Año 8, núm. 14, 2020 (julio)

Revista Internacional de Filosofía

MUTATIS MUTANDIS

ISSN 0719 – 4773

www.revistamutatismutandis.com
ISSN 0719 - 4773

Nota Editorial
Crisis: tomar distancia para pensar más cerca

Hernán Neira*
Universidad de Santiago de Chile

Entregamos en este número, junto con la publicación de los artículos de curso regular, el resultado de un dosier sobre el concepto de crisis. Con ello hemos querido contribuir a la comprensión filosófica de una condición que ha afectado a la humanidad y al planeta, quizás solo en el último año, quizás hace ya más tiempo: eso es parte de la discusión filosófica sobre la naturaleza de lo que estamos viviendo.

Por ello hicimos una pregunta, abierta, en cuya respuesta cabía la posibilidad de tomarse grandes libertades, a condición de que el concepto estuviera en el centro: *¿Qué es una crisis? ¿Qué es una crisis social? ¿Qué es una crisis médica? ¿Qué inspiración para la filosofía actual nos ofrecen algunos conceptos clásicos de crisis?* Tuvimos una acogida muy favorable, aunque el plazo era breve. Obligados a elegir, optamos por aquellos textos que más se ajustaran a la convocatoria y que mejor mostraran tanto el amplio abanico que ofrece el concepto como la riqueza filosófica de la condición humana y planetaria de la crisis actual.

Luca Valera y Francisco de Lara destacaron que en las opciones de salud hay aspectos que sobrepasan el marco propiamente sanitario y se retrotraen a concepciones filosóficas sobre el individuo, la sociedad, la política y la ética. A partir de la descripción de la crisis del modelo biomédico en medicina y del hecho de que el Covid 19 pone de relieve la relación entre la actual peste y el entorno donde ella se genera, reflexionan sobre el hecho de que la salud humana y la del entorno serían inseparables, acorde con el concepto de relativo nuevo cuño: *one health*.

Felipe Núñez analiza la relación entre la pandemia y la suerte, por medio de una reflexión que gira en torno a las ideas de igualdad de Rawls y de Dworkin. Sobre esta base, el estudio toma posición filosófico-política sobre el deber del Estado, al que atribuye la tarea de minimizar las consecuencias de la suerte negativa en cada individuo, tarea que, en Chile, no se habría cumplido, lo que permitiría atribuir a la peste el carácter de injusticia.

Álvaro Armijo interpreta las crisis sociales actuales a partir de la noción de *Tragedy of the Commons* y la teoría de juegos. Para eso observa las decisiones de individuos en contextos de interacción social, la existencia de mecanismos políticos y la existencia de mecanismos sociales. Con esos elementos sostiene que los comunes pueden llevar a cabo

*Contacto: hernan.neira@usach.cl http://orcid.org/0000-0003-3198-7242 Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile.

medidas para enfrenar la crisis y que mediante el análisis de la estructura esta, podemos encontrar posibles salidas o métodos de resolución.

Álvaro Muñoz advierte contra la ausencia de requisitos epistemológicos para argumentar filosóficamente la existencia de una causalidad entre la peste y la crisis, proponiendo que el concepto más adecuado es el de *relación develadora*, que muestra, más que una causalidad en sentido estricto, una interacción entre ambos hechos, junto con el desocultamiento de la incapacidad sistémica para hacer frente a la amenaza.

Finalmente, Angela Boitano se centra en el concepto mismo de crisis y examina los usos, significados y la actualidad de esa noción, mostrando la polisemia del concepto. Innova sobre él al inspirarse en Bolívar Echeverría, y después en Foucault y Butler. Concluye que la noción de crisis es una herramienta adecuada para comprender la revuelta de octubre de 2019 en Chile y luego la pandemia.

El conjunto permite visualizar la capacidad de la filosofía contemporánea para comprender, interpretar y dar algunas orientaciones sobre la condición actual del mundo. De los textos aquí presentados se puede también deducir que, aunque la situación médica no sea nueva –las pestes han azotado a la humanidad muchas veces, afectando más a unos grupos sociales que a otros–, sí lo es la condición hermenéutica y política en que se da. La barrera entre la crisis médica y la crisis social se ha debilitado, no solo ante los ojos de los expertos y de quienes aquí reflexionan, sino de amplias capas de la población.

Estos trabajos contribuyen a que la filosofía recupere, mantenga o innove –hoy se debate el cuál de esos verbos corresponde– la tradición propia de ocuparse de aquello que afecta al ser humano, inconcebible sin ocuparse también del planeta, por mucho que el concepto mismo de *humano* esté en entredicho. Los trabajos contribuyen también a una actualización del antiguo ideal del interés al mismo tiempo técnico, práctico y sobre todo emancipatorio que Habermas intenta poner en práctica en su trabajo, si bien, hoy, ello se da en un contexto de crisis, también, de la humanidad y del humanismo. No en vano la convocatoria hacía alusión al pequeño y ya algo antiguo pero fundamental texto de Habermas *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, que coloca su acento sobre el concepto de crisis, concepto cuya capacidad heurística queríamos poner en juego.

Aunque diversas, las propuestas publicadas tienen un elemento común: la riqueza en el entendimiento de la situación. Reunidas, tratan un amplio espectro contemporáneo sobre el debate doctrinal de la teoría de las crisis actuales –donde ya no se puede separar la médica, la social y la política. Es necesario valorar, además, que ninguno de los trabajos del dosier se circunscribió a proponer decálogos médicos o políticos, lo que hubiera carecido de interés filosófico, aunque se hayan vuelto populares en la actual situación. Asimismo, todas las propuestas coincidieron en sobrepasar o alejarse de teorías exclusivamente individualista-liberales. La razón de ello está en los textos mismos que aquí se presentan. Gracias a esa distancia filosófica en relación con la plétora de lugares comunes que inundan el debate actual sobre la crisis y la pandemia, los trabajos aquí reunidos dan también una orientación de acción.

Ya no hay *una* filosofía a la que deban plegarse todas las tradiciones, tan diversas en el mundo. Sin embargo, la filosofía nunca ha dejado de pensar los grandes temas que asediaban a cada comunidad filosófica. Con el dosier, *Mutatis Mutandis* se complace de contribuir a pensar un hecho cargado de elementos locales, pero que nos enseña, en medio

de la diversidad, que hay elementos comunes y que formamos parte de una comunidad mayor, a escala planetaria, aunque por cierto muy mal repartida en cuanto a costos y beneficios. Desde el comienzo europeo hasta su desarrollo contemporáneo, diverso hoy en tantos estilos y contenidos como culturas filosóficas hay en cada región del mundo, la única posibilidad de la filosofía es no dejar de ser filosófica, tomar distancia para pensar desde más cerca: he ahí el desafío de la disciplina, especialmente en una condición de crisis.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 11-29
Recibido: 15-06-2020 Aceptado: 10-07-2020

Noción de crisis: acepciones, límites y actualidad del concepto

Notion of Crisis: Meaning, Limits and Timelines of Concept

Angela Boitano*†
Universidad Diego Portales, Chile

Resumen

En este artículo se examinan los usos, significados y la actualidad de la noción de crisis. Esta revisión se basa en el análisis de la polisemia del concepto (I), así como en una revisión no exhaustiva del tratamiento que hacen de este concepto algunos autores como Jürgen Habermas y Bolívar Echeverria (II). Finalmente, en base a las lecturas de Foucault y Butler, se sostiene la potencialidad de la noción de crisis como herramienta analítica para comprender nuestro presente marcado en Chile por la revuelta de octubre de 2019 y luego por la pandemia mundial (III).

Palabras clave: crisis - ruptura - soberanía - corporalidad - vulnerabilidad.

Abstract

In this article examines the uses, meanings, and validity of the notion of crisis. This review is based on the analysis of the polysemy of the concept (I), as well as a non-exhaustive review of the treatment made by some authors such as Jürgen Habermas and Bolívar Echeverria (II). Finally, based on Foucault and Butler's readings, the potential of the notion of crisis as an analytical tool to understand our present marked in Chile by the revolt of october and then by the global pandemic is sustained (III).

Keywords: crisis - breakthrough - sovereignty - corporality - vulnerability

*Contacto: angela.boitano@udp.cl. https://orcid.org/0000-0001-6923-2449. Doctora filosofía. Líneas de investigación: democracias liberales y demandas por diferencia, violencia y precariedad en capitalismo tardío.

†El presente artículo es fruto parcial del Proyecto Fondecyt *Comprender el suicidio político: soberanía del Estado y estabilidad del individuo.* Nro. 1181322.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

> La conciencia desesperada y lúcida de hallarse en medio de una crisis decisiva es algo crónico para la humanidad (Benjamin 2007 560)

Suele decirse "estoy o estamos pasando por una crisis de pareja" cuando esta relación se ha degradado hasta tal punto que los miembros de esta no encuentran en ella la satisfacción que buscaron -y encontraron- en el comienzo de esta. También se usa la palabra "crisis" para referirse a las transiciones de una etapa de la vida a otra, se habla de crisis de la edad adulta para dar cuenta del momento en que se revisan los planes y se ajustan las expectativas a lo que resta de vida. Se hablan de crisis de la bolsa cuando esta baja sus activos, crisis de la industria automotriz cuando de venden menos autos de los que se presupuestaron. Y cuando un cuerpo pierde la capacidad de regular sus ciclos vitales y requiere de ayuda externa. Este parece ser un punto de confluencia en el diagnóstico de una situación como crítica, a saber: la pérdida de autonomía y necesidad de una intervención externa. Es probablemente ese rasgo lo que explica la decisión de acudir a una terapia de pareja o a una orientador/a vocacional. Y para las crisis de la edad suele recurrirse además a técnicas de sanación orientales, meditar, practicar yoga, etc. recursos externos.

En las ciencias sociales y las humanidades abundan los diagnósticos que describen ciertas crisis de la sociedad moderna, como las crisis de la democracia representativa, crisis de valores, crisis del capitalismo, del socialismo, etcétera. La crítica es parte de la tradición de la filosofía moderna y su pregunta al presente. Habermas la trata ampliamente en su análisis de la perdida de autonomía del capitalismo tardío. Y Echeverria se refiere en algunas de sus obras a una crisis civilizatoria. También recogemos algunos de los aportes de Foucault y Butler para señalar dos cuestiones: 1) que la crisis es un lugar privilegiado desde el cual describir la pérdida de soberanía del sujeto moderno, la otra cara de la promesa emancipadora de la modernidad; 2) que la noción de crisis, pese a su polisemia, es una herramienta teórico-analítica cuyo origen en la ciencia médica y su consecuente metáfora orgánica, moviliza una relación entre crisis, vulnerabilidad y corporalidad.

Este texto se escribe el 2020, año de pandemia en el mundo. Y, precisamente, esta coyuntura histórica es la que hace tentador recurrir al concepto de crisis. Nada parece más típico de la calificación de crisis para un momento como este. Este presente nos hace, incluso, observar nuestras -antaño terribles aflicciones- como meros problemas. El concepto, de tanto usarse, parece haberse convertido en una moneda gastada. Ha circulado por demasiados lugares y ha estado guardado en diversos bolsillos. Se ha usado para explicar una amplia gama de asuntos problemáticos que no siempre fueron una crisis. Como se advierte, en estas pocas palabras escritas y como ya el/la lector/a habrá notado, se ha usado la noción para revisar sus usos y, de manera un tanto tácita, he reservado su uso para hacer referencia a situaciones muy complejas y problemáticas. Es el objetivo de este texto, proponer una reflexión en torno a los usos y significados de este concepto, así como a la actualidad de éste.

Se sitúa este ejercicio, además de en un año especifico, en un lugar: Chile, país que padece los efectos de la pandemia como todos. Excepto que acá se vive esta experiencia de desastre sanitario después de un periodo de movilizaciones sociales masivas, algunas

muy radicales, que se nombraron como "estallido social"[1] (Salas y Balbontín 2020). Es necesario consignar este fenómeno pues agrega a la crisis sanitaria otra crisis: la crisis de autoridad o crisis política en la que el cuerpo en la calle fue un símbolo de resistencia y comunidad.

Las preguntas que animan esta reflexión se deslizan por diversos terrenos. Nos interrogamos acerca de la inevitabilidad de las crisis y los beneficios de esta, si es que los tiene. Pues de ser así, habría que buscarlas. Y no es lo que usualmente hacemos. Sencillamente la crisis adviene o se instala y cuando la advertimos ya está en curso o concluyó. Siempre la racionalizamos *ex post* y ahí agradecemos o maldecimos su irrupción en nuestra vida social. ¿Dónde comienza y donde termina una crisis? En la biología y en la psicología, hay señales, en la vida social también, solo que exige que sean interpretadas. No sería convincente, entonces, conceder sin más que las crisis son beneficiosas; este pensamiento suele ser esta la manera de racionalizar un evento inesperado.

Lo decíamos antes, el discurso crítico acerca del presente es lo propio de la "actitud moderna" (Foucault 2006 80) esta supone la interrogación acerca del presente y la crítica acerca de los dispositivos que nos gobiernan. La gubernamentalización, característica de las sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI no puede disociarse de la pregunta "¿Cómo no ser gobernado?" (1995 6) de una cierta forma, en nombre de ciertos principios y por algunos individuos. Esta actitud vuelve a adquirir sentido, como lo hace cada cierto tiempo. Sobre todo, hoy en que se advierte en toda su dimensión la pérdida de soberanía en aras de la salud o, al menos, de no enfermar.

Habría que recuperar la situacionalidad del pensamiento en este contexto de post-estallido y plena pandemia. ¿Qué elementos nos permiten calificar a estos momentos como crisis o, yendo más lejos, como una "crisis civilizatoria"? ¿Es acaso la civilización la que está en crisis? ¿Y que entendemos por "crisis"? ¿Cuándo se han visto amenazados con tal radicalidad los valores que constituyen "lo humano"? y ¿qué es lo humano? Son las preguntas que suscitan las crisis civilizatorias.

Echeverria describe como una crisis civilizatoria ese momento de la historia de la humanidad en que los seres humanos se vieron enfrentados a una profunda "ambivalencia ontológica" (1998 174). El siglo XV comenzó una reconfiguración de la fisonomía del mundo que trastocó los cimientos de la vida civilizada. Al siglo XVII lo denomina el siglo de la transición suspendida, pues es el momento en que la decisión de elegir propia del actuar humano se encuentra en su punto más dramático. A saber, aquellos repertorios conductuales con que los seres humanos habitualmente categorizaron los elementos de su mundo como "aprovechable o desechable, sustancial o accesorio" se volvieron carentes de sentido.

En efecto, la pregunta acerca de lo propiamente humano se hace pertinente cuando en la historia de esta humanidad se han señalado como sinónimo ciertos rasgos que definen a algunos humanos occidentales con lo humano universal. Un modo de civilización ha estado amenazado cuando un mundo de sentido se impone a otro mediante la violencia y la invisibilización. Las crisis nos acompañan desde siempre. Probablemente cada vez que los seres humanos interrogaron a su presente caótico se plantearon la experiencia de "callejón sin salida", una manera elegante de decir "aporía" o sin camino. Aunque

[1] En *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019* (2020) se puede encontrar una descripción y análisis acerca de este fenómeno social que se dio en Chile.

también lo propio de lo humano es "saber vivir", y esto puede adoptar la forma de dar la espalda a un mundo inhumano o sencillamente someter a él. Este último, la "decisión" o el ethos que asumen los habitantes de este continente en el siglo XV y siguientes, lo destaca muy bien Echeverria en el siguiente párrafo:

> Someterse, colaborar con el mundo y el poder establecidos, equivalía a asegurar la marcha de la nueva economía y a participar en sus beneficios; la "muerte moral" que ello traía consigo, la "renuncia a uno mismo", a la forma social peculiar y su vía de acceso civilizatorio a lo Otro, podía ser vista con toda razón como el precio que era necesario pagar por mantener la existencia física, que es el fundamento real de toda moral y toda identidad (1998 180).

Entonces cuando decimos "siempre" nos remontamos a los primeros años del siglo XVI, en que los habitantes de estas tierras experimentaron la destrucción casi total de su mundo de sentido, su modo de organización social. Gruzinski (1991 2000) se refiere ampliamente a esta experiencia, que relata como un cataclismo para el que no había palabras que permitieran simbolizar e integrar en una biografía. Genocidio, asimilacionismo indígena, etc. son nociones que aún no se usaban en la retórica de la conquista (Todorov 2007, 2005). Pero no nos detendremos en el análisis de ese cataclismo. Se menciona para dejar constancia de que la crisis civilizatoria ya se experimentó.

Seguimos hoy usando esta noción para referirnos a una fractura en la biografía de un grupo o de un individuo. Tal vez por esa razón en las terapias de autoayuda se ha abusado de la idea de que la crisis ofrece una oportunidad sin profundizar en lo que se está proponiendo. Es más o menos obvio que al experimentar una fractura se requieren nuevas palabras para continuar la vida. Todos, o casi todos los esquemas precedentes caducan y el futuro suele presentarse como una posibilidad abierta o quizá como la única apuesta posible. Pues no cabe pensar en una continuidad. En efecto, una crisis pone de manifiesto un quiebre, un "estado de agonía de determinadas cosmovisiones estructurantes tanto de nuestras prácticas teóricas, como de nuestras experiencias históricas" (Svampa 2017 132).

2. Algunos significados del concepto

¿Qué significa la palabra "crisis"? muchos autores coinciden en señalar que el vocablo deriva del griego *krisis* o *krineiti* que significa discriminar, examinar o decidir. Según Randolph Starn (1976 5) su uso se puede rastrear en *La guerra del Peloponeso* de Tucídides. En esa obra la usaría al menos seis veces en un diálogo cargado de connotaciones jurídicas y en el marco de procesos públicos al estilo de asambleas a las que concurren ciudadanos que deliberan con otros en un espacio común y conflictivo. Tucídides usaría esta noción para organizar la lógica de ciertos hechos históricos que pretende explicar y comprender. La usa para explicar la plaga de Atenas y ese recurso le permite organizar los hechos en función de ciertos "puntos de bifurcación" o lo que Starn denomina "momentos de verdad" (1976 5).

La crisis sería, entonces, la ocasión en que emergen ciertos elementos que iluminan el significado de hechos dispersos y los ordena bajo cierta coherencia construida a posteriori. Estos momentos darían unidad y/o sentido a los fragmentos. Una especie de *point de*

capiton o "punto de acolchado", noción con que Lacan se refiere a la imposibilidad de encontrar un sentido último al discurso siendo este un flujo que se detiene en fijaciones parciales. Provisionalmente entonces, sostendremos que la crisis es un punto de acolchado que permite "anudar" fragmentos. Volveremos a este punto.

Mencionamos antes que esta noción aparece con frecuencia en la obra de Tucídides, aunque son quienes ejercen la medicina o están familiarizados con el esquema hipocrático, en la Grecia Antigua, los que amplían y profundizan el significado de la palabra. Desde ese lugar la crisis de define como: ≪une crise dans les maladies, c'est ou une exacerbation, ou un affaiblissement, ou une métaptose en une autre affection, ou la fin≫[2] (Starn 1976 5). En este campo la crisis refiere al estado de un paciente enfermo que cambia repentinamente de condición y remite a la descripción de una entidad orgánica o sistema en peligro de degradación o muerte.

Si continuamos revisando el origen del concepto en la Grecia clásica vemos que en la tragedia griega la crisis aludía a un evento decisivo que se producía debido a la acción de juzgar. El razonamiento, el examen de los hechos, la deliberación en un espacio político permitía revisar el pasado y prever los hechos del futuro (Morin y Béjar 1976 1). La crisis, de acuerdo con estas acepciones, no sólo es un cruce de caminos al que nos conducen hechos casi siempre trágicos. Es, sobre todo, un momento en que se devela una cuestión que hasta ese momento estaba oscurecida. Desde esa perspectiva la crisis supone un reverso esperanzador. Eso, al menos, es lo que revelan los inicios historiográficos del uso de esta noción.

