeto no pierde dignidad pero se reconoce integrante de un todo viviente, con reglas que exceden su arbitrio; la integración de sabiduría y tecnología, de modo que ésta sirva a aquella; una economía de la complementariedad e integración solidaria; un incremento de conciencia personal y política a la luz del vivir bien, en el que la armonía con la tierra y la comunidad es un criterio de decisión. Finalmente, la idea de buena vida/vivir bien, conlleva una serie de tareas como re-pensar el desarrollo y los límites de las exigencias propias para la vida, una convivencia que permita el sostenimiento integral, el planteo metabólico y la

⁴ Los autores muestran cómo las organizaciones internacionales tomaron el concepto andino para aplicarlo a los programas de preservación de zonas selváticas más bajas, a las que iban destinados los fondos. Posteriormente se usó para “disfrazar la continuidad del extraccionismo de siempre” (Arnold et al., 2019, p. 23), una “buena vida” con criterios capitalistas y consumistas.

complementariedad como paradigmas de interrelación, la atención a otras formas de vida, y la vida buena en clave política (Farah y Vasapollo, 2011). Hay crecimiento a favor de y con la naturaleza, no contra ella. Recuperar y actualizar núcleos semánticos con capacidad argumentativa es tarea difícil pero promisoria. No solo “traduce” o “lingüística” sentidos –como requiere Habermas (1992, p. 111) para las convicciones simbólicas o religiosas–, sino que también muestra su capacidad de orientar deliberaciones y generar convicciones.

Sin ánimo de homogeneizar culturas, pueden identificarse algunos de estos rasgos en otras tradiciones indígenas. En guaraní, la “buena vida” (*ñande-reko*), es reciprocidad interhumana y con la naturaleza (Ardaya y Meinert, 2002). En el pueblo jñatjo/mazahua de México, el *ñasá* es plenitud en interrelación con la tierra y el todo, respeto hacia otros, la naturaleza y lo sagrado, con la actitud de cuidado, ayuda mutua y armonía social (Cardoso-Ruiz et al., 2016).

Esta idea de vida buena permite interpretar problemas como el mal y la enfermedad. Si el monoteísmo asentó la culpa en la acción libre y consciente de un sujeto, con efectos sobre su alma individual, las tradiciones mesoamericanas no la extrapolan a un “más allá”, sino al transcurso de su vida: “si su comportamiento y el de las personas que lo rodeaban era correcto y cumplían con sus obligaciones para la sobrevivencia de todos los integrantes del cosmos” (Chávez, 2013, p. 50). Hay una inmanencia de la ‘salud-salvación’ frente a la ‘enfermedad-mal’, o mejor dicho, una trascendencia que se halla en condiciones distintas pero no ajenas a la vida integrada con el cosmos, como en otras culturas como la tupí-guaraní y su búsqueda de la “tierra sin mal”. Este “lugar” implica una respuesta a la catástrofe que pone en cuestión a la sociedad, mediante un éxodo hacia un territorio donde recuperarse del desorden causante del daño. En el caso guaraní hay diversas teorías acerca del origen del daño (opresión social o transformaciones demográficas). Ese malestar genera un “profetismo” y “mesianismo”, que exige una restauración generalizada aunque no unívoca en sus respuestas ni en las indicaciones de los chamanes-karái (Clastres, 1993, p. 69). Más allá de esas variaciones, estas culturas ven en la enfermedad un daño causado por otro, y la intervención curativa aborda los dos orígenes del mal: “la adquisición de algo ajeno y la pérdida de algo vital” (Regan, 2010, p. 247). La respuesta es quitar lo dañino o restituir un aspecto de la fuerza vital, reintegrando al sujeto en relaciones mutuamente vivificantes. A nivel social, las comunidades reconocen que cada daño obra transversalmente y demanda una renovación general.

Un riesgo “multiculturalista” es tomar condescendentemente estos valores simbólicos, a modo de moraleja. En cambio, una aproximación más rigurosa permite identificar en el choque y reelaboración, en la persistencia e incorporación a otras tradiciones, una serie de contenidos, modos de pensar y criterios de juicio que se proyectan en el tiempo. Este ejercicio puede esbozarse relacionando estos rasgos constitutivos con los aportes bioéticos latinoamericanos, identificándolos implícitamente o proponiendo su vinculación.

Articulaciones para una bioética latinoamericana

Desde posiciones diversas se argumentó la necesidad de una bioética capaz de tener en cuenta la realidad latinoamericana en la articulación conceptual (Luna, 2001, pp. 19-32). Pero no basta señalar aspectos filosóficos o simbólicos interesantes para la bioética, sino que es preciso ponerlos en discusión con los conceptos y argumentos establecidos. Esa articulación debería servir para un acceso más justo y emancipado a los bienes sanitarios y a la salud en general mediante un doble ejercicio. Luego de seleccionar algunos aspectos centrales de los discursos bioéticos clásicos, se pueden identificar las respuestas que efectivamente se dieron desde la bioética latinoamericana, y analizar en ellas las huellas de estas formulaciones y planteos filosóficos o de orden simbólico. Pero también se puede hacer avanzar a la bioética precisamente desde estas posiciones.

a) Vulnerabilidad vulnerada. Entre los aportes más potentes de la *Declaración sobre bioética y Derechos Humanos* está el respeto por la vulnerabilidad humana y la integridad personal (Art. 8). Es un rasgo ontológico de finitud y fragilidad, aplicable a otras entidades. Esta característica se historiza al mencionar “individuos y grupos especialmente vulnerables” y al exigir protección y respeto por su integridad. Poner un rasgo ontológico y una constatación histórica en un lugar tan relevante, es una novedad en las discusiones bioéticas, pero exige formular correctamente cómo han de ingresar en la deliberación, como lo muestra H. Ten Have (2016, pp. 97-104).

Ya la filosofía europea resaltó la característica humana de vulnerabilidad. Gehlen subraya lo “carencial” del hombre (1993, p. 65) y Habermas interpreta la acción moral como “mecanismo protector” ante la “vulnerabilidad de las personas”, que sólo se individualizan “por vía de socialización” (2000, p. 105). En ambos, la fragilidad constitutiva y la vulnerabilidad en las relaciones

humanas llevan a la evaluación moral. El riesgo y el sufrimiento efectivamente vivido son una señal clara de los límites de nuestras capacidades y decisiones, sobre todo en relaciones sociales injustas (DLB, p. 62). El lugar hermenéutico de la vida *efectivamente vulnerada* y los cuerpos de quienes fueron víctimas de los sistemas emplazados históricamente, así como la atención a los sucesivos proyectos que causaron esa situación, permite abrir una perspectiva distinta. La “bioética de protección” latinoamericana manifiesta este arraigo.

Kottow muestra cómo al inicio de la modernidad se atribuye al Estado la responsabilidad de la protección, mientras que el avance del capitalismo la redujo progresivamente a algunos aspectos económicos (DLB, p. 165). La debilidad y la desprotección impactaron la opinión pública en la segunda mitad del siglo XX. Aparece así la cuestión de la protección en las discusiones sanitarias. En sentido bioético estricto implica asumir como punto de partida la desigualdad efectiva en las relaciones y la necesidad de una intervención concreta para restablecer reconocimiento y equidad. Esto es insoslayable para el pensamiento latinoamericano, condición previa y complementaria de las demás discusiones sobre justicia y libertad. Sin esa protección activa, los derechos y libertades se atribuyen a las personas, pero no se efectivizan. Ninguna apelación al sistema jurídico los convierte en realidad. Acusar a la protección de paternalismo o heteronomía es un doble desconocimiento: porque afirmar que un sujeto es víctima no implica negarle su potencia activa, y porque atribuir derechos a las personas es insuficiente sin instituciones que los concreten. Incluso donde hay garantías establecidas, el cumplimiento de normas no garantiza la protección antes, durante y después de una investigación o tratamiento. Tampoco cuestionan las intenciones y consecuencias económicas y políticas de esos tratamientos e investigaciones. Es así que la combinación crítica de protección y cuidado aborda ese trasfondo y sus consecuencias.

También se critican términos como ‘protección’, porque atentaría contra los principios “liberales” de autodeterminación. Pero estos principios desatienden a menudo tanto los bienes y condiciones que garantizan esas libertades como los controles posteriores, que evitan que su ejercicio atente contra aspectos imprescindibles para una vida plena. En cambio, la protección no restringe las relaciones sanitarias al contrato interpersonal, sino que evalúa los efectos globales de las decisiones sanitarias, su legitimidad y finalidad; provee un criterio rector para juzgar las prácticas sociales de la salud desde los efectos negativos (Schramm, 2017, p. 1532).

En la salud global y pública puede verse cómo esta perspectiva, y las nociones de vida y eficacia expuestas anteriormente, asumen un rol programático. Eficacia y eficiencia adquieren así un sentido más equitativo y englobante. Se distribuyen mejor las cargas, porque no se puede dejar desprotegidos a quienes no tienen el blindaje económico, ni es justo recargar desproporcionadamente a las víctimas con los efectos negativos de las prácticas sociales, beneficiando a quienes ya tienen el poder económico o político. La protección postula que las personas o sociedades víctimas de un sistema injusto, deben proteger sus poblaciones conformando un frente común.

Las acciones de protección limitarían el daño histórico sobre la vulnerabilidad de las víctimas (Kottow, 2003, p. 461). La noción de “víctima” fue criticada por cierto sentido de pasividad o aceptación estoica (Van Dijk, 2009, p. 2), pero el término implica reconocer que la fragilidad y vulnerabilidad fue efectivamente transgredida por otros sujetos, y que ese daño y el reclamo de una vida restaurada es un punto de partida de la deliberación bioética (Heinzmann, 2019, p. 124).

b) Autonomía solidaria. La noción de autonomía alude al autogobierno de una persona consciente. Sus antecedentes remiten a la *enkráteia*, el libre arbitrio, la libertad de conciencia, la autolegislación, la capacidad de determinar por sí mismo los propios fines. Las interpretaciones actuales incluyen condiciones como coherencia entre acción y motivación, juicio de las mejores acciones a realizar según valores propios, armonía entre decisión y planes de vida a largo plazo, decisión consistente con estados psicológicos estables o rasgos constitutivos del carácter. También puede tomarse en perspectiva internalista (coherencia entre deseo y acción, y valoración de deseos según objetivos superiores) o externalista (condiciones y argumentaciones que hacen considerar autónoma solo la decisión que se ha confrontado con ellas). Estos rasgos pueden ser vinculados con la intencionalidad, la comprensión, el conocimiento y la voluntad (Beauchamp, 2010, p. 56).

El principio de autonomía buscó salvaguardar la voluntad subjetiva en los dispositivos y prácticas clínicas o de investigación, sobre todo por los escándalos públicos en Estados Unidos desde los años 60, que condujeron al *Informe Belmont (1979)*. Aunque los principios del Informe –respeto por las personas o autonomía, beneficencia, justicia– tenían un valor equiparable, su uso y su marco contractual e institucional le atribuyó un rol preponderante

a la autonomía (Engelhardt, 1995, p. 138). La *Encyclopedia of Bioethics* (EoB, 1995, T. I, pp. 215ss) expone las características de la autonomía como capacidad de acción independiente –con suficientes opciones y racionalidad (conciencia medios/fines)–, que exige respeto en las relaciones sociales, concreción jurídica en derechos, y validación a la luz de un ideal desde el cual se califican las condiciones y el grado de efectividad de las acciones. La perspectiva comunitarista apunta a sus límites, porque los ideales autónomos surgen de un marco de socialización concreto. Esto permite atender la estructura relacional y *solidaria* en cualquier ejercicio de la libertad.

La noción de solidaridad remite a la obligación romana *in solidum*, deuda y responsabilidad mutua de un grupo, por la que cada socio era responsable por el resto. Fue retomada desde los siglos XVIII y XIX en textos socialistas y de la doctrina social cristiana, como contrapartida del individualismo y de la destrucción de lazos sociales por la economía capitalista. En sociología, Durkheim ve que las sociedades modernas requieren de una solidaridad por interdependencia del trabajo y una solidaridad moral.

Una bioética planteada en perspectiva latinoamericana aporta a la solidaridad otra semántica, a partir del peso de los vínculos entre personas y con los ecosistemas. No solo hay solidaridad intersubjetiva, como en los procesos humanos de enfermedad y el destino compartido de la muerte. No es solamente la intersubjetividad kantiana, ya que nadie es realmente libre hasta que quede satisfecho el concepto de autonomía, es decir que nadie es libre mientras no lo sean todos (Habermas, 2021, p. 552). Estos aspectos son ciertamente necesarios, pero la conciencia del límite humano frente a las relaciones ecosistémicas y sus propias demandas, lleva la solidaridad a un campo más amplio: todos los miembros del ecosistema son partícipes activos en la vida –o destrucción– del todo.

La solidaridad implica una idea integral de salud, como relación virtuosa entre sujetos y sistemas. No desconoce la importancia del rol humano, pero tampoco le concede el arbitrio definitivo. Sí atribuye, sin embargo, al ser humano una responsabilidad, analizada por la bioética de intervención, por las consecuencias sociales de las decisiones político-económicas y sus efectos bioéticos, tales como la relación entre resultados sanitarios y estructura económica, avances científicos y democratización de sus logros, situaciones sanitarias negativas persistentes y emergentes, etc. (Garrafa y Porto, 2003,

p. 401). Los análisis estructurales de esta bioética implican un abordaje político de temas sanitarios y ambientales. Esta bioética no niega el rol de los principios y del modelo anglosajón, pero afirma su insuficiencia. Rechaza la despolitización de los conflictos morales y sanitarios, y la ceguera ante las distorsiones e injusticias sociales en las discusiones éticas (DLB, p. 162). La bioética de intervención sostiene la relevancia bioética de cuestiones como la vivienda, la educación, la alimentación y el ambiente; de esta manera deviene pieza fundamental en la discusión de políticas públicas en todos los niveles.

Aunque la crisis ambiental es global, la realidad latinoamericana la evidencia de modo brutal. Su territorio fue tomado desde la conquista como espacio de extracción de riquezas naturales, para su posterior exportación a los centros del capitalismo. Las nuevas tecnologías han sumido extensiones enormes del territorio en una lógica de extracción y agotamiento, con consecuencias que se manifiestan en los modos de vida, la economía y, sobre todo, en la salud de personas y ecosistemas. Las nociones filosóficas y simbólicas de “vida” expuestas más arriba, dejan de ser una retórica motivacional y se manifiestan como demanda corporal dolorosa. En seres humanos y ecosistemas, los “marcadores somáticos autorreguladores” se vuelven “indicadores para la intervención en la medida que reflejan la satisfacción de las necesidades de sujetos concretos” (p. 163). Los daños concretos marcan el riesgo real de la vida; muestran la necesidad tanto de reaccionar con la intervención pública, como de generar una justificación adecuada para esta intervención.

Un criterio que no vea la autonomía de modo solipsista, sino integrada en un sistema solidario de decisiones y efectos, permitiría comprender las influencias del contexto social y las responsabilidades políticas en la toma de decisiones. Esto integra el principio clásico de autonomía en un plexo de condiciones y efectos a tener en cuenta en un ejercicio socialmente situado del principio y en vista de las interacciones constitutivas de la vida.

c) Bioética laica no secularista. Más arriba se plantearon algunos criterios de orden simbólico, religioso y cosmovisivo sobre el sentido de la vida buena. Subsiste la cuestión acerca del rol de las creencias de pueblos originarios, el mestizaje con influencia católica y el avance de grupos religiosos en las discusiones públicas. Esto debe pensarse en una bioética que al mismo tiempo dé cuenta *descriptivamente* de la situación y responda *normativamente* a este desafío con legitimidad democrática y plural.

Es importante la discusión acerca del sentido “laico” de la bioética latinoamericana. Originalmente se postuló como resolución “estrictamente humana” y racional de los asuntos bioéticos (Sádaba, 2004, p. 8). Así como no puede haber una ética dependiente de una creencia o cosmovisión, ya que los argumentos no pueden ser apología de una comprensión moral particular, tampoco la bioética puede ser confesional, porque es un discurso público que abarca diversas comprensiones del mundo. Pero exigir, como el secularismo radical, la erradicación de cualquier discusión o autocomprensión de orden simbólico, va en contra de criterios modernos como la libertad de creencia, de expresión y de configuración de la propia vida en coherencia con ella. La salida “liberal” al dilema fue limitar esas comprensiones al ámbito privado. Esto puede verse al inicio de la bioética anglosajona, donde el componente teológico tuvo un rol influyente, pero sin que una confesión tuviera prioridad sobre otra (Jonsen, 1998, pp. 34-55).

La posición secularista se pensó a menudo como rechazo de cualquier aspecto religioso en los debates públicos. Esto contribuyó a la “privatización” individual de lo religioso, como derivado de la sociología de Weber y su interpretación de la modernidad como avance secularizador, capitalista, burocrático y tecnocientífico. Pero Joas, siguiendo los estudios de Bellah, demuestra que en numerosas ocasiones no solo las estructuras simbólico-religiosas conviven con rasgos modernos, sino que incluso los impulsan (Joas, 2020, pp. 531-577). Es por esta razón que es preciso ver en qué sentido la defensa del laicismo puede combinarse con los mejores aspectos de las tradiciones simbólicas y las creencias, que son parte de la identidad de muchas personas y están garantizadas por la modernidad. El intercambio permitiría evaluar si las comprensiones ajenas pueden corregir las propias y enriquecer el debate bioético. Algo que se liga con el caso latinoamericano, donde más allá del integrismo católico han sobrevivido otras comprensiones simbólicas con aportes positivos para las discusiones bioéticas.

Joas critica a Weber porque es empíricamente falsa la secularización generalizada y es falso que un país no confesional (Estados Unidos) lleve necesariamente al laicismo en la discusión pública, o que la multiplicidad de confesiones impida otro tipo de argumentos. En el caso latinoamericano, la influencia teológica al inicio de la filosofía de la liberación permite una solución distinta al contexto anglosajón. Éste interpreta lo laico desde la teoría contractual: ningún discurso religioso puede tener prioridad sobre otro, la convicción privada no puede tener prerrogativas políticas. La historia

político-religiosa latinoamericana imposibilita ese modelo, aunque no elimina el valor de sus criterios. La filosofía liberacionista, con su sensibilidad por el mundo simbólico y su rol en las decisiones subjetivas, permite al mismo tiempo una utilización de los mismos en tanto auto-definición de sujetos y comunidades, pero advirtiendo críticamente de la posible tergiversación opresora de ese sistema simbólico. Abre así una posibilidad diversa de lo laico en la bioética, con una comprensión no neutral, aunque sí de valoración crítica, de cosmovisiones y sentidos simbólicos.

El DLB afirma que la teología de la liberación desafió a la bioética a “introducir en su mismo estatuto epistemológico, como otro rostro de la autonomía, las dimensiones de fragilidad y vulnerabilidad de todo ser” (p. 14). Las creencias, cosmovisiones y comprensiones simbólicas manifiestan esos aspectos. Las experiencias comunitarias en torno a la vida buena, las reflexiones sobre el mal y los anhelos de vida realizada son motores poderosos de crítica y propuesta. El giro pragmático de la teología de la liberación –primado de la orto-praxis– no se centra en la recta *opinión*, que de modo deductivo permitiría valorar la corrección de una acción. La deducción está antecedida por prácticas que permiten identificar los conocimientos, instituciones, normas, etc., ya constituidos, a la vez que muestran sus efectos sobre corporalidades, subjetividades y vínculos. Cuando revisamos las tradiciones simbólicas sobre la salud y la enfermedad, el acompañamiento a quien padece o muere, etc., vemos cómo esas herencias complementan y ponen en cuestión los modos tecno-científicos de mediar esas experiencias. Ofrecen aspectos relacionados con el sentido de las existencias personales y comunitarias, que la tecnociencia no está en condiciones de responder, pero también de reclamos que quedaron fuera de los paradigmas bioéticos.

Esta posición no carece de riesgos, necesita un sistema de control para que la fuerza del símbolo o la cosmovisión no vaya contra las libertades ya garantizadas. Es el riesgo de que prácticas y creencias tradicionales no vean su propio sesgo y generen relaciones inaceptables o limiten las libertades subjetivas. El proceso de aprendizaje y la complementariedad de la evaluación por contraposición con instituciones liberales-universales, como los Derechos Humanos, y por evaluación con mecanismos de control tecnocientífico, permitirían un mutuo desafío y control.