Starn (1976 6) sostiene que el uso del concepto después de estos hallazgos se ha tornado menos polisémico y que con el paso del tiempo prácticamente desaparece en los trabajos de historiadores romanos. Este está ausente en casi toda la Edad Media así como en el Renacimiento. Al menos, no está presente en su acepción más técnica. Y la palabra se desliza silenciosamente hasta transformarse en un concepto central cuando se la entiende desde su acepción médica en el siglo XVI con la recuperación de la medicina antigua. Aunque su uso masivo se advierte más claramente recién en el siglo XIX. En el siglo XIX se describen profusamente crisis espirituales, crisis económicas, morales, etc. de todo tipo. La noción termina usándose para hacer referencia a cualquier periodo de tensión, ruptura entre instituciones y hasta crisis de conciencia.

En el siglo XIX las explicaciones organicistas reemplazan paulatinamente a explicaciones más mecanicistas y en esa transición la noción de crisis permite explicar desde cambios que se consideran repentinos hasta revoluciones democráticas e industriales. Aunque la noción de crisis sigue vinculada a su origen médico y remite, por lo tanto, describe a un sistema social o individual apelando a una metáfora orgánica. Tal vez es la razón por la que se ha llegado a pensar que una crisis revela una cierta patología de las organizaciones sociales o una enfermedad social. Aunque también se revela útil para explicar cambios culturales, formas de pensar, entre otras.

> Starn alude a *American Crisis* de Tom Paine, señala que para él las crisis: ≪produisent autant de bien que de mal. Leur durée est toujours courte; elles raffermissent l'esprit. Mais leur avantage spécifique est qu'elles sont les pierres

[2]Traducción propia: "una crisis en la enfermedad es una exacerbación, o un debilitamiento, o una metaptosis en otro estado, o el fin (de la misma)".

> de touche de la sincérité et qu'elles révèlent des choses et des individus qui, sans elles, seraient à jamais restés dans l'ombre... Elles passent au crible les pensées cachées des hommes et les rendent à tous"[3] (en Starn 1976 7).

Así consideradas las crisis se tornan una oportunidad al constituirse como momentos de lucidez en que se devela una verdad. Esta acepción puede ser una razón para considerar que las crisis contienen un momento emancipatorio. Marx estaría de acuerdo con esta idea. Se lo considera el pensador de la crisis o quien mejor las teoriza. Las conceptualizó como un "un mécanisme historiquement inévitable et, à terme, fatal au capitalisme"[4] (Starn 1976 8) y las concibe como un momento en que se evidencia un desequilibrio en los fenómenos de producción y consumo, los que se insertan en una concepción orgánica del cambio histórico. La tesis marxista de "acentuar las contradicciones hasta el final" permite pensar a las crisis como producto de una situación estructuralmente invivible, la que -al hacerse evidente- libera la energía y permite recomponer los elementos. Crisis, entonces, alude a momentos decisivos y dramáticos. Obviamente no siempre los pensadores modernos vieron en la crisis un momento de verdad, por el contrario, Hegel las concibió como momentos que revelaban la incapacidad de los seres humanos de controlar su mundo. En efecto, asocia la crisis a un evento indeseable, comparable a una convulsión o tal vez tiene en mente a la Revolución Francesa.

La crisis como un evento natural, deseable y casi necesario para que se produzcan cambios se integra en el repertorio de las explicaciones y en la retórica de la historia económica. Y, desde esa perspectiva, quienes se dedican a enseñar historia económica, conceptualizan las crisis como un fenómeno negativo que explica los periodos de contracción que siguen al crecimiento económico. Cito a Starn: "peut se reporter à un article de *V Encyclopaedia of the Social Sciences* de 1937. La crise y est définie comme une ≪perturbation grave et soudaine qui bouleverse l'équilibre complexe entre l'offre et la demande de biens, de services et de capital≫[5] (1976 11). Y es posible que esta acepción sea la que torna más restrictivo el uso de este concepto.

El elogio de las crisis como el motor de los grandes cambios o como momentos de despertar de la humanidad, en todo caso, es compleja. Cuesta aceptar sin más esa lectura. Diremos más adelante que los seres humanos somos individuos vulnerables, aunque no siempre somos conscientes de esta condición, prueba de la misma vulnerabilidad. Esta nos marca desde los inicios de nuestras vidas individuales y de nuestra existencia social. Nos parapetamos frente a las amenazas, nos defendemos de diversas maneras, agrupándonos, construyendo discursos omnipotentes. Desarrollamos un ethos o carácter para enfrentar los momentos de ruptura. La crisis, vista desde esta perspectiva, puede ser integrada a nuestra biografía en un relato más o menos coherente sólo cuando ya se puede pensar, y eso la ubica como un evento pasado. No parece factible que los seres humanos intencionalmente provoquemos una crisis. No al menos si pensamos que amenaza con la destrucción de nuestra humanidad.

[3]Traducción propia: (las crisis) "producen tanto bien como mal. Su duración es siempre corta; ellas fortalecen el espíritu. Pero su ventaja específica es que son las piedras de tope de la sinceridad y revelan cosas e individuos que de otra manera habrían permanecido para siempre en las sombras... Escudriñan los pensamientos ocultos de los hombres y se los devuelven a todos".

[4]Traducción propia: "un mecanismo históricamente inevitable y finalmente fatal para el capitalismo".

[5]Traducción propia: "puede referirse a un artículo de la V Enciclopedia de Ciencias Sociales de 1937. La crisis se define allí como una ¡¡perturbación grave y repentina que altera el complejo equilibrio entre la oferta y la demanda de bienes, servicios y de capitales¿¿".

Hoy las nociones comunes acerca de "crisis" coinciden en asociarla a la idea de momento de ruptura y bifurcaciones, puntos de quiebre, que se experimentan siempre como repentinos, nunca se advierten. Tal vez el rasgo central de lo que denominamos "crisis". No es solo una alusión al cambio, ni a las tragedias expresadas en desastres naturales, climáticos o medioambientales. La crisis supone una revisión de los modos de vida anteriores a ella. Un terremoto puede que anime a revisar las especificaciones técnicas para las construcciones en altura, pero no se revisa el modo de vida en edificios de altura, no es esa decisión la que pone en entredicho la crisis. En cambio, una crisis política como la vivida en Chile y denominada "estallido social" por la prensa, sí implicó revisar, sino el modelo económico imperante, muchas de las consecuencias que este produce en las vidas de las personas. Qué decir de la crisis desatada por la pandemia del Covid-19, volveremos a este punto al final de este texto, cuando asociemos la crisis a la experiencia de la vulnerabilidad común anclada en el cuerpo.

3. Crisis sistémicas, civilizatorias o planetarias

Es útil recurrir al análisis de la noción de crisis que lleva a cabo Habermas en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1999). A propósito de la acepción médica del concepto, se vale de ella para sostener que, si bien en la crisis se puede describir un hecho "objetivo" que la explique, eso no basta. Agrega que:

> la crisis es inseparable de la percepción interior de quien la padece: el paciente experimenta su impotencia respecto de la enfermedad objetiva sólo por el hecho de que es un sujeto condenado a la pasividad, privado temporariamente de la posibilidad de estar, como sujeto, en la plena posesión de sus fuerzas" (1999 20).

La crisis, desde esta perspectiva, supone cierta pérdida de soberanía. Ejemplo de ello es la aplicación de respiración mecánica cuando el individuo pierde la capacidad de respiración por sí mismo/a. Hay que tener en cuenta este detalle, a saber: una función que se desarrolla naturalmente para mantener vivo a un ser humano en algún momento es imposible de ser llevada a cabo y se acude a un artefacto mecánico. Superar la crisis, por tanto, se inserta en un discurso normativo.

Esta lectura normativa se mostraría claramente en la tragedia clásica. En esta se muestra a la crisis, en cambio, como elemento necesario en la historia de un ser humano o un grupo. A través de esa experiencia se prueba su integridad, su heroísmo y -precisamente- a través de la experiencia trágica alcanza su libertad. El héroe debe ensayar repertorios nuevos, recurrir a sabios o emprender un viaje, enfrentarse a demonios. De todo ese periplo surge un ser nuevo. Las crisis producen beneficio a la humanidad, finalmente. Reconocemos aquí las herencias de un tipo de evolucionismo que ha inspirado también la tesis de las crisis sistémicas.

Habermas propone para las ciencias sociales una noción de crisis que tematiza a esta como una fractura en los mecanismos que el sistema pone en acción frente a las turbulencias del entorno. Los cambios en los sistemas sociales se explicarían por la capacidad de estos para transformarse sin perder identidad. Morfogénesis y morfostasis

explicarían esa continuidad. La crisis pone en peligro la identidad del sistema, por lo tanto, sortearla implicaría cambiar al sistema sin alterar su identidad. Pero ¿es esa una crisis y no un mero cambio de trayectoria producto de que se agota una cierta manera de responder al entorno?

Las crisis así concebidas no explican los cambios revolucionarios, en que se pone en tela de juicio la identidad misma de un sistema nefasto. El capitalismo al hegemonizar el proyecto civilizatorio de la modernidad es motor de al menos una crisis civilizatoria a la que se refiere Echeverria. No es el caso del capitalismo, hasta ahora. Perdemos la cuenta de cuántos han anunciado su deceso[6].

Es necesario, en todo caso, no perder de vista que la crisis para ser denominada como tal requiere de un sujeto. Son los sujetos, no los sistemas, los que se ven envueltos en crisis pues es necesaria la descripción del nudo crítico. Esta tesis explica bien la pregunta que se hicieron muchos/as intelectuales, políticos/as, economistas, etc. en el momento del llamado "estallido social" en Chile: ¿Por qué en algún momento y no en otro se desencadenan protestas masivas que recogen diversos malestares de larga data? No olvidar una de las consignas que se desplegaron en muros y lienzos "No son 30 pesos, son 30 años". No bastaba la realidad desnuda de la desigualdad en cifras y en estilos de vida insostenibles, era necesario que los sujetos la tematizaran de alguna manera. Aunque tampoco basta con "tomar nota" pues no se reduce la explicación de la crisis a un fenómeno de conciencia.

Un ejemplo de crisis lo encuentra Habermas en la pérdida de autonomía del sistema capitalista. En un momento de cierto optimismo por la existencia de un mercado que se describía como funcionando autónomamente. En 2008 diversas empresas estadounidenses y multinacionales se ven envueltas en una crisis de gran magnitud. Se explica por la existencia de una "burbuja especulativa" en el sector hipotecario y a la desregulación del capital financiero. Aunque en esta explicación falta la perspectiva política, es decir, el examen a las decisiones tomadas por quienes protagonizan este descalabro. Esta crisis tuvo causas históricas, estructurales, institucionales y políticas. Se interpeló a los sistemas productivo, financiero y comercial, todos articulados en una estrategia de expansión capitalista que se observa desde los '70. ¿Qué es lo relevante de esa crisis? que el capitalismo requiere, para sobrevivir, de la regulación estatal.

El capitalismo tardío organiza el mercado, pero cuenta con el Estado como un mecanismo al que recurrirá para solventar las pérdidas. Hoy se observa en el rescate de la empresa Lufthansa en Alemania 2020[8], la discusión acerca de la ayuda económica para grandes empresas como Latam en Chile y otros estados latinoamericanos en que esta empresa opera. El Estado -paradojalmente- deviene en un mecanismo de equilibrio económico y social. Pero esto no es nuevo, las fluctuaciones y oscilaciones de la economía especulativa suponen la existencia de una permanente y continua crisis (Harvey 2005).

No nos detendremos en este tema. sólo se menciona para ilustrar una dimensión que adquiere la crisis en cuanto significa pérdida de la soberanía. Aunque este rasgo, si bien es necesario, no es suficiente. Pues una vez recuperado el autocontrol, el sistema sigue tal cual o resulta fortalecido. A eso le llamaremos crisis sistémicas. Cito:

[6]Revisar esta reciente publicación en torno a la crisis del capitalismo, [7] (2020).

[8]https://www.eitb.eus/es/noticias/internacional/detalle/7258149/alemania-rescata-aerolinea-lufthansa-25-mayo-2020/ (recuperado 14 junio 2020).

> En las sociedades del capitalismo liberal, en cambio, las crisis se vuelven endémicas porque los problemas de autogobierno temporariamente irresueltos, generados en periodos más o menos regulares por el proceso de crecimiento económico, por sí mismos ponen en peligro la integración social. Los problemas de autogobierno socialmente desintegradores, que se repiten de manera periódica, crean, junto con la inestabilidad permanente de un cambio social acelerado, la base objetiva para una conciencia de la crisis por parte de la clase burguesa y para expectativas revolucionarias en el caso de los asalariados: hasta entonces ninguna formación social había experimentado en tal alto grado el temor y la esperanza de una repentina transformación del sistema, por más que la idea de una subversión concentrada en un punto del tiempo, la idea del salto revolucionario, contraste extrañamente con la forma de movimiento de la crisis del sistema, que es permanente (Habermas 1999 56-7).

En síntesis, la teoría de las crisis de Habermas se puede resumir en la descripción de una suma de contradicciones que afectan al capitalismo tardío y en su tendencia a las crisis económicas, a las crisis de racionalidad, las de legitimación y las crisis de motivación (Habermas 1999 86ss). La conclusión última a la que llega Habermas es la articulación del concepto de crisis no tanto sobre los procesos de carácter económico sino sobre los procesos ideológicos y significativos colectivos. En este plano la motivación social y la racionalidad se han convertido en los fenómenos más vulnerados por el sistema. La irracionalización global de todas las esferas sociales, si no se toman medidas esenciales, puede ser el rumbo de las futuras sociedades del capitalismo tardío.

Bolívar Echeverria (1995, 1998, 2010a, 2010b), tematiza la noción de crisis en diversas obras. Se refiere a estas en reiteradas ocasiones, aunque las concibe menos como crisis económicas que como crisis civilizatorias. Nos referiremos, en particular, a su tesis acerca de la identidad evanescente, al capítulo en torno al "ethos barroco" que se incluye en *La modernidad de lo barroco* y a un texto que escribió para una publicación dedicada a la reflexión en torno a las crisis económicas y civilizatorias.

En reacción a la crisis financiera del año 2008, Echeverria aporta con un análisis que la describe como una crisis que supera ámbito económico o financiero, se inclina por tematizarla como una crisis de mayor alcance. Y dirá:

> Pocos son los economistas o sociólogos que reflexionan de cómo las economías no solo crecen o disminuyen en el ámbito financiero, sino que se recomponen cualitativamente. Pocos miran la dimensión cualitativa sobre esta crisis, que mientras experimentamos esta crisis cuantitativa, financiera y económica está sucediendo ahí mismo, una crisis de orden cualitativo. Es decir, que está sucediendo algo que va más allá de la disminución o el aumento de las potencialidades económicas nacionales (Echeverría 2010a 4)

Para él la crisis civilizatoria tiene una dimensión cualitativa que el análisis meramente económico y financiero hace invisible. Es más, tematizarla como una crisis de ese tipo daría cuenta de una posición respecto del capitalismo, a saber, la aceptación de este como

el telón de fondo inamovible frente al cual solo cabe resignarse y aspirar a mejorarlo.

La insistencia en conceptualizar las crisis económicas como sólo económicas, así como la insistencia en tratar a los movimientos sociales como fragmentarios descuida un análisis del sistema como totalidad articulada. Echeverria es muy crítico respecto de los *Cultural Studies* pues advierte ahí ese gesto de prescindir del análisis del sistema como totalidad, frente a eso propone restituir la teoría del eje de clases y sus luchas en articulación con otras formas de resistencia. En *La identidad evanescente* (1995) señala su preocupación por el auge de los estudios acerca de una variedad de "identidades colectivas" (1995 66) las que suelen *folclorizarse* al coincidir con figuras que circulan inofensivamente en el mercado.

En efecto, la atención excesiva a las identidades arcaicas o ancestrales, a los fragmentos, el refugio en lo conocido es frecuente sobre todo en "aquellas sociedades que pertenecen al mundo integrado como periferia en el mercado mundial" (1995 67). De no considerar esta totalidad que opera como telón de fondo terminamos por no imaginar siquiera un posible derrumbe del sistema capitalista, aceptando tácitamente que éste llegó para quedarse. Y de ese modo, la explicación acerca de las múltiples crisis por razones locales o coyunturales dejaría intacta la homogeneidad básica del sistema mundial que instala el capitalismo. Sería erróneo entonces abordar los problemas que acarrean las reiteradas crisis del capitalismo "en escala minimizadora, como si estuviera ante un asunto de dimensiones regionales" (1995 70).

Las crisis del capitalismo proporcionan una ocasión para re-pensar el sistema en su totalidad. Pensar, por ejemplo, en que la modernidad capitalista es una modalidad "realmente existente" pero constituye sólo "una" de las versiones en que la esencia de la modernidad pudo haberse actualizado (2010b 31ss). La modernidad capitalista tiene inscrita en su marca de origen la imposibilidad de cumplir su promesa de emancipación y abundancia. Aunque, por otra, cuesta imaginar siquiera una vida civilizada que no esté organizada bajo una lógica capitalista.

Para Echeverria la modernidad capitalista explica la experiencia de una crisis civilizatoria que se produjo entre los siglos XVI y XVII. Y propone que las crisis sistémicas del capitalismo debieran ser analizadas como señales de crisis que "pueden ser" (énfasis en la potencialidad) también civilizatorias. Estas no son nuevas y asoman periódicamente por toda la historia de la modernidad. Nos recuerda que ya Marx y Freud han analizado de esta manera a la crisis. Este último en *El malestar en la cultura* señala que:

> lo que está a la base del malestar de la crisis civilizatoria, es la presencia de un aparataje civilizatorio hecho para proteger y asegurar la vida humana dentro de la naturaleza, que se ha convertido en un peso muerto, en una cárcel para esa misma vida que necesita protegerse y resguardarse. Hemos creado una cárcel dentro de la cual vivimos, porque hemos construido todas esas instituciones, edificios, en fin, todas estas formas represivas de la vida humana, que garantiza lo que vivimos día a día desde comienzos del siglo XX: una vida civilizada. Pero esa vida civilizada está matando a la vida (Echeverria 2010a 6)

Echeverria concibe la obra de Marx como el primer discurso crítico acerca de la

modernidad y se sirve de lo que para Echeverria es *el teorema critico central*: la contradicción entre valor de uso y valor. Profundiza en las consecuencias del concepto de enajenación para explicar la pérdida de libertad del sujeto en el sistema capitalista. El sujeto abdica de su autarquía, surge en su lugar un sujeto sustitutivo, un "pequeño virus" dirá Echeverria (2010a 7) cuya forma es dual y contradictoria. Es en la circulación de valores de uso como mercancías que surge una forma que corroe la libertad del sujeto: el valor que se valoriza, que sustituye al sujeto y lo desbanca de su lugar de ser humano creativo y libre.

Lo que define al mundo moderno es esa contradicción que confronta las promesas de la modernidad ilustrada consigo mismas. Tal contradicción se explica por la existencia del "hecho capitalista" en torno al cual se estructura toda la vida social. Este es un hecho ineludible que enfrenta, por un lado, un proceso de trabajo y de goce que remite a valores de uso. Y, por otro lado, un proceso de reproducción de la riqueza o valorización del valor. En la modernidad capitalista el primero es sometido y sacrificado al segundo. Esta contradicción fundamental de la forma capitalista persiste hasta hoy.

Esta tensión ilustra muy bien la dinámica que determina y configura el carácter de sujeto del ser humano que sólo parece poder realizarse como una *sujetidad* enajenada, como una anulación de sí misma. Es en esa contradicción, entre forma natural y forma de valor, que Echeverria propone la emergencia de *ethos históricos* o el cuádruple ethos de la modernidad capitalista (1998). Este concepto de *ethos* recupera la dimensión de lo vivido o forma práctica de la vida cotidiana que enfrenta esta contradicción de manera diversa.

Ante el hecho capitalista, los grupos humanos crean estrategias que permiten sobrellevar la contradicción moderna, para hacer vivible lo invivible. Así se crean versiones de la modernidad que adoptan formas históricas: un ethos realista, uno romántico, uno clásico y otro barroco. Cada uno da cuenta de distintos modos de encarnarse: el modo nórdico, centroeuropeo, occidental y el mediterráneo. Ninguna de ellas se da de manera aislada, sino que surge en el telón de fondo de las otras. Tampoco deben ser considerados la esencia de alguna identidad, sino herramientas que permiten comprender la singularidad de un proceso socio-cultural en una época determinada. Pensar en las crisis del capitalismo como crisis civilizatoria abre la posibilidad de pensar en un tránsito hacia un nuevo principio civilizatorio que ha sido engendrado también dentro de la misma vida cotidiana moderna.

4. Actualidad del concepto de crisis

Lo mencionábamos antes, "crisis" es una palabra que se ha masificado y banalizado tanto que ha perdido fuerza semántica y ha terminado por significar casi cualquier asunto experimentado como problema. Tal vez es ese mismo rasgo es la clave de su éxito. Se populariza sobre todo en las narraciones históricas que abundan tras la segunda guerra mundial, desde ahí se lee la historia como un proceso marcado por momentos de estabilidad y crisis. Allí crisis alude a rupturas y cambios.

En Chile, por ejemplo, se describe una crisis de la democracia que deriva en el golpe de estado del '73. Aquí crisis alude a un momento de quiebre, a la imposibilidad de

llegar a acuerdos, a la polarización extrema, a un periodo en que todos los elementos de la vida social que daban sentido se fracturan. El golpe de Estado se explica como un elemento que restablece el orden anterior, pone las cosas en su lugar. Permite superar la crisis de la democracia, paradojalmente, limitando las libertades, eliminando opositores y estableciendo un régimen despótico y cruel. Surge para superar una crisis, aunque crea otras: pobreza, represión, etcétera. fenómenos que no se tematizan como crisis sino como momentos necesarios para los ajustes estructurales a la economía que convertirían a este país en uno de los más liberalizados del planeta. Desgracias parciales como las mencionadas (pobreza, desempleo, represión, etcétera) se subsumen bajo la noción de crisis total cuando se advierte la perdida de la soberanía y la experiencia de vulnerabilidad radical que se verifica en el cuerpo. Este es torturado, aislado, sacado de la calle y puesto en cuarentena o en estado de excepción. La crisis no es sólo cambio, es sobre todo un momento trágico.

Algo similar, aunque de distinto signo se vive a fines del 2019. Nos referimos a las movilizaciones ciudadanas que fueron denominadas por la prensa como un "estallido social". ¿Por qué es necesario observar ese hecho a la luz de la revisión de la noción de crisis? Si recurrimos a lo que señalan Edgar Morin y André Béjin (1976), encontramos que "dans la langue religieuse de la Grèce ancienne, le terme krisis signifiait: *interprétation* (du vol des oiseaux, des songes), *choix* (des victimes sacrificielles); dans le vocabulaire juridique, il exprimait Vidée d'un jugement, d'une décision ne résultant pas mécaniquement des preuves"[9] (1976 1). Interpretar el vuelo de las aves puede ser la posición justa en que nos ubicamos para comprender ciertos fenómenos sociales. Durante tres o cuatro meses, desde el 19 de octubre del 2019 se congregaron cientos y a veces miles, ocasionalmente un millón, de personas en un lugar de Santiago, la capital de Chile, llamado Plaza Italia. Con el tiempo este lugar se nombró como Plaza de la Dignidad pues ese nombre resumía la demanda social de gran parte de la ciudadanía. Además, en cada ciudad y pueblo de este país las personas se congregaban regularmente para hacer presente su protesta, en plazas o lugares significativos de cada lugar. Se congregaban como las aves respondiendo a un llamado más gregario que racional. El movimiento comenzó con la evasión del pasaje de Metro, saltar el torniquete sin pagar, protagonizado por jóvenes secundarios/as, y pocos/as anticiparon la crisis que vendría. Este caso de ruptura quedó oportunamente documentado en *Evadir* (Salas y Balbontín 2020).

Esa movilización vehiculizó una serie de profundos malestares parciales que se anudaron bajo la noción de crisis de un sistema. Las personas congregadas bajo la consigna de cambiar un sistema injusto, desigual e inhumano comenzaron a poner su cuerpo en la calle, hacer alianzas y presionar en vistas de cambios estructurales. Uno de estos, el cambio de Constitución. La experiencia de esos meses nos obligó a interpretar el movimiento de las personas, su vuelo, los sueños y las elecciones de las victimas sacrificiales. Butler nos proporciona claves de lectura para atender a esa dimensión de las personas que exhibe su vulnerabilidad a través del cuerpo. Volveremos a este punto.

Una crisis, por lo tanto, no es una catástrofe. Esta última, a diferencia de la crisis, una vez acontecida no afecta la estructura pese a las perturbaciones que experimenta la función. La catástrofe sería siempre un fenómeno visible. La crisis, en cambio, puede

[9]Traducción propia: "En el lenguaje religioso de la Antigua Grecia, el término krisis significaba: *interpretación* (del vuelo de los pájaros, de los sueños), *elección* (de las víctimas de los sacrificios); en el vocabulario jurídico, expresaba el vacío de un juicio, de una decisión que no resultaba mecánicamente de las pruebas."

hallarse soterrada. Una crisis puede ser una "catástrofe potencial" si es que no se pone atención a ella. Si es que no se interpretan los signos que la anuncian. Un ejemplo como el mencionado antes es de aquellas crisis sociales que inician con la movilización de grupos contestatarios, los que de a poco comienzan a ampliar sus demandas hacia grupos menos radicalizados de la sociedad pero que se hacen eco de este malestar difuso que adquiere forma en una consigna. Por lo mismo, una crisis debe ser definida en un nivel subjetivo y no poniendo atención sólo a sus características formales o exteriores. Una manifestación formal de malestar en la forma de una protesta no siempre se propaga, a veces suele ser reabsorbida sin dejar rastro ni provocar ningún cambio. Desde luego, entonces, habrá que detenerse en el nivel subjetivo de las crisis (Thom 1976 34-5). Y sostendremos también que se debe poner atención a la dimensión corporal; la crisis nos obliga a tomar nota de nuestra realidad incardinada y de nuestro lazo común.

Sólo se le aparece la dimensión de crisis a un ser provisto de conciencia y de cuerpo. Honneth (2006) sostiene que para comprender la gramática del conflicto social es necesario indagar en la experiencia subjetiva de ser víctima de una injusticia. El acento en la subjetividad, en todo caso, tematiza la dimensión del individuo que experimenta una amenaza a su integridad u otro elemento central de su identidad. Las crisis se suelen vivencian como amenazas de muerte. Esta amenaza se puede interpretar como un factor que atenta contra la vida biológica, es el caso de la epidemia o la peste. Aunque también se amenaza a la vida con sentido en el caso de las demandas por condiciones de vida justas, este es el caso de una huelga de hambre reivindicativa o política (Boitano 2018). O la muerte de una forma de vida, es el caso del colonialismo y sus secuelas de exterminio.

En segundo lugar, es necesario atender a la temporalidad que supone el concepto de "crisis". La crisis no aniquila inmediatamente al sujeto, en cambio la catástrofe sí puede provocar esa aniquilación. En efecto, la crisis permite acciones, deja tiempo y proporciona a veces incluso los medios para actuar. Lo mencionamos antes, está en crisis todo sujeto que percibe amenazada su vida en el amplio sentido de la palabra, se refiere a una amenaza a la existencia física, cultural y/o simbólica. Pero, como señalábamos también, las crisis permiten tomar decisiones pues estas evolucionan, cambian, pueden desembocar en una catástrofe o abrir un momento de verdad. Se las puede describir, aunque siempre tarde, después de que ocurrieron o en el momento de la convulsión. En todo caso, hay más o menos consenso en describirlas como transitorias. No habría crisis permanentes, como no hay tampoco revoluciones permanentes. Y el curso de una crisis depende del momento en que la podemos tematizar. ¿De qué factores depende su curso?

Para responder bien vale rescatar su origen, el que tratamos al comienzo de este texto. Recordemos que es una noción proveniente del campo de la biología, del ámbito de la medicina, contiene las ideas de salud y enfermedad. Por lo tanto, no se puede escamotear este origen. Cuando se habla de crisis se remite a un estado del cuerpo, el de un ser humano animal, a la sociedad como cuerpo, en el sentido de que se puede sanar o enfermar. Este modelo biológico pone el foco en un cuerpo lo que evidencia una dimensión pre-reflexiva de la existencia humana. O, en palabras de Butler, el sujeto de la crisis surge cuando su cuerpo ha sido tocado, afectado, amenazado. Antes de enfrentarse a la amenaza no existe como sujeto interpretable. El yo no existe de manera permanente, surge en la reacción al objeto amenazante.

Así entonces el individuo experimenta una situación crítica cuando toma nota de la falta o del exceso, ambas pueden conducir a una crisis. Thom (1976) nos proporciona

una imagen interesante para describir las crisis que se explican por causas externas. Nos plantea la imagen de un pájaro fascinado por una serpiente. Esta evoca en el pájaro la forma de un gusano, su presa arquetípica. Pero el tamaño de la serpiente convierte al depredador en víctima. Extraño ejemplo, plantea que la crisis adviene por la incapacidad de juicio. Es posible también advertir aquí la acepción de crisis como momento de juicio, momento de develación de una verdad, trágica en el caso del ave que no calibró la dimensión de su presa.

El ejemplo de Thom deja en evidencia la dificultad de distinguir entre causas externas o internas. Pues, en cierto sentido, todas se explicarían por una reacción del individuo a su entorno. Lo decíamos antes, no basta con ser víctima de una injusticia, es necesario tomar nota de ello. Decíamos que las causas llamadas internas aluden a la pérdida de eficacia de un mecanismo que siempre sirvió para sortear los problemas y de pronto se manifiesta incapaz para resolverlos. Pero es importante advertir que una crisis no surge sólo porque los problemas dejan de ser resueltos con los mecanismos habituales. Las crisis suelen agregar una reformulación del modo como se define el problema mismo y sus enfrentamientos. Una crisis detonaría cambios en los términos que definen los problemas, pueden dar comienzo a una reflexión en torno, ya no al acceso igualitario a los bienes sociales existentes, sino al cuestionamiento acerca de si estos son o no "los bienes correctos" (Fraser 2006 49). Eso precisamente es lo que constituye la crítica radical que promueven las demandas ciudadanas, pues eventualmente subvierten el terreno mismo en que se desarrollan las controversias y ese trastorno provoca una crisis más amplia.

No podemos soslayar un fenómeno actual que bien puede ser tematizado como una crisis: la pandemia de Coronavirus. Esta nos encontró fracturados, en cierto sentido. Aunque en otro sentido suspendió un ejercicio de soberanía. Son testigos de esa crisis social reciente los muros rayados, los semáforos dañados, los restaurantes cerrados, etcétera. Aunque también es testigo de ese momento una agenda orientada a redactar una Constitución democrática. La experiencia reciente fue de temor a la amenaza de destrucción, aunque también esperanza de una subversión radical del modo en que está organizada la vida bajo la marca del capitalismo tardío. La protesta que duró meses logró poner en crisis un sistema organizado sobre una ilegitimidad de origen.

De ahí la pregunta acerca de ¿Cómo viviremos tras la crisis? ¿En qué tipo de seres humanos nos convertiremos tras la fractura? ¿Se repondrán los motivos de la protesta, porque esta crisis no afecta a todos/as por igual? ¿Qué cuerpos se harán visibles? ¿La lectura mesiánica de la crisis que modos de vida soporta? ¿Qué precariedades se asoman y cómo podemos pensar en las condiciones que hacen dignos a los seres humanos? ¿Es un pensamiento extraviado sostener que estamos ante una crisis civilizatoria? La experiencia reciente nos ha develado cuan vulnerables somos, pese a lo cual buscamos persistir (Butler 2017 23). Tal vez la experiencia de crisis total por sus alcances planetarios puede hacernos pensar, erróneamente, en que esta una experiencia común o compartida, pero no lo es. La precariedad está diferencialmente distribuida en nuestras sociedades. Es la ocasión, en efecto, de agregar a las preguntas anteriores estas otras: ¿Qué tipo de poder vuelve precarias a las poblaciones? ¿Quién hace la pregunta acerca de quién eres?

El reverso de la pregunta acerca de lo que vuelve precaria una vida, es la pregunta por lo que la vuelve digna. Se plantea este tema pues para terminar esta reflexión acerca de la crisis queremos relevar el hecho de que una crisis es tal sólo para una conciencia, como decíamos antes, sólo que habría que agregar "para conciencia encarnada". En

efecto, nos parece crucial poner el foco en torno a la vulnerabilidad que asoma a propósito de la conciencia del cuerpo. El peligro, lo mencionábamos antes, se percibe en los terremotos, en las guerras, en las epidemias, tal vez los fenómenos más propicios para pensar en los riesgos de la especie. Vulnerabilidad no es "dañabilidad" (Butler 2017 21) sino receptividad en el sentido de que no habría historia inscrita en el cuerpo sin vulnerabilidad corporal. Y hay momentos, tal vez estos, en que la vulnerabilidad corporal se vuelve evidente para nosotros. Tal vez es la prueba misma de la vulnerabilidad, no saberlo.

¿Qué significa ser vulnerables? Depender de otro, cuestión que puede vincularse al sometimiento original que describe Butler (2001) aunque también vulnerabilidad implica una abertura al mundo. Zizek grafica esto señalándolo como una *interpelación de individuos a sujetos* (2003 142), sirviéndose de un concepto ya mencionado antes en este texto: el *punto de capitón*. Este concepto alude al proceso mediante el cual un significado es "cosido" al significante y apunta al lugar en que el nombre interpela a un individuo a transformarse en sujeto mediante la subjetivación de la cadena del significante. La significación tendría un carácter retroactivo, en tanto un significante fija retroactivamente el significado de la cadena, cosiendo el significado al significante, deteniendo así el deslizamiento de estos. Por eso la crisis puede ser un punto de acolchado que nos permita analizar una serie de fenómenos fragmentarios como elementos que se anudan. Pero cabe recordar la imposibilidad estructural de cerrar el significado y de que siempre esta sutura sea transitoria.

El anhelo, la necesidad de existencia social explicaría entonces la vulnerabilidad al sometimiento, pues en él se reedita la experiencia primaria de dependencia y eso es, precisamente, lo que hace al sujeto explotable a un poder que no ha creado. El sometimiento explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde fuera, impone una vulnerabilidad primaria frente al otro como condición para alcanzar el ser (Butler 2001: 32). Esta tensión entre existencia social y sometimiento (o pérdida de soberanía) queda muy bien expresada en la situación que describe Foucault a través del concepto de gubernamentalizacion (1995 6) y bio-poder (Foucault 1976).

En el siglo XV se advierte una "explosión del arte de gobernar a los seres humanos" (1995 6), entre las cuales podemos mencionar la práctica religiosa ligada a la autoridad de la Iglesia, el derecho y la ciencia. Todas involucran una sujeción de los individuos a través de mecanismos de poder que invocan una verdad. Las epidemias son la ocasión en que la verdad de la ciencia se constituye en un "orden moral". Además, es una ocasión en que el Estado puede ejercer abiertamente su control. La noción de biopoder, por otra parte, nos permite comprender cómo un rasgo biológico de la especie humana puede ser parte de una estrategia política o de poder. Es a partir del siglo XVIII y parte del XIX, que las sociedades occidentales modernas tomaron nota de este fenómeno. Eso convierte la salud de los individuos en objetivo esencial de la administración pública de países europeos. Este modelo luego se extiende, junto con el avance del sistema de producción capitalista y la urbanización creciente de la vida. Y surgen dispositivos de regulación más extensivos y eficaces. Junto a la emergencia de la noción de "población" como problema político-económico, se desarrollan una gama de instrumentos y técnicas de planificación, predicción y control. Ejemplo de ello son las nociones de tasas de natalidad, morbilidad y mortalidad, campañas de vacunación e inoculación, estimaciones demográficas, estudios sobre la relación entre el aumento de la riqueza y el incremento poblacional, entre otros. Dispositivos que permitieron la formación de una tecnología de la población en la que el

cuerpo de las personas se evidencia en su utilidad, rentabilidad y maleabilidad. El poder deja de concebirse como un instrumento de represión, y se torna productivo.

La epidemia o peste ha sido la oportunidad de echar a andar dispositivos de control de la población a gran escala. En *Vigilar y castigar* Foucault muestra como estos mecanismos microfísicos de poder, que los aparatos y las instituciones ponen en juego, se materializan en el cuerpo. Y Foucault desmonta los mecanismos mediante los cuales las relaciones de poder penetran materialmente en el espesor mismo de estos. La crisis sanitaria y el miedo que provoca, entonces, no pone en evidencia una pérdida de libertad que se produce con ocasión de la crisis. Esta se ha hipotecado antes, sólo que la crisis la desnuda. El modelo de la peste escenifica una sociedad perfectamente gobernada en que se delimita claramente al infectado versus el sano, a través de técnicas de control, vigilancia y registro que tienden a individualizar a los excluidos. El individuo se torna objeto descriptible, analizable. El "examen" hace de cada individuo un "caso", "la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir" (Foucault, 1990: 133). La *polizeiwissenschaft* (ciencia policial) es a la vez un arte de gobernar y un método para analizar la población que vive en un territorio (Foucault, 1990: 137).

El miedo al contagio anula la resistencia y suele ser una ocasión en que los ciudadanos suelen renunciar a sus derechos a cambio de protección. La peste o la infección constituye un peligro que a veces han encarnado ciertos grupos de la población a los que hay que civilizar, higienizar, reeducar o encauzar. Y es necesario tener presente estos elementos cuando decidamos a quien excluir, rechazar, o a quien se dará prioridad para sanar. Nuestra precariedad es inseparable de una dimensión de la política que aborda la organización y protección de las necesidades corporales. La precariedad expone nuestra sociabilidad, las dimensiones frágiles y necesarias de nuestra interdependencia. Nuestra vida y nuestra supervivencia depende de la política. Ahora, la política, "cuando se convierte en biopolítica y manejo de poblaciones, se preocupa por cuáles vidas preservar, proteger y valorar (y eventualmente cuáles llorar, es decir, cuáles vidas desde un comienzo se consideran merecedoras de protección de daño y muerte) y cuáles vidas se consideran desechables y que no merecen ser lloradas" (Butler 2017 25).

Foucault describe la pérdida de soberanía. Diremos que su contracara es una falsa ilusión de autonomía que circula como el discurso cultural del neoliberalismo. Butler dirá al respecto que el sistema capitalista en su versión salvaje opera sobre la base de la negación de su misma vulnerabilidad e interpela en la forma de una pregunta a los defensores de determinadas formas de economía neoliberal, señala al respecto:

> Actúas como si nunca pudieras pertenecer a una población cuyo trabajo y vida son precarios, que puede de repente quedar privada de derechos básicos, o acceso a vivienda, o a asistencia médica, o que vive con ansiedad sin saber cómo, o si va a conseguir trabajo siquiera (2017 19).