Conclusiones

Hay un pensamiento filosófico y bioético latinoamericano, cuyas fuentes surgen de una constatación de situaciones históricas de injusticia y sometimiento, pero también de su riqueza simbólica y la atención a las interrelaciones de la vida. Las filosofías y las reconstrucciones simbólicas que mejor pudieron plasmar en palabras esas experiencias han intentado mediar entre la situación existente y un estado de cosas superador, hacer patente la opresión de quienes son víctimas de ese estado de cosas y mostrar normativamente sus demandas.

La bioética latinoamericana suma a esta descripción una serie de criterios críticos, como la atención a la vida vulnerada y la protección y cuidado de la vulnerabilidad futura, la intervención restaurativa, la interacción de las libertades de los sujetos en las condiciones de la salud integral, y la recuperación de los contenidos simbólicos para enriquecer y evaluar las prácticas tecnocientíficas y las decisiones ético-políticas. No es un trabajo fácil por las condiciones de dominación imperantes, pero es un trabajo imprescindible, tanto para quienes habitamos este territorio como para quienes habitan otros, pero con sufrimientos y opresiones análogas.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer I* (C. Palma, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Ardaya, E. y Meinert, J. (Coord.) (2002). *Ñande-Reco. La comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: FAM-GTS.
- Arkonada, K. (Coord.) (2012). *Transiciones hacia el vivir bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Culturas.
- Arnold, D. (2008). *Entre los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes*. La Paz: ISEAT.
- Arnold, D., Ceballos, M. C. y Fabbri, J. (2019). El 'vivir bien' (*suma qamaña / sumaq kawsay*) en Bolivia: un paraíso idealizado no tan 'andino'. *Etcétera*, 4, pp. 1-28. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/25053>
- Asselborn, C. (2014). *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)]. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-otros-autores.html?download=45:carlos-asselborn>
- Beauchamp, T. (2010). Autonomy and consent. F. Miller y A. Wertheimer (Eds.), *The Ethics of Consent* (pp. 55-78). New York: Oxford.
- Cardoso-Ruiz, R. et al. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/ *Sumak kawsay*. *Contribuciones desde Coatepec*, 31, pp. 137-162. <https://www.redalyc.org/journal/281/28150017005/html/>
- Chávez, M. (2013). *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. Mérida: UNAM.
- Choquehuanca, D. (2022). *Geopolítica del vivir bien*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

- Clastres, H. (1993). *La tierra sin mal* (V. Ackerman, Trad.). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cruz, E. (2014). Hacia una ética del vivir bien-buen vivir. *Producción + Limpia*, 9 (2), pp. 11-22. <https://doi.org/10.22507/pml.v9n2a1>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Engelhardt, H.T. (1995). *Los fundamentos de la bioética* (I. Arias, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Farah, I. y Vasapollo, L. (Coord.) (2011). *Vivir Bien*. La Paz: UMSA/ Sapienza. Università di Roma.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido* (J. Mellado, Trad.). México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2011). *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra.
- Fröhlich, G. (2012). Die aristotelische „eudaimonia“ und der Doppelsinn vom guten Leben. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 54, pp. 21-44. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3670-8>
- Garrafa, V. y Porto, D. (2003). Intervention Bioethics: A Proposal for Peripheral Countries in a Context of Power and Injustice. *Bioethics*, 17 (5-6), pp. 399-416. <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00356>.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica* (C. Cienfuegos, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa* (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2021). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2. Berlin: Suhrkamp.

Heinzmann, M. (2019). *Desde las Víctimas*. Buenos Aires: La Crujía.

Hinkelammert, F. (1977). *Ideología del sometimiento*. San José: EDUCA.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador*. San José: DEI.

Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Hinkelammert, F. y Mora Jiménez, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.

Husserl, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (J. Iribarne, Trad.). Buenos Aires: Prometeo.

Joas, H. (2020). *Im Bannkreis der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.

Jonsen, A. (1998). *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford.

Kottow, M. (2003). The vulnerable and the susceptible. *Bioethics*, 17 (5-6), pp. 460-471. <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00361>

Lübbe, H. (1986). *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria.

Luna, F. (2001). *Ensayos de bioética*. México: Fontamara.

ONU (2005). *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa

Regan, J. (2010). *Hacia la tierra sin mal*. Lima: CETA.

Reich, W. T. (Ed.) (1995). *Encyclopedia of Bioethics (EoB)*. New York: Simon & Schuster MacMillan.

Fonti, D. (2024). Latin American Bioethics? Status, legitimation and criteria for deliberation. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 103-127. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.16666>

- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
- Sádaba, J. (2004). *Principios de bioética laica*. Barcelona: Gedisa.
- Santos-Herceg, J. (2013). ¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana? J. Santos-Herceg (Comp.), *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas* (pp. 7-24). Santiago de Chile: IDEA.
- Scannone, J. C. (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J. C. (2013). Vigencia actual y proyecciones de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. J. Santos-Herceg (Comp.), *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas* (pp. 45-54). Santiago de Chile: IDEA.
- Sousa Santos, B. de (2018). Introducción a las epistemologías del sur. M. P. Meneses y K. A. Bidaseca (Coord.), *Epistemologías del sur* (pp. 25-62). Buenos Aires: CLACSO.
- Schramm, F. R. (2017). A bioética de proteção: uma ferramenta para a avaliação das práticas sanitárias? *Ciência & Saúde Coletiva*, 22 (5), pp. 1531-1538. <https://doi.org/10.1590/1413-81232017225.04532017>
- Svavarsson, S. H. (2015). On Happiness and Godlikeness before Socrates. Ø. Rabbås (Ed.), *The Quest for the Good Life*. Oxford: Oxford.
- Tealdi, J. C. (Dir.) (2008). *Diccionario Latinoamericano de Bioética (DLB)*. Bogotá: UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/images/0016/001618/161848s.pdf>
- Ten Have, H. (2016). *Vulnerability Challenging Bioethics*. London: Routledge.
- Van Dijk, J. (2009). Free the Victim: A Critique of the Western Conception of Victimhood. *International Review of Victimology*, 16, pp. 1-33. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/026975800901600101>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Thinking Otherness in Care: A Reflection based on Levinas and Ricoeur
Penser l'altérité dans le soin: une réflexion à partir de Levinas et Ricoeur

Erichbert Tambou Kamgue

École Normale Supérieure de l'Université de Bertoua, Cameroun
Escuela Normal Superior de la Universidad de Bertoua, Camerún

Artículo de Investigación

Resumen

La relación asistencial se estructura en torno a la demanda y la oferta de cuidados. Muy a menudo está condicionada por las actitudes del paciente hacia su enfermedad y las reacciones que estas actitudes suscitan en el cuidador. En la práctica cotidiana, el otro (paciente/cuidador) suele verse como un objeto y/o un medio. Las quejas de pacientes y cuidadores en los hospitales son prueba suficiente de la necesidad de una reflexión ética sobre la relación con el otro en la práctica médica. Cada uno de los protagonistas de la relación quiere ser considerado como un ser único, una persona reconocida como tal. Más allá de

la técnica exigida y del entorno impersonal del hospital, es importante cuestionar la alteridad en los cuidados. Las éticas de Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur parecen ser paradigmas para comprender cómo se puede tener en cuenta al otro en la práctica de los cuidados. El objetivo de este trabajo es realizar una hermenéutica de los textos de estos dos autores para poner de relieve su concepto de alteridad y cómo puede aplicarse ésta en la relación asistencial.

Palabras clave: otredad, cuidador, paciente, responsabilidad, atención.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 27 de diciembre del 2023

Evaluado / Evaluated: 11 de febrero del 2024

Aprobado / Accepted: 06 de marzo del 2024



Correspondencia / Correspondence: Erichbert Tambou Kamgue. École Normale Supérieure de l'Université de Bertoua, HMHV+9V5, N10, Bertoua, Cameroun (Código Postal: 652). Correo-e: erichberttk@outlook.fr

Citación / Citation: Tambou, E. (2024). Penser l'altérité dans le soin: une réflexion à partir de Levinas et Ricoeur. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 129-144.

[https://doi.org/ 10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17046](https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17046)

Abstract

The caring relationship is structured around the demand and supply of care. It is very often conditioned by the patient's attitudes towards their illness and the reactions these attitudes evoke in the carer. In everyday practice, the other (patient/carer) is often seen as an object and/or a means. Complaints from patients and carers in hospitals are sufficient evidence of the need for ethical reflection on the relationship with the other in medical practice. Each of the protagonists in the relationship wants to be considered as a unique being, a person recognised as such. Beyond the required technique and the impersonal environment of the hospital, it is important to question otherness in care. The ethics of Emmanuel Levinas and Paul Ricœur seem to us to be the paradigms for understanding how the other can be taken into account in the practice of care. The aim of this work is to carry out a hermeneutic of the texts of these two authors in order to highlight their concept of otherness and how it can be applied in the care relationship.

Keywords: otherness, caregiver, patient, responsibility, solicitude.

La relation soignante se structure autour d'une demande et d'une offre de soins, lieu de compétence, de rigueur technique et de méthode. Elle est productrice de sens (diagnostic, analyse des causes multiples) et de soins (réparation du dommage observé). Cette relation est très souvent conditionnée par les attitudes qu'adoptent le patient face à sa maladie, et par les réactions que ces attitudes produisent chez le soignant. Dans la pratique quotidienne, la relation de soin tend généralement à être réduite à la demande et à l'offre des soins où l'autre (patient/soignant) est considéré comme un objet et/ou un moyen. Les plaintes des patients et des soignants témoignent à suffisance de la nécessité de la réflexion éthique sur la relation à l'autre dans la pratique médicale. Au-delà de la technique requise et du cadre impersonnel de l'hôpital, il est important de s'interroger sur l'altérité dans le soin. Car, « se poser en permanence la question de l'autre dans la relation de soin est l'un des fondements de la démarche éthique » (Hirsch, 2002, p. 9).

Penser l'altérité dans la pratique médicale revient à réfléchir sur les conditions qui permettent d'offrir à tous « une médecine à visage humain », respectueuse de la dignité et de l'autonomie du patient comme du soignant. À ce niveau, les éthiques de Levinas et de Ricœur paraissent être des paradigmes de compréhension de la prise en compte de l'altérité dans la relation soignante. En effet, la relation de soin est « une relation confrontée à une véritable altérité » (Canto-Sperber & Ogien, 2017, p. 85) : celle du patient et celle du soignant. L'altérité s'avère centrale dans les philosophies de Levinas et de Ricœur bien qu'ils la construisent selon deux modèles distincts. Levinas pense la relation comme responsabilité asymétrique où il voit dans l'autre la possibilité d'un agir éthique qui passe par son accueil. Ricœur, par contre, la conçoit comme sollicitude et perçoit dans l'autre une affirmation potentielle de l'identité du soi.

Je procéderai dans ce travail à une herméneutique des textes de ces deux auteurs afin de mettre en exergue leur conception de l'altérité et comment celle-ci peut donner sens à la relation de soin. Il est question ici de comprendre la relation à autrui dans le soin à partir de la conception de l'altérité de ces deux philosophes. Le soin, écrit Svandra (2018), peut être l'occasion de jeter un pont entre autrui (le patient) et moi (le soignant) : d'où l'intérêt de prendre en compte l'altérité au sein de la relation soignante. Autant le soignant est interpellé par l'altérité du malade dont la vulnérabilité et le dénuement

appellent à l'aide, autant le malade¹ est interpellé, dans la mesure du possible, par l'altérité du soignant qui l'invite à avoir une attitude de respect et de sympathie à son égard.

La primauté de l'autre sur le sujet

La pensée de Levinas est une critique de toute philosophie qui occulte l'altérité ou qui tient « à neutraliser l'altérité » (Levinas, 1972, p. 44). Sa réflexion sur l'altérité s'inscrit en rupture avec la philosophie occidentale qui commence avec Socrate. Selon Levinas, cette philosophie est une égologie (1974a, p. 14) c'est-à-dire une philosophie axée sur l'être. Dans la thématization et la conceptualisation prônée par la philosophie occidentale, il y a une possession de l'autre qui nie son indépendance. On assiste dès lors à une domination, une violence. En effet, « la thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas en paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance » (p. 16). Parce que la philosophie occidentale en sa réduction de l'autre au Même n'a été autre chose qu'une égologie, Levinas pense qu'il est nécessaire de réfléchir à partir de l'altérité. Il est donc important de donner la première place à l'autre, à l'altérité car la « compréhension de l'être en général ne peut pas *dominer* la relation avec Autrui. Celle-ci commande celle-là » (p. 18). La relation avec autrui précède toute ontologie. Autrui n'est pas l'autre Même ; il n'est pas réductible au Même. Levinas se refuse de penser l'autre par rapport au sujet. Son point de départ c'est autrui.

Dans une approche purement curative du soin, l'agir des soignants est régi par l'équation « une maladie, une cause, un traitement ». La réalité vécue par le malade ne trouve aucun repère dans cette équation. L'efficacité thérapeutique repose dès lors sur le schéma « l'organe-le système-la maladie-le traitement » ; il est important pour le soignant de les maîtriser. Il y a dans cette approche une méconnaissance de l'altérité du malade, car il ne figure pas dans le schéma thérapeutique. À ce niveau, on peut dire que la médecine contemporaine est une réduction de l'altérité du malade à un savoir essentiellement théorique, un savoir qui est totalité, volonté de puissance, thématization et conceptualisation.

1 Il est important de préciser que le malade dont il est question dans ce travail est le malade conscient qui peut interagir avec le soignant et non le malade en état végétatif ou dans le coma ou en phase terminal de sa maladie.

Dans cette logique, l'autre – le malade – est considéré comme un objet de la médecine sur qui on peut agir à sa guise. Cet enfermement ou anéantissement de l'altérité du malade est perceptible dans un bon nombre d'actes de soins. C'est le cas par exemple d'un soignant qui donne des antalgiques à un patient sans chercher à percevoir la composante biologique ou psychologique à l'origine de son inconfort et de son mal-être. Un tel soignant, selon la philosophie levinassienne, participe à la réduction au Même de l'altérité du malade. C'est également le cas du soignant qui, lors d'une consultation, s'empresse de délivrer une ordonnance sans prendre en compte la réalité singulière et unique du malade à travers le dialogue et l'écoute. D'après Benaroyo et al. (2013), lorsqu'on écoute le malade, les traces de son altérité commencent à apparaître et ce dernier a le sentiment qu'on s'intéresse à lui pour lui-même. Ainsi, on peut souligner avec Levinas, qu'une médecine qui occulte l'altérité du patient ne peut véritablement pas être soignante, car elle enlève toute trace de l'altérité chez lui : condition essentielle à une rencontre entre le soignant et le patient. La relation de soin est avant tout une rencontre entre deux êtres humains, et le soin médical est toujours destiné à un être humain et non à un objet. À ce niveau, l'éthique levinassienne invite à donner au malade la place qui lui revient, son statut d'altérité dans la relation de soin. La relation entre les êtres humains est quelque chose de non-synthétisable. La relation de soin, par conséquent, ne saurait se réduire à la domination du soignant sur le soigné à travers le processus d'objectivation. Elle se situe dans la rencontre où l'autre – le malade – demeure « Autrement qu'Autre ». Il n'est pas objet de connaissance dans la relation de soin. À cet effet, le soignant ne peut pas le saisir, ni le dominer. Le malade n'affecte pas le soignant « comme celui qu'il faut surmonter, englober, dominer, – mais en tant qu'autre, indépendant de [lui] » (Levinas, 1974a, pp. 61-62). De ce qui précède, on peut déduire que l'altérité du malade, son vécu et son expérience, ne sauraient être assimilés à une approche biomécanique de la médecine. Le respect de l'altérité du malade se traduit par le souci qui lui est accordé par le soignant. Lorsque l'altérité du malade est respectée, ce dernier se voit ainsi investi d'un rôle de premier plan dans la relation de soin. Il n'est plus dans l'anonymat.

Autrui se présente à moi comme visage sans se réduire à l'image que je peux avoir de lui. Le visage ne renvoie pas aux traits caractéristiques d'une personne qui s'offre dans le regard. Levinas le conçoit comme principe d'une réflexion morale qui permet d'établir le primat de l'autre par rapport au sujet.

Ainsi, dans la relation de soin, le malade se révèle comme visage. Son visage exprime « une pauvreté essentielle » (Levinas, 1982, p. 80) : sa vulnérabilité. À sa vue, le visage dévoile ce qu'il est : il est dévoilement. Mais plus encore, il est « signification et signification sans contexte » (p. 80). Pour Levinas, autrui – le malade – dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. De manière générale dans la vie, les hommes sont des « personnages ». On est soit enseignant, député, militaire ou membre d'une famille prestigieuse. Tous ces aspects ont un sens dans un contexte précis. Leur sens tient à la relation avec autre chose. Or pour Levinas, « le visage est sens à lui seul. Toi c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas "vu". Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que notre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il nous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif du savoir » (p. 80). Le malade se dévoile au soignant comme altérité totale dans la relation de soin. Il est rencontré comme une personne singulière, qui a une histoire et une expérience de sa maladie. Il est surtout celui qui souffre. Il se définit par sa précarité, car il est atteint d'un mal : il a mal et il est mal. C'est de sa souffrance que tout commence. Le visage se comprend donc comme révélateur de la fragilité du malade.

Aussi, le visage chez Levinas est présence vivante. Il parle. Il se présente en signifiant : ce qui est absolument autre se refuse toute possession. Si le visage est expression, il est également interpellation. L'expression et l'interpellation sont des fonctions passives du langage, c'est-à-dire des propriétés qui se définissent au-delà de l'intentionnalité du sujet. Le visage du malade est une indigence qui en soi, sans besoin d'ajouter des paroles explicites, supplie le soignant. Cette supplication est déjà une exigence de réponse. Elle se comprend ainsi comme la source de l'éveil éthique du soignant. L'expression originelle du visage est l'interdiction du meurtre : « le "Tu ne tueras point" est la première parole du visage » (p. 93). Cette interdiction de tuer qu'exprime le visage de l'autre « constitue son altérité même » (1991, p. 48). Dans le visage, l'autre homme se fait présent comme absolument autre. La rencontre ne s'annonce pas, elle arrive. Levinas (1974a) parle d'épiphanie. Quand le malade se présente au soignant, la première parole que prononce son visage est l'interdiction de le tuer. C'est une interpellation à prendre soin de lui, à lui offrir des soins de qualité qui pourront le soulager de cette douleur qui l'accable. La présence du patient signifie pour le soignant qu'il cesse de se

soucier de lui-même pour se préoccuper de lui. C'est en ce sens que le visage questionne. Il questionne notre capacité à être affecté par autrui.

Dans cette relation avec l'autre, il y a quelque chose de fondamental qui s'affirme : l'asymétrie. En effet, « dans la relation au Visage, ce qui s'affirme c'est l'asymétrie : au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui ; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable » (1991, pp. 122-123). Le dénuement inscrit sur le visage de l'autre m'obsède et me met en question même s'il se refuse à me reconnaître. Selon Levinas, « la relation intersubjective est une relation non-symétrique (...) C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis "sujet" essentiellement en ce sens » (1982, p. 105). L'asymétrie est la caractéristique fondamentale de l'intersubjectivité chez Levinas. Elle se fonde sur l'idée selon laquelle mon inquiétude pour l'autre ne dépend en aucune manière de son éventuelle préoccupation pour moi. À cet effet, elle est l'unique chose capable d'introduire un peu d'humanité dans le monde et par ricochet dans la relation de soin.

Selon cette analyse, la relation de soin est une relation éthique asymétrique. Le soignant et le malade ne se trouvent pas dans une position d'égal à égal. Il y a une inégalité absolue qui mérite d'être soulignée. Le soignant est celui qui possède l'expertise médicale et les connaissances techniques pour soulager et soigner le malade. Ce dernier se laisse guider par les recommandations de l'équipe médicale, car il espère que son état de santé puisse s'améliorer. Le pouvoir médical confère au soignant un statut particulier à l'égard du malade. Si dans cette relation soignante, le soignant utilise cette supériorité comme un abus de pouvoir, il réduit de fait le malade – au Même ; ce qui serait la fin du soin. Le malade, par contre, est dans une posture d'infériorité à cause de son état de santé et surtout à cause de la possibilité de mourir qui se fait présente. La marque de l'identité du malade est sa vulnérabilité. La relation du soignant à son égard s'inscrit dans la dissymétrie et l'inégalité dans la mesure où autrui n'est pas seulement un alter ego, il est le faible. C'est cette vulnérabilité qui engendre la relation avec le soignant. L'asymétrie se présente comme le fondement de la responsabilité éthique, car la priorité est donnée à autrui. Le sujet n'attend rien en retour. Levinas définit par ailleurs la responsabilité comme « la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité (...) ; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se

noe le nœud même du subjectif » (1982, p. 101). Ainsi, l'identité se noe dans le rapport étroit qu'elle tisse avec la responsabilité. Dans la pensée de Levinas, souligne Corine Pelluchon, « [mon] identité, ou plutôt mon ipséité, ce qui est unique en moi, tient à ma responsabilité pour l'autre » (2010, p. 240).