Quien vulnera a otros actúa como si no existiera esta base común humana. En *Vida Precaria* (2006) Butler ya formulaba esa idea. Ahí señalaba que en el acto de reconocimiento los individuos involucrados, dominador y dominado, se transforman. Recordemos que antes se había sostenido que "en la demanda" surge un sujeto que no pre-existe a ésta, y luego, en el reconocimiento mismo "nos volvemos algo nuevo, desde

el momento en que nos constituimos a causa del llamado –una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir–" (Butler 2006 72). Cuando se reclama por reconocimiento, en ese mismo gesto, los seres humanos se exponen, en el exacto sentido de que se arriesgan a devenir algo distinto de lo que originalmente son.

Es importante este aspecto de lo que está involucrado en el reconocimiento pues, además de la experiencia de sometimiento, hay una necesaria confianza que probablemente supera el ámbito de la reflexividad, caso en el cual podríamos hablar de cierta protoconfianza[10] y de una vulnerabilidad humana común que hermana a los seres humanos en la experiencia común de la vulnerabilidad. Esta sería cierta atadura pre-contractual (Butler 2017). La pandemia, el "estallido" antes, nos resta omnipotencia por distintas razones. Nos revela los lazos precontractuales que nos unen a otros.

5. Algunas reflexiones finales

La epidemia, si bien no será una oportunidad de comunión, permitiría mirar, aunque sea por un momento, al menos por el tiempo que dure la crisis, la política del cuerpo. Butler sugiere que la vulnerabilidad corporal presupone la existencia de un mundo social, pues este hace visible que como cuerpo somos vulnerables, dependientes o abiertos, a los demás y a las instituciones. Esta vulnerabilidad común nos involucraría en un problema político más amplio relacionado con la igualdad y la desigualdad. Al mismo tiempo nos afecta como el animal humano que somos pues es "nuestro cuerpo" el que enferma o el que teme. Y aquí proponemos entender "nuestro cuerpo" no como el volumen que termina en el límite que señala la piel, sino como una dimensión en que puedo padecer con otro. En efecto, los cuerpos no son unidades cerradas, estamos más o menos siempre abiertos hacia otros, por eso nos duele el dolor de otros. Tal vez por eso la mirada del cuerpo destruido o sufriente se saca de la vista de las personas sanas. Señala la naturaleza relacional del cuerpo.

La experiencia de pandemia nos ha hecho más conscientes del cuerpo propio y de los cuerpos de los otros. Nos convertiremos probablemente en expertos detectores de síntomas de coronavirus, diremos "tiene cara de fiebre" "parece enfermo/a" "esa tos suena mal" etc. en un afán o de protegernos o de cuidar[11]. Esta experiencia señalaría que los seres humanos somos frágiles y, al mismo tiempo, insistimos en persistir, por eso, tal vez,

[10]Wittgenstein en *Sobre la Certeza* (1988) expresa la idea de que las actividades que realizamos los seres humanos, desde aquellas más inteligentes hasta las más sencillas, descansan en un sistema de certezas que es difícil de "ver", no obstante, puede ser "mostrado". En este sistema de certezas *confiamos*, en el sentido de que contamos con él sin haber evaluado antes su bondad; y es lo que nos permitiría efectuar acciones con sentido y comunicarnos con otros.

[11]Se mencionó en un foro acerca de "Las amenazas invisibles de la epidemia. Reflexiones a un año de la exposición 'Del Virus a la Epidemia'" (en https://www.udp.cl/evento/webinar-las-amenazas-invisibles-de-la-epidemia-reflexiones-a-un-ano-de-la-exposicion-del-virus-a-la-epidemia/). Se sostuvo ahí que la pandemia hace visibles algunos temas. Uno de ellos es el miedo a la muerte, a la degradación, a la pobreza, al descontrol, al otro extraño. Lo sabemos desde hace mucho, Freud ya lo señaló: nuestras principales angustias se construyen en relación con la experiencia de pérdida. Nos angustia la pérdida de la vida, de la salud, de la cercanía, del control, etc. Y frente al miedo los seres humanos nos parapetamos en lugares de refugio que nos permiten sortear esas amenazas. Ese lugar toma el nombre de *ethos*, es el carácter, el refugio o morada en el que nos posicionamos. La noción de *ethos* hace referencia también a "arma" con la que nos defendemos de un hecho aterrador (Echeverria 1998). Miedo y defensa. Melanie Klein mencionaba dos posiciones que los seres humanos adoptamos frente a las angustias básicas. La posición

nos podemos adaptar a situaciones horribles. Al mismo tiempo esa vulnerabilidad asume diversas formas, en ocasiones toma la forma de la precariedad, distribuida diferencialmente pues no enfermamos de la misma forma, no sanamos ni morimos de la misma manera, no hacemos cuarentena igual, ni arriesgamos las mismas cuestiones valiosas.

Creemos que la crisis se debiera concebir como una ruptura, al mismo tiempo como un momento de verdad. Por lo tanto, no calza para referirse a una crisis económica, a las crisis subprime, a las crisis de edad madura, nada de eso, pues todas esas mal llamadas crisis se recomponen y continúan por el camino ya trazado. Es aceptable, tal vez, denominar crisis a la degradación del medio ambiente y al cambio climático. Entendido este como un nuevo tipo de destrucción que amenaza ya no sólo a grupos humanos sino a todo lo vivo. Y también la crisis es lo que explica la emergencia de diversos movimientos sociales de resistencia a lo que se considera el agotamiento de un modelo de producción y consumo. Crisis contemporáneas pueden referirse además a nuestra perplejidad ante una pandemia como la que actualmente azota al mundo. Lo común a estas experiencias serían la dificultad de nombrar el fenómeno y la casi imposibilidad de imaginar una salida. En este marco la noción de crisis puede constituirse en una herramienta analítica que permite comprender momentos de quiebre o puntos decisivos.

En la crisis asoman ciertas tensiones mencionadas a lo largo de este texto: junto con la pérdida de soberanía se experimenta en el mismo acto la posibilidad de recuperarla, la vulnerabilidad del cuerpo hace presente la común vulnerabilidad que padecemos con otros[12] y el temor a la muerte o a la degradación, al otro, puede trocarse en alianza. Finalmente, reservar para la noción de crisis un alcance global hace posible pensar un modo de organizar políticamente la vida de una manera radicalmente distinta.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio; Zizek, Slavoj; Nancy, Jean-Luc; Berardi, Franco "Bifo"; López Petit, Santiago; Butler, Judith; Badiou, Alain; Harvey, David; Han, Byung-Chul; Zibechi, Raúl; Galindo, María; Gabriel, Marcus; Yáñez González, Gustavo; Manrique, Patricia y Paul Preciado. *Sopa de Wuhan.* ASPO, 2020.
- Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes.* Madrid: Akal, 2007.
- Boitano, Angela. "Acerca del suicidio hétero-referido y la huelga de hambre reivindicativa", *Revista de Filosofía*, Volumen 74 (2018) 41-54, 2018.

depresiva, nos hace asumir una retórica salvacionista para explicar el virus: nos sentimos culpables de este desastre por diversas razones: por haber destruido el medio ambiente, por habernos sometido al capitalismo salvaje, etc.; esa es una posición depresiva cuya emoción principal es la culpa. Otra es la posición esquizoparanoide: desde la que culpamos al otro. Desde ahí pensamos que el desastre se produce por culpa de otros menos civilizados, más sucios, más promiscuos, etc. Ambas posiciones producen distintas derivas: la primera mueve a un acto de reparación, la segunda, en cambio, suele ser agresiva con quienes cargan la culpa y suele implicar destrucción o aislamiento.

[12]Esta reflexión está claramente situada en Chile y desde esa referencia se hace aún más comprensible la contradicción que se experimenta a propósito del cuerpo en encierro versus cuerpo en la calle. El fenómeno "estallido social" hizo necesario poner el cuerpo en la calle para aliarse con otros, para interrumpir el transcurso de la vida cotidiana, para impedir el desplazamiento normal, etcétera. El cuerpo fue un instrumento que permitía transgredir el orden, denunciar la injusticia y establecer alianzas, desde esa perspectiva constituyó una experiencia emancipatoria. Luego, a pocos meses de esa situación esperanzadora y angustiante al mismo tiempo (pues puso de cabeza muchas regularidades), el cuerpo debe estar confinado, es el sospechoso, debe ser examinado, supervigilado y sometido a múltiples controles.

- Butler, Judith. "Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle". *Nómadas* (Col), núm. 46, abril, pp. 13-30. Universidad Central Bogotá, Colombia, 2017.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder.* Madrid: Cátedra, 2001.
- Diaz de la Serna, Ignacio; Valdés Ugalde, José Luis y Sigüenza Reyes, Javier. "Una mirada crítica sobre la Modernidad". Entrevista con Bolívar Echeverría. Norteamérica [online]. 2009, vol.4, n.1, pp.207-222. ISSN 2448-7228.
- Echeverria, Bolívar. *Las Ilusiones de la modernidad.* México DF: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- Echeverria, Bolívar. *La modernidad de lo Barroco.* México DF: ERA, 1998.
- Echeverría, Bolívar. "La crisis civilizatoria", *Estudios Ecológicos.* Nro. 6, pp. 3-11. Crisis financiera o crisis civilizatoria. Quito, octubre, 2010a.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud,* México D.F.: ERA, 2010b.
- Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración.* Madrid: Tecnos, 2006.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del Yo y otros textos afines.* Barcelona: Paidós, 1990.
- Foucault, M. (1). "¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (11), 5-26. Recuperado a partir de https://revistas.um.es/daimon/article/view/72 1995.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* México D.F.: Siglo XXI, 1976.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.* Madrid: Morata, 2006.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: Siglos XVI-VIII.* México DF: FCE, 1991.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo.* Barcelona: Paidós, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Madrid: Catedra, 1999.
- Harvey, David. "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". Panitch, L. y C. Leys, *El nuevo desafío imperial.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 99–129. 2005.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués.* Madrid: Trotta, 2007.
- Salas y Balbontin (comp.). *EVADIR La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019.* Santiago de Chile: Libros del Amanecer, 2020.
- Svampa, M. Lucila. "El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. Polisemias de una categoría histórica". *Anacronismo e Irrupción La(s) historia(s). Origen, repetición y diferencia.* ISSN 2250-4982 - Vol. 6 N 11 - Noviembre 2016 a Mayo 2017 – pp. 131-151.
- Starn Randolph. "Métamorphoses d'une notion". *Communications*, 25, La notion de crise, sous la direction de André Béjin et Edgar Morin. pp. 4-18, 1976.
- Thom, Rene. "Crise et catastrophe". Communications, 25. La notion de crise, sous la direction de André Béjin et Edgar Morin. Pp. 34-38, 1976.
- Todorov, Svetan. *La conquista de América. El problema del otro.* México D.F.: Siglo XXI, 2007.
- Todorov, Svetan. *Nosotros y los otros.* México DF: Siglo XXI, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza.* Barcelona: Gedisa, 1988.
- Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 31-43
Recibido: 30-05-2020 Aceptado: 08-06-2020

Crisis y salud: una ocasión para repensar modelos (y acciones)

Crisis and health: an occasion to rethink models (and actions)

Luca Valera*
Pontificia Universidad Católica de Chile

Francisco de Lara†
Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

La actual crisis sanitaria nos invita a repensar el actual modelo de salud, así como sus implicaciones antropológicas, sociales y económicas. A partir de una breve historia del concepto de salud, en este artículo tratamos de evidenciar los cambios que ese mismo concepto ha implicado a nivel de relación médico-paciente y a nivel de relaciones sociales. Un nuevo paradigma de salud, más ajustado a los nuevos fenómenos globales que están aconteciendo, implica también una critica a los enfoques individualistas, reduccionistas, tecnocráticos y economicistas que se encontraban en la raíz del "antiguo" modelo de salud. Por último, proponemos el modelo One Health como una posible respuesta a los problemas teóricos del "antiguo paradigma" de salud, fuertemente enfatizados por la crisis sanitaria actual.

Palabras clave: Salud - One Health - Crisis sanitaria - Tecnocracia.

Abstract

The current health crisis forces us to rethink the model of health we are using, together with the anthropological, social, and economic implications that this model entails. Starting from a brief history of the concept of health, in this article we point out the main changes that this concept has implied both at the level of medical relationships and the level of social and economic relationships. A new paradigm of health, more adjusted to the new global phenomena that are currently taking place – e.g., the COVID-19 pandemic – even implies a criticism of the individualistic, reductionist, technocratic, and economic approaches that were at the root of the "old" health model. Finally, we focus on One Health as a possible answer to the theoretical problems implied in the "old paradigm" of health, strongly emphasized by the current health crisis.

Keywords: Health - One Health - Health crisis - Technocracy

*Contacto: luvalera@uc.cl https://orcid.org/0000-0002-1693-396X. Profesor Asociado en el Instituto de Filosofía y Director del Centro de Bioética de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Facultad de Medicina). Es Doctor en Bioética por la Università Campus Bio-Medico di Roma, Italia. Sus intereses de investigación se concentran en la bioética, la ética ambiental y la antropología.

†Contacto: fdelara@uc.cl https://orcid.org/0000-0002-5135-8382. Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Alemania) y la Universidad Autónoma de Madrid, es Profesor Asociado y Jefe del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su tesis doctoral sobre la filosofía del joven Heidegger recibió el premio Max Müller de la Universidad de Friburgo. Es Cofundador del Laboratorio de Ideas Pensar en Red.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción. Un breve recorrido histórico por el concepto de salud

¿Cómo definimos el concepto de salud? La pregunta no resulta tan sencilla, y ha recibido respuestas muy distintas en la historia del pensamiento. Dichas respuestas van de la mano tanto de los conocimientos científicos como de la imagen antropológica que se ha desarrollado en las distintas épocas. De hecho, es interesante señalar el cambio radical que el concepto de salud ha experimentado en los últimos siglos. Para poder entender esta afirmación, es preciso observar las transformaciones de dicho concepto en la historia de la propia medicina.

Una primera respuesta a la pregunta sobre el "qué" de la salud podría ser, con Canguilhem (1971: 86), que "la salud es la vida en el silencio de los órganos", es decir, que la salud se encuentra en el cuerpo que se mantiene silente. Podríamos decir con Sartre que el cuerpo en un estado de salud es pasado por alto, ya que la primacía la tienen siempre las actividades en las que estamos comprometidos. El cuerpo silente –el que no hace ruido– es el cuerpo sano, es decir, aquel cuerpo en que no hay huella de enfermedades. O, dicho de otra forma, ser sano coincidiría con el no darnos cuenta de que tenemos un cuerpo (Russo, 2004: 126). Llegamos, así, a la primera conceptualización de salud, que es a su vez la más "tradicional": la salud es la simple ausencia de enfermedades. Bajo esta concepción, se consideraba que un cuerpo sano era aquel que no tenía ninguna enfermedad vigente. Sin embargo, se trata de un concepto problemático desde varias dimensiones: primero, porque el cuerpo "sano" –es decir, el cuerpo que no presenta ninguna enfermedad– es un concepto abstracto e inalcanzable. El mismo Canguilhem (1971: 102). expresa dicha idea de una forma muy clara:

> La palabra "salud" tiene dos sentidos. Tomada en absoluto, la salud es un concepto normativo que define un tipo ideal de estructura y de comportamiento orgánico; en este sentido, hablar de buena salud es un pleonasmo, porque la salud es el bien orgánico. La salud calificada es un concepto descriptivo, que define determinada disposición y reacción de un organismo individual frente a posibles enfermedades. Ambos conceptos, descriptivo calificado y normativo absoluto, se distinguen tanto que el mismo hombre común dirá de su vecino que tiene una mala salud o que no tiene la salud, considerando como equivalentes la presencia de un hecho y la ausencia de un valor. Cuando se dice que una salud continuamente perfecta es anormal, se expresa el hecho de que la experiencia del ser vivo incluye de hecho a la enfermedad. "Anormal" quiere decir precisamente "inexistente", "inobservable". Por lo tanto, solo es otra manera de decir que la salud continua es una norma y que una norma no existe. En este sentido abusivo, es evidente que lo patológico no es anormal. Lo es tan poco, que resulta posible hablar de funciones normales de defensa orgánica y de lucha contra la enfermedad.

En este sentido, la idea de salud sería un modelo casi inalcanzable para el ser humano (Valera, 2018), un ideal de perfección "normativa" nunca realizable. Lo humano consistiría precisamente en "lo patológico", no en "lo sano": ser un ser humano significa ser un ser enfermo. Se trataría, además, de un concepto negativo: sano es todo-aquello-que-no-es-enfermo. Dicha definición se muestra, ella misma, como deficitaria: la ausencia de

enfermedades, de síntomas o problemas, no se puede considerar como un elemento que delimite claramente el estar "sano". En resumen, tanto la incapacidad de dar cuenta de la condición humana concreta como los déficits teóricos de esta definición tradicional de salud han empujado hacia un cambio conceptual radical.

A partir de esta consideración sobre la insuficiencia del concepto, la OMS elaboró una definición más completa de salud, que en lo esencial ha permanecido igual desde 1948 hasta la fecha: "La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades" (OMS, 1948). Dicha definición implicó un cambio radical tanto en el modelo de salud como en la idea misma de medicina. Es relevante, en este sentido, el abandono del "clásico" modelo biomédico (el modelo "tradicional") para abrazar un novedoso modelo biopsicosocial, tal y como señala Engel (1977). Dicho cambio de modelo fue posible a partir de una crisis interna de la medicina misma. En palabras del propio Engel (1977: 129), "la crisis de la medicina se deriva de la inferencia lógica de que, dado que la 'enfermedad' se define en términos de parámetros somáticos, los médicos no deben preocuparse por los problemas psicosociales que están fuera de la responsabilidad y de la autoridad de la medicina misma". La introducción de factores y dimensiones psicológicas y sociales en el dominio del concepto de salud transformó también las ideas de discapacidad y enfermedad, tal y como se puede notar en las más actuales clasificaciones internacionales de la funcionalidad – *International Classification of Functioning,* ICF (WHO, 2001). Si la salud no es la simple ausencia de enfermedad, la discapacidad no es la simple presencia de ella, sino una relación más compleja entre el estado fisiológico del sujeto, sus funciones y las relaciones con la sociedad. Así, y de nuevo en palabras de Canguilhem (1971: 152), "el hombre solo se siente en buen estado de salud –y tal es la salud– cuanto más que normal –es decir adaptado al medio ambiente y a sus exigencias– se siente normativo, apto para seguir nuevas normas de vida".

El abandono del modelo biomédico de salud implicó, por otro lado, también el abandono de una cierta visión mecanicista del mundo que subyace en él: "El modelo dominante de enfermedad hoy en día es biomédico, con la biología molecular como disciplina científica básica [...] y su enfoque reduccionista" (Engel, 1977: 130-134). La nueva idea de salud –y, consecuentemente, de enfermedad– conllevó también, entonces, una visión no mecanicista del mundo –y, más específicamente, del cuerpo humano– inspirada en la teoría general de los sistemas de von Bertalanffy (Engel, 1977: 135).