Dans la relation de soin, le soignant perd son identité de soignant quand il n'assume pas sa responsabilité pour le malade c'est-à-dire quand il dérobe « à la prise en charge de l'autre » (1974b, p. 39). Être soignant c'est être responsable pour le malade. L'objet de la responsabilité est une personne (le malade) et non un objet (la maladie). Une lecture levinassienne de la relation de soin nous donne de percevoir la responsabilité du soignant comme étant une attention particulière portée à l'épiphanie du patient qui est visitation. À cet effet, l'éveil éthique du soignant consiste en l'acceptation de l'altérité de son patient s'exprimant dans la vulnérabilité de son visage. Cette vulnérabilité est appel, assignation, injonction qui se veut éthique. La conception de la responsabilité levinassienne fait appel à la capacité d'accueil et l'hospitalité du soignant. Dans la relation de soin, la responsabilité du soignant consiste à prendre en charge la souffrance du malade. Très souvent, une parole, un sourire, un toucher réconfortant, une présence chaleureuse, une caresse, sont des réponses à la détresse du malade. Ce sont des gestes humains et simples que les outils techniques présents dans nos hôpitaux ne peuvent réaliser. L'assignation à la responsabilité rend compte de la priorité du malade sur le soignant. Pour Zielinski, « la cause de ma responsabilité est en autrui ; de moi dépend la réponse, c'est-à-dire l'attitude, la parole ou l'action à venir » (2004, p. 35). La responsabilité se comprend dès lors comme une attention particulière au patient et à ses besoins. Le soignant au sens levinassien n'est pas celui dont la subjectivité rapporte tout vers soi, aveuglé dans l'exercice d'une médecine indifférente, non humaine. Sa véritable nature consiste en sa disposition à être affecté par la vulnérabilité du malade et sa volonté de ne pas le laisser à sa solitude et à sa maladie.

Levinas, dans sa conception de l'altérité, donne la primauté à autrui (le malade). Le sujet (le soignant) est celui à qui incombe l'agir éthique ; il est interpellé par autrui (le malade). Ce dernier, à partir de sa vulnérabilité, oblige le sujet (le soignant) à la responsabilité. La relation part désormais non plus du Même mais de l'autre dont l'appel enjoint le sujet à ne pas rester indifférent. C'est autrui qui est à l'origine de l'ouverture du sujet à l'éthique. Toutefois, une relation de soin à sens unique est-elle viable ? Ne faut-il

pas envisager une certaine réciprocité dans la relation afin de surmonter la dissymétrie initiale entre soignant et malade ? Ladite réciprocité permettrait au malade d'être, lui aussi, acteur dans la relation de soin, c'est-à-dire partenaire du soignant dans la lutte contre la maladie. C'est à ce niveau que la proposition ricœurienne de l'altérité paraît intéressante.

L'altérité comme inhérente à l'ipsité

Ricœur ne partage pas la conception levinassienne qui donne primauté à autrui sur le sujet. Pour lui, l'éthique levinassienne ne prend en compte qu'un seul aspect de la relation à savoir le mouvement d'autrui vers le sujet en négligeant le mouvement inverse c'est-à-dire celui du sujet vers autrui. L'appel qu'autrui lance est important. Mais pour l'écouter, il faut un soi ouvert, qui n'est pas fermé sur lui-même. Dans un échange épistolaire avec Levinas, Ricœur écrivait : « S'il y a entre vous et moi quelque différend, il se situe exactement au point où je soutiens que le visage de l'autre ne saurait être reconnu comme source d'interpellation et d'injonction que s'il s'avère capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi, laquelle, je l'accorde volontiers, restait inchoative, non déployée et infirme hors de la puissance d'éveil issue de l'autre » (Levinas & Ricoeur, 1994, p. 37). Ce n'est pas autrui qui confère au sujet (soi) la capacité éthique. La relation éthique commence chez Ricœur non pas avec un moi, mais avec un soi.

La conception ricœurienne du soi part d'une double critique : celle des conceptions husserlienne et levinassienne de l'intersubjectivité. Husserl avait envisagé la connaissance d'autrui à partir de l'égo : Autrui est un alter-ego. Levinas, en ce qui le concerne, avait situé l'intersubjectivité sur le plan éthique. Avec lui, la relation à autrui, part de l'autre et non plus de l'égo. Dans la conception ricœurienne, Husserl représente le mouvement de soi vers l'autre et Levinas celui de l'autre vers soi. Ces deux mouvements sont complémentaires. Le soi ricœurien se présente ainsi comme un soi qui reconnaît la part d'altérité qui le constitue. Il se comprend toujours en référence aux autres. Soi et autrui sont liés et maintiennent un rapport dialectique. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre ce passage :

Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original : « autre » figure, comme on a pu le remarquer en passant, dans la liste des antonymes de « même », à côté de « connaître », « distinct », « divers », etc. Il en va tout autrement si l'on met

en couple l'altérité avec l'ipséité. Une telle altérité qui n'est pas – ou pas seulement – de comparaison est suggérée par notre titre, une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien (Ricoeur, 1990, pp. 13-14).

L'altérité apparaît chez Ricoeur comme étant inhérente à l'ipséité. En effet, pour entendre l'appel et l'injonction de l'autre, il faut un soi déjà ouvert. C'est parce que le soi s'atteste comme soi dans l'estime de soi qu'il peut écouter et répondre à l'appel de l'autre. L'estime de soi est « le moment réflexif de la praxis » (p. 259) ; moment réflexif qui est également moment interprétatif. L'estime de soi est possible par la reconnaissance que nous sommes l'auteur de nos actes. Elle peut ainsi être comprise comme « l'interprétation de soi-même médiatisée par l'évaluation éthique de nos actions. L'estime de soi en tant que telle est un processus évaluatif appliqué indirectement à nous-mêmes en tant que soi » (p. 394). On peut dire que sur le plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. L'estime de soi suppose que le soi est digne en vertu de ses capacités et non de ses réalisations. La capacité dont il est question ici doit être entendue sur le plan éthique. En effet, « je suis cet être qui peut évaluer ses actions et, en estimant bons les buts de certaines d'entre elles, est capable de s'évaluer lui-même, de s'estimer bon » (p. 221). La relation à autrui que propose Ricoeur est une relation réciproque. La réciprocité signifie le mouvement du soi vers l'autre, répondant par l'interpellation du soi par l'autre. À cette réciprocité, il donne le nom de sollicitude, entendue comme « spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie “bonne” » (p. 222). Elle représente la composante originaire de l'estime de soi, à savoir sa dimension dialogale. C'est à l'intérieur de soi qu'agit la sollicitude. Estime de soi et sollicitude ne peuvent dès lors se vivre et se penser l'un sans l'autre. En tant qu'ouverture sur autrui, la sollicitude empêche l'estime de soi de se pervertir en repli sur soi. En effet, « on n'entre véritablement en éthique que lorsque le souci de soi rencontre le souci de l'autre et qu'à l'estime de soi, s'ajoute la sollicitude pour l'autre » (Basanguka, 2005, p. 125). C'est dans la figure de la reconnaissance mutuelle que la sollicitude de l'autre rend possible l'égalisation de l'échange entre le soi et l'autre. La sollicitude repose « fondamentalement sur l'échange entre *donner et recevoir* » (Ricoeur, 1990, p. 220). Le couple donner/recevoir ne peut être dissocié sans danger. La réciprocité se présente

ainsi comme un élément important de la relation avec l'autre et par analogie, de la relation thérapeutique à la lumière de Ricoeur. Dans la sollicitude, il y a l'attente du mouvement retour, le « recevoir ». C'est dans la sollicitude, « que le recevoir s'égalise au donner de l'assignation à responsabilité (...). Cette égalité n'est certes pas celle de l'amitié, où le donner et le recevoir s'équilibrent par hypothèse. Elle récompense plutôt la dissymétrie initiale, résultant du primat de l'autre dans la situation d'instruction, par le mouvement en retour de la reconnaissance » (p. 222).

La reconnaissance se présente comme étant ce qui vient rétablir l'égalité au sein de la dissymétrie initiale dans la relation avec l'autre. En effet, ce que recherchent les deux protagonistes (soignant et patient) au sein de la relation c'est la reconnaissance, car elle touche à quelque chose de fondamental : l'estime de soi. La reconnaissance renvoie d'une part, à l'idée d'être reconnu car « être reconnu [c'est] pour chacun recevoir l'assurance plénière de son identité à la faveur de la reconnaissance par autrui de son empire de capacités » (2004, p. 383). Et d'autre part, elle signifie l'idée de la gratitude. Car, « [la] gratitude allège le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial » (p. 374). La dialectique du soi-même et de l'autre qui n'est rien d'autre que la sollicitude, trouve son expression adéquate dans la catégorie de la reconnaissance. En prenant la figure de la gratitude, la reconnaissance compense la dissymétrie originaire entre le soi et l'autre.

Dans la relation avec l'autre souffrant, le sujet (soignant) reçoit de ce dernier une reconnaissance (gratitude) qui en retour, devient l'âme de la sympathie. C'est cette reconnaissance qui corrige la dissymétrie entre les deux : c'est à ce niveau que se trouve l'originalité de la pensée de Ricoeur. Il n'est pas question pour le malade de donner à l'identique ce qu'il reçoit du soignant. En effet, comment le malade pourra-t-il, sur son lit, donner au soignant à l'identique ce qu'il a reçu ? L'égalité dans la dissymétrie passe à travers la reconnaissance, c'est-à-dire la gratitude de l'autre souffrant à l'égard du sujet (soignant). La gratitude ou la reconnaissance permet de préserver l'altérité du sujet. La reconnaissance se vit dans le geste d'affection, dans le sourire adressé au soignant par le malade, dans une attitude respectueuse, dans le regard bienveillant, mais aussi dans le « Merci » adressé à un soignant après un acte de soin. La réciprocité ricœurienne ne doit pas être comprise dans le sens d'une relation marchande où le donner équivaut au recevoir. La reconnaissance, qui est gratitude, restaure une forme d'égalité au sein de

la dissymétrie initiale de la relation avec autrui. Cette dissymétrie n'est pas supprimée mais préservée car le mouvement du soignant vers le patient n'est pas identique au mouvement inverse (patient vers le soignant). Derrière la blouse blanche ou rose se trouve un être humain qui donne de sa personne et de son savoir à travers sa profession pour soigner et soulager. Le soignant n'est pas un automate ou un robot ; le patient lui doit respect, courtoisie et sympathie. Il a aussi besoin de se sentir respecté dans sa profession par les personnes à qui il offre des soins. C'est ce respect, cette sympathie, cette courtoisie qui témoignent de la prise en compte de l'altérité du soignant dans la relation de soin. Ces attitudes ou gestes viennent établir une certaine réciprocité dans ladite relation.

La relation de soin est une modalité des multiples relations interpersonnelles que noue l'être humain tout au long de sa vie. C'est une relation qui engage un rapport véritable avec l'autre. Tout au long de ce travail, il a été question de penser l'altérité dans la relation de soin à partir de deux philosophes dont les réflexions semblent être d'un grand intérêt pour les questions de soins. Pour Levinas, l'autre se manifeste à moi comme visage échappant à toute intentionnalité et à toute connaissance que je puisse avoir de lui. L'accueillir à travers son visage est un type de « relation sans relation » qui consiste à le servir, recevoir de lui un commandement. Son visage signifie par lui-même et m'interpelle à la responsabilité. L'autre me constitue responsable, c'est-à-dire capable de répondre. Ainsi, dans la relation de soin, l'éthique de Levinas pense l'altérité en mettant l'accent sur l'autre (malade) qui, dans sa posture de vulnérable, invite à prendre soin de lui, à être responsable pour lui. La relation avec lui est comprise comme responsabilité asymétrique. Ricœur, quant à lui, ne fait pas d'autrui la principale figure de l'altérité. L'altérité ne se réduit pas à l'altérité d'un autrui mais elle prend en considération le soi. Ce dernier est toujours traversé par l'altérité. Ricœur conçoit l'altérité sous le prisme de la réciprocité ; réciprocité qui signifie le mouvement du soi (soignant) vers l'autre (malade), répondant à l'interpellation du soi par l'autre. On parle de réciprocité dans la mesure où ce qui est donné appelle un don en retour afin d'établir une forme d'égalité. À ce niveau, le malade doit pouvoir donner en retour ce qu'il reçoit à travers la reconnaissance et la gratitude.

Bien que ces deux philosophes semblent avoir une vision différente de l'altérité, il n'en demeure pas moins que leurs éthiques, mises ensemble, contribuent à promouvoir un climat apaisé et serein dans les hôpitaux. Une relation de respect et de sympathie mutuelle entre soignant et malade favorise la mise en

commun d'un projet de soins efficace. En effet, soignant et malade ne sont pas des adversaires, mais des partenaires qui doivent unir leurs efforts pour lutter contre l'ennemi commun qu'est la maladie. Si le soignant est convoqué dans sa technique à prendre soin du malade dans le respect de sa dignité, ce dernier en retour doit avoir une attitude respectueuse et courtoise à son égard. La capacité du soignant à s'estimer soi-même est liée à la reconnaissance que lui témoigne le patient. Ce qui est donné en retour de la sollicitude, c'est l'idée de l'humanité commune et la reconnaissance de la valeur de la vie. La sollicitude fait ainsi appel à une éthique de la réciprocité dans le soin. À la lecture de ces deux philosophes, ces mots de Frédéric Worms trouvent tout leur sens : « le soin n'est pas seulement une relation asymétrique. Il est aussi et toujours une relation entre des êtres libres et égaux » (2012, p. 31). Il ne s'agit pas ici de concevoir une relation marchande, mais une reconnaissance mutuelle fondée sur la confiance et le respect. Les institutions sanitaires ne sont pas des usines complètement mécanisées. Ce sont également des lieux où l'aspect humain doit demeurer présent grâce aux échanges entre soignant et malade : d'où la nécessité de prendre en considération la relation à l'autre et de la soigner. Au-delà de la dimension thérapeutique, la prise en compte de l'autre (soignant/malade) dans sa singularité est indispensable pour donner sens à la pratique soignante et établir un climat de confiance indispensable pour lutter contre la maladie. Il est important de passer d'une relation technique ou mécanisée à une relation éthique qui met l'accent sur l'altérité et fait appel à l'écoute, le respect, la sympathie, le dialogue et la reconnaissance mutuelle.

Références

- Basanguka, M. (2005). Éthique et imagination chez Paul Ricœur. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 1 (233), pp. 113-134. <https://doi.org/10.3917/retn.233.0113>
- Benaroyo, L. et al. (2013). L'Unité d'éthique du CHUV de Lausanne. Pour une éthique immergée dans la pratique clinique. *Laennec*, 4 (61), pp. 42-54. <https://doi.org/10.3917/lae.134.0042>
- Canto-Sperber, M. & Ogien, R. (2017). *La philosophie morale* (4e édition). Paris: PUF.
- Hirsch, E. (2002). *La Révolution hospitalière. Une démocratie du soin*. Paris: Bayard.
- Levinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana / Livre de poche.
- Levinas, E. (1974a). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (4e édition). La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1974b). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard.
- Levinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset et Fasquelle.
- Levinas, E. & Ricoeur, P. (1994). L'unicité humaine du pronom "je". Dans J.-C. Aeschlimann (Dir.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur* (pp. 35-37). Neuchâtel (Suisse): À la Baconnière.
- Pelluchon, C. (2010). Levinas et l'éthique médicale. *Cahiers d'Études Levinassiennes*, 9, pp. 239-256. http://corine-pelluchon.fr/wp-content/uploads/2013/07/CEL9_Pelluchon.pdf

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.

Svandra, P. (2018). Introduction à la pensée d'Emmanuel Levinas. Le soin ou l'irréductible inquiétude d'une responsabilité infinie, *Recherche en soins infirmiers*, 132, pp. 91-98. <https://doi.org/10.3917/rsi.132.0091>

Worms, F. (2012). *Soin et politique*. Paris: PUF.

Zielinski, A. (2004). *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*. Paris: PUF.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Deleuze and feminism: debates on becoming-woman

Deleuze y el feminismo: debates sobre el devenir-mujer

Marcelo Sebastián Antonelli Marangi

National Scientific and Technical Research Council / National Pedagogic University, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

Artículo de Investigación

Resumen

Este artículo investiga el concepto de devenir-mujer, y algunos de los debates que ha suscitado este concepto en la recepción de Deleuze en el campo de los estudios feminista y de género. Las interpretaciones han sido predominantemente negativas con base en críticas de diverso tipo: el significado del concepto no es claro ni definido; carece de eficacia política por su desconexión con las luchas concretas de las mujeres realmente existentes; oculta posiciones masculinas y etnocéntricas, andróginas o incluso patriarcales; conduce a un horizonte postfeminista que disuelve la identidad de la mujer e invisibiliza sus reclamos por reconocimiento; desconoce la importancia epistemológica y política

de la diferencia sexual. La hipótesis propuesta en este escrito es que estas críticas pueden ser discutidas con argumentos fundados en una relectura rigurosa de este concepto en la obra deleuziana, que recupere distinciones clave (lo molar y lo molecular, la mayoría y la minoría) y analice las perspectivas esquizoanalíticas que sustentan su rechazo de la diferencia sexual y su mirada crítica acerca de algunas luchas feministas. Este trabajo explora, adicionalmente, en qué posición se puede situar a Deleuze en la polémica entre las teóricas del dimorfismo y las partidarias del género, respecto de lo cual sugerimos la posibilidad de inscribirlo en una orientación posgenérica.

Palabras clave: género, mujeres, sujeto, sexualidad, diferencia.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 30 de diciembre del 2023

Evaluado / Evaluated: 14 de abril del 2024

Aprobado / Accepted: 29 de abril del 2024

Correspondencia / Correspondence: Marcelo Sebastián Antonelli Marangi. Piedras 1080, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, (Código Postal: 1070).
Correo-e: antonelli.ms@gmail.com

Citación / Citation: Antonelli, M. (2024). Deleuze and feminism: debates on becoming-woman. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 145-164.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17060>



Abstract

This article investigates the concept of becoming-woman and some of the debates it has provoked in the reception of Deleuze within the field of feminist and gender studies. Interpretations have been predominantly negative based on criticisms of various kinds: the meaning of the concept is unclear and undefined; it lacks political efficacy due to its disconnection with the concrete struggles of actually existing women; it conceals masculine and ethnocentric, androgynous or even patriarchal positions; it leads to a post-feminist horizon that dissolves women's identity and invisibilises their claims for recognition; it ignores the epistemological and political importance of sexual difference. The hypothesis proposed in this paper is that these criticisms can be discussed with arguments grounded in a rigorous re-reading of this concept in Deleuzian work, that recovers key distinctions (the molar and the molecular, the majority and the minority) and analyses the schizoanalytic perspectives that underpin his rejection of sexual difference and his critical view on some feminist struggles. This paper further explores where Deleuze can be positioned in the debate between dimorphism theorists and gender partisans and suggests the possibility of inscribing him in a post-genderist orientation.

Keywords: gender, women, subject, sexuality, difference.

Lecturas feministas de Deleuze: críticas al devenir-mujer

En el campo de los estudios feministas y de género, Deleuze ha ocupado un lugar secundario comparado con otros contemporáneos del ámbito francés como Foucault, Lacan y Derrida¹. La atención que recibió fue menor, presumiblemente, porque sus referencias a las luchas y movimientos feministas fueron escasas y de índole más bien crítica. Inicialmente predominaron lecturas de carácter negativo, fundadas en sospechas por sus metáforas masculinas, el uso de escritores misóginos como Henry Miller y D. H. Lawrence, y el impulso fálico que atravesaría su proclama por las conexiones, máquinas y agenciamientos (Grosz, 1994, pp. 187, 191-193). Sin embargo, a medida que el feminismo se volvió posthumanista y descartó la idea de un sujeto agente, estable e idéntico a sí mismo, así como el esquema binario que opone lo femenino y lo masculino, comenzó un diálogo con Deleuze de manera más intensa y profunda (Braidotti, 1996, pp. 310-311)². En otros términos, de acuerdo con una periodización esquemática, podemos distinguir tres momentos en la historia de los feminismos: la etapa liberal, en la que se buscó la igualdad con el hombre; el feminismo de la diferencia, atento a la especificidad de las identidades; y la fase deconstructiva, en la que se afirma la identidad de la mujer como múltiple y constituida (Colebrook, 2000, pp. 9-10). Recién en este tercer momento, de orientación postestructuralista, el feminismo encuentra a Deleuze, y un corpus creciente de “feminismo deleuziano” cobra forma “con un rigor destacable” (Braidotti, 2005a, p. 87).

Aun así, la mayoría de las lecturas son ambivalentes y giran en torno a la noción de devenir-mujer, un concepto “intrigante” y “controversial” (Sotirin, 2005, p. 98) dotado de algo “inquietante, destructivo e intempestivo”

1 Conley (2000, p. 18) observa que solo a partir de los años 1990, y no sin resistencia, las feministas leyeron de modo positivo a Deleuze en EE. UU., donde Lacan y Derrida habían ingresado ya desde la década de 1970. Para las críticas de Irigaray, Jardine (muy influyente en los círculos feministas en EE. UU.), Butler y Braidotti, véanse Olkowski (1999, pp. 32-54) y Stark (2017, pp. 29-34). Todas las traducciones, tanto del francés como del inglés, son propias.

2 Stark (2017, pp. 113-117) señala que Deleuze preparó el camino para el posthumanismo, que es en muchos aspectos un proyecto feminista ya que los mismos sistemas de pensamiento humanistas que entronizaron al hombre contribuyeron a oprimir a las mujeres. El feminismo posthumanista reemplaza las exclusiones del sujeto humanista por aperturas al animal, la tecnología y lo inhumano; no tiene destino final, ni respuestas definitivas, ni promesa de utopía. Deleuze dirige el pensamiento a un futuro incierto con manifestaciones de sexo, género y sexualidad inimaginables, por lo cual es invaluable para un feminismo sin ortodoxias.

(Colebrook, 2013, p. 440). El énfasis en esta noción no es casual; antes bien, la pregunta por el devenir-mujer es ineludible para toda filósofa feminista interesada en Deleuze³. *Grosso modo*, las críticas a esta idea abarcan los siguientes puntos.

Primero, se cuestiona su significado dado que no habría sido desarrollado de manera suficientemente clara. Por ejemplo, para Braidotti (1996, p. 311) Deleuze no explica qué entiende por devenir-mujer y eso es justamente lo que se reprocha al falocentrismo: la incapacidad de conceptualizar su propia posición situada⁴. En un sentido cercano, Grosz (1994, p. 207) sostiene que no se comprende qué significa devenir-mujer para las mujeres.

Segundo, se objeta su alcance político porque se lo juzga inútil en la medida en que no conectaría con la realidad concreta de las mujeres y sus luchas: el concepto despolitiza, dessexualiza y/o estetiza. En esta línea, Irigaray considera que devenir-mujer es una apropiación masculina de las luchas de las mujeres, puesto que por no atender el “ser mujer” desconoce las reivindicaciones efectivas por su identidad, autonomía y autodeterminación, carece del potencial crítico que tendrían las propuestas de devenir-negro o hispano y asocia a las mujeres con la esquizofrenia romantizada (cfr. Grosz, 1994, pp. 189-190)⁵. También Howie (2008, pp. 99-103) lo considera una abstracción que descontextualiza: el trabajo y las vidas cotidianas de las mujeres están ausentes en *Mil mesetas*. El concepto tiene potencial heurístico porque designa un proceso de cambio sin referencia a un yo estable que lo controle, liberando así la identidad de los dualismos y la normalización, pero la idea de que todos los devenires son minoritarios y van contra lo

3 Braidotti (2004, pp. 186-188) atribuye buenas intenciones a Deleuze y admite que transformó la mirada que tenía acerca de él. En un principio, creía con Irigaray que, como todos los filósofos, desconocía el rol de la mujer en la historia. Sin embargo, le hizo llegar su libro –aunque no lo aclara, parece referirse a *Itinéraires dans la dissonance* (Braidotti, 1991)– y le planteó la paradoja del devenir-mujer: las mujeres tienen que actuar en la historia molar, pero también devenir molecular. Deleuze respondió, en un intercambio privado, que no sabía cómo resolverlo y que lo hiciera ella.

4 Esta autora ha modificado sus posiciones sobre la relación entre el pensamiento deleuziano y los feminismos (cfr. Braidotti, 2004, pp. 186-190). Por ejemplo, desde un ángulo diferente, afirma que Deleuze muestra una gran sensibilidad en el tratamiento de la mujer: no la fetichiza, no la concibe como la dueña de la alteridad ni como el objeto privilegiado de deseo masculino. Es un término positivo, la matriz del devenir, no el segundo sexo del sistema fálico. El devenir-mujer es la paradoja constitutiva de subjetividad nomádica: la mujer no es un referente empírico, sino una posición topológica que indica grados y niveles de intensidad y estados afectivos (cfr. 2005b, pp. 302-304).

5 Pese a que Irigaray fue la primera feminista crítica de Deleuze, Stark (2017, p. 29) hace notar que varios trabajos los ponen en diálogo. Por ejemplo, Lorraine (1999, pp. 4-8, 186-188).

establecido es utópica. Braidotti cree que el devenir-mujer no tiene en cuenta la especificidad histórica femenina y desconoce las asimetrías conceptuales y políticas de hecho (2004, pp. 148-149; 1993, pp. 48-52; 1991, pp. 108, 119). Lo juzga inconsistente en tanto que oscila entre la acción política molar (que involucra la historia, el organismo, los estratos) y su rechazo en beneficio de la dimensión molecular. “Devenir-mujer” hace que las mujeres desaparezcan de la historia como agentes de transformación y, dado que descansa en una desexualización, neutraliza las diferencias sexuales, obstaculizando la construcción de una subjetividad política.

Tercero, se han cuestionado los supuestos epistemológicos del concepto porque se sospecha que encubriría una posición masculina y etnocéntrica, un proyecto del hombre que genera su propia alteridad. Colebrook (2000, pp. 10-11) observa que devenir-mujer corre el riesgo de canibalizar la imagen de las mujeres con base a razones del hombre. Braidotti (1996, p. 310) afirma que solo alguien que fue sujeto y ciudadano, con sus derechos y prerrogativas, puede cuestionar la solidez en beneficio de la fluidez. En esta dirección se sugiere que la propuesta deleuziana solo tiene sentido desde el euro-falocentrismo y que el devenir-menor es el último rebote creativo de una cultura eurocéntrica decadente, de la cual Deleuze sería el heredero y su máximo crítico.

Cuarto, se duda de su potencial emancipatorio porque el concepto buscaría la liberación femenina, pero como un momento hacia un horizonte posfeminista. Es por esta razón que es ingenuo o, peor aún, tiende a la disolución de las mujeres. Jardine (1985) sostuvo que el devenir-mujer condenaba a la mujer a la desaparición, mientras que el hombre permanecía intacto. Amorós lo describe como “lo femenino sin mujeres” (Femenías, 2000, p. 109). Sotirin (2005, pp. 108-109) juzga que el concepto reduce la fuerza política de las luchas feministas y las conduce al agujero negro de la imperceptibilidad. Braidotti (2004, pp. 148-149; 1993, pp. 48-50; 1991, pp. 120-123) sostiene que el devenir-mujer amalgama hombres y mujeres en una sexualidad post-genérica, lo cual choca con el sentido que las mujeres asignan a sus propias luchas. La disolución de la identidad en un sujeto maquínico impersonal es un camino históricamente peligroso y, en última instancia, misógino. En pocas palabras, la lógica de los devenires culmina en un devenir-imperceptible que atenta contra la política identitaria de visibilización y búsqueda de reconocimiento.

Finalmente, se ha objetado que el concepto resta importancia a la diferencia sexual ya que la equipara con otras. La diferencia sexual es un elemento clave para el feminismo de la diferencia, aunque no para las teóricas neo-materialistas o de género. Braidotti (2004, pp. 15-16, 53, 132-135, 152-163; 1996, pp. 305-306; 1994a, p. 169; 1993, p. 48-50), representante del primero, asevera que la diferencia sexual hace posible que las mujeres produzcan formas alternativas de la subjetividad feminista sin caer en posiciones relativistas ni esencialistas. Deleuze desconocería la especificidad histórica y epistemológica del feminismo porque su filosofía de la diferencia asigna a éste un rol ambivalente: la reduce a una variable que se puede disolver, en última instancia, en un devenir sin género, dado que la identidad sexuada es una más en la cadena de devenires. Howie (2008, pp. 83-86) sostiene que el devenir-mujer es incapaz de conectar con los mecanismos, estructuras y procesos de la diferenciación sexual. Pese a su supuesto radicalismo, reproduce la lógica patriarcal identitaria que esconde la diferencia sexual, naturaliza principios sociales opresivos y remueve herramientas epistémicas críticas. No ofrece ninguna perspectiva práctica, por lo cual las feministas deberían sospechar de él.

La propuesta de este trabajo es examinar el concepto en la obra de Deleuze, a fin de evaluar la pertinencia y solidez de las críticas que han sido expuestas hasta el momento. Se intentará mostrar que hay argumentos en la filosofía de nuestro autor para responder a estas objeciones.

El devenir-mujer en la obra de Deleuze

La primera vez que esta expresión aparece es en *El Anti-Edipo*, en el que hay tres referencias a propósito del caso del jurista alemán Schreber (Deleuze et Guattari, 1973, pp. 23, 24, 102). El concepto no tiene aún un sentido específico. Puede entenderse, llanamente, como volverse (o convertirse en, llegar a ser) mujer, y así será retomado en una ocasión en *Mil mesetas* (cfr. 2006, p. 354).

Los rasgos más característicos se ponen de manifiesto en *Diálogos*. El primer punto para destacar es que aparece en el horizonte de un viraje anti-historicista: Deleuze (2005, pp. 206, 230) afirma que se volvió cada vez más sensible a la distinción entre la historia y el devenir. Aunque no abandonó la remisión a procesos históricos y su afición por la historia universal, después de *El Anti-Edipo* multiplicó las críticas a la historia.

Deleuze advierte que las preguntas suelen dirigirse hacia un futuro o un pasado: de las mujeres, de la revolución, de la filosofía. Sin embargo, mientras tanto hay devenires que actúan “en silencio”, “casi imperceptibles”. Pensamos demasiado en términos de historia, pero los devenires son del orden de la geografía, esto es, orientaciones, direcciones, entradas y salidas: “Hay un devenir-mujer que no se confunde con las mujeres, su pasado y su futuro, y es necesario que las mujeres entren en este devenir para salir de su pasado y de su futuro, de su historia” (Deleuze et Parnet, 1996, p. 8). Incluso afirmará que los devenires “reemplazan la historia, individual o general” (Deleuze et Guattari, 2006, p. 200).

Una segunda connotación es que devenir-mujer no significa volverse-mujer, convertirse en una mujer concebida como una entidad idéntica a sí misma: “Devenir no es nunca imitar, ni hacer como, ni conformarse a un modelo (...) No hay un término del cual partimos, ni otro al cual llegamos o debemos llegar” (Deleuze et Parnet, 1996, p. 8). También la mujer tiene que devenir-mujer porque éste no es un estado que le pertenezca por el mero hecho de ser mujer: devenir no es alcanzar una forma (por identificación, imitación o mimesis), sino encontrar la zona de indiscernibilidad o indiferenciación en la que ya no podemos distinguarnos del otro término (mujer, animal o molécula) que estamos deviniendo. Los devenires son relaciones entre multiplicidades: movimientos, procesos, pasajes en un espacio liso (cfr. Deleuze, 2002, p. 11; 2005, p. 105; 2003, p. 290; Deleuze et Parnet, 1996, pp. 8-9, 13; Deleuze et Guattari, 2006, pp. 359-360).

Los devenires son moleculares porque extraen algo minúsculo (“partículas”, “átomos”) de las formas que tenemos, los sujetos que somos, los órganos que poseemos o las funciones que cumplimos, a fin de instaurar con esos elementos relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Aquello que devenimos no es la forma, el objeto o el sujeto en el nivel molar, sino las *haecceidades* (individuaciones impersonales) en el plano de consistencia. Dado que el hombre es la entidad molar por excelencia, y los devenires son moleculares, no hay un devenir-hombre. Pero también la mujer, como entidad molar, tiene que devenir-mujer (en un sentido molecular); el negro, devenir-negro, el niño, devenir-niño.

La “mujer” del devenir-mujer no refiere a la entidad molar definida, tomada por una máquina dual que la opone al hombre. Devenir-mujer no apunta a

imitar esa entidad ni transformarse en ella, lo cual no implica desconocer la importancia de ciertos momentos de imitación entre los homosexuales varones, ni la “prodigiosa tentativa de transformación real en ciertos travestis” (Deleuze et Guattari, 2006, p. 338). Con todo, estos aspectos deben comprenderse en función de otra cosa que no es tomar la forma femenina, sino ingresar en la zona de vecindad de una micro-femineidad (*micro-féminité*) a fin de producir en nosotros mismos una mujer molecular.

Lo dicho tiene una dimensión política: Deleuze juzga “indispensable” que las mujeres lleven adelante una política molar y apunten a conquistar “su propio organismo, su propia historia, su propia subjetividad” (pp. 337-338) de modo que “nosotras en cuanto que mujeres” sea el sujeto de enunciación. Sin embargo, advierte que es “peligroso” plegarse sobre un sujeto tal, que funciona a condición de detener un flujo o silenciar una fuente. Virginia Woolf, por ejemplo, es reacia a la idea de escribir “como mujer”: antes bien, se trata de que la escritura produzca un devenir-mujer “como átomos de femineidad capaces de recorrer e impregnar todo un campo social y de contaminar a los hombres y tomarlos en ese devenir” (pp. 337-338).

Los devenires no tienen un sujeto; remiten al “se” o al impersonal del acontecimiento, se enuncian en infinitivo. Siempre estamos atravesados por devenires, pero el devenir-mujer tiene un poder introductorio: todos comienzan y pasan por él, que actúa como la llave de los demás. Los segmentos que se encadenan al devenir-mujer son el devenir-animal y el devenir-imperceptible: lo imperceptible es el fin inmanente del devenir (Deleuze et Guattari, 2006, pp. 134, 291, 304, 333-343, 356-360, 633; Deleuze et Parnet, 1996, p. 78).

Vale notar que la idea de devenir-mujer se sitúa repetidamente en un contexto literario. Deleuze toma varios ejemplos de la literatura: Aquiles deviene-mujer en la obra de Kleist; el secreto deviene-mujer en James (Deleuze et Guattari, 2006, pp. 328, 355); Richard III en Shakespeare (Deleuze et Parnet, 1996, p. 53). Más importante aún, hay un devenir-mujer en la escritura, que no reside en escribir “como” una mujer porque “mujer” no designa el sexo o género del escritor, sino el hecho de que su escritura deviene menor, sea un hombre o una mujer quien escribe. Virginia Woolf se negaba a “hablar como una mujer”; Lawrence y Miller, considerados falócratas, son arrastrados “en un devenir-mujer irresistible” (Deleuze et Parnet, 1996, p. 55). Ser mujer no garantiza que su escritura devenga-mujer, ni ser hombre lo impide. Además, dado que devenir-mujer no

es un fin en sí mismo, autosuficiente, el escritor no debe desear ser conocido o reconocido, sino más bien “perder el rostro”, atravesar o limar el muro (pp. 56-57). Aparece aquí una oposición entre el devenir-imperceptible y el deseo de reconocimiento que puede ser reconducida a la interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo en *Nietzsche y la filosofía*: el esclavo busca el reconocimiento, no el amo (Deleuze, 1983, pp. 11, 93).

Un par conceptual que es necesario elucidar es el de mayoría y minoría. Deleuze explica la noción de minoría, a la que considera “muy compleja” y dotada de remisiones musicales, literarias, lingüísticas, jurídicas y políticas, a partir de su diferencia con la de mayoría. La oposición no es cuantitativa sino de naturaleza: una minoría puede ser más numerosa que una mayoría, que designa una constante que funciona como metro-patrón con relación al cual todo se evalúa. En nuestras sociedades, la constante es el hombre blanco, varón, adulto, habitante de las ciudades, hablante de una lengua estándar, europeo, heterosexual. La mayoría supone un estado de dominación: el hombre instauro un patrón en función del cual los hombres forman una mayoría, aun cuando sean menos numerosos que los niños o las mujeres. En resumen, es preciso distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo o constante, las minorías como subsistemas (un estado de hecho, la situación de un grupo excluido o incluido como fracción subordinada), y lo minoritario como proceso de devenir creativo siempre minoritario. Lo que define a la mayoría es que tiene un modelo (hombre, blanco, adulto, etcétera) al que es necesario conformarse, mientras que la minoría no tiene un modelo, sino que es un proceso en que se desvía del modelo mayoritario: cuando crea modelos, es porque quiere volverse mayoría. La minoridad es el devenir potencial de todo el mundo ya que todo el mundo, bajo algún aspecto, está atravesado por un devenir minoritario (Deleuze et Bene, 1979, pp. 128-129; Deleuze et Guattari, 2006, pp. 133, 356; Deleuze, 2005, p. 235).

Examen de las críticas

Evaluemos las objeciones presentadas previamente:

La opacidad semántica del concepto quedó reducida mediante el comentario de pasajes y la elucidación de sus matices. Las críticas que sostienen que el devenir-mujer condena a la mujer a la desaparición y deja al hombre intacto son erróneas. Que la mujer deba devenir mujer parece paradójico, pero deja de serlo si recuperamos la distinción entre lo molar y lo molecular: la mujer

molecular, como devenir, no es la mujer molar sedentaria en cuanto que operadora del sistema falocéntrico (cfr. Braidotti, 2000, p. 136). Las mujeres (como estado o sistema, en el plano molar) deben devenir-mujer (como potencial creativo, en el molecular). La mujer del devenir-mujer es, como sugiere Binetti (2018, p. 286), una singular “*mulier tantum*”.

Quizá resulta provocadora la idea de que las mujeres también deben devenir-mujer, pero esto obedece a que el concepto no solo designa un proceso de crítica del patriarcado (la mayoría), sino que también es la base de una crítica al feminismo cuando se vuelve identitario, replegado sobre su molaridad. Frente a la pregunta de por qué todos tenemos que devenir-mujer, incluidas las mujeres, Deleuze responde: los hombres porque somos la mayoría, y las minorías (en cuanto estados) porque es deseable que varíen y se comprometan en sus potenciales creativos. Como sugiere Braidotti (1996, pp. 307-308), devenir-mujer designa un conjunto polimorfo de transformaciones a la que ambos sexos deben acceder.

Ciertamente, hay una tensión innegable entre el devenir imperceptible, que es el fin último de los devenires, y el reconocimiento, que ha marcado fuertemente la política feminista: devenir imperceptible parece ir contra las luchas que buscan visibilizarse⁶. En esta línea, Stark (2017, pp. 102-103) destaca la importancia que ha tenido (y tiene, en la medida en que aún no ha sido conseguido por todas las mujeres) la búsqueda de reconocimiento legal, político y económico, pero también marca que uno de sus riesgos es el borramiento de la alteridad, la tendencia a los valores pretendidamente universales, el aplastamiento de lo nuevo, la consolidación de figuras macro (lo humano, la mujer, el hombre), la subordinación a una política representativa. También Colebrook (2013, pp. 451-453) separa el devenir-mujer de la teoría performativa del género por la cual devengo quien soy mediante el reconocimiento. Antes bien, los géneros se descomponen en rasgos, tendencias y en lo infinitamente pequeño (molecular), los “mil pequeños sexos” a los que aluden Deleuze y Guattari (2006, p. 260). En suma, devenir-mujer apunta más allá del paradigma identitario del reconocimiento: se orienta hacia una política de la imperceptibilidad, un “feminismo menor”, lo cual no significa negar a las mujeres, sino problematizar la inteligibilidad y el régimen de sentido del orden actual (Stark, 2017, pp. 111-115).