Sin embargo, esa no fue la última etapa en las transformaciones del concepto de salud. Una nueva visión de la idea de salud fue impulsada por el notorio médico William Osler, quien, a partir de una visión más integrada de la medicina, acuñó "el término '*One Medicine*' [...]. Es en el replanteamiento exhaustivo de Calvin Schwabe del concepto de '*One Medicine*' en 1976 donde se reconoce plenamente la estrecha interacción sistémica entre los humanos y los animales para la nutrición, el sustento y la salud" (Zinsstag et al., 2011: 149). Dichos esfuerzos para llegar a una visión "trans-disciplinaria" de la medicina (Kahn et al., 2008: 169), abierta a la relación con los otros seres vivos y el ambiente en general, se justificaron a partir del brote imponente de enfermedades zoonóticas a finales del siglo XX, tales como "el virus Nipah, el síndrome respiratorio agudo severo y la gripe aviar (A) H5N1, que se [extendieron] por Asia, África y Europa. Las razones para la aparición de estas enfermedades zoonóticas incluyen: prácticas agrícolas intensivas, comercio mundial de animales exóticos, [...] y presiones de la población humana" (Kahn et al., 2008: 169). En este sentido es posible afirmar que, de nuevo, una crisis ha logrado

impulsar un cambio teórico y conceptual. Dicha revolución no afectó solamente a la teoría, sino también a la práctica clínica cotidiana.

2. Una cambio en la relación médico/paciente

Los cambios en la conceptualización de la idea de salud han llevado consigo, entonces, una nueva forma de entender la relación médico/paciente, que ha pasado paulatinamente de ser una relación individual a una relación más amplia, capaz de involucrar a más actores relevantes. Si es verdad que la tradición hipocrática era "implacable y militantemente individualista, como si en todo el mundo hubiera un solo médico y un solo paciente" (Wightman et al., 2014: 910), hoy ya parece que nos hemos separado ya de ese modelo. Si para el médico "hipocrático", "cualquier consideración de asignación de recursos violaría el papel del médico como defensor del paciente" (Wightman et al., 2014: 910), el médico contemporáneo evalúa cuidadosamente los medios que tiene a disposición a fin de poder emitir un juicio clínico (Valera et al., 2020).

Por un lado, entonces, nos encontramos con el modelo hipocrático, cuyos principales atributos pueden resumirse como sigue:

> La primera característica es que la medicina hipocrática es individualista, es decir, el médico actúa siempre en el mejor interés del paciente, lo que implica la obligación moral de ser benéfico y, en consecuencia, no maléfico. El objetivo de cualquier procedimiento médico es el bien del paciente independientemente de otros factores, como la capacidad de pago o los antecedentes del paciente mismo (si es un criminal, por ejemplo) (Jotterand, 2006: 123).

Por el otro lado, nos encontramos con la medicina contemporánea, que asume una muy clara función social y a la que están asociados enormes recursos económicos, así como políticas publicas bien definidas. Uno de los ejemplos más evidentes de ese acercamiento "no individualista" al paciente es el "uso" de las camas críticas en tiempo de pandemia, tal y como estamos viviendo actualmente a causa del COVID-19 (Valera, forthcoming). Dicha situación ha evidenciado una mirada más amplia y compleja a la relación clínica, que ha demostrado implicar factores no meramente clínicos o vinculados a la condición física del paciente. Como escribe Szalados (2008: 2203), "en el atareado mundo moderno de la medicina de los cuidados críticos, el ideal de la ética puede estar cada vez más subordinado a la realidad de la eficiencia administrativa; una tendencia que no es única o nueva, pero que merece atención en nuestros planes de estudio profesionales sobre ética y profesionalismo". Y agregan Wightman et al. (2014: 911): "Los administradores y los clínicos deberían, como administradores de recursos escasos, tener la posibilidad de limitar o retirar terapias a pacientes con pronósticos suficientemente escasos, cuando la redistribución produciría ganancias dramáticas en eficiencia y promovería la justicia distributiva". Más allá de definir si la ética tiene que estar subordinada a la administración eficiente de recursos, o si es lícito éticamente retirar un tratamiento a un paciente en pos de otro, lo que se quiere destacar aquí es la presencia imponente de la economía –y, más exactamente, de la gestión de recursos– en el ámbito de la relación clínica, así como de la ética de dicha relación.

Dicha intrusión –y, con ella, la "intrusión" de consideraciones sociales, políticas o de variada naturaleza– marca sin duda un cambio también en la idea de la relación médico/paciente, que va más allá del individualismo hipocrático para volverse más compleja.

3. La noción de salud, la crisis y la revisión de los modelos. Hipócrates y *One Health*

Sin embargo, es preciso matizar la afirmación según la cual la tradición hipocrática era esencialmente individualista. Dicho más exactamente: dicha tradición, que contempla una idea básicamente individualista de la relación médico/paciente, no se basa en una idea "reduccionista", ni tampoco en una concepción tradicional, de la salud. Tal y como escribe Tountas (2009: 186):

> De acuerdo con esta tradición [la Hipocrática], ilustrada principalmente en el trabajo *Aire, aguas y lugares* de Hipócrates, la salud se define a partir de un equilibrio logrado entre las fuerzas ambientales por un lado (viento, temperatura, agua, tierra y comida) y los hábitos individuales por el otro (dieta, alcohol, comportamiento sexual y también trabajo y ocio). El equilibrio "interno" de los cuatro fluidos corporales depende del equilibrio "externo" entre una persona y su entorno.

Así pues, la idea de una relación profunda entre salud y entorno –que, debido a la actual pandemia, se encuentra hoy en el centro de tantos debates– no resulta novedosa. En un cierto sentido, parece que la época contemporánea esté más orientada hacia un retorno a los orígenes de la medicina que a su abandono. Si bien es cierto que una idea "tradicional" de salud no puede ser ya vigente por los numerosos problemas que presenta a nivel teórico – tal y como destacamos en la primera parte–, también es posible pensar que la idea de Hipócrates no coincidía plenamente con esa visión "tradicional". Como indica, de nuevo, Tountas (Ibid., 188), "además de la función de sustento o patógena del entorno físico, los escritos hipocráticos reconocen también el importante papel del entorno social y político" para una adecuada definición de salud.

Nos parece que la visión "sistémica" de Hipócrates tal vez puede constituir una gran ayuda para repensar el concepto de salud en la época contemporánea, sobre todo debido a la crisis sanitaria global a la que estamos asistiendo en tiempos de COVID-19. Dicha salud, que se perfila como "global" (*Global Health*), se encuentra estrechamente vinculada a nuestra relación con el ambiente en el que vivimos (y al cambio climático al que estamos asistiendo), relacionada profundamente con las diversas crisis políticas y económicas, así como con nuestra alimentación, etc. (Vineis, 2020).

Esta idea de salud ha sido recogida ampliamente en el concepto de *'One Health'* (Lerner, Berg, 2015), que va más allá de la idea de '*One Medicine*' (es decir, un pensamiento médico integrado, como se destacó anteriormente) y marca la última etapa de las transiciones sanitarias:

> El concepto de "salud del ecosistema" extiende la "*One Medicine*" a todo

> el ecosistema, incluyendo la vida salvaje. El desarrollo sostenible depende del mutualismo entre la salud y el bienestar de los humanos, de los animales y de los ecosistemas en los que coexisten. Los conservacionistas han reconocido y promovido lo que se conocen como los "principios de Manhattan", es decir, que la salud y el mantenimiento sustentable de la vida silvestre en las reservas naturales son mutuamente interdependientes con la salud de las comunidades y el ganado que los rodea. [...] El término "*One Medicine*", que tiene una connotación bastante clínica, refleja insuficientemente las interacciones entre la salud humana y animal que van mucho más allá de los problemas clínicos individuales e incluyen la ecología, la salud pública y las dimensiones sociales más amplias. "*One Medicine*" evoluciona así hacia "*One Health*" a través de la implementación práctica y la validación cuidadosa del pensamiento contemporáneo sobre la salud y los ecosistemas y su relevancia para el desarrollo de la salud pública y animal a nivel mundial (Zinsstag et al., 2011: 150-151).

El cambio de paradigma, aquí, es evidente: "'One Health' promueve la integración de la salud humana, animal y ambiental a través de la comunicación y colaboración entre médicos, osteópatas, veterinarios, profesionales de la vida silvestre, expertos en salud ambiental y pública, dentistas, enfermeras, ingenieros biomédicos, físicos, bio-químicos, fitopatólogos y otros" (Monath et al., 2010: 193). En este sentido, la palabra clave es "integración", tanto en enfoques y metodologías investigativas (Osburn et al., 2009: 482) como a nivel de "visión del mundo": ya no se puede considerar al ser humano –y, más en concreto, la salud humana– como algo aislado del entorno en el que vive, sino que los intercambios y las interdependencias son inevitables (Valera, 2018a). Dichas "vulnerabilidades mutuas" constituyen la base de un nuevo modelo –*One Health*– para repensar la salud, en una época en que la crisis (tanto planetaria como de modelos) empuja hacia cambios de paradigmas.

4. La medicina y las nuevas relaciones sociales

Llegados a este punto, es posible explicitar este cambio fundamental en la concepción de la salud como el paso de una mirada negativa y atomística a una mirada positiva y sistémica. La salud no se reduce a un estado de ausencia de enfermedad gestionada mediante la relación privada entre dos individuos (Crawford, 1980) –el médico y el paciente–, sino que apunta a un bienestar completo, en el que están involucradas dimensiones bio-psico-sociales que solo pueden ser abordadas adecuadamente mediante la consideración de todos los factores interactuantes, lo que acaba por incluir al ecosistema en su conjunto.

Es importante aclarar, además, que al hablar de una modificación en el concepto de salud no nos estamos refiriendo únicamente a un cambio en la esfera de las palabras o de las ideas –como si se tratara de cambiar un concepto por otro "mejor" o "más exacto"–, sino que hacemos referencia a las distintas prácticas y políticas sanitarias a las que dichos conceptos dan expresión (Field, 1967). Dicho aún más claramente: las distintas concepciones de salud representan otros tantos modelos y propuestas sobre el modo como debería organizarse la gestión de la salud. No se trata, por ende, de un anodino debate de conceptos, sino de una discusión –que en ocasiones toma incluso la forma de pugna– entre modelos, en última instancia, de sociedad (Field, 1973). De este modo, el debate adquiere

un inexcusable componente político, si bien no en el sentido restringido (partidista) de esta palabra. Se trata, antes bien, de la manera y los términos en que entendemos y llevamos a cabo nuestra relación con los demás seres humanos, con las demás especies y con la naturaleza en conjunto. Al plantear así el problema, y a la vista de la crisis global que enfrentamos en el presente, nos percatamos de los límites de una concepción individualista, reduccionista, tecnócrata y economicista de la sociedad (Field, 1967). En lo que sigue consideraremos brevemente la insuficiencia de esta concepción.

i. Individualismo socio-sanitario

La comprensión de la sociedad como una suma de individuos constituye el equivalente social a la comprensión atomística de la salud (Viens, 2016: 136). Se trata de una mirada que, haciendo abstracción de la imbricación sistémica de todo individuo, parte de unidades fijas e indivisibles como los elementos a partir de los cuales se compondría, en un segundo momento, el tejido social. Los teóricos modernos del derecho natural a menudo acentuaron este aspecto, en un intento por poner límites normativos al poder político vigente. Un ejemplo paradigmático en este sentido lo encontramos en la filosofía política de Locke (1689a/1970). Dado que en las sociedades existentes de hecho algunos seres humanos vulneraban a otros privándolos de algún bien básico –como la vida, la integridad física, la salud o la propiedad–, y lo hacían principalmente por diferencias político-religiosas, teóricos como Locke consideraron necesario un ejercicio de abstracción que condujera a una limitación en el uso del poder. A fin de evitar un uso ilegítimo, proponían un experimento mental en el que los distintos seres humanos eran presentados en una situación pre-social. De este modo, proponían que la sociedad era el resultado de un acuerdo entre individuos. Movidos por el *interés* de salvaguardar los mencionados bienes básicos o, visto desde el otro lado, por el *miedo* a perder dichos bienes, los individuos renunciaban a la vida pre-social y aceptaban que un poder transversal y supraindividual limitara su propia libertad y poder. Así pues, la sociedad se presentaba como un mal menor, esto es, como una renuncia a la completa libertad e individualidad en aras de no sufrir daño. Como puede apreciarse, la concepción individualista de la sociedad se parece también en este aspecto a la concepción equivalente de la medicina: ambas son concebidas como medidas necesarias y males menores cuya labor consistiría en evitar un mal mayor. Al igual que sucedía en el modelo "tradicional" de salud, esta concepción de la sociedad pone en la base a los individuos aislados y concibe la sociedad de forma predominantemente negativa, como ausencia de daño.

La sociedad así concebida es reducida a un sistema jurídico formal en el que rigen los mismos derechos y deberes para cada individuo, y en el que nadie –y menos que nadie el propio Estado– tiene derecho a privar a nadie de los mencionados bienes básicos. La versión contemporánea de esta concepción la encontramos paradigmáticamente en Nozick (1974), que apela justamente a Locke (e incluso a Kant) en su defensa de un "estado mínimo". Sin embargo, uno de los principales objetivos de Locke (1689b/1991) era lograr una separación entre Iglesia y Estado que permitiera la libertad de pensamiento, opinión y culto. En las versiones más contemporáneas la libertad que desea garantizarse es ante todo la de propiedad, y no siempre en el sentido amplio en que Locke la entendía. El principal bien fundamental que esta visión defiende es la propiedad privada, y su objetivo más inmediato es presentar los modelos de estado social redistributivo (Rawls, 1971) como ejemplos de un uso ilegítimo de la fuerza sobre los individuos.

En esta concepción liberal (Locke) y libertaria (Nozick) de la sociedad, el sistema jurídico (y lo mismo valdría para el sanitario) debe tratar a todo individuo por igual, sin atender a ninguna otra consideración. Más allá de que esta definición formal no recoge lo que de hecho sucede –por lo que, *nolens volens,* puede incluso ayudar a legitimar las discriminaciones existentes– lo que nos interesa poner en cuestión es la concepción misma de la sociedad como ordenación jurídica de individuos. Hegel criticó esta idea individualista llamando la atención sobre las estructuras no meramente jurídicas, sino propiamente vinculantes, en las que todo individuo nace, crece y se mantiene durante toda su vida. Al mero sistema jurídico, e incluso a la moralidad concebida como algo individual e interior, Hegel contrapone y superpone el aspecto de la *eticidad*. De ese modo, Hegel (1821/1976) acentúa una clara primacía del todo de relaciones significativas en el que siempre estamos insertos y en el que llegamos a ser quienes somos. Para Hegel, la perspectiva individualista y centrada en la propiedad representa el estado más básico (y pobre) de la realización y el desarrollo de la subjetividad. A su modo de ver, una perspectiva relacional da mejor cuenta de la realidad humana y de su imbricación con todo lo existente que la abstracción individualista. En la época contemporánea, y dentro de la discusión anglosajona, esta perspectiva ha sido recogida en parte por algunos filósofos comunitaristas, en especial Taylor (1975 y 1979), que lee la *eticidad* hegeliana como una resmisión "a la obligación que tengo hacia la comunidad actualmente existente de la que soy parte" (Taylor, 1975: 376).

Si todo lo que existe está interrelacionado, nada de lo que suceda puede sernos indiferente; y no solamente porque podría tener efectos *negativos* para nosotros (cálculo en el que se aprecia un residuo del individualismo), sino porque reconocemos nuestra conexión *positiva* con el todo. La actual crisis acentúa esta concepción sistémica, al mostrarnos la interconexión de nuestro mundo humano –en un contexto de economía global y de hiperconexión no solo digital, sino también física–, además de su co-dependencia de ecosistemas animales y vegetales. El modo como se cultiva y en general se ocupa y se trabaja la tierra, las formas de apropiación, crianza y consumo de plantas y animales, el comercio a escala global de lo así producido, las formas de distribución y consumo de alimentos... todo ello juega un papel esencial en el calentamiento global, así como en el surgimiento de enfermedades virales y, finalmente, en la desestructuración y atomización efectiva de las sociedades. Las concepciones que consideran el interés individual y el miedo egoísta como base de la sociedad podrían, de hecho, terminar legitimando prácticas y órdenes político-sanitarios que convierten efectivamente a las sociedades en una maraña dispersa de individuos aislados y con miedo a los demás. La manera como se afronta la actual crisis económico-sanitaria permite apreciar a las claras los principios inspiradores de los distintos gobiernos en este sentido. Sin embargo –y sin ignorar las claras diferencias que pueden señalarse en este punto–, la falta de respuesta y colaboración global, junto con la competencia por adquirir y acaparar recursos sanitarios a partir de la desigual riqueza de que se dispone, supone un preocupante indicio que se repite tanto a escala individual como internacional.

ii. Reduccionismo y tecnocracia

Como se ha indicado ya, la concepción "tradicional" y atomista de la salud puede ir de la mano con un enfoque reduccionista, que comprende y trata al ser humano como un simple mecanismo físico-químico. La concepción sistémica de la *One Health* viene a

corregir también en este punto las unilateralidades de un planteamiento de ese cariz. Sin embargo, hay que tener cuidado con no confundir una mirada holística y sistémica del ser humano con la concepción más particular y específica del mismo que es propia de la teoría de sistemas (von Bertalanffy, 1945, 1951, 1957 y 1968) y de la cibernética (Wiener, 1948 y 1950). En efecto, una mirada al ser humano como un mero sistema que codifica y convierte en información los estímulos de su entorno puede conducir a una nueva especie de reduccionismo. Este nuevo reduccionismo interpreta a todos los seres vivos desde la teoría de la información: es decir, los ve en última instancia como procesadores de datos, como descodificadores. Se trata de una mirada puramente formal, que desea poder ser aplicada a todo (von Bertalanffy (1957) habla incluso de una nueva *Mathesis universalis*) y cuyo efecto es favorecer una comprensión técnica de todo lo existente. Así pues, no bastaría con dejar de concebir a los seres vivos como mecanismos para pensarlos como sistemas orgánicos. Al pensar dichos sistemas cibernéticamente, se equipara el modo de ser de todo organismo –vegetal, animal o humano– y se interpreta desde el modelo de las máquinas de computar. La codependencia sistémica de los diversos factores entrelazados pasa a ser vista como una simple red de interacciones, consistentes en el intercambio y la codificación de información. El modelo de análisis se vuelve aplicable a múltiples campos, pero al precio de volverse neutro e indiferente. Por esa vía, se pierde de vista la interrelación entre fenómenos tan concretos como la deforestación, el cultivo intensivo y las mega-ciudades, así como su conexión con enfermedades como la actual. Una mirada a la salud desde el modelo *One Health* supone, entonces, mantener a la vista las interrelaciones *concretas* entre los fenómenos, apuntar a una mirada *integral* de los aspectos que juegan un papel en la posibilidad de una salud comprendida como "estado de completo bienestar físico, mental y social" (OMS, 1948).

Para que una mirada como esta pueda realizarse en concreto, parece necesario ir más allá de una lectura técnica de lo existente. El correlato de dicha visión técnica lo encontramos en la concepción tecnocrática de todos los problemas y desafíos, ya sean físicos, psíquicos, socio-políticos o medioambientales. En efecto, si todo lo que existe tiene el carácter de un sistema complejo de intercambio de información, lo único que necesitaremos para resolver los problemas sistémicos será un sistema de inteligencia artificial lo suficientemente complejo como para permitirnos configurar modelos de análisis de datos y predicción de comportamientos. Los problemas en general son vistos como desajustes técnicos que deben recibir una solución del mismo carácter. Sin embargo, crisis como la actual –por no hablar de la crisis económica, social y ambiental que subyace en ella– pone de relieve la insuficiencia de todo enfoque meramente técnico. Los fenómenos verdaderamente complejos requieren de un acercamiento igualmente complejo, que sea capaz de interpretar las interacciones concretas entre fenómenos en apariencia distantes y autónomos. Dichas interacciones dejan de ser vistas neutramente, lo que permite reconocer tanto las formas de vida y de interacción con todo lo existente que dominan en un determinado tiempo como los efectos nocivos que dichas formas pueden conllevar.

iii. Economicismo

Varios de esos efectos poseen, sin duda, un carácter económico. La incidencia de la economía en la salud y de la salud en la economía ha quedado claramente de manifiesto en la actual crisis sanitaria. El riesgo en este caso es pensar, como sucede tan a menudo, que nos vemos obligados a elegir entre economía y salud. En este enfoque subyace una

perspectiva economicista de la salud –y de la sociedad– para el cual se trata siempre y solo de la asignación y el manejo eficiente de recursos, bajo el imperativo de un constante crecimiento económico. Vista así, la salud es considerada solamente como una de las ramas de la actividad económica. Por ello, en el marco de esta crisis el problema consistiría en decidir hasta qué punto es aconsejable asignarle un rol prioritario a esa rama y detener otras actividades económicas.