⁶ Para una contraposición entre las posturas de Grosz, quien defiende la idea de un devenir-imperceptible, y Butler, partidaria de la política del reconocimiento, véase Stark (2017, pp. 106-110).

Se ha criticado también a Deleuze su desconexión de las luchas concretas y situadas. Sin embargo, devenir-mujer puede ser útil para los feminismos en al menos dos sentidos. Primero, constituye una advertencia acerca de los riesgos de precipitarse en una identidad estable, una organización arborescente, una trascendencia o un modelo que detenga el movimiento y obstaculice los encuentros en zonas de proximidad. Segundo, el concepto trastorna las jerarquías rígidas de los binarismos sexuales que organizan nuestros cuerpos, instituciones y experiencias, los dualismos que nos atraviesan. En este sentido preciso, puede ser considerado emancipador; constituye una suerte de máquina de guerra contra la moralidad del hombre y también contra la imagen de la mujer como otredad redentora. Quiere, como todo devenir, quitarse el peso de la historia para favorecer la emergencia de lo nuevo. Es un concepto político, pero más micro- que macro-político.

La idea de que devenir-mujer encubriría una posición masculina y etnocéntrica parece una objeción infundada. Por ejemplo, el error de Braidotti (1996, p. 310) acerca de que solo alguien que llegó a ser ciudadano puede proponer un devenir-mujer y cuestionar su “solidez” en beneficio de la fluidez, supone que la solidez (lo molar, lo mayor) es el horizonte mismo al que se quiere llegar, lo cual deja intacto el modelo. Algunas filósofas preguntan cómo es posible desmontar una subjetividad que históricamente no han tenido todavía el derecho de alcanzar: paradójicamente, cuando el centro deconstruye y apela al devenir-otro, los sujetos postergados en la periferia (negros, poscoloniales) quieren reafirmar su identidad (2005a, p. 30; 2004, p. 128). Pero Deleuze considera que el objetivo no debería ser volverse una mayoría, sino embarcarse en un devenir-minoritario al que considera virtuoso por definición. A este respecto, cabe preguntar si es válido aún hoy su diagnóstico sobre la mayoría y la minoría, o bien lo fue hasta hace unas décadas y empezó a perder pertinencia con el declive de la dominación masculina y la concomitante reformulación de las masculinidades. En esta dirección, Braidotti (2005a, p. 30) interpreta el devenir-mujer en función del proceso de feminización de la sociedad, esto es, de la expansión de valores otrora considerados “blandos” como la flexibilidad, la emotividad, la atención o el cuidado, más próximos al mundo femenino que al masculino.

También encontramos desacertada la acusación de que Deleuze supone una simetría entre los sexos: al contrario, asume una asimetría desde el momento en que el hombre es una mayoría y la mujer una minoría. Asimismo, la

disolución de una subjetividad política feminista debe ser matizada: nuestro autor se desplaza desde un pensamiento del sujeto hacia singularidades e individuaciones impersonales –en última instancia, multiplicidades. Braidotti recupera esta perspectiva y sostiene que el sujeto del feminismo ya no es “la Mujer, como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multiestratificado” (pp. 25-26).

Otro tipo de cuestionamientos gira alrededor del problema de la diferencia sexual. Esta, vale recordar, fue protagonista de un intenso debate en el feminismo francés en los años 1970 entre autoras de una vertiente neo-materialista (Delphy, Wittig) y otras enroladas en el esencialismo estratégico de la diferencia sexual (Cixous, Irigaray). Más ampliamente, la discusión se dio entre las teóricas europeas de la diferencia sexual y las del género de la tradición anglonorteamericana (cfr. 2005a, pp. 46-54, 71-73; 2004, pp. 60-70; 1994, pp. 168, 171)⁷.

Algunas autoras han ensayado una apropiación de Deleuze desde la diferencia sexual. Por ejemplo, Braidotti (2005, p. 65) opone el género, que enfatiza el carácter constructivo de lo social y simbólico, y el dimorfismo sexual, que apunta al inconsciente y al deseo. En este esquema, basada en su filosofía del deseo, aproxima a Deleuze al segundo polo. A su parecer, Deleuze e Irigaray comparten una matriz conceptual diferente al paradigma de género de Gavle Rubin, principal fuente de inspiración de Butler, y coinciden en que el régimen fálico elimina la materialidad específica de la carne femenina, condición de posibilidad del dominio masculino del orden simbólico. Binetti (2018, p. 285) considera que sólo desde una visión dualista y heterosexista, puede dirigirse al devenir-mujer la objeción de que elimina la diferencia sexual. Si se aborda la diferencia sexual por fuera del pensamiento dicotómico, el devenir-mujer “eleva la diferencia sexual a diferencia ontológica radical” que habilita una pluralidad de sexualidades y géneros⁸. Colebrook (2013, pp. 427-429)

7 Sobre la polémica entre las defensoras de la diferencia sexual y las del género, véase el diálogo entre Braidotti y Butler, en Braidotti (2004, pp. 53-83). Femenías (2000, pp. 83-84) explica el alineamiento de las teóricas feministas en función de dimorfismo. Braidotti (2004, pp. 105-121) traza un mapa de las etapas y vertientes de las teorías del género, con especial atención a las innovaciones más recientes.

8 Desde la vertiente del feminismo de la diferencia, Binetti (2018) reconduce la diferencia sexual al lugar ontológico del origen, con el argumento de que la mujer es comienzo, clave y medio de todo devenir. La mujer, no el varón, aparece como “modelo ontológico por desplazamiento metonímico de su acción matricial” (p. 285). La autora sostiene una ecuación estructural entre la diferencia ontológica radical y el devenir-mujer: la ontología misma deviene mujer a partir de una concepción naciente de lo real que es a la vez materialista y feminista.

habilita la diferencia sexual en un horizonte postfeminista caracterizado por la ambigüedad: puede indicar la redundancia del movimiento feminista después de alcanzar sus metas –su finalización– o bien, constituir una instancia crítica que reúne fuerzas más complejas que las que se explican por las categorías del género –la superación de sus simplicidades–, o bien, puede significar tanto el rechazo de los límites de la política del género, como el reconocimiento de que una era posterior al feminismo continuará asediada por las figuras de la diferencia sexual tras ser criticada, deconstruida y parodiada.

Estos enfoques descuidan que la razón fundamental del rechazo esquizoanalítico de la diferencia sexual como elemento vertebrador del orden simbólico y político es esquivar a Edipo⁹. Así, Deleuze y Guattari (1973) sostienen que “el objetivo supremo del Movimiento de Liberación de las Mujeres” no es otro que “la construcción maquina y revolucionaria de la mujer no edípica, en lugar de la exaltación desordenada de la maternidad y la castración” (pp. 474-475). Deleuze comparte con el feminismo la necesidad de “liberar la sexualidad”, pero sostiene que esto es imposible si se mantiene el código edípico y se le impone una forma familiarista, narcisista y asociada al secreto que asegura una represión sexual compatible de la libertad de objetos, fines y recursos. Desde este ángulo, critica cualquier “frente homosexual” que tome la homosexualidad en una disyunción exclusiva con la heterosexualidad y remita ambas a una instancia edípica y castradora común. Igual mirada se aplica a los movimientos revolucionarios femeninos cuando reclaman los derechos de una sexualidad específicamente femenina: deberían hacerlo por una multiplicidad de sexos (1973, pp. 419-420, 471-472; Deleuze, 2003, p. 85). Lo crucial de la liberación deseante y sexual es el rechazo de la castración y la representación antropomórfica del sexo: “la fórmula esquizo-analítica de la revolución deseante es, en primer lugar: a cada uno sus sexos” (Deleuze et Guattari, 1973, p. 352). No hay dos sexos, sino tantos sexos como agenciamientos, dado que cada uno de nosotros entra en muchos agenciamientos, tenemos n sexos. El “error fatal” del psicoanálisis, su manera de desconocer la sexualidad, radica en plegarla sobre la diferencia de sexos (Deleuze, 2003, pp. 83-84, 115-116).

9 Schmiedel (2004, pp. 211-214) critica las tentativas por fusionar la metodología de Deleuze con los feminismos psicoanalíticos, que pueden describir pero no modificar los problemas del patriarcado.

En suma, Deleuze se desplaza hacia una lógica de las diversidades¹⁰.

Esto no implica que Deleuze pueda ser aproximado sin más a las neo-materialistas, pese a la referencia positiva de Wittig (1979, p. 119). Deleuze no distingue entre sexo y género, que es uno de los pilares de esta corriente, y no se lo podría adscribir a la perspectiva de Butler que tiende a reconducir la sexualidad a un efecto del género.

Sin embargo, existe una afinidad en la medida en que la teoría de los devenires puede ser leída en una orientación posgenérica hacia lo indeterminado (cfr. Mengue, 2013). Dicho de otro modo, el devenir-mujer disuelve la diferencia sexual en un devenir sin género que amalgamaría hombres y mujeres en una sexualidad post-genérica. En esta línea, Braidotti (1993, pp. 44-55; 1994b, p. 121; 2004, pp. 74, 134, 150-151) sostiene que Deleuze critica los feminismos más por su concepción epistemológica que por su política: la sexualidad exclusivamente femenina sería restrictiva y deberíamos tender a una sexualidad posgenérica o posgenerizada. El objeto último es superar la diferencia sexual hacia una subjetividad más allá del género y del pensamiento binario como soporte del falocentrismo: dispersa, no binaria, múltiple, interconectada, polisexual, molecular. Colebrook (2013, p. 444) sugiere que al abandonar el sujeto de reconocimiento mediante el sistema del género nos queda un orden no humano “vital, afectivo, emotivo”, que puede ser sexual –en el sentido de hacer proliferar relaciones, conexiones y mutaciones– pero no generizado.

Consideraciones finales

Las respuestas que hemos esbozado a las múltiples críticas al devenir-mujer no pretenden clausurar los debates, sino enriquecerlos mediante la presentación de puntos de vista alternativos. Deleuze no respondió a las objeciones, por lo cual hemos tenido que recuperar perspectivas dispersas

10 El abordaje esquizo-analítico de la sexualidad marca el desplazamiento a una lógica de las diversidades, ya no anclada en la diferencia sexual. Desde esta óptica, hay una inspiración deleuziana en el discurso de Paul Preciado (2020) titulado “Yo soy el monstruo que os habla”, en la Escuela de la causa freudiana en París. También Niggiani (2009, pp. 1-9) ensaya una lectura queer de Deleuze sobre la base de una fuerza vital de este concepto, que produce líneas de desío y resiste a la normalización. Braidotti (2004, p. 122) sostiene que el feminismo converge con aspectos de lo cuir –entendido como un indicador de desestabilización de cualquier identidad– en la medida en que ha llegado a compartir la tendencia a la indeterminación sexual, las identidades híbridas, los cuerpos transgenerizados y las sexualidades mutantes promovidas por la tecnocultura contemporánea.

en su obra a fin de ofrecer contrargumentos pertinentes. Aunque devenir-mujer ha sido su concepto más criticado por el feminismo, es también el que puede resultar más fructífero: las controversias que sigue suscitando prueban su riqueza filosófica, que hará posible nuevas lecturas o, mejor, nuevos usos, si concebimos la teoría, siguiendo a Foucault y Deleuze, como una caja de herramientas.

Referencias

- Binetti, M. J. (2018). El devenir-mujer de todo devenir. Una lectura mater-realista de *Mil mesetas*. *Revista de Filosofía*, 43 (2), pp. 283-294. <https://doi.org/10.5209/resf.62031>
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of dissonance: a study of women and contemporary philosophy* (E. Guild, Trad.). New York: Routledge.
- Braidotti, R. (1993). Discontinuous Becomings. Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24 (1), pp. 44-55. <https://doi.org/10.1080/00071773.1993.11644270>
- Braidotti, R. (1994a). Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism. C. Boundas and D. Olkowski (Eds.), *Deleuze and the theatre of philosophy* (pp. 157-186). London: Routledge.
- Braidotti, R. (1994b). *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (1996). Nomadism with a difference: Deleuze's legacy in a feminist perspective. *Man and world*, 29, pp. 305-314. <https://doi.org/10.1007/bf01248440>
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades* (A. Bixio, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade* (A. Fischer Pfeiffer, Ed.) (M. L. Femenías y G. Ventureira, Trads.). Epub. Ed. Digital: Titivillus.
- Braidotti, R. (2005a). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (A. Varela Mateos, Trad.). Madrid: Akal.
- Braidotti, R. (2005b). Woman. A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary* (pp. 302-304). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Colebrook, C. (2000). Introduction. I. Buchanan and C. Colebrook (Eds.), *Deleuze and Feminist Theory* (pp. 1-17). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Colebrook, C. (2013). Modernism without Women: The Refusal of Becoming-Woman (and Post-Feminism). *Deleuze Studies*, 7 (4), pp. 427-455. <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0123>
- Conley, V. (2000). Becoming-woman now. I. Buchanan and C. Colebrook (Eds.), *Deleuze and Feminist Theory* (pp. 18-37). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (2002). *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (D. Lapoujade, Ed.). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (D. Lapoujade, Ed.). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2005). *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2015). *Lettres et autres textes* (D. Lapoujade, Ed.). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Bene, C. (1979). *Superpositions*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.

- Deleuze, G. et Guattari, F. (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y género (Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*. Buenos Aires: Catálogos.
- Grosz, E. (1994). A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics. C. Boundas and D. Olkowski (Eds.), *Deleuze and the theatre of philosophy* (pp. 187-210). London: Routledge.
- Howie, G. (2008). Becoming-woman: a flight into abstraction. *Deleuze studies*, 2, pp. 83-106. <https://doi.org/10.3366/e1750224108000378>
- Jardine, A. (1985). *Gynesis. Configurations of woman and modernity*. New York: Cornell University Press.
- Lorraine, T. (1999). *Irigaray and Deleuze: experiments in visceral philosophy*. New York: Cornell University Press.
- Mengue, P. (2013). *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris: Germina.
- Nigianni, C. (2009). Introduction. C. Nigianni and M. Storr (Eds.), *Deleuze and Queer Theory* (pp. 1-9). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Olkowski, D. (1999). *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Anagrama.
- Schmiedel, S. M. (2004). *Contesting the Oedipal Legacy. Deleuzian vs Psychoanalytic Feminist Critical Theory*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sotirin, P. (2005). Becoming-woman. C. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts* (pp. 98-109). Trowbridge: Teddington Acumen.

Stark, H. (2017). *Feminist theory after Deleuze*. London / New York: Bloomsbury.

Wittig, M. (1979). Paradigm. G. Stambolian and E. Marks (Eds.), *Homosexualities and French Literature* (pp. 114–121). Ithaca (New York): Cornell University Press.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

The Principle of Alternative Possibilities: An Ethical Research Framework for Human Sexual Interactions with Robots

El Principio de Posibilidades Alternativas: un marco de investigación ético para las interacciones sexuales humanas con robots

Adrià Harillo Pla

University of São Paulo (UNESP), Brazil

Universidade do Estado de São Paulo (UNESP), Brasil

Artículo de Investigación

Resumen

En este artículo, presento tres escenarios relacionados con las interacciones sexuales humanas con robots. Me acerco a ellos considerando el desarrollo, la distribución y el compromiso con estas tecnologías. Estos tres escenarios muestran diferentes niveles de avances, posibles estereotipos y dilemas éticos, aclarando el amplio espectro de expectativas, principios y resultados sociales entrelazados con la robótica sexual. Subrayando la importancia de la toma de decisiones individuales en este ámbito, en este artículo defiendo el Principio de Posibilidades Alternativas

(PAP) como un marco relevante para comprender y evaluar las implicaciones morales de estas elecciones. Debido a este hecho, considero que el PAP es un marco de investigación válido para la robótica sexual, ya que respeta la diversidad de opciones, defiende la agencia moral de los agentes sociales y aborda las responsabilidades éticas inherentes a los procesos de toma de decisiones. Es importante aclarar, al mismo tiempo, que este artículo es conceptual y preexperimental.

Palabras clave: consideraciones éticas, Principio de Posibilidades Alternativas (PAP), robótica, tecnología sexual, responsabilidad social.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 6 de mayo del 2024

Evaluado / Evaluated: 26 de mayo del 2024

Aprobado / Accepted: 14 de junio del 2024

Correspondencia / Correspondence: Adrià Harillo Pla. Rua Dr. Bento Teobaldo Ferraz, 271 - Barra Funda, São Paulo, Brasil, (Código Postal: 01140-070). Correo-e: adria.harillo@gmail.com

Citación / Citation: Harillo, A. (2024). The Principle of Alternative Possibilities: An Ethical Research Framework for Human Sexual Interactions with Robots. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 165-184.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17589>



Abstract

In this article, I present three scenarios regarding human sexual interactions with robots. I approach them by considering the development, distribution, and engagement with these technologies. These three scenarios, show different levels of advancements, potential stereotypes, and ethical dilemmas, clarifying the wide spectrum of expectations, principles, and social outcomes intertwined with sexual robotics. Underscoring the significance of individual decision-making in this domain, in this article I advocate for the Principle of Alternative Possibilities (PAP) as a relevant framework for understanding and assessing the moral implications of these choices. Due to this fact, I consider PAP to be a valid research framework for sexual robotics, since it respects the diversity of choices, upholds the moral agency of social agents, and addresses the ethical responsibilities inherent in decision-making processes. It is important to clarify, at the same time, that this article is conceptual and pre-experimental.

Keywords: ethical considerations, Principle of Alternative Possibilities (PAP), robotics, sexual technology, social responsibility.

Introduction

Is the development of sex robots possible, desirable and salutary? This is a philosophical question that is currently being analyzed. Although the term robot comes from a 1920 science fiction play titled *Rossum's Universal Robots* written by Karel Čapek (Kuiper, 2014), it was Isaac Asimov who, in the 1940s, introduced the term robotics (Bartneck et al., 2020, p. 6). The philosophical discussion on sexual robots, however, is usually linked to the topic of Human-Robot Interaction (HRI), since it focuses on the ways in which people engage with robots (Bartneck et al., 2020; Breazeal, 2004). The expression “social robot” dates back to 1935, when it was used as a negative term to describe an individual with a cold and distant personality. In 1978, the term took on its current meaning, as an object of study with the goal of making those interactions more appealing (Bartneck et al., 2020).

Among the diversity of scholars who have been interested in Human-Robot Interactions, there are also philosophers. Precisely, one of the forms of interaction that has received increasing philosophical attention, is that one of a sexual nature. The establishment of this scope of studies, by itself, is often considered to have begun with Levy (2007). After, the publication of other books have followed (Danaher and McArthur, 2018; Devlin, 2018). Philosophically, the majority of authors approached the topic by exploring ethical considerations related to right and wrong, and judging if these interactions are desirable and salutary (Nyholm, 2022; Peeters and Haselager, 2021). Other authors approached the topic by making of epistemological inquiry the core of their research, while some placed metaphysics at the center (Folkmann, 2010; Frank and Nyholm, 2017; Nyholm, 2020).

Current philosophical discussions on the matter can be generally divided among those who consider that these sexual robots could have some sort of agency, or sentience, and those who grant them no agency, or a limited one (Akova, 2023; Nyholm and Frank, 2018). While I acknowledge this difference, the majority of the academic production takes as a conceptual framework sexual robot without sentience nor agency. This factor is key, since it is determinant for putting in the center of the philosophical research the human, instead of the robot (Gerdes, 2016).

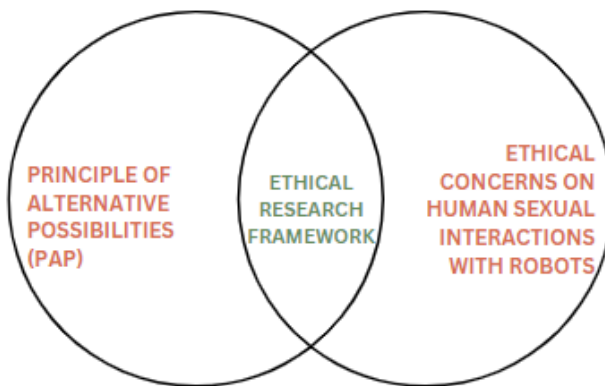
In this article, I present the ethical Principle of Alternative Possibilities (from now on: PAP) as a valid ethical framework to be taken when performing

ethical research in the field of human sexual interactions with robots. To make this article relevant, and after clarifying the methodology in “Materials and methods”, I deliver the results of this research in “Results”. The results show PAP as a valid ethical position when performing ethical research on human sexual interactions with robots. Its validity is the consequence of being an inclusive research framework which acknowledges, and considers, different concerns and realities that appear when obtaining conclusions about human sexual interactions with robots. In “Discussion”, I present a philosophical discussion concerning the subject, and I acknowledge some of its limitations, while presenting potential lines of future research.

Materials and methods

In this article, I use a qualitative and theoretical research approach. I focus this research on analyzing the most academically recognized literature regarding the Principle of Alternative Possibilities (PAP). I extend, after, the research to human sexual interactions with robots. The goal is to identify the most common scenarios and concerns present in this relatively new philosophical topic. To conclude, I apply PAP to these scenarios. See Figure 1:

Figure 1. Combination of both axis of this research with the goal in the center



The choice to employ qualitative analysis of secondary data, and a theoretical approach, is driven by various considerations. Firstly, the research question is exploratory and conceptual. Secondly, there is a wealth of scholarly literature on PAP, social robotics, human-robot interactions, and human-centered creativity, but not too many publications exist on quantitative studies regarding

human sexual interactions with robots, and its research framework. One of the exceptions could be the one from Brandon and colleagues (2022). Lastly, this method allows for the integration of diverse perspectives from multiple sources, facilitating a comprehensive exploration of the research question.

To conduct this qualitative and theoretical analysis, I performed a literature review which involved reputable academic databases, including peer-reviewed articles, books, conference proceedings, and relevant reports. I selected the sources based, exclusively, on their relevance to the research topic and prestige within the scholar system.

By utilizing secondary data, I use a cost-effective and efficient methodology to address the theoretical validity of PAP as a conceptual framework to perform research on human sexual interactions with robots. Additionally, I mitigate ethical concerns associated with direct human empirical experimentation.

Results

The research findings underscore the different existing possibilities when approaching the topic of developing, distributing, and engaging with sexual robots. These options range from empowering advancements to potentially harmful stereotypes and ethical dilemmas. This diversity in its development, distribution, and engagement, reflects a diversity of expectations, principles, and anticipated social outcomes associated with sexual robotics. It also highlights the interplay between technological innovation, societal values, and ethical considerations in shaping the future of human-robot interactions.

Moreover, the active role of different social agents in choosing among these diverse possibilities emphasizes the importance of individual decision-making. Due to this fact, I conclude that the Principle of Alternative Possibilities emerges as a pertinent framework for understanding and evaluating these decisions and their moral implications. This principle acknowledges that social agents are morally responsible for the choices they make, given the alternative possibilities available to them.

I defend that by using PAP as a research framework it is respected the diversity of choices, the moral agency of social agents, and the ethical responsibilities inherent in decision-making. According to the obtained results, this framework offers insights that can inform responsible innovation, ethical guidelines, and societal discourse surrounding sexual robotics. See Table 1:

Table 1. Results of this research based on the development, entanglements, and ethics involved in the different cases evaluated

	Case A	Case B	Case C	Synthesis
Development	Sex robots could be developed with agency and sentience, or without it.	Sex robots could be developed as stereotypical women, to be abused, or as lacking complete agency, They could also be developed in different ways.	Sex robots could be developed as a necessary tool, and under monopolistic conditions. They could also be developed in different ways.	Sex robots could be developed in many ways, even in opposite ways. This decision could be the result of different expectations and principles, and could produce different social outcomes.
Entanglements	Developers could decide what kind of robot to develop. Distributors could decide what kind of robot to distribute, to whom, and under what circumstances. The customer could select how to use the robot, and how it affects its human sexual partners.	Developers could decide what kind of robot to develop. Distributors could decide what kind of robot to distribute, to whom, and under what circumstances. The customer could select what kind of robot to select.	Developers could decide what kind of robot to develop and what business ethics to follow. Distributors could decide what kind of robot to distribute, to whom, and under what circumstances. The customer could choose to use the robot as a complement, or as a substitute.	Different social agents could choose among the different available possibilities.

Ethics	Developers, distributors, and users, have different possibilities. According to PAP, they are accountable for the chosen option among the possibilities.	Developers, distributors, and users, have different possibilities. According to PAP, they are accountable for the chosen option among the available choices.	Developers, distributors, and users, have different possibilities. According to PAP, they are accountable for the chosen option among the available choices.	Different social agents are morally responsible for their decision, and usage, regarding sexual robots. This is coherent with the Principle of Alternative Possibilities.
--------	--	--	--	---

Discussion

Principle of Alternative Possibilities (PAP)

The objective of this research is not to perform a metaethical approach to the PAP, but rather its applicability as a research framework for human sexual interactions with robots. As a consequence, the results are based on the definition of the PAP provided by the Stanford Encyclopedia of Philosophy. According to it, “a person is morally responsible for what she has done only if she could have done otherwise” (Robb, 2020).

This approach has been criticized, mainly, by deterministic approaches. Although I acknowledge the deterministic approach, it does not seem to invalidate, specially, the relevance of the PAP as a research framework for human sexual interactions with robots. If by adhering to a strong deterministic viewpoint we conclude that Genetics, God, limited foresight, or other factors limit a person’s capacity to choose among alternatives, this does not seem to make a difference between sex with robots, or any other kind of action. Precisely because of this, usually the PAP considers the concept of freedom. Again according to the Stanford Encyclopedia of Philosophy, “a person is ultimately morally responsible for what she has done only if she could have done otherwise [and often] only if she did it freely” (2020).

I conclude that the PAP, as a research framework in which “a person is ultimately morally responsible for what she has done only if she could have done otherwise [and often] only if she did it freely” is valid for human sexual

interactions with robots. However, to come to this conclusion logically, I have to prove that in the majority of scenarios present in the scholar literature, the involved agents are free, and can choose, by action or omission, among courses of action.

Sexual robots with or without agency

Academic production concerning sex robots focuses mainly on robots lacking sentience or agency (Akova, 2023). This is because the technical requirements to achieve robots with agency and sentience are very complex, and are still far from being achieved. When this kind of robot is possible (if ever), its price will be very high, at least initially, if we take as a reference the example of other technological innovations (Jackson, 2018). This means that in our current economic context, sexual robots with agency and sentience will not be available, soon, to the public. However, the source of the artificial sentience and agency is often thought to be possible in the same way as other artificial organs work. For example, a Total Artificial Heart replaces a natural heart, and with that (among others), human life is possible. In the same way, the usage of an artificial element might replace the natural part that allows for sentience and agency, without compromising sentience or agency for the robot (Akova, 2023).

In these cases, the main philosophical concerns refer to the fact that, if a robot does not have agency or sentience, the user could instrumentalize it, and by extension, end up instrumentalizing human sexual partners (Lancaster, 2021; Richardson, 2015). While acknowledging this concern, from a PAP approach, the user has certainly the possibility of instrumentalizing the robot, as with another artificial interactive device thought to generate pleasure or fun, let's say, a vibrator, or a console to play video games. The user has, nevertheless, other alternatives. The user could, for example, show attitudes of respect, care, and even admiration towards the artificial object, similar to those shown by collectors towards the inanimate, artificial and interactive objects that they own. An illustrative example of this could be the one from a car collector.

As I already mentioned, the other main concern that often appears when addressing the topic of sexual robots without agency or sentience, is that the instrumentalization of the robot would extrapolate to human sexual partners, for example, in the form of rape (Danaher, 2017; Regehr and Glancy, 2001;

Sparrow, 2017). Once again, I would like to acknowledge the relevance of those concerns. We could probably agree, however, in the existence of interactive practices involving humans and artificial instruments, such as laser tag or paintball. Statistically speaking, people playing laser tag or paintball, do not end up committing murder. Due to this, and from a PAP perspective, there exist alternative possibilities, both from the developer and the consumer standpoint. Even if at any point it is possible to develop sexual robots with agency and sentience, the developer could decide not to develop them, and make them without agency and sentience. The manufacturer could even decide not to produce sexual robots of any kind, being therefore ethically responsible for his decision.

The customer, from his side, could decide not to engage in any sexual activity with a sexual robot, or to treat the robot as a mere tool, or as a tool to which some feelings of respect, care, and admiration are attached. Independently of this, the customer could treat equally, or differently, its human sexual partners.

Some authors defend that there is not alternative possible, since patriarchal societies are making this kind of choice not realistic (Mohajan, 2022). I reject this approach since, firstly, there is no clear evidence of this fact. Secondly, developers, and consumers do not necessarily have to be men, and all of them can have diverse socio-cultural determinant characteristics. Lastly, even in the case of accepting the argument, the ethical issue presented is not intrinsic to the research in the field of sexual robots, and therefore, is out of the scope of this article.

A similar degree of autonomy seems to apply to the distributor, who might choose what kind of sexual robot, if any, distribute. The distributor could also select to whom, and under what kind of circumstances, the distribution takes place.

As a consequence, from a human perspective, the creation, distribution, and consumption of sexual robots with or without agency and sentience, does not seem to limit to zero, or to one, the available courses of action to be taken. Therefore, humans must be ethically accountable. See Table 2:

Table 2. Development, entanglements, and ethics involved in sexual robots with or without agency

	Case A
Development	Sex robots could be developed with agency and sentience, or without it.
Entanglements	Developers could decide what kind of robot to develop. Distributors could decide what kind of robot to distribute, to whom, and under what circumstances.
Ethics	Developers, distributors, and users, have different possibilities. According to PAP, they are accountable for the chosen option among the available choices.

Sexual robots with specific shapes

Philosophically, another ethical reflection is often related to the design and aesthetics of these robots. The attention is given to sexual robots which, due to their shape, could be ethically considered as unnecessary, undesirable, and/or not salutary (Sterri and Earp, 2021). Mainly, the shapes that fall into this category, although not hermetically divided in reality, can be seen in Table 3:

Table 3. The most common designs of sexual robots

Robot design	Reason for concern
Female-shaped, whose design matches social and pornographic stereotypes	Feminist philosophy considers this design a concern since it can contribute to women's objectification.
Designed to be raped or abused	Although it could be used therapeutically, these practices could also be extended to real humans. At the same time, a robot with the ability to actively not grant consent could generate the necessary scenario for rape simulation
Minors or without entire agency	This issue raises questions about consent, autonomy, power dynamics, and moral responsibility.

Note. The most common designs of sexual robots, which generated philosophical discussion. Based on: Danaher (2017; 2019), Kubes (2019), Peeters and Haselager (2021), Richardson (2015), Sparrow (2017), Strikwerda (2017).

In this case, and following a very similar reasoning as the one performed in the previous step, it appears that PAP is a valid ethical research framework to analyze the topic of the design. This statement is sustained by the fact that, the manufacturer of the robot, is free to choose its design according to its values. For example, while one designer could opt for designing robots which resemble stereotypical women, or minors, or people with limited agency, another could opt to perform robots which are for a specific niche. This other niche could include empowered robots, or robots with different gender and overall characteristics. Even if the society as a whole would only be interested in sexual robots which objectify women, or which are considered to be not salutary, nor desirable, the producer could always opt to perform any other professional activity, if that aligns better with its values.

Regarding the distributor, and the consumer, the same reasoning applies. While the distributor could be free to decide what kind of model they distribute, and under what circumstances, the consumer could engage with some type of robot, and not with another. The consumer could even choose between companies which offer similar robots, based on their values. Let's imagine that one produces creates a robot which resembles an adult man, with whole agency, and empowered. The customer could have two very similar models, at very similar prices, provided by two different manufacturers and distributors. One of the manufacturers, however, allocates a part of its money to prevention of sexual abuse policies as a form of corporate social responsibility, and this is a decisive factor in the customer's final decision (Islam et al., 2021). See Table 4:

Table 4. Development, entanglements, and ethics involved in sexual robots with specific shapes

	Case B
Development	Sex robots could be developed as stereotypical women, to be abused, or as lacking complete agency. They could also be developed in different ways.
Entanglements	Developers could decide what kind of robot to develop. Distributors could decide what kind of robot to distribute, to whom, and under what circumstances. The customer could select what kind of robot to select.
Ethics	Developers, distributors, and users, have different possibilities. According to PAP, they are accountable for the chosen option among the available choices.

Human practices towards robots and humans

The third type of scenario that philosophically generated philosophical inquiry is the one that proposes how the sexual interaction between humans and robots can affect sexual relations between human and human (Sterri and Earp, 2021). This topic is not hermetic, since it has points of contact with others, such as the one initially presented regarding objectification of the other. However, here I am referring to situations in which the production, distribution, and consumption of sexual robots would generate a different sort of impact.

Philosophically relevant situations in this aspect are, to put just an example, those in which the consumption of sexual robots ends up limiting sexual interactions between humans, ending in situations of loneliness, lack of empathy, or lack of social engagement (Lawson, 2017).

Another example would be the one derived from a situation in which the excessive customization of the robot prevents the owner from accepting the existing alternatives available when trying to establish a human-human sexual relationship (Oleksy and Wnuk, 2021). Even if the result of this kind of situation can be similar to the previous one, in this case, the reaction could be of a more offensive nature towards the other humans, and less introspective.

As on previous occasions, PAP seems to be a valid framework to establish an ethical research environment because, although it is true that from the manufacturer's standpoint, some type of sex robot could even limit the number of human sexual interactions to the point of turning sex robots almost a necessity or even a kind of monopoly; there is also the possibility of creating robots from a business ethics perspective. In this case, that would contribute to improving confidence in people who, for different reasons, do not feel comfortable, or cannot have human sexual relations, but wish to (Fosch Villaronga and Poulsen, 2021; 2020). This includes, but it is not limited to, people with social anxiety, psychological trauma, or mobility problems. In this case, perhaps the robot must not be understood as an entertainment robot, but a therapeutic or educative one, which usage promotes positive sexual human-human interactions (Cox-George and Bewley, 2018; Eichenberg et al., 2019; Peeters and Haselager, 2021).

From the distributor's perspective, he would also have the freedom to choose to whom and under what circumstances he distributes those sex robots, depending in part on their desired impact on human relationships. In fact, we are used to seeing how the production of some artificial materials is considered ethical under some circumstances but not under others. We can use drugs as an example. Drugs are a technological production that, when obtained under the mediated role of health personnel without conflict of interests, are generally considered socially positive (Azcarate et al., 2020). On the contrary, drugs distributed in uncontrolled, unregulated, and illegal circumstances, purely for recreational purposes, are typically considered unethical (Muncan et al., 2020). As with the drugs, a similar reasoning could be applied to sexual robots, and its social consequences.

To conclude, and as far as the consumer is concerned, a similar reasoning can be applied. From the customer's approach, the usage of a robot as a complement or substitute for the human, can improve the pleasure obtained, self-esteem, etc. On the other side, abusive usage of these robots could result in a lack of socially constructive interactions, as other technological developments have already shown (Lawson, 2017). This could lead to lack of acceptance towards other humans, or the creation of false expectations, such as it happened with some forms of porn consumption (Donnerstein, 1980, 1984; Goldsmith et al., 2017; McKee et al., 2021). Also in this case, the decision among all possible alternatives by the consumer, seems to be

consistent with the PAP framework. It is the consumer's decision to understand that the robot is a simple tool, which it is not a substitute, but a complement of the real human. It is the customer's decision to understand that, at least, at this step of their development, no sexual robot can fully substitute human-human interactions. See Table 5:

Table 5. Development, entanglements, and ethics involved in sexual robots and its impact in human-human sexual relations

	Case C
Development	Sex robots could be developed as a necessary tool, and under monopolistic conditions. They could also be developed in different ways.
Entanglements	Developers could decide what kind of robot to develop and what business ethics to follow. Distributors could decide what kind of robot to distribute, to whom, and under what circumstances. The customer could choose to use the robot as a complement, or as a substitute.
Ethics	Developers, distributors, and users, have different possibilities. According to PAP, they are accountable for the chosen option among the available choices.

Acknowledgements

I would like to extend my gratitude to all the scholars who have dedicated their time and efforts to researching the topic at hand. Regardless of their approach or results, their contributions have significantly enriched the field and paved the way for innovative research. Every insight, idea, and perspective has been invaluable in pushing the boundaries of knowledge forward.

References

- Akova, F. (2023). Artificially sentient beings: Moral, political, and legal issues. *New Techno Humanities*, 3 (1), pp. 41–48. <https://doi.org/10.1016/j.techum.2023.04.001>
- Azcarate, P. M., Zhang, A. J., Keyhani, S., Steigerwald, S., Ishida, J. H., and Cohen, B. E. (2020). Medical Reasons for Marijuana Use, Forms of Use, and Patient Perception of Physician Attitudes Among the US Population. *Journal of General Internal Medicine*, 35 (7), pp. 1979-1986. <https://doi.org/10.1007/s11606-020-05800-7>
- Bartneck, C., Belpaeme, T., Eyssel, F., Kanda, T., Keijsers, M., and Šabanović, S. (2020). *Human-Robot Interaction: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108676649>
- Brandon, M., Shlykova, N., and Morgentaler, A. (2022). Curiosity and other attitudes towards sex robots: Results of an online survey. *Journal of Future Robot Life*, 3 (1), pp. 3-16. <https://doi.org/10.3233/FRL-200017>
- Breazeal, C. (2004). *Designing Sociable Robots*. Cambridge / London: The MIT Press.
- Cox-George, C. and Bewley, S. (2018). I, Sex Robot: The health implications of the sex robot industry. *BMJ Sexual & Reproductive Health*, 44 (3), pp. 161-164. <https://doi.org/10.1136/bmjsex-2017-200012>
- Danaher, J. (2017). Robotic Rape and Robotic Child Sexual Abuse: Should They be Criminalised? *Criminal Law and Philosophy*, 11 (1), pp. 71-95. <https://doi.org/10.1007/s11572-014-9362-x>
- Danaher, J. and McArthur, N. (2018). *Robot Sex. Social and Ethical Implications*. Cambridge / London: MIT Press.
- Danaher, J. (2019). Regulating Child Sex Robots: Restriction or Experimentation? *Medical Law Review*, 27 (4), pp. 553-575. <https://doi.org/10.1093/medlaw/fwz002>
- Harrillo, A. (2024). The Principle of Alternative Possibilities: An Ethical Research Framework for Human Sexual Interactions with Robot. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 165-184. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17589>

- Devlin, K. (2018). *Turned On: Science, Sex and Robots*. London: Bloomsbury.
- Donnerstein, E. (1980). Pornography and Violence Against Women: Experimental Studies. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 347, pp. 277-288. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1980.tb21278.x>
- Donnerstein, E. (1984). Pornography: Its Effect on Violence against Women. N. M. Malamuth and E. Donnerstein (Eds.), *Pornography and Sexual Aggression* (pp. 53-81). Orlando: Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-466280-3.50009-9>
- Eichenberg, C., Khamis, M. and Hübner, L. (2019). The Attitudes of Therapists and Physicians on the Use of Sex Robots in Sexual Therapy: Online Survey and Interview Study. *Journal of Medical Internet Research*, 21 (8), e13853. <https://doi.org/10.2196/13853>
- Folkmann, M. N. (2010). Evaluating Aesthetics in Design: A Phenomenological Approach. *Design Issues*, 26 (1), pp. 40-53. <https://doi.org/10.1162/desi.2010.26.1.40>
- Fosch-Villaronga, E., and Poulsen, A. (2020). Sex care robots: Exploring the potential use of sexual robot technologies for disabled and elder care. *Paladyn, Journal of Behavioral Robotics*, 11 (1), pp. 1-18. <https://doi.org/10.1515/pjbr-2020-0001>
- Fosch-Villaronga, E. and Poulsen, A. (2021). Sex Robots in Care: Setting the Stage for a Discussion on the Potential Use of Sexual Robot Technologies for Persons with Disabilities. *ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction, March 8–11*, pp. 1-9. <https://doi.org/10.1145/3434074.3446907>
- Frank, L., and Nyholm, S. (2017). Robot sex and consent: Is consent to sex between a robot and a human conceivable, possible, and desirable? *Artificial Intelligence and Law*, 25 (3), pp. 305-323. <https://doi.org/10.1007/s10506-017-9212-y>

- Gerdes, A. (2016). The issue of moral consideration in robot ethics. *ACM SIGCAS Computers and Society*, 45 (3), pp. 274-279. <https://doi.org/10.1145/2874239.2874278>
- Goldsmith, K., Dunkley, C. R., Dang, S. S. and Gorzalka, B. B. (2017). Pornography consumption and its association with sexual concerns and expectations among young men and women. *The Canadian Journal of Human Sexuality*, 26 (2), pp. 151-162. <https://doi.org/10.3138/cjhs.262-a2>
- Islam, T., Islam, R., Pitafi, A. H., Xiaobei, L., Rehmani, M., Irfan, M. and Mubarak, M. S. (2021). The impact of corporate social responsibility on customer loyalty: The mediating role of corporate reputation, customer satisfaction, and trust. *Sustainable Production and Consumption*, 25, pp. 123-135. <https://doi.org/10.1016/j.spc.2020.07.019>
- Jackson, D. (2018). *Profitability, Mechanization and Economies of Scale*. London: Routledge.
- Kubes, T. (2019). New Materialist Perspectives on Sex Robots. A Feminist Dystopia/Utopia? *Social Sciences*, 8 (8), <https://doi.org/10.3390/socsci8080224>
- Kuiper. (2014). R.U.R.: Rossum's Universal Robots. *Encyclopedia Britannica*. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/RUR>
- Lancaster, K. (2021). Non-consensual personified sexbots: An intrinsic wrong. *Ethics and Information Technology*, 23 (4), pp. 589-600. <https://doi.org/10.1007/s10676-021-09597-9>
- Lawson, C. (2017). *Technology and Isolation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, D. (2007). *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*. New York: HarperCollins.