Economicistamente considerada, la salud no puede tener nunca la prioridad, por lo que presentar así la disyuntiva supone a menudo haberse decidido de antemano en favor de "la economía". Escribimos la expresión entre comillas para señalar que este enfoque presenta una mirada reduccionista al elemento económico de la actividad social. Un enfoque sistémico como el del modelo *One Health* no puede dejar de reconocer la importancia de la economía en general, y el modo específico como los distintos modelos económicos inciden en el resto de fenómenos y realidades. La mirada economicista, sin embargo, va más allá de eso y pasa a enfocar todo lo existente desde una nueva perspectiva reduccionista. Al igual que la tecnocracia no se limita a apostar por una solución técnica de los problemas, sino que implica una comprensión del modo de ser de todo lo existente como sistema técnico, el economicismo no se limita a recordar que toda política tiene un costo, sino que considera la acción humana, en todas sus dimensiones e interacciones, como dirigida al crecimiento económico. Los problemas sistémicos, por ende, son también leídos y "solucionados" desde esta unilateral perspectiva. Se trata de decidir qué será mejor para el crecimiento económico, qué tendrá mejores y peores consecuencias en ese sentido. Esta mirada se aleja, por esa vía, de una concepción de la salud dirigida a lograr condiciones globales de vida que favorezcan la consecución de un bienestar integral.

Ya hemos indicado la incidencia de factores económicos en el origen de algunas enfermedades virales y, por supuesto, también en las múltiples afecciones derivadas del deterioro del medio ambiente, la contaminación ambiental, las formas de producción de alimentos, etc. Una concepción sistémica de salud no puede sino apuntar a una modificación de las formas de relación con el medio ambiente que están en la base de estas problemáticas. Más allá de la disyuntiva entre salud y economía, se trataría de apostar por formas económicas que sean acordes con, e incluso promotoras de, una salud universal. Decimos universal, porque está claro que el carácter sistémico de la vida y las sociedades humanas –su imbricación constante y co-dependiente con su entorno y con las demás sociedades–, conduce a una concepción supranacional de los fenómenos, así como de los problemas estructurales del presente y el futuro. Sin embargo, el atomismo individualista bajo el cual son entendidos los individuos de una sociedad se replica también a nivel de comunas, ciudades, regiones y estados. Un signo de esto es, una vez más, la actual respuesta a la actual crisis, consistente en una lucha por adquirir insumos médicos en mayor cantidad y de forma más rápida que el resto, en desarrollar y comercializar una vacuna antes que el resto, etc. El concepto global, sistémico e integral de salud apunta, por ende, a una superación de este marco, en favor de una colaboración interestatal basada en una economía y una técnica que trabajen en pos de este objetivo.

5. Conclusiones. Salud y sociedad.

La transformación digital –acentuada y acelerada a raíz del COVID-19– hace posible compartir y analizar información relevante a niveles inéditos hasta ahora. El potencial de

acción e incluso de previsión de que dispone el mundo actual permite una colaboración como la reclamada por un concepto sistémico de la salud. Los problemas globales no pueden ser ya únicamente respondidos mediante una serie de soluciones locales, especialmente si eso acaba significando que cada actor local compite con todos los otros para intentar que el problema le afecte lo menos posible. Los problemas actuales permiten reconocer una interconexión ineludible de todos los actores involucrados, en la medida en que afecta de un modo u otro a todos ellos, aunque por supuesto en medidas distintas. En todo caso, no resulta ya tan fácil sentirse inmune a un nuevo virus global o a una nueva crisis económica mundial, y menos aún al deterioro constante y acelerado del medio ambiente. Es por eso que las acciones –si bien concretas y locales en ese sentido, si bien insertas en distintas tradiciones y sensibilidades– pueden adquirir en este contexto una mayor conciencia de la dimensión global y sistémica de los problemas a los que responden y, en general, del mundo en que vivimos (Coggon, 2012). De no ser así, más que respuestas a las crisis presentes y futuras, lo que obtenemos son soluciones de emergencia, siempre reactivas, tardías e insuficientes. Las sociedades actuales tienen la posibilidad técnica de ser más abiertas que nunca –tanto a los demás seres humanos, como a las demás especies y al medio ambiente en general–, con la condición de que los datos que se recopilan no sean usados con fines meramente tecnocráticos y economicistas, sino en miras de contribuir a una salud integral como la que esboza el modelo *One Health*. En este sentido, una crisis como la que estamos viviendo actualmente puede constituir una ocasión para repensar modelos y mejorar nuestras formas de interactuar.

Referencias bibliográficas

- Canguilhem, G. *Lo normal y lo patológico*. Traducción de R. Potschart. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1971.
- Coggon, J. *What Makes Health Public? A Critical Evaluation of Moral, Legal, and Political Claims in Public Health*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Crawford, R. "Healthism and the Medicalization of Everyday Life". *International Journal of Health Services* 10 (1980): 401-420.
- Engel, G.L. "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine". *Science* 196/4286 (1977): 129-136.
- Field, M.G. "The concept of the 'health system' at the macrosociological level. *Social Science & Medicine* 7/10 (1967): 763-785.
- ----. "The Health System and the Social System". In: M. Sokolowska, J. Holówka, A. Ostrowska (eds.) *Health, Medicine, Societ*y. Dodrecht: D. Reidel Publishing Company, 1973, 315-330.
- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1821/1976.
- Jotterand, F. "The Hippocratic Oath and Contemporary Medicine: Dialectic Between Past Ideals and Present Reality?" *Journal of Medicine and Philosophy* 30/1 (2006): 107-128.
- Kahn, L.H., Kaplan, B., Monath, T.P., Steele, J.H. "Teaching 'One Medicine, One Health'". *The American Journal of Medicine* 121/3 (2008): 169-170.
- Lerner, H., Berg, C. "The concept of health in One Health and some practical implications for research and education: what is One Health?" *Infection Ecology & Epidemiology* 5/1 (2015). DOI: 10.3402/iee.v5.25300.
- Locke, J. *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press,

1689a/1970.
- ----. *A Letter Concerning Toleration*. London: Routledge, 1689b/1991.
- Monath, T.P., Kahn, L.H., Kaplan, B. "One Health perspective". *ILAR journal* 51/3 (2010): 193-198.
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (Official Records of the World Health Organization, Nº 2, p. 100), y entró en vigor el 7 de abril de 1948.
- Osburn, B., Scott, C., Gibbs, P. "One World – One Medicine – One Health: emerging veterinary challenges and opportunities". R*evue scientifique et technique (International Office of Epizootics)* 28/2 (2009): 481-486.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Russo, M.T. *Corpo, salute, cura. Linee di antropologia biomedica*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
- Szalados, J.E. "Of triage, bean counting, advocacy, and ethical conflict at end-of-life". *Critical Care Medicine* 36/7 (2008): 2202-2203.
- Taylor, C.H. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- ----. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Tountas, Y. "The historical origins of the basic concepts of health promotion and education: the role of ancient Greek philosophy and medicine". *Health Promotion International* 24/2 (2009): 185-192.
- Valera, L. "Against Unattainable Models. Perfection, Technology and Society". *Sociología y tecnociencia* 8/1 (2018): 1-16.
- ----. "Home, Ecological Self and Self–Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018a): 661-675.
- ----. La ética en tiempos excepcionales. *Punto y coma* 3 (Forthcoming).
- Valera, L., Carrasco, M.A., López, R., Ramos, P., von Bernhardi, R., Bedregal, P., Florenzano, A., Pérez, I., Olivares, P., Vargas, I., González, X., López, P., Durán, G., Richards, C., Castro, R. "Orientaciones éticas para la toma de decisiones médicas en el contexto de la pandemia de COVID-19 en Chile". *Revista Médica de Chile* 148/3 (2020): 393-398.
- Viens, A.M. "Public Health and Political Theory: The Importance of Taming Individualism". *Public Health Ethics* 9/2 (2016): 136-138.
- Vineis, P. *Salute senza confini. Le epidemie della globalizzazione*. Torino: Codice Edizioni, 2020.
- WHO. *International Classification of Functioning, Disability and Health: ICF*, 2001.
- von Bertalanffy, L. "Zu einer allgemeinen Systemlehre", *Blätter für deutsche Philosophie* 18/3-4 (1945): 112-132.
- ----."General system theory - A new approach to unity of science". *Human Biology* 23 (1951): 303-361.
- ----. "Allgemeine Systemtheorie. Wege zu einer neuen Mathesis Universalis". *Deutsche Universitätszeitung* 12/5-6 (1951): 8-12.
- ----. *General System theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller, 1968.

- Wiener, N. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: MIT Press, 1948.
- ----. *The Human Use of Human Beings*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1950.
- Wightman, A., Largent, E., Del Beccaro, M., Lantos, J.D. "Who Should Get the Last PICU Bed?". *Pediatrics* 133/5 (1950): 907-912.
- Zinsstag, J., Schelling, E., Waltner-Toews, D., Tanner, M. "From 'One Medicine' to 'One Health' and systemic approaches to health and well-being". *Preventive Veterinary Medicine* 101/3-4 (2011): 148-156.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 45-57
Recibido: 31-05-2020 Aceptado: 15-06-2020

Pandemia y crisis económica: una relación de develación

Pandemic and Economic Crisis: An Unveiling Relationship

Alvaro Muñoz Ferrer*
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Resumen

Es generalmente aceptado que la relación entre la crisis económica actualmente en desarrollo y la pandemia de enfermedad por coronavirus es de tipo causal, esto es, se afirma que la pandemia ha causado la crisis. El objetivo de este trabajo es argumentar que este vínculo no cumple con los requisitos para ser definido como una relación de causalidad y se propondrá la noción de relación develadora para dar cuenta de la interacción entre ambos sucesos. El trabajo se desarrolla de la siguiente manera: en primer lugar, se sitúa el problema dentro del campo de la filosofía de la economía. En segundo lugar, se desarrollan los argumentos para mostrar que la relación entre coronavirus y crisis no es de tipo causal. En tercer lugar, se recurre al concepto de alétheia para construir la noción de relación develadora. Finalmente, se establece que el rol del virus ha sido des-ocultar la incapacidad sistémica del orden mundial para hacer frente a diversas amenazas, incluida la actual pandemia.

Palabras clave: coronavirus - crisis - filosofía de la economía - causalidad

Abstract

It is generally accepted that the relationship between the developing economic crisis and the coronavirus disease pandemic is causal, that is, it is claimed that the pandemic has caused the crisis. The objective of this work is to argue that this link does not meet the requirements to be defined as a causal relation and the notion of unveiling relation will be proposed to account for the interaction between both events. The work is developed as it follows: first, the problem is situated within the field of the philosophy of economics. Second, the arguments are developed to show that the relationship between coronavirus and crisis is not causal. Thirdly, the concept of alétheia is used to construct the notion of unveiling relationship. Finally, it is established that the role of the virus has been to un-veil the systemic inability of the world order to face various threats, including the current pandemic.

Keywords: coronavirus - crisis - philosophy of economics - causality

*Contacto: alvmunozf@gmail.com. https://orcid.org/0000-0003-4928-8466. Magíster en Filosofía Política, Universidad de Santiago. Doctorando en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor externo de la Universidad Adolfo Ibáñez.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

La pandemia de enfermedad por coronavirus, en tanto que crisis de salud que se manifiesta en todos los ámbitos humanos, nos exige reflexionar acerca de la noción de crisis más allá de lo puramente sanitario. Esta exigencia no es nueva. Como señala Habermas, el concepto de crisis ha sido largamente discutido en filosofía: desde la idea de crisis como "punto de inflexión de un proceso fatal, fijado por el destino" (1999 20) en Aristóteles, la tesis de "crisis sistémica" que plantea Marx por primera vez en el siglo XIX (21) y los desarrollos posteriores como los del propio Habermas a través de la teoría de sistemas, la humanidad ha intentado entregarle significado a este concepto que Koselleck ha denominado "indicador de una nueva conciencia" (2007 141), pues representa un cambio que debe ser interpretado; es, a la vez, diagnóstico de un presente inestable y pronóstico crítico del porvenir.

Tanto Koselleck como Habermas identifican un origen médico en el concepto de crisis. En su tarea de elaborar un concepto de crisis utilizable por las ciencias sociales, Habermas emplea la acepción médica del término – "la fase de un proceso de enfermedad en que se decide si las fuerzas de recuperación del organismo conseguirán la salud" (1999 19) – para proponer la siguiente definición: "Las crisis surgen cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación" (21). Koselleck, por otro lado, tras una revisión histórica muestra que "el uso del término (crisis) contenía proporcionalmente, cada vez en distintas dosis, la función históricamente discriminante y sentenciadora, la médico–diagnóstica y la teológica evocativa" (2007 253). Más aún, Koselleck señala que la principal inspiración de la palabra crisis proviene del uso lingüístico médico (2016 104).

Tras su origen médico en la Antigüedad, el término crisis se propagó en el lenguaje popular europeo hacia finales de la Edad Media para luego "independizarse" en el siglo XVIII (Koselleck 2016 104). Una de las disciplinas que incorporó el concepto fue la economía, sobre todo tras la Revolución Industrial y, como muestra Koselleck, lo hizo bajo el modelo semántico de "periodos iterativos", esto es, la crisis entendida como un proceso de superación de un periodo de conflictos que puede repetirse en el tiempo (2016 109). Como la acepción económica de crisis contempla una superación, está generalmente asociada a la idea de "progreso" y aquello queda sintetizado en la frase "cada pequeño o gran progreso posee su crisis" que Koselleck toma del economista belga Gustave de Molinari (2016 110). Esto último es relevante, pues las nociones de crisis y progreso contienen una dimensión temporal que en economía adquiere la forma de ciclos con etapas bien diferenciadas: expansión, auge, desaceleración, recesión, crisis y recuperación. Y en tanto que fases de un ciclo iterativo, existe la posibilidad de anticipar la aparición de crisis económicas a través del estudio de sus causas.

Como resulta evidente, una pandemia no es un fenómeno predecible o de ocurrencia típica. Es más bien un fenómeno único. Sin embargo, es generalmente aceptado que la relación existente entre la crisis económica en ciernes y la propagación de la enfermedad por coronavirus es de tipo causal, es decir, la pandemia ha *causado* una crisis económica. El objetivo de este artículo es argumentar que, si bien la crisis sanitaria tiene un impacto evidente en la economía mundial, la relación coronavirus-crisis económica no es de tipo causal, sino que se trata de una *relación develadora*. En otras palabras, la propagación de la enfermedad por coronavirus no *causa* una crisis económica, sino que *devela*, en

el sentido literal de la palabra αληθεια (Heidegger 2016), una serie de problemas que el sistema económico mundial guarda en su seno y que, al quedar des-ocultos, se exhiben como irresolubles e inevitables.

El artículo procederá de la siguiente manera: en primer lugar, situaremos el problema en el campo de la filosofía de la economía y mostraremos que la crisis económica actual es un problema de teoría económica. En segundo lugar, definiremos qué es una explicación de tipo causal y expondremos los motivos por los que la relación entre la pandemia por enfermedad de coronavirus y la crisis económica no es de causalidad. En tercer lugar, recurriremos al concepto de αληθεια o desvelamiento para afirmar que lo que la pandemia ha hecho ha sido evidenciar o explicitar un problema que, en condiciones de normalidad, permanece oculto, pero que, al aparecer, adquiere la forma de crisis. Finalmente, mostraremos que aquello que permanece oculto es la crisis de la racionalidad neoliberal en tanto que modo de conducir el comportamiento humano a través del ejercicio del poder a través del despliegue de la lógica de la competencia.

2. Crisis económica y crisis sanitaria: un problema de teórica económica

Dentro del campo de la Filosofía de la Economía es posible distinguir tres áreas de investigación: teoría económica, asuntos metodológicos y aspectos éticos (Hausman 1998; Reiss 2013). Debido a la complejidad de los fenómenos económicos, no es poco común encontrar, para un mismo suceso, tres explicaciones de distinta naturaleza. Un ejemplo de esto es el análisis de la crisis financiera mundial de 2008. Como muestra Reiss, las tres descripciones dominantes que intentaron dar cuenta del fenómeno iniciado con el colapso de la burbuja inmobiliaria en Estados Unidos fueron de carácter teórico, metodológico y ético (6). Para Joseph Stiglitz, la causa de la crisis fue la *teoría económica* estándar y sus supuestos irreales:

> "Hay otro grupo de cómplices: los economistas que proporcionaron los argumentos que aquellos en los mercados financieros consideraron tan convenientes y ajustados a sus intereses. Estos economistas proporcionaron modelos – basados en supuestos poco realistas de información perfecta, competencia perfecta y mercados perfectos – en los cuales la regulación era innecesaria" (Stiglitz 333-334)[1]

Por otra parte, Paul Krugman afirmó que el problema no estribaba en la teoría, sino más bien en la *metodología* utilizada por los economistas: "Desde mi punto de vista, la profesión de la economía se desvió porque los economistas, como grupo, confundieron la belleza, revestida con una matemática de aspecto impresionante, por la verdad" (Krugman 2009)[2]. Finalmente, en un artículo titulado "¿Academias del apocalipsis?" [*Academies of the Apocalypse?*] publicado en el periódico inglés *The Guardian*, Adam James apuntó a las escuelas de negocios de Norteamérica por formar *profesionales carentes de ética profesional*: "Después de todo, son las escuelas de negocios las que inundan el mundo bancario con graduados de sus prestigiosos programas de MBA. Así, ayudaron a la

[1] Traducción propia
[2] Traducción propia

economía a caer en picada" (James 2009)[3].

En síntesis, la crisis financiera mundial de 2008 tiene tres posibles explicaciones según la naturaleza del campo de investigación desde la que se aborde. Ahora bien, la de 2008 fue una crisis endógena, es decir, se trató de un problema que emergió de las propias estructuras del sistema financiero. En tal sentido, las aproximaciones teóricas, metodológicas y éticas al problema se revelaron con claridad debido a que la crisis tenía una causa evidente: el colapso de la burbuja inmobiliaria en Estados Unidos. Sin embargo, cuando hablamos de una crisis económica que se desarrolla en el contexto de una crisis sanitaria, la situación es distinta porque, como buscaremos mostrar, la causa de la crisis económica no es evidente. Esta constatación nos lleva a situar nuestro problema en el campo de la teoría económica y, más particularmente, en el área de las relaciones de causalidad.

i. Relaciones de causalidad en economía

Es importante señalar que no existe un consenso general sobre el concepto de causalidad. Ni en ciencias ni en filosofía es posible encontrar una definición unívoca (Lorente 22). En filosofía, es posible rastrear el debate hasta el escepticismo de David Hume. Para el pensador inglés, una relación causal entre una variable X y una variable Y se da cuando se cumplen los siguientes tres requisitos: En primer lugar, la variable X está universalmente asociada con la variable Y; en segundo lugar, existe un orden temporal: primero ocurre X y luego ocurre Y; finalmente, las variables X e Y son temporal y espacialmente contiguas (cf. Hume 1960). Como muestra Reiss, John Stuart Mill "corrigió" esta definición a través de la introducción de la noción de *tendencia* (96). Según Mill, las relaciones de causalidad en economía son más bien leyes tendenciales expresadas en la forma "cada vez que ocurre X, ocurre Y". Ellas establecen afirmaciones acerca de regularidades que ocurrirían sin la existencia de interferencias o, empleando el lenguaje propio de la economía, se trata de regularidades que ocurren cuando todo lo demás permanece constante [*ceteris paribus*]. Por ejemplo, la ley de demanda establece que la cantidad demandada de un determinado bien bajará si, conservando todo lo demás constante – en "todo lo demás" se incluyen los gustos y preferencias de las personas, las fluctuaciones en la moda, las modificaciones en el ingreso de los hogares y otros asuntos –, su precio aumenta.

A partir de Hume y Mill se han desarrollado múltiples aproximaciones hacia el problema de la causalidad. Como muestra Reiss, existen cinco enfoques estándares: manipulacionista, probabilístico, contrafactual, de regularidad y de transferencia (100). Todos ellos son de naturaleza humeana. Por otro lado, Nancy Cartwright ha desarrollado el concepto de "capacidades" basado en la mirada tendencial de Mill (cf. Cartwright 1999).

Ahora bien, a pesar de que el concepto de tendencias de Mill "flexibilizó" los requisitos para establecer una relación causal entre variables, el debate sigue abierto y ha llevado a que la economía rehúya del lenguaje causal. Sin embargo, a pesar de la ausencia de consenso, en general se acepta que una explicación causal es la mejor forma de dar cuenta de un fenómeno: "explicar un evento económico específico es mencionar sus

[3]Traducción propia

causas"[4] (Reiss 120). Esto se debe a que la economía es una disciplina orientada hacia las políticas públicas y la precisión de una recomendación está directamente relacionada con el conocimiento de las causas de los fenómenos económicos que se buscan solucionar. Por ejemplo, no es lo mismo resolver una inflación causada por el alza general en los costos de producción que una ocasionada por un incremento en la demanda agregada. En tal sentido, las causas de la inflación son fundamentales para decidir qué tipo de política económica se implementará para enfrentarla.

Reconociendo la importancia de las explicaciones causales en economía, actualmente se acepta transversalmente que la crisis económica en desarrollo ha sido causada por la pandemia de enfermedad por coronavirus[5]. Sin embargo, nos parece que no es posible establecer una relación de causalidad estricta entre ambas variables. Por supuesto, no desde la mirada humeana, pero tampoco desde la perspectiva tendencial de Mill. Para probar lo anterior, recurriremos a un ejemplo que Nancy Cartwright presenta para mostrar una particularidad de las explicaciones causales: ellas tienen un componente existencial ineludible, pues, para que sean efectivamente explicativas, ellas deben ser verdaderas.

El ejemplo que propone Cartwright es el de un limonero que está "enfermo": sus hojas están amarillas y comienzan a caer (cf. Cartwright 91). Al observar el agua acumulada en la base del macetero, el dueño del limonero ha encontrado la causa de la enfermedad: el exceso de agua. Sin embargo, tiempo antes, el dueño había agujereado un barril de roble cercano al árbol que comenzó a derramar agua. Uno podría decir, entonces, que la causa de la enfermedad del limonero es la acción de agujerear el barril. Sin embargo, para que esta explicación tenga sentido, es absolutamente necesaria la existencia del agua. En otras palabras, sólo en presencia de agua la acción de agujerear el barril es la explicación causal de la enfermedad del árbol.

La situación descrita muestra que una explicación causal exige que todos los componentes de la descripción sean verdaderos para que ella tenga un sentido explicativo. Tomemos la crisis financiera asiática de 1997 para dar un ejemplo económico: sólo es posible afirmar que la burbuja especulativa originada en Tailandia causó la crisis financiera posterior si efectivamente existía una burbuja. Ni la especulación ni las burbujas por sí solas crean necesariamente crisis. En el caso de la pandemia por coronavirus, debemos advertir que sólo sería posible afirmar que esta enfermedad mundial es la causa de la crisis económica en el actual contexto económico. No tenemos evidencia suficiente para establecer una relación de causalidad absoluta de la forma "cada vez que ocurra X, ocurrirá Y", es decir, "cada vez que el mundo enfrente la propagación de un virus, tendremos una crisis económica mundial". Por supuesto, es posible establecer esta afirmación causal bajo la actual configuración del poder mundial, pero no es posible hacerlo en abstracto. Tal como el hecho de agujerear con un taladro sólo es la causa de la enfermedad del limonero de Cartwright si el barril contiene el agua suficiente como para crear la asfixia radicular que

[4]Traducción propia

[5]En una nota de BBC publicada el 9 de abril de 2020 titulada "Coronavirus: la peor crisis económica desde la depresión de 1930, dice el FMI" [*Coronavirus: Worst economic crisis since 1930s depression, IMF says*], se afirma que, de acuerdo al Fondo Monetario Internacional (FMI), "la pandemia de coronavirus hará que el crecimiento económico global sea "fuertemente negativo.[es]te año" [énfasis nuestro]. La nota recoge, además, las declaraciones de la organización Oxfam, que "advirtió que las *consecuencias económicas de* la propagación de Covid-19 podrían obligar a más de 500 millones de personas más a la pobreza" [énfasis nuestro]. Finalmente, La nota señala que, de acuerdo a la Organización Internacional del Trabajo (OIT), "la pandemia *producía* "la crisis más severa"desde la Segunda Guerra Mundial" [énfasis nuestro]. FMI, Oxfam y OIT establecen una relación causal entre la diseminación del coronavirus y la crisis económica.

hizo caer sus hojas, una pandemia causará una crisis económica sólo en el contexto de un sistema económico lo suficientemente debilitado en términos sanitarios y sociales como para no tener las herramientas suficientes para enfrentarla. Con esto queremos afirmar lo siguiente: no existe una relación de causalidad absoluta entre crisis sanitaria y crisis económica. Lo que la pandemia ha hecho ha sido des-ocultar las fragilidades del orden económico mundial y que esto último es, en realidad, la causa de la crisis económica.

En el siguiente apartado, intentaremos mostrar en qué sentido el capitalismo contemporáneo incide en la crisis económica tal como el agua lo hace en la asfixia radicular del limonero de Cartwright. Propondremos lo siguiente: el coronavirus actúa como agente develador de la insuficiencia de un orden económico creado en torno a la lógica de la competencia de mercado. Por lo tanto, en lugar de relación de causalidad, diremos que entre pandemia y crisis existe una *relación de develación*. Para describir este tipo de relación, emplearemos el concepto de *desocultamiento* que Heidegger y también Ortega y Gasset retomaron de los griegos a través de la palabra *alétheia* [αλήθεια] y que rescata el sentido de verdad no como mera correspondencia, sino que como un hacer evidente aquello que permanece oculto.

3. La pandemia como agente desocultador de una incapacidad sistémica

Tradicionalmente, la verdad ha sido entendida como una correspondencia entre una proposición sobre el mundo y lo que ocurre efectivamente en el mundo. Es decir, un juicio es verdadero en la medida que describe con precisión lo real. Como es sabido, Martin Heidegger recuperó la noción de *alétheia* [αλήθεια] del pensamiento griego y, en particular, de Parménides, para cuestionar esta acepción de la verdad como correspondencia. Para los griegos, dice el filósofo alemán, la verdad a la que alude el concepto de *alétheia* es un des-ocultar: "Ciertamente, los griegos han pensado y hablado mucho menos sobre esta esencia inicial de αλήθεια que sobre λήθη, porque αλήθεια es para ellos el inicio simple de todo lo que llega a la presencia" (Heidegger 2005 172). En otras palabras, *alétheia* es un hacer aparecer, un hacer evidente aquello que permanecía oculto. En alemán, Heidegger utiliza la palabra *Unverborgenheit* que podría traducirse como un "estado de no retraimiento" (cf. Acevedo 2006). De forma similar, José Ortega y Gasset ha hecho referencia a la noción de *alétheia* en los siguientes términos:

> "Por esto su nombre griego, alétheia—significó originariamente lo mismo que después la palabra apocalipsis—, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros" (Ortega 335-336)

La intención de recurrir a la significación griega de verdad como des-ocultar es proponer una nueva definición de la relación que existe entre pandemia y crisis económica. Diremos, con los griegos, Heidegger y Ortega, que entre ambas variables existe una *relación de develación* en el sentido que la pandemia deja en un estado de no retraimiento una cierta verdad que, en condiciones normales, permanece velada. Esta verdad es la fragilidad estructural del capitalismo contemporáneo para hacer frente a variables

exógenas como la diseminación de un virus contagioso. Con lo anterior, entonces, buscamos superar el concepto de causación, pues, como hemos señalado, la pandemia no es la explicación causal absoluta de la crisis. Una pandemia causa problemas económicos, pero esos problemas económicos devienen crisis sólo en el contexto de un orden incapaz de resolver estos problemas. En este sentido, la pandemia, evidentemente carente de una capacidad biológica de hacerlo voluntariamente, nos sitúa de un modo en el que podemos descubrir por nosotros mismos la fragilidad de un orden que ha entrado en crisis. De esta forma, podemos retomar la definición habermasiana que mencionamos en la introducción en este trabajo y notar que el virus ha develado una incapacidad sistemática: el sistema de sociedad contemporáneo "admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conversación" (Habermas 21). En el siguiente apartado, describiremos en qué consiste esta incapacidad sistémica des-oculta.

4. La verdad des-oculta: La insuficiencia de la razón neoliberal

Hemos afirmado que la crisis económica en ciernes depende estructuralmente del orden económico actual. Es necesario, entonces, describir este orden para luego referirnos a los elementos que lo hacen tender a la crisis que el coronavirus ha desvelado. Para esto, haremos uso de la teoría del poder propuesta por Michel Foucault y, además, a la recepción contemporánea crítica de esta teoría.

En su célebre curso *Nacimiento de la biopolítica* dictado en el Collège de France, Foucault definió al neoliberalismo como una racionalidad de gobierno o *gubernamentalidad*. Con el concepto de racionalidad, Foucault se refiere, como apunta Edgardo Castro, a ciertos "modos de organizar los medios para alcanzar un fin" (475) o, en otras palabras, a un régimen bajo el cual se despliegan determinadas prácticas orientadas hacia un fin. En tal sentido, una racionalidad de gobierno o gubernamentalidad es un régimen que organiza toda una serie de prácticas orientas a conducir el comportamiento humano. Para Foucault, la gubernamentalidad neoliberal no es una mera reactivación del *Laissez-faire* o de la sociedad de masas descrita por Marcuse. Según el pensador francés, el neoliberalismo es algo nuevo y se distingue del liberalismo clásico en su objetivo principal: mientras que el problema del liberalismo consiste en "liberar un lugar vacío" en la sociedad para el despliegue del mercado, el problema del neoliberalismo pasa "[...] por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado". Se trata, entonces, de "remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado". (157)

La aplicación del concepto de gubernamentalidad para describir el modo de gobierno neoliberal no sólo fue visionaria[6], sino también bastante fecunda, pues su recepción inmediata – a través del grupo *studies in governmentality* y, más adelante, *History of the present network*[7] – y reciente ha dado lugar a importantes estudios acerca de la sociedad contemporánea y el sujeto que ella engendra. Representantes de la actualidad del enfoque

[6]Visionaria en el sentido que el curso *Nacimiento de la biopolítica* se desarrolló entre los años 1978 y 1979 y la aplicación de la política económica neoliberal comenzó en la década de 1980 – el mandato del tríptico Pinochet, Reagan y Thatcher –, quedando plenamente consolidada en los planes económicos basados en la agenda del Consenso de Washington en la década de 1990.

[7]Un importante estudio sobre la recepción de la conceptualización foucaultiana a partir del grupo *Studies in governmentality* puede encontrarse en: Salinas, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Chile: Cenaltes, 2014.

gubernamental son Christian Laval y Pierre Dardot, que adscriben a la descripción foucaultiana de la racionalidad neoliberal definiéndola, a más de tres décadas del curso *Nacimiento de la biopolítica*, como el modo de gobierno que "tiene como característica principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación" (Laval y Dardot 15). Más aún, Laval y Dardot decretan que el neoliberalismo, entendido como racionalidad de gobierno y no como ideología o reactivación de ideas pretéritas, se ha erigido como la "nueva razón del mundo" (cf. Laval y Dardot 2013)

En base a lo recién descrito, afirmamos que, cuando hablamos de orden mundial, queremos decir neoliberalismo en el sentido planteado por Foucault y, con ello, nos referimos a lo siguiente: el orden mundial contemporáneo es una racionalidad de gobierno cuyo objetivo es el despliegue de la dinámica de la competencia propia del mercado en la sociedad completa. Lo anterior supone un proceso de subjetivación empresarial en el que el sujeto entendido como socio del intercambio propio del liberalismo clásico es superado y reemplazado por un *homo œconomicus* que se concibe a sí mismo, a la vez, como empresa y como empresario de tal empresa. (Foucault 264)

Dentro de lo que podríamos denominar recepción crítica de las ideas de Foucault se encuentra el filósofo italiano Maurizio Lazzarato. Para Lazzarato (2013), "la descripción foucaultiana de las técnicas neoliberales introducidas para transformar al trabajador en "capital humano" [...] es a la vez muy importante y engañosa" (105), pues considera que "Foucault se aferra a esa versión 'industrial' del neoliberalismo de la posguerra" (106) y, con ello, pierde de vista el profundo proceso de financiarización que experimenta la economía mundial en la década de 1970. A pesar de la crítica, Lazzarato (2013) reconoce que la "derivación nietzscheana" de la teoría del poder de Michel Foucault constituye el punto de partida de su análisis del neoliberalismo y, en particular, de los procesos de financiarización y endeudamiento del sujeto neoliberal.

Habiendo descrito en qué consiste la "nueva razón del mundo", procederemos, con Lazzarato, a describir sus problemas y, en consecuencia, buscaremos hacer evidente aquello que permanecía oculto. Para Lazzarato, el neoliberalismo sigue la parábola trazada por el liberalismo. Esta parábola se construye en base a una triple estrategia: "concentración/centralización de la producción y del poder (monopolios), ampliación de la globalización, y una financiarización que impone su hegemonía a la producción industrial" (Lazzarato 2020). Esta estrategia de concentración, globalización y financiarización se desarrolló entre 1873 y 1890 en lo que Samir Amin denominó "primera larga crisis" y se reactivó en una segunda "larga crisis" ocurrida entre 1978 y 1991[8] (Lazzarato 2020).

Durante la primera larga crisis, el trinomio operó de la siguiente manera: En primer lugar, la concentración:

[8]En una entrevista, Samir Amin se refiere a esta clasificación de la siguiente manera: "La primera crisis, como he señalado, comienza en 1873 y el capital dominante reacciona con tres trasformaciones: monopolización, mundialización y financiarización [...]. El año de inicio de la segunda gran crisis es 1971, con el abandono de la convertibilidad en oro del dólar [...]. Es una crisis estructural, larga, duradera y antigua. El capitalismo responde con una serie de medidas: la concentración. Se ha consolidado un régimen de oligopolios a nivel planetario, no hay pequeño productor o pequeño campesino que no se vea constreñido por la acción de estos. La mundialización neoliberal es la segunda acción, al promover la desregulación en las condiciones de vida y trabajo para todas las naciones, pero no de cara al capital. Por último, la financiarización, la sustitución de las inversiones privadas en el sistema productivo real por la inversión financiera especulativa" (Iranzo 144-145)

> "El capital se convirtió en monopolio, haciendo del mercado un apéndice propio. Mientras los economistas burgueses celebran el "equilibrio general" que determinaría el juego de la oferta y la demanda, los monopolios avanzan gracias a los espantosos desequilibrios, las guerras de conquista, las guerras entre imperialismos, la devastación de los humanos y no humanos, la explotación, el robo". (Lazzarato 2020)

En cuanto a la globalización, Lazzarato (2020) señala que se trata de "una colonización que ahora subyuga al planeta entero, generalizando la esclavitud y el trabajo esclavo, para cuya apropiación se enfrentan los imperialismos nacionales armados hasta los dientes" y con respecto a la financiarización, agrega que "produce un enorme ingreso del que se aprovechan los dos mayores imperios coloniales de la época, Inglaterra y Francia". Con financiarización, es importante aclararlo, nos referimos al proceso mediante el cual "el ámbito financiero comenzó a dominar y determinar el funcionamiento del ámbito productivo" (Garzón 2009). Por supuesto, la financiarización se profundizó notablemente en la segunda mitad de la década de 1970 a partir de la implementación de la política económica neoliberal. Con esto, comienza lo que Samir llamó "segunda larga crisis". En esta nueva gran crisis:

> "El capital responde a la caída del beneficio y a una primera posibilidad de la "revolución mundial", retomando la estrategia de un siglo antes, pero con una mayor concentración del mando en la producción, una globalización aún más fuerte y una financiarización capaz de garantizar una enorme renta a los monopolios y oligopolios" (Lazzarato 2020)

Como se ve, el trinomio concentración, globalización y financiarización opera conjuntamente. Sin embargo, nos centraremos en el proceso de financiarización de la segunda mitad de la década de 1970, pues ahí encontraremos una explicación para la crisis sanitaria y sistémica que la pandemia ha develado. Como denuncia Lazzarato (2020), el Estado neoliberal desempeña un rol central en el proceso de financiarización de la economía a través de la transformación de "los flujos de salarios e ingresos en flujos de renta". De esta forma, "los gastos del Estado de bienestar (especialmente los gastos sanitarios), los salarios y las pensiones están ahora indexados al equilibrio financiero, es decir, al nivel de ingresos deseado por los oligopolios" (Lazzarato 2020). Para garantizar este equilibrio financiero, toda la política social queda adaptada a las necesidades del mercado[9].

El efecto de someter la política social a los requerimientos del mercado financiero tiene un gran impacto en los sistemas de salud. Como muestra el pensador italiano, la

[9]Es interesante notar que el fenómeno que describe Lazzarato fue advertido por Foucault (2008) en su análisis de la política social neoliberal en *Nacimiento de la Biopolítica*: "El instrumento de esa política social, si es posible llamarla política social, no será la socialización del consumo y los ingresos. Por el contrario, sólo puede ser una privatización, es decir que no se va a pedir a la sociedad entera que proteja a las personas contra los riesgos, trátese de los riesgos individuales como la enfermedad o el accidente o de los riesgos colectivos como los daños, por ejemplo. Simplemente se pedirá a la sociedad, o, mejor, a la economía, que procure que cada individuo tenga ingresos lo bastante altos para poder, ya sea directamente y a título individual o por el medio colectivo de las mutuales, autoasegurarse, sobre la base de su propia reserva privada, contra los riesgos existentes e incluso contra los riesgos de la existencia, así como contra esas fatalidades de la vida que son la vejez y la muerte" (177)

concepción neoliberal del hospital es organizarlo:

> "[. . .] según la lógica de los flujos 'just in time' de la industria: ninguna cama debe quedar desocupada porque constituye una pérdida económica. Aplicar esta gestión a los bienes (¡sin mencionar a los trabajadores!) fue problemático, pero extenderla a los enfermos es una locura. El stock cero también se refiere a los equipos médicos (las industrias están en la misma situación, por lo que no tienen respiradores disponibles en stock y tienen que producirlos), medicinas, mascarillas, etc. Todo tiene que estar 'just in time'." (Lazzarato 2020)

La insuficiencia de los sistemas de salud se agudiza, de acuerdo con el análisis de Lazzarato (2020) a través de la presencia de los oligopolios farmacéuticos. Pero la debilidad del sistema sanitario por efecto de la financiarización no es la única consecuencia del despliegue de la lógica de mercado en la sociedad. El orden mundial ha modelado una subjetividad sumamente frágil ante la emergencia de problemas económicos. Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), el 61

Como vemos, tanto la debilidad del sistema sanitario como la fragilidad individual son fruto de la acción de la racionalidad neoliberal. En salud pública, los principios formales de la economía de mercado dictan que es necesario minimizar los costos de funcionamiento en términos de personal médico e insumos y aquello impide una preparación suficiente para enfrentar situaciones críticas como una pandemia. Como el campo sanitario es ahora un mercado, la propagación de un virus contagioso no es asunto de salud pública, sino una variable exógena que afecta a la "industria sanitaria". En cuanto a la fragilidad del sujeto-empresa, la lógica de la economía de mercado conmina al sujeto neoliberal a administrar su vida como una empresa y, para competir y autoasegurarse, no sólo está sometido a la tecnología del endeudamiento permanente que muestra Lazzarato, sino que debe recurrir, como identifica Byung-Chul Han, a la explotación del sí mismo; un explotación que tiene una particularidad: ya no acaba en la revolución que predijo Marx, sino que deviene agotamiento y depresión (cf. Han 2014).