- McKee, A., Litsou, K., Byron, P. and Ingham, R. (2021). The relationship between consumption of pornography and consensual sexual practice: Results of a mixed method systematic review. *The Canadian Journal of Human Sexuality*, 30 (3), pp. 387-396. <https://doi.org/10.3138/cjhs.2021-0010>
- Mohajan, H. K. (2022). An Overview on the Feminism and Its Categories. *Research and Advances in Education*, 1 (3), pp. 11-26. <https://doi.org/10.56397/RAE.2022.09.02>
- Muncan, B., Walters, S. M., Ezell, J. and Ompad, D. C. (2020). “They look at us like junkies”: Influences of drug use stigma on the healthcare engagement of people who inject drugs in New York City. *Harm Reduction Journal*, 17 (53). <https://doi.org/10.1186/s12954-020-00399-8>
- Nyholm, S. (2020). *Humans and Robots: Ethics, Agency, and Anthropomorphism*. London: Rowman & Littlefield.
- Nyholm, S. (2022). The Ethics of Humanoid Sex Robots. B. D. Earp, C. Chambers and L. Watson (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Sex and Sexuality* (pp. 574-585). London: Routledge.
- Nyholm, S. and Frank, L. (2018). From sex robots to love robots: Is mutual love with a robot possible? J. Danaher and N. McArthur (Eds.), *Robot sex: Social and ethical implications*. MIT Press. <https://philpapers.org/rec/NYHFSR>
- Oleksy, T. and Wnuk, A. (2021). Do women perceive sex robots as threatening? The role of political views and presenting the robot as a female-vs male-friendly product. *Computers in Human Behavior*, 117, 106664. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106664>
- Peeters, A. and Haselager, P. (2021). Designing Virtuous Sex Robots. *International Journal of Social Robotics*, 13 (1), pp. 55-66. <https://doi.org/10.1007/s12369-019-00592-1>
- Regehr, C. and Glancy, G. (2001). Empathy and Its Influence on Sexual Misconduct. *Trauma, Violence, & Abuse*, 2 (2), pp. 142-154. <https://doi.org/10.1177/1524838001002002003>

- Richardson, K. (2015). The Asymmetrical 'Relationship'- Parallels Between Prostitution and the Development of Sex Robots. *SIGCAS Computers & Society*, 45 (3), pp. 290-293. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/2874239.2874281>
- Robb, D. (2020). Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/alternative-possibilities/>
- Sparrow, R. (2017). Robots, Rape, and Representation. *International Journal of Social Robotics*, 9 (4), pp. 465-477. <https://doi.org/10.1007/s12369-017-0413-z>
- Sterri, A. B. and Earp, B. (2021). The ethics of sex robots. C. Véliz (Ed.), *The Oxford Handbook of Digital Ethics* (pp. 241-257). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198857815.013.13>
- Strikwerda, L. (2017). Legal and Moral Implications of Child Sex Robots. J. Danaher and N. McArthur (Eds.), *Robot Sex: Social and Ethical Implications* (pp. 133-152). The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262036689.003.0008>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

*Understanding as Relation**

Dean Komel (2015). La Comprensión como Relación**

Julián Ramiro Numpaque García

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

Traducción

Resumen

El artículo aborda la cuestión acerca de si la comprensión puede entenderse como una relación –quizás incluso como una relación distinguida–, o si debemos atribuirle un carácter distintivo no relacional. La respuesta depende de cómo nos enfrentemos al sentido mismo de la comprensión y de si el sentido se revela como una –deberíamos utilizar el término de Heidegger– “relación hermenéutica” especial. Si esto es cierto, entonces el sentido de la comprensión como relación hermenéutica debe desplegarse con respecto a la comunicación con el otro y no discutirse como concerniente sólo a la diferencia ontológica, sino también a la interferencia del mundo, que denota el encuentro con el otro.

Palabras clave: comprensión, relación, relación hermenéutica, hermenéutica, comunicación.

Información de la Traducción / Translation Info

* Traducción del inglés al español, elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024 - Mecanismo 02), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS, en alianza con el grupo de investigación Primo Levi.



**Las traducciones de los apartados citados de Heidegger corresponden a las versiones de Yves Zimmermann (De camino al habla, 1990) y de Jorge Eduardo Rivera (Ser y tiempo, 1997) (N. del T.).

Correspondencia / Correspondence: Julián Ramiro Numpaque García. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: julian.numpaque@uptc.edu.co

Citación / Citation: Numpaque, J. (2024). Dean Komel (2015). La Comprensión como Relación. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 185-196.
[https://doi.org/ 10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17897](https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17897)

Abstract

The article discusses the question, if understanding can be comprehended as a relation –perhaps even as a distinguished relation– or do we have to attribute to it a distinctive non-relational character. The answer depends upon how we confront the very sense of understanding and whether the sense is disclosed as being a special –should we use Heidegger’s term– “hermeneutic relation”. If this holds true, then the sense of understanding as a hermeneutical relation must be unfolded with regards to communication with the other and not be discussed as concerning only the ontological difference, but also the worldly interference, which denotes the encounter with the other.

Keywords: understanding, relation, hermeneutic relation, hermeneutics, communication.

El concepto de “comprensión” ocupa indudablemente una de las posiciones centrales en el desarrollo reciente de las ciencias humanas y sociales (Bollnow, 1949; Apel, 1955). Sin embargo, respecto a la pronunciada atención prestada a los procedimientos de interpretación, y a la elaboración asociada de metodologías interpretativas, la cuestión sigue siendo hasta qué punto se ha dedicado a la comprensión un debate específico que le otorgue una relevancia filosófica autónoma (Hirsch, 1971), no como una mera posibilidad del pensamiento, sino como la posibilidad en sí misma, o la *posibilidad de esta misma posibilidad*. En la progresión desde Schleiermacher (1998) y (a través de) Dilthey (1924) hasta Heidegger y en adelante, ésta ha sido la principal tarea de la hermenéutica: mientras que para el primero la comprensión poseía el valor de un concepto crítico-teórico general, y para el segundo un valor conceptual con miras a la fundamentación de las ciencias humanas, el tercero la acentuó en cuanto directriz estructural de la analítica de la existencia. Parece que Gadamer aspiró a unificar estas tres dimensiones de la comprensión en su obra central *Verdad y método*, que originalmente llevaba el título de “Comprensión y acontecimiento”. De este modo, la “comprensión” tendría, expresado de manera sucinta y a la vez superadora, el significado del *acontecimiento del lenguaje*, tal y como podríamos también resumir concisamente la frase de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (1990, p. 478). Gadamer ofrece una definición adicional del lenguaje como “la conversación, en el ejercicio de la comprensión entre personas” (p. 404), lo que sin duda nos remite a la definición de Schleiermacher de la hermenéutica como “el arte de la comprensión del (...) discurso de la otra persona”. Esto parece de gran importancia para considerar la comprensión (*Verstehen*) como una relación y, más adelante, también en relación con la comunicación (*Verständigung, Einverständnis*).

En el ensayo *Texto e Interpretación*, Gadamer acentúa introductoriamente:

Esto se constata incluso en ciertas palabras derivadas (del término *Verstehen*), como la palabra *Verständnis* (comprensión). En lengua alemana, *Verstehen* significa también “tener comprensión para algo” (*für etwas Verständnis haben*). Así pues, la capacidad de comprensión es una facultad fundamental del hombre, que sustenta su convivencia con los demás y tiene lugar, en particular, mediante el lenguaje y el diálogo (1993, p. 330).

El problema de la definición conceptual de la comprensión deriva, sin duda, de la circunstancia de que, en sentido estricto, no podemos hablar del

concepto de comprensión, en la medida en que comprender no significa sólo concebir algo, sino ante todo la *comprensibilidad* de algo. La relación entre el *acontecimiento de la comprensión* y los *procedimientos de interpretación* quizás dependa de la posibilidad de entender la comprensión misma como una *relación*. Pero la *comprensión como relación* sólo podría significar el *sentido amplio de la comprensión*.

Para responder a esta pregunta debemos recurrir al maestro de Gadamer, Heidegger, quien en *Ser y tiempo* ha otorgado a la comprensión un valor conceptual central. La comprensión, y concretamente la comprensión del ser, es el distintivo del *Dasein* (el “ser-ahí”), de un ser que está en su propio ser en “relación” con el Ser como tal. Hemos puesto la palabra relación entre comillas, porque esta apertura del *Dasein* hacia el Ser, precisamente, no puede definirse como relación en su acepción formal (*relatio*). Por otra parte, sin embargo, se trata exactamente de una relación única¹, que Heidegger, en su famosa conversación ficticia con un filósofo japonés, varias décadas después de la publicación de *Ser y tiempo*, caracteriza como “una relación hermenéutica”:

J: Usted decía que el habla es el rasgo fundamental en la relación hermenéutica del hombre con la Duplicidad de la presencia y de lo que es presente. Respecto de esta indicación, yo deseaba decir algo, pero lo haré cuando usted haya mostrado lo que hemos dejado sin pensar en este contexto.

I: Me refiero a la misma palabra “relación”. Con ella, *Bezug*, pensamos en *Beziehung*, en el sentido de “relación”. A esto conocido lo podemos designar en un sentido vacío, formal y utilizarlo como notación matemática. Piense en el procedimiento de la logística. Pero en la frase “el hombre está en una relación hermenéutica con la Duplicidad” podemos oír la palabra “relación” también de un modo completamente distinto. Lo debemos incluso si pensamos en lo que ha sido dicho. Presumiblemente no será posible de manera inmediata, sino con tiempo y después de larga reflexión.

J: Así no importará si de momento entendemos el *Bezug* en su sentido habitual de relación.

¹ “Pero esto no significa sino que el ente que posee el carácter del *Dasein* tiene una relación –quizás incluso privilegiada– con la pregunta misma por el ser”. El original dice así: “Das besagt aber nur, das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen –vielleicht sogar ausgezeichneten– Bezug” (Heidegger, GA 2, p. 8; 1997, p. 31).

I: Si usted quiere, pero de entrada esto es insuficiente –si admitimos que la palabra *Bezug*, tal como antes la empleamos, debe llegar a ser una palabra base en lo que dijimos. Decimos igualmente *Bezug* cuando hablamos de la demanda y del suministro de mercancías necesitadas. Si el hombre está en el *Bezug* hermenéutico, esto significa precisamente que él no es una mercancía. Al contrario, lo que la palabra *Bezug* quisiera decir es que el hombre es requerido en su esencia; que el hombre pertenece, en tanto que hombre que es, a una puesta en uso (*Brauch*) que le requiere (Heidegger, GA 12, pp. 118-119; 1990, pp. 113-114).

Heidegger esboza en este contexto una autocrítica respecto al uso del término “hermenéutica” dentro de su propio pensamiento en la época de *Ser y tiempo*², que había abandonado, junto con el concepto de comprensión, poco después de su publicación. Este abandono en el pensar del ser no es sólo un abandono crítico de posiciones filosóficas pasadas, sino al mismo tiempo una profundización en el campo del pensamiento mismo. Esto es ciertamente verdadero para el concepto de “comprensión” que Heidegger abandonó después de *Ser y tiempo*, mientras que en su opus posterior dio preferencia al término “pensar”, que no había acentuado conceptualmente en *Ser y tiempo*. Por supuesto, esto no es de ningún modo una mera incoherencia de uso conceptual.

En la medida en que no presuponemos, como hemos dicho anteriormente, la comprensión simplemente como una de las posibilidades del pensar, sino como *la posibilidad de esta misma posibilidad*, nos encontramos ante la cuestión de la comprensión como “relación hermenéutica”, la cual no es una relación ordinaria, sino que es la relación que llena y vacía el *sentido mismo de la comprensión*. Al respecto nos encontramos con ciertas ambigüedades en *Ser y tiempo*: Heidegger habla, por un lado, de la cuestión del ser y, en consecuencia, de la comprensión del ser y, por otro lado, de la cuestión del sentido del ser y, por consiguiente, de la comprensión del sentido del ser. “Sentido” (lat. *sensus*, ger. “*Sinn*”, de la raíz PIE **sent-* “ir”; alto alemán antiguo *sinnan* “ir”, “viajar”, “esforzarse por”, “tener en mente”, “percibir”) posee una dirección hacia algo distinto de una relación. Por consiguiente, el sentido de la comprensión se distingue por una única no-relación relacional y una relación no-relacional. Esto es indicado por la intención de todo *Ser y tiempo*, tal como Heidegger la re-presenta en el prefacio de su obra: el objetivo de la investigación es *despertar nuevamente el*

2 Véase al respecto Komel (2007).

*sentido de la comprensión del Ser*³, lo que esboza cierto rasgo característico del pensamiento de Heidegger en su totalidad, o una cierta –deberíamos emplear el término presentado por Heidegger en *Ser y tiempo* sólo de manera vacilante, pero posteriormente presentado de manera acentuada– “*Lichtung*”, que denota también el uso de las palabras fundacionales del pensar. De esta manera Heidegger, en el pasaje sobre el pensar del evento, tacha el término “Ser”, y en su lugar emplea enfáticamente las palabras “*Sinn*” y “*Besinnung*”, así como frente al término “*Verstehen*” impone la palabra “*Inständigkeit*”, para poder sumergirse con más claridad (*Erläuterung*) y análisis (*Erörterung*) en la relación hermenéutica.

Si intentamos distinguir el carácter específico de esta relación, debemos conservar la tensión radicada en la circunstancia de que el sentido de la comprensión como posibilidad de una posibilidad ya siempre incluye una *imposibilidad*, un cierto *sin-sentido* del malentendido⁴, que impregna toda la realización del proyecto de hermenéutica de la facticidad en *Ser y tiempo*, y que a su vez contribuyó al hecho de que esta obra, a pesar de ser quizás la empresa más audaz de la filosofía del siglo XX, quedara inacabada. Por supuesto, debemos entender esta “inacababilidad” a partir de la finalidad de los caminos del pensar (*Holzwege*), que emana de la *finalidad* misma de la comprensión del Ser (como se acentúa especialmente en el libro de Heidegger sobre Kant), y que incluye también la posibilidad de la posibilidad misma del pensar: *cuanto más inacabado es el pensar, más profunda es quizá su posibilidad*.

El alcance conceptual de la posibilidad como tal es denotado en *Ser y tiempo* mediante la definición de la constitución del ser de la comprensión del ser como poder-ser (*Seinkönnen*), mediante la cual –como también subraya Gadamer– se le atribuye a la comprensión un rango ontológico trascendental. Por supuesto, esta altura vertiginosa permite también una caída fatídica. En *Ser y tiempo* Heidegger sitúa la dimensión de comprensión de la posibilidad de esta posibilidad en el primer plano de la extensión hermenéutica del

3 “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta” (Heidegger, GA 2, p. 1; 1997, p. 23). Original: Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken (GA 2, p. 1).

4 Este sinsentido de la comprensión ya fue indicado por Schleiermacher (1868). Véase al respecto Pavić (1999).

método fenomenológico, que emana de la tendencia de la fenomenología misma: “Por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad” (GA 2, p. 38; 1997, p. 61). Pero la propia posibilidad o imposibilidad de esta posibilidad está relacionada con la comprensión existencial y el campo de la diferencia ontológica:

Al mostrar cómo toda visión se funda primariamente en el comprender –la circunspección del ocuparse es la comprensión en cuanto *comprensión común*– se ha quitado a la pura intuición su primacía, [que] corresponde, en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está ahí. Tanto la “intuición” como el “pensar” son derivados ya lejanos del comprender. También la “intuición de esencias” de la fenomenología se funda en el comprender existencial. No es posible pronunciarse acerca de este modo del ver antes de haber obtenido los conceptos explícitos de ser y de estructura de ser, única forma posible de que pueda haber fenómenos en sentido fenomenológico (GA 2, p. 147; 1997, p. 171).

La afirmación de que la comprensión del Ser como “una relación hermenéutica” se refiere a la diferencia ontológica es en muchos sentidos esclarecedora, pero también puede oscurecer la relación misma de la comprensión como *la relación que tenemos con el Otro* y que implica también, como uno de sus componentes clave, la incompreensión del Otro, incluyendo el extremo de la no-relación. Si en una relación con el otro todo fuera comprensible, no sería necesaria la comprensión ni la comunicación. Si la comunicación tiene sentido, no puede eludir el sinsentido, el cual, curiosamente, no sólo la obstaculiza, sino que la intensifica, como ocurre, por ejemplo, en el caso del humor. Esto presupone al mismo tiempo *el sentido abierto de la comprensión* que concierne no sólo a la comprensión del Ser en general, sino también a *la apertura hacia el ser-con-el-otro* y, además, a *la aceptación de la apertura del mundo* que comparto con los demás y que, por otra parte, también nos separa a unos de otros. Sólo *llegamos* a la comprensión mutua cuando nos afecta o cuando, explícita o implícitamente, nos esforzamos por llegar a ella. La comprensión como relación hermenéutica no solo tiene lugar en el nivel de *la diferencia ontológica*, sino también en el ámbito del encuentro con el otro, es decir, en la *interferencia mundana*. Esta interferencia viene indicada por la circunstancia de que “el mundo” en todas las lenguas, además de designar “la totalidad de la existencia”, también

denota *el sentido de interpersonalidad* (cuando decimos: “el mundo está mirando”), de lo que podemos deducir la presuposición de un mundo mutuo, que no está unificado, pero en el que sí confluimos. Aunque hablamos y nos entendemos en lenguas diferentes y en los mundos culturales que las acompañan, no obstante, conversamos y nos entendemos mutuamente *en el mismo lenguaje del mundo*. Los límites de mi lenguaje significan, como dice Wittgenstein (*Tractatus Logico-Philosophicus* 5.6.), los límites de mi mundo, y sin embargo los comparto (junto) con los demás, es decir, no sólo me limitan a mí mismo y me delimitan de los demás, sino que también me trasladan a la intermutualidad personal, que podríamos definir como la relación de comprensión; una relación que en sí misma, de manera implícita o explícita, expresa la propensión a comprender⁵.

Al compartir lo bueno y lo malo con los demás, o simplemente al querer decirles algo, aunque sólo sea con una mirada o una insinuación, no sólo se produce la superación de los límites en la comunicación, sino que también se está estableciendo *la medida de la comunicación*, en tanto que, a saber, los propios límites como límites de la comprensión son constitutivos de la comprensión mutua como tal. Partiendo de esta base, hoy nos enfrentamos también a la cuestión de la posible *ética de la comunicación*, en la que parece sumamente importante tener en cuenta que el fenómeno de límite/frontera en la relación con los demás ocupa un papel constitutivo, que designa directamente la comprensión no sólo como una mera relación, sino precisamente como un *respeto por el sentido*. Las limitaciones del sentido de la comprensión representan sólo una modificación de la delimitación de los límites en la comprensión, lo que indica que en una relación está en juego el *sentido* y no sólo la referencia habitual de algo a algo. Precisamente, debido a los límites del sentido en ella, podemos hablar de la comprensión como una relación que lleva consigo, también, la medida de la correlación que conduce a la comprensión mutua y que, por tanto, le imparte o le priva de *la medida del valor*. En el caso opuesto, en el que la comprensión como respeto al sentido no conduce a la correlación, podemos, como máximo, hablar sólo de la intención de comprensión mutua, no de una medida de comprensión comunicativa, de la que también hablamos como criterio de respeto hacia

5 Tal inclinación ha sido descrita por Aristóteles en el libro VIII-IX de la *Ética a Nicómaco* dedicado a la discusión de la *philia*.

el otro⁶. Por tanto, la comprensión como relación hermenéutica no permite relativizar al otro en la comunicación, pero sí impone *respeto* hacia él. Este respeto se produce, si tomamos conciencia de las limitaciones del sentido dentro de la comprensión como relación, lo que permite ser el Ser del Otro desde dentro de la *Otredad* del Ser frente a todo lo existente.