La construcción de políticas sociales y de una subjetividad en base a la norma de un mercado financiarizado ha producido, consecuentemente, sociedades e individuos con una seguridad tan volátil como la del mercado financiero. Esto, como resulta evidente, no es efecto de un virus. Comenzó a fraguarse, como rastreó agudamente Foucault, entre la década de 1920 y 1930 (cf. Foucault 2008). Ya en 1938, en el coloquio Walter Lippmann, la intelectualidad liberal se organizó para comenzar a modelar una forma de organización empresarial del poder político que hoy se ha consolidado a través del establecimiento de sociedades-empresa. Un orden mundial construido sobre los cimientos de la inestabilidad financiera contiene, como señalamos en el apartado anterior, una incapacidad sistémica inherente; alberga en sus estructuras el riesgo del colapso y la imposibilidad de garantizar seguridad. La pandemia de enfermedad por coronavirus no ha hecho más que des-ocultar estas características.

Ahora bien, un cuestionamiento razonable a este diagnóstico es, por una parte, la heterogeneidad del despliegue de la lógica neoliberal en el mundo y, por otra, la distinta intensidad con la que la pandemia ha afectado a los distintos países. En tal sentido, una pregunta interesante sería la siguiente: ¿Es posible establecer un diagnóstico homogéneo

en torno a la razón neoliberal ante esta diversidad? Responderemos afirmativamente en base a los mismos argumentos de heterogeneidad y nivel de intensidad. Como ha mostrado Han (2020), Oriente ha sido más exitoso que Occidente en el tratamiento de la pandemia. Las explicaciones son diversas, pero Han las sintetiza en dos: obediencia cultural inspirada en la tradición confucionista y vigilancia masiva. Según el filósofo surcoreano, el individualismo propio de Occidente rechaza la obediencia y resiste la vigilancia.

En base al diagnóstico de Han, y observando las particularidades de las principales potencias asiáticas, podemos afirmar que el motivo de la superioridad de la respuesta oriental se debe a una cierta resistencia a la agenda neoliberal. Veamos los casos de China, Japón y Corea del Sur. Como muestra Lazzarato (2020), China "ha integrado la organización mundial de la producción y el comercio, pero se niega a ser incluida en los circuitos de los tiburones de las finanzas". Es decir, la economía china abrazó las reformas capitalistas, pero ha rechazado la financiarización característica del neoliberalismo contemporáneo. En el caso de Japón, vemos lo que Lee (2008) denomina "desafío japonés al neoliberalismo" que se basa en una economía guiada por el Estado; este rol director del Estado es una "normalidad" y esta característica del sistema económico ha posibilitado un cuestionamiento a la política neoliberal. Finalmente, como muestra Kong (2012), el modelo surcoreano se ubica entre los dos tipos de capitalismo existentes:

> "El resultado es que Corea, incómodamente situada entre los dos tipos predominantes de capitalismo avanzado, carece de las prácticas institucionales consensuadas del capitalismo no-liberal, pero al mismo tiempo es demasiado rígida (y carente de oportunidades de mercado, como lo demuestra la debilidad de las empresas pequeñas y medianas) para los estándares de la gobernanza capitalista liberal"[10]. (249)

El rechazo chino a la financiarización, el desafío japonés a la agenda neoliberal y la rigidez surcoreana evidencian que, en efecto, la heterogeneidad y el nivel de intensidad son determinantes para establecer un diagnóstico. Sin embargo, en lugar de cuestionar nuestra tesis, la confirman: tal como apunta Han, Oriente ha sido más exitoso que Occidente en la estrategia de contención de la pandemia y esto coincide con el hecho de que las principales economías de Asia, aunque estructuralmente capitalistas, han resistido, en distintos grados, la embestida neoliberal.

5. Consideraciones finales

El objetivo de este artículo ha sido mostrar que la relación entre la pandemia de enfermedad por coronavirus y la crisis económica en desarrollo no es de tipo causal. Como hemos expuesto, el motivo de la crisis reside en las propias estructuras de un orden económico altamente financiarizado y, en tanto que tal, precario y volátil. Lo que ha hecho el virus, entonces, no ha sido *causar* la crisis, sino des-ocultar las grietas de una estructura que tiende a la crisis – o que está en permanente crisis, siguiendo la tesis de Samir Amin –. Por ello, hemos propuesto la noción de *relación develadora* para dar cuenta del vínculo entre pandemia y crisis. Con "develar" hicimos referencia a la palabra

[10] Traducción propia

alétheia que Heidegger y Ortega han recuperado de los griegos y que se define como un des-ocultar, como un hacer evidente aquello que permanecía oculto.

La distinción entre causación y develación no es puramente semántica. Como establece toda disciplina con pretensión científica, el objetivo de una explicación es dar cuenta de las causas de los fenómenos. Por eso, confundir al virus con la causa de una crisis nos podría conducir al error de concluir que no existe inmunidad posible ante problemas virológicos como el que afecta hoy a la humanidad. Sin embargo, al des-ocultar la situación, la fragilidad neoliberal aparece en toda su profundidad mostrándose como el verdadero motivo de la crisis y, de paso, construyendo la analogía perfecta entre biología y política: un virus es un organismo que sólo puede devenir enfermedad en el interior de un huésped cuyo sistema inmunológico lo permita. La razón neoliberal es la insuficiencia inmunológica y la sociedad-empresa que ella engendra se ha constituido en el huésped ideal. Nos parece que esta constatación es de suma relevancia para repensar la noción de crisis y, por supuesto, para reflexionar acerca del modo en el que la humanidad pueda desarrollar formas de enfrentar nuevas amenazas.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, Jorge. "Meditación acerca de nuestra época: una era técnica" en: Sabrosky, Eduardo. *La técnica en Heidegger*. Chile: Universidad Diego Portales, 2006.
- Cartwright, Nancy. *The Dappled World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Castro, Edgardo. "El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores". Universidad Nacional de Quilmes: Buenos Aires, 2004.
- "Coronavirus: Worst economic crisis since 1930s depression, IMF says". BBC 9 abril 2020.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008[2004].
- Garzón, Alberto. "¿Qué es la financiarización?". *Economía Crítica y Crítica de la Economía*, número 5, Mayo-Junio (2009).
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducido por José Luis Etcheverry. España: Amorrortu, 1999 [1973].
- Han, Byung-Chul. "La emergencia viral y el mundo de mañana". *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020.
- Han, Byung-Chul. "Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder". España: Herder, 2014.
- Hausman, Daniel. ."Economics, Philosophy of,". Routledge Encyclopedia of Philosophy. Editado por Edward Craig. Londres: Routledge, 3 (1998): 211-22.
- Heidegger, Martin. Aletheia. (Heráclito, Fragmento 16). Traducido por Francisco Soler. *Revista de Filosofía*, 9 (2016): 89-108.
- Heidegger, Martin. *Parménides*. Traducido por Carlos Másmela. España: Akal, 2005 [1982].
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1960[1739].
- Iranzo, Consuelo. "El capitalismo hoy en día". *Cuadernos del CENDES* 27/74 (2010): 141-157.
- James, Adam. "Academies of the Apocalypse?". *The Guardian*, 2009.

- Kong, Tat Yan. "Neoliberal Restructuring in South Korea before and after the Crisis. en: Kyung-Sup C., Fine B., Weiss L. (eds) *Developmental Politics in Transition. International Political Economy Series*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. España: Trotta, 2007[1973].
- Koselleck, Reinhart. *Algunas preguntas sobre la historia del concepto "crisis"*. Traducido por Mariano F. Martín. Philosophia 76 (2016): 101-115.
- Krugman, Paul. "How Did Economists Get It So Wrong?". *New York Times,* 2009.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2013.
- Lazzarato, Maurizio. "¡Es el capitalismo, estúpido!". Revista *Lobo Suelto!*, 8 de abril de 2020.
- Lazzarato, Maurizio. *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- Lazzarato, Maurizio. "La fábrica del hombre endeudado". *Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013[2011].
- Lee, Yong Wook (2008). "The Japanese challenge to neoliberalism: Who and what is 'normal' in the history of the world economy?". *Review of International Political Economy*, 15/4 (2008): 506-534.
- Lorente, Luis. "La explicación causal en economía". *Revista de Economía Institucional*, 20(2018): 9-51.
- OCDE/OIT. *Tackling Vulnerability in the Informal Economy*. Paris: OECD Publishing, 2019.
- Ortega y Gasset, José. "Meditaciones del Quijote" en *Obras Completas: Tomo I (1902-1915)*. España: Taurus, 2004.
- Reiss, Julian. *Philosophy of Economics. A Contemporary Introduction*. Routledge: Londres, 2013.
- Stiglitz, Jospeh. "The anatomy of a murderer: who killed America's economy?". *Critical Review 21* (2009): 329-339.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 59-70
Recibido: 14-06-2020 Aceptado: 30-06-2020

Pandemia y suerte: notas sobre el rol del Estado

Pandemic Outbreak and Luck: Notes about the Role of the State

Felipe Núñez Michea*

Resumen

Las consecuencias de la pandemia pueden considerarse como desgracias o injusticias. En este escrito mostraré que la situación general en Chile se configura como una injusticia. Para justificar el punto anterior describiré a grandes rasgos las características fundamentales del igualitarismo de la suerte. Luego, al exponer los datos disponibles en Chile, mostraré por qué en Chile las consecuencias del coronavirus se configuran como injusticias. En particular, mostraré que si los seres humanos son libres e iguales en derechos, entonces es necesario que esa igualdad se exprese en su igual capacidad de enfrentar la suerte bruta. Así, los seres humanos son por una parte, libres, y por ende responsables, y por otro, iguales, y por ende, libres de la suerte bruta. Por lo tanto, el rol del estado, en tanto conjunto de instituciones que distribuyen justicia, es minimizar la suerte (bruta). La relación entre los efectos de la pandemia y condición socioeconómica debe leerse como el abandono de los ciudadanos a su suerte bruta. Dejar a los ciudadanos a su suerte no es simplemente una desgracia, es una injusticia.

Palabras clave: Justicia – Igualitarismo de la suerte – Chile – COVID-19

Abstract

The consequences of the coronavirus pandemic disease can be underestood as misfortune or injustice. In this paper I will show that in Chile it can be understood as an injustice. To justify it I will describe the main characteristics of the luck egalitarian theory. Then, I will show some data about the coronavirus disease in Chile to justify why in Chile the pandemic disease is an injustice. Namely, I will show that if human beings are free and equal in rights, then it is necessary that equality has been expressed in the equal capacity to face the brute luck. So, human beings are free, this is to say, responsibles, and equal, this is to say, brute luck free. Therefore, the main aim of the State, as far as the set of institutions of justice, is to minimize the brute luck. The relationship between the effects of the pandemic and the socioeconomic condition should be understood as the abandonment of the citizens to their brute luck. To let citizens alone with their brute luck is not a disgrace, it is an injustice.

Keywords: Justice – Luck Egalitarianism – Chile - COVID-19

*Contacto: fanunezmichea@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-3571-8146. Licenciado en Educación en Filosofía de la Universidad de Santiago. Magíster en Ciencias Económicas de la Universidad de Santiago.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Las consecuencias de la pandemia generada por el COVID-19 son difíciles de prever, ya que han afectado el normal funcionamiento de casi todos los aspectos de la vida.

En este escrito esbozaré, desde la perspectiva del igualitarismo de la suerte, algunas ideas respecto de la gravedad de la pandemia generada por el nuevo coronavirus en Chile[1] y sus consecuencias políticas a un nivel muy general, pero también estructural. Defenderé que el rol fundamental del Estado, en tanto conjunto de instituciones que distribuyen justicia, es la minimización del rol de un tipo especial de suerte, la suerte bruta, en pos de asegurar el hecho que de los seres humanos son libres e iguales en derechos.

De lo anterior dos preguntas surgen. 1. ¿Qué tiene que ver la proposición de que lo fundamental del Estado es la minimización de la suerte con el acontecimiento de la pandemia? Y 2. ¿De dónde surge la idea de que ese debe ser el rol del Estado?

Respecto a la primera pregunta, es plausible considerar que una pandemia es una instancia de mala suerte. Es una desgracia que, hasta cierto punto, y en determinadas circunstancias, no tiene culpables. Por ejemplo, al no tener conocimiento de las causas de la enfermedad causante, una pandemia es una completa desgracia. Ahora bien, si es que es posible hacer algo al respecto para mitigar las consecuencias de la desgracia y no se hace, entonces, se puede decir que ocurrió una injusticia: no se hizo lo que debía hacerse para minimizar las consecuencias de una desgracia. Esta distinción algo movediza entre desgracia e injusticia fue propuesta por Judith Skhlar en *Los rostros de la injusticia* (1990), y tiene una fuerza práctica que no debe eludirse. Sin embargo, la distinción entre desgracia e injusticia no permite determinar por qué sería justo minimizar la suerte. Aquí se vincula la primera pregunta con la segunda. La proposición de que lo propio del Estado es la minimización de la suerte, en realidad, cierto tipo de suerte, ha sido sostenida por los llamados igualitaristas de la suerte, que enmarcan sus reflexiones y resultados en la tradición del liberalismo político rawlsiano. Entre ellos se encuentran Ronald Dworkin y Gerald Cohen como sus máximos exponentes.

En lo que sigue de este texto mostraré, en primer lugar, qué es el igualitarismo de la suerte a grandes rasgos y por qué es una buena teoría de la justicia distributiva pese a las críticas actuales; y en segundo lugar, mostraré por qué la pandemia del COVID-19 es una instancia para poner en discusión el rol mismo del Estado a la luz de esta teoría de la justicia. En específico, mostraré que la pandemia se configura como una injusticia y no una simple desgracia.

2. El igualitarismo de la suerte

En esta sección explicaré a grandes rasgos las características fundamentales del igualitarismo de la suerte clásico. Por igualitarismo de la suerte clásico me refiero a Arneson (1989), Cohen (1989) y Dworkin (1981). En este texto, presentaré la exposición dworkiniana del mismo sin olvidar las diferencias fundamentales con los otros autores, luego,

[1] Según el sitio Worldometers el día 13 de junio Chile está en el sexto lugar de los países con más contagiados por millón de habitantes, primer lugar de la OCDE. https://www.worldometers.info/coronavirus/countries

mostraré que el igualitarismo de la suerte actual puede hacer frente a las críticas planteadas en la literatura contemporánea desde Anderson (1999) en adelante.

i. Antecedentes

Dworkin (1981) introdujo el problema de la suerte en la teoría de la justicia a través de su distinción entre igualdad de bienestar e igualdad de recursos. Su propuesta surge, en parte, como una respuesta a *Una teoría de la justicia* de John Rawls (2012[1971]), que propone un concepto procedimental de justicia para instituciones a través de un contrato social hipotético en el cual los agentes son ciegos ante aspectos moralmente irrelevantes, es decir están tras el "velo de la ignorancia". Esta ficción contractual, que Rawls llama "posición original", da origen a un contrato social que determina los principios de justicia que escogerían los agentes si los factores moralmente irrelevantes no formaran parte de los incentivos para escoger otro esquema de justicia.

Los factores moralmente irrelevantes pueden considerarse como tres tipos de loterías. En primer lugar, una lotería social. Un ejemplo de esta lotería es nacer en determinada familia con una determinada cantidad de capital. En segundo lugar, una lotería natural. Ejemplos de esta lotería son las habilidades y los talentos. En tercer lugar, una lotería accidental. Ejemplos de esta lotería son los accidentes laborales, los incendios y los premios millonarios.

Es evidente que los resultados de estas loterías afectan las decisiones y creencias de los agentes en una sociedad. Por ejemplo, es razonable pensar que, sobre bases puramente egoístas, en un problema de elección de impuestos una persona pobre desea impuestos altos y una persona rica impuestos bajos[2].

Según Rawls en la posición original los agentes escogen los siguientes principios de justicia(1995):

1. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y solo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.

2. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.

Lo crucial se juega en el segundo principio, que determina bajo qué condiciones las desigualdades son justas. A este principio se le llama "principio de diferencia" y nos dice que las desigualdades son permitidas en tanto sean en beneficio del grupo menos favorecido de la sociedad.

[2]Considere dos personas, una rica y una pobre, sujetas a un mismo nivel de impuesto proporcional. Si el impuesto se entrega como dinero en partes iguales, la persona pobre recibirá más de lo que entrega y la persona rica menos de lo que entrega. Si las personas son egoístas, es decir, se preocupan solo por su riqueza, entonces es razonable el resultado en el sentido de que maximiza su riqueza.

Debe enfatizarse que el principio de diferencia dice cuándo las desigualdades son justas, pero no dice qué es aquello que debe considerarse para maximizar el beneficio de los integrantes menos privilegiados de la sociedad.

Según Rawls, lo que debe distribuirse (y en el fondo, sobre lo que dependen los principios de justicia) son bienes primarios: un vector de derechos y libertades, oportunidades y poderes, y riqueza e ingreso. Es decir, cierto tipo de recursos.

ii. El igualitarismo de la suerte clásico

Justamente lo anterior es el punto de partida de la discusión de Dworkin, ya que es una discusión abierta y central en la literatura del igualitarismo la cuestión de la naturaleza del *equilisandum.*

Hay un conjunto de teorías que establecen que es la noción de bienestar lo que está en centro del asunto. En este sentido, las desigualdades, por ejemplo, son aceptables en tanto mejoren el bienestar de los menos favorecidos de la sociedad. Sin embargo, surgen muchos problemas con este conjunto de teorías, ya que establecer una medida comparable del bienestar es problemático en tanto el bienestar es un concepto fundamentalmente subjetivo, sean teorías basadas en el éxito de la satisfacción de las preferencias individuales o sean basadas en estados de conciencia[3].

La propuesta de Dworkin es un esfuerzo por mostrar tanto la esterilidad de las teorías del bienestas como las fortalezas de una teoría centrada en los recursos. Así, Dworkin opta por la igualdad de recursos, siguiendo una línea similar a la propuesta de capacidades de Sen[4] (1980).

A grandes rasgos, Sen, a través de un análisis de la idea de bienestar, pensada desde el análisis económico de las funciones de utilidad individuales, muestra que el bienestar es insensible a las necesidades de los agentes, o