6 “La relación no es promulgada posterior o arbitrariamente por algo que, ante todo y aisladamente, es capaz de afirmarse por sí mismo. Al contrario, en el principio está la acción misma. Sólo así podemos evitar el sinsentido, tanto de las explicaciones teóricas como de la voluntad como arbitrariedad. En efecto, si situamos la relación como principio, ésta funciona implicándose, reconfirmándose y dando sentido a nuestras acciones” (Fabris, 2012, p. 16).

Referencias

- Apel, K. O. (1955). Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte). *Archiv Für Begriffsgeschichte*, 1, pp. 142-199. <http://www.jstor.org/stable/24354464>
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Bollnow, O. F. (1950). Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften. *Revue des Sciences Religieuses*, 24 (3-4), pp. 410-412. www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1950_num_24_3_1920_t1_0410_0000_2
- Dilthey, W. (1924). Die Entstehung der Hermeneutik. *Gesammelte Schriften* (B. 5) (pp. 317-331). Leipzig / Berlin.
- Fabris, A. (2012). The Ethics of Relations. J. Verč (Ed.), *Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy*, 20 (82-83), pp. 9-20. <https://www.phainomena.com/en/archive/>
- Gadamer, H. G. (1990). Wahrheit und Methode. *Gesammelte Werke* (B. 1). Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H. G. (1993). Text und Interpretation. *Gesammelte Werke* (B. 2). Tübingen: Mohr.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *De camino al habla*. (Y. Zimmermann, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. Rivera, Trad.) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Hirsch, E. (1971). *Validity in Interpretation*. London / New Haven: Yale University Press.
- Komel, D. (2007). Vom hermeneutischen Bezug. D. Komel (Ed.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert* (pp. 59-73). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Pavić, Ž. (1999). Joch des Verstehens. Heideggers frühe Zugänge zur Hermeneutik Schleiermachers. D. Komel (Ed.), *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit* (pp. 149-180). Ljubljana: Nova revija.
- Schleiermacher, F. (1868). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism and other Writings* (A. Bowie, Ed.). Cambridge: University Press.
- Wittgenstein, L. (1978). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge / Kegan Paul.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

**Esquirol, J. (2018). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*.
Barcelona: Acanalado***

Yefer Alberto Hurtado Suárez

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

Reseña Bibliográfica

Este escrito de Josep Esquirol puede ser situado dentro de una reflexión en torno a su propuesta filosófica: la filosofía de la proximidad. A lo largo del libro, el filósofo español bosqueja y clarifica experiencias humanas como la cotidianidad, la casa, el nihilismo, la pregunta por el sentido de la vida y el cuidado de sí; este último entendido como un movimiento de resistencia, recogimiento y reflexión. En la presente reseña se pretende abordar, someramente, algunas de las reflexiones a propósito de estas experiencia y momentos de la vida que el autor aborda detenidamente en su escrito.

La tesis sostenida por el autor es que la resistencia íntima no implica interioridad, sino proximidad. La resistencia es ante todo íntima y discreta, evita ser llamativa, pues surge del recogimiento y del estar en silencio, y, por ello, difiere de una comprensión meramente política. Por el contrario, la resistencia a la que Esquirol hace alusión es de carácter ontológico. En este sentido, quien resiste lo hace en soledad, de manera que aquél que aprende a vivir consigo mismo otorga luz y calor a quien está cerca, ilumina el camino propio y el de los demás. Tal soledad es opuesta al aislamiento, ya que éste es una abstracción desconectada de la vida que –en lugar de propiciar un faro de luz que guíe en el camino– nubla e impide ver con nitidez el norte a seguir.

Información de la Reseña / Review Info:

* Reseña elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024 - Mecanismo 02), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS, en alianza con el grupo de investigación Primo Levi.

Correspondencia / Correspondence: Yefer Alberto Hurtado Suarez. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: yefer.hurtado@uptc.edu.co

Citación / Citation: Hurtado, Y. (2024). Esquirol, J. (2018). La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad. Barcelona: Acanalado. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 197-201. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17907>



Ahora bien, ¿ante qué se debe resistir? Al respecto Esquirol traza una cartografía de lo que denomina “fuerzas disgregadoras”, dentro de las cuales destaca la experiencia nihilista. El nihilismo será entendido, a partir de un análisis etimológico, como el perder relación con aquello que enlaza, perder el hilo, la unión con lo otro y el otro. Es por esta razón que el nihilismo no es meramente un concepto, sino una experiencia. De ahí que la filosofía de la proximidad se presente como una respuesta a dicha experiencia nihilista, que surge de la angustia del hombre al no ser capaz de enfrentar su propia nada. Cabe acotar que la existencia humana siempre estará atravesada por la experiencia nihilista. Sin embargo, se puede encontrar sentido en la cercanía del otro y en el ayuntamiento humano que implica la casa como cobijo. En definitiva, la proximidad de la casa y del otro –que no se mide en centímetros o metros– son una alternativa al impulso del hombre contemporáneo que busca, banalmente, huir de la nada a través del entretenimiento superfluo.

Es de especial relevancia la disquisición que el autor realiza en el tercer capítulo, titulado “Volver a casa”, pues allí la casa recibe el estatus de cobijo, de espacio que posibilita el recogimiento y la meditación profunda. El autor define literalmente la casa como “allí a donde se regresa” para refugiarse de la intemperie física y espiritual, esta última causada por la falta de reflexión y recogimiento. Volver a casa es, pues, un movimiento hacia lo íntimo, mas no hacia lo interior: en tanto que lo primero remite a lo familiar, a lo próximo, mientras que lo segundo refiere a una dicotomía entre interior y exterior. En definitiva, la casa es caracterizada como un centro, un ayuntamiento humano desde el cual se observa y se mira atentamente el mundo. La casa es un *centro existencial*, mas no geométrico ni físico.

Por otra parte, el autor permite pensar la casa como centro en que acontece la “cura de sí”. Es preciso subrayar que en lo más mínimo el texto hace una apología del cuidado de sí narciso que se persigue con la denominada “autoayuda”. Es más, el autor procura desmarcarse prontamente de aquello que él considera un tipo de retórica que lleva a un “política banal”. La retórica de la superación que promueve el cuidado de sí narciso, según Esquirol, es incompatible con el sentido profundo del cuidado de sí que tiene en cuenta el cuidado del otro. La autoayuda, sin más, es un movimiento estéril y disgregador, pues apela a querer ser “uno mismo”, que no es más que una forma de *ego-ísmo* inflado. Ante este ser uno mismo, la filosofía de la proximidad reivindica el “sí mismo”, comprendido como inquietud de sí y del otro.

En suma, la concepción del cuidado de Esquirol es filosófica y se puede ilustrar con las figuras del maestro o del médico. Para ello, el autor trae a colación la sentencia de Nietzsche en *Así habló Zaratustra* que reza: “Médico, ayúdate a ti mismo. Así ayudas también a tu enfermo” (1981, p. 121). Esto quiere decir que para Esquirol el cuidado es un movimiento hacia el otro; movimiento que inicia por cuidar de sí, para luego irradiar e iluminar a los demás, aunque sin permanecer en el estéril cuidado del yo-narciso que tanto promulga la retórica de la autoayuda. El cuidado de sí, en su correcta comprensión, es una forma de recogimiento y reflexión que –como la entiende el autor– no es metafísica, sino que valora la experiencia de vida cotidiana. El resistente será entonces quien cuida de sí y quien, además –siguiendo a Sábato– se salva por la afectividad de lo humano (Sábato, 2000).

Otro punto importante de esta obra es la acertada crítica al mundo pantallizado y dominado por el imperio de la actualidad, saturado de un exceso de imágenes, que irónicamente generan poca imaginación. Ante estas fuerzas disgregadoras de la sociedad del espectáculo, que buscan la sobre-estimulación y la huida constante, el sí mismo debe resistir y no ceder. No ceder ante el lenguaje informativo y científico que pulula y se presenta con aparente “objetividad”, cuando en realidad es un lenguaje que no trasciende las fronteras de lo descriptivo o enunciativo.

Frente al mundo pantallizado, y al modelo de lenguaje que se quiere imponer, el filósofo español retrotrae una interesante reflexión en torno a la esencia de la lengua materna, entendida como amparo. Ésta se expresa en gestos y palabras que son cuidado del otro como, por ejemplo: en el gesto del auténtico maestro que ampara con su palabra a su alumno y al despedirse, fraternalmente, pronuncia un aparentemente irrelevante “adiós, que te vaya bien”. Con esto el autor sostiene que la cosmicidad y altura del alma del verdadero maestro se irradia al discípulo. En últimas, comprendiendo el lenguaje como amparo, se abre la posibilidad de recuperar el sentido de éste, en tanto que, como afirma Esquirol, vale más la sinceridad –*parresía*– del amigo que un enunciado científico o informativo que se corresponde con la realidad.

Finalmente, un capítulo que resulta relevante es el dedicado al “Elogio de la cotidianidad”, en el que el autor arguye en favor de la cotidianidad como aquello que anida lo admirable, pero también la sencillez de la vida, que es dadora de sentido. Asimismo, se precisa que la sencillez no equivale a

banalidad, sino a la serenidad que acerca al mundo de la vida y posibilita asumir la finitud de la existencia.

Esquirol reconoce que la tradición filosófica, por lo general, menospreció la cotidianidad y concedió mayor relevancia, por ejemplo, a la *vita contemplativa* o a la *vita activa* (como en el caso de Hannah Arendt). Por consiguiente, sugiere que de lo que se trata ahora es de otorgar el valor que merece la cotidianidad, es decir, esa sabiduría del gesto que no aspira en lo más mínimo a dominar, acaparar riqueza, poder o fama. Es preciso acotar que la *vita contemplativa* no deja por ello de ser vecindad de la vida cotidiana, ya que existe una proximidad y una juntura entre ambas formas de vida, en tanto que las dos son dadoras de frutos. En conclusión, volver a la cotidianidad, como volver a casa, es “recuperar el sentido y el norte” para asumir la existencia con la fortaleza espiritual de quien es paciente y persevera a pesar de las amenazas que generan fuerzas disgregadoras como el absurdo, la intemperie del nihilismo y la banalidad imperante en el mundo contemporáneo.

Referencias

Esquirol, J. (2018). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.

Nietzsche, F. (1981). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Sábato, E. (2000). *La Resistencia*. Barcelona: Seix Barral.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Kreimer, R. (2020). *El patriarcado no existe más*. Buenos Aires: Galerna*

María Juliana Pérez Solano

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

Reseña Bibliográfica

En su libro *El patriarcado no existe más*, Roxana Kreimer lleva a cabo un pormenorizado recuento de las críticas y luchas comunes que tienen desarrollo en el actual “feminismo hegemónico”. En este escrito, Kreimer analiza la veracidad de los argumentos populares del feminismo, indagando si las ideas que se promueven como pilares ideológicos están debidamente fundamentadas en bases teóricas sólidas y lógicas. Para cumplir con dicho objetivo, la autora se apoya tanto en una extensa bibliografía en torno al tema, así como en estudios científicos, recurriendo a lo que ella denomina la “filosofía científicamente informada”.

Kreimer reflexiona sobre algunas de las nociones más destacadas de la agenda de género contemporánea, tales como la posible existencia del llamado “techo de cristal”, la controversia acerca de si es sexista reconocer diferencias biológicas entre el hombre y la mujer, la cuestión ética que rodea el papel de la mujer como ama de casa y si es adecuado limitar a este rol específico la contribución de ella a la sociedad, el movimiento *MeToo* y la cancelación política, etc.

Información de la Reseña / Review Info:

* Reseña elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024 - Mecanismo 02), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS, en alianza con el grupo de investigación Primo Levi.

Correspondencia / Correspondence: María Juliana Pérez Solano. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: maria.perez25@uptc.edu.co

Citación / Citation: Pérez, M. (2024). Kreimer, R. (2020). *El patriarcado no existe más*. Buenos Aires: Galerna. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 203-208.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17908>



Los argumentos presentados en sus primeros capítulos son un sólido respaldo a las ideas desarrolladas en los capítulos posteriores. No obstante, la obra está redactada de manera que cada capítulo puede ser leído de forma independiente, tal como si se tratara de artículos individuales. El lenguaje utilizado por la autora no es excesivamente técnico, lo que permite que lectores interesados en el tema puedan acceder a la información sin dificultad. De esta manera, el libro sirve como una entrada asequible para aquellos que deseen explorar autores más especializados y documentos relacionados con el tema.

En los primeros capítulos del libro, Kreimer lleva a cabo un análisis comparativo entre especies animales, analizando los sistemas de dominación y su posible relación con las conductas sociales desarrolladas por la especie humana. La autora examina, además, el concepto de inversión parental, referido a la carga física y social que conlleva la reproducción en distintas especies, e indaga cómo éste puede ser un factor relevante al momento de evaluar el modo en que se construye nuestra sociedad. En esta sección se analiza, entonces, la manera en que las adaptaciones biológicas evolutivas son relevantes al evaluar nuestra sociedad. En este ejercicio, la autora enfatiza el carácter descriptivo de la ciencia, que al ser descriptiva, y no predictiva, abre la posibilidad de considerar nuevas formas de interacción para nuestra especie. Esta idea es enfatizada por Kreimer en el siguiente fragmento: “Esto tampoco marca un destino futuro para la mujer, pero permite saber que la idea de una confabulación de hombres para competir y perjudicar a la mujer es cuestionable, y que quienes mayormente han competido y compiten son los varones” (2020, p. 69).

Como señala la autora, el ejercicio científico no es prescriptivo, es decir, que los factores que han impulsado ciertas conductas no son, necesariamente, determinantes causales obligatorios y, por lo tanto, no son inmodificables a nivel social. El objetivo es entonces profundizar en los fundamentos de nuestras estructuras de pensamiento respecto al género, y establecer una conversación fundamentada en el conocimiento científico actual.

A medida que la argumentación avanza, se abordan temas como la crítica a la neurociencia y la psicología por su presunta promoción del sexismo. De este modo, se confrontan las posturas del feminismo constructivista social con las investigaciones científicas en torno a las diferencias de género. Kreimer destaca la acuñación, por parte de Cordelia Fine, del término “neurosexismo”,

que denuncia la creencia en diferencias esenciales entre los cerebros de hombres y mujeres como una perpetuación de estereotipos de género. Por otra parte, el libro destaca la perspectiva de varios autores, entre ellos Lucía Ciccía, quien sostiene que las diferencias psicológicas entre géneros son meramente construcciones sociales, ignorando la amplia evidencia científica que sugiere lo contrario. No obstante, la obra profundiza en la crítica de Ciccía hacia los estudios que respaldan estas diferencias, cuestionando su validez estadística y su relación con sesgos misóginos históricos.

Es importante cuestionar la afirmación de que “los cerebros de hombres y mujeres no presentan diferencias estructurales significativas”. Al respecto, se argumenta que la estrategia de categorizar los cerebros como “mosaicos” en lugar de “típicamente masculinos o femeninos” es problemática, ya que podría llevar a conclusiones erróneas sobre la naturaleza de las diferencias de género. Asimismo, se subraya que existen evidencias biológicas sólidas que respaldan la existencia de diferencias en el cerebro entre hombres y mujeres, especialmente en relación con los niveles de la hormona testosterona en el desarrollo cerebral.

Por otro lado, se examina la teoría de la ‘empatía-sistematización’ de Simon Baron-Cohen como una posible explicación de las diferencias sexuales en preferencias y comportamientos. La autora critica la interpretación de Ciccía de esta teoría, pues en dicha interpretación se sostiene que no existe una relación entre las habilidades y preferencias asociadas con cada género, lo cual no sólo es cuestionable, sino que puede perpetuar estereotipos de género. En la discusión también es criticada la propuesta de Daphna Joel de abolir las categorías de género, sosteniendo que esto podría tener consecuencias negativas en áreas como la salud mental y el desarrollo infantil, puesto que subestima la importancia de las diferencias de género en la educación y la atención médica. Kreimer plantea, entonces, la necesidad de un enfoque equilibrado que reconozca tanto la igualdad de derechos como las diferencias biológicas y sociales entre hombres y mujeres.

Sumado a lo anterior, la autora se adentra en la discusión en torno del movimiento *MeeToo* y las falsas denuncias de violencia de género. En este ejercicio crítico es fundamental detenerse en aquellas ideas que se dan por sentadas, para evaluarlas minuciosamente. Es fácil caer en concepciones erróneas que, por costumbre y sobreestimación, se consideran verídicas,

como, por ejemplo, la noción de que las denuncias falsas son insignificantes. En esta sección, Kreimer demuestra cómo la falta de investigación exhaustiva en muchos casos resulta en la archivación o sobreseimiento de los respectivos procesos judiciales. Para respaldar sus argumentos, la autora acude a diferentes estudios realizados en Europa acerca de falsas acusaciones por razones de género como, por ejemplo, el estudio de Lisak et al. (2010) y el de Lovett y Kelly (2009). Estos estudios demuestran el potencial riesgo de las denuncias falsas. Al respecto, Kreimer concluye lo siguiente:

Las acusaciones falsas parecen cumplir tres funciones principales para los denunciantes: proporcionar una coartada, buscar venganza y obtener simpatía y atención. Los investigadores sugirieron que reflejan esfuerzos impulsivos y desesperados para hacer frente a situaciones de estrés personal y social (2020, p. 304).

En el apartado anterior se hace evidente una preocupación por los derechos civiles de todos los involucrados en estos litigios. La autora busca evidenciar la laxitud en los procedimientos judiciales de las cortes con enfoque de género, y hace una comparación respecto a los procedimientos legales de otros delitos, mostrando cómo la pérdida de rigurosidad facilita la aparición de denuncias falsas. Aunque se reconoce que en casos de denuncias auténticas las medidas implementadas son valiosas y proporcionan justicia y seguridad a la víctima, no deja de ser problemática la falta de escrutinio adecuado sobre la veracidad de las denuncias, lo que puede conducir a injusticias.

Para enriquecer la discusión, el libro incorpora testimonios de profesionales del derecho que sugieren la existencia de un problema significativo con las denuncias falsas. Jueces, abogados y otros expertos en derecho penal comparten experiencias en torno al aumento de este tipo de denuncias, y señalan deficiencias en los procedimientos legales para abordarlas. Adicionalmente se citan casos concretos en los que se evidencia el uso de denuncias falsas con diversas motivaciones, como la búsqueda de beneficios económicos o la venganza en disputas familiares.

En la actualidad, afirmar que vivimos en un patriarcado es un tema conflictivo que requiere un análisis matizado. Las nuevas formas económicas han generado brechas de poder y acceso para la humanidad en general. Aunque no se debe negar la existencia de actos machistas socialmente arraigados, hay que reconocer también la presencia de actos violentos hacia ambos géneros

y de estigmas sociales que deben abordarse como sociedad desde todos los ámbitos, especialmente desde el campo de la filosofía.

Referencias

- Kreimer, R. (2020). *El patriarcado no existe más*. Buenos Aires: Galerna.
- Lisak, D., Gardinier, L., Nicksa, S. C., and Cote, A. M. (2010). False allegations of sexual assault: An analysis of ten years of reported cases. *Violence Against Women*, 16 (12), pp. 1318-1334. <https://doi.org/10.1177/1077801210387747>
- Lovett, J. and Kelly, L. (2009). *Different Systems, Similar Outcomes? Tracking Attrition in Reported Rape Cases across Europe*. London: Child and Women Abuse Studies Unit / London Metropolitan University.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).



Esta revista se terminó de imprimir en el mes de julio de 2024 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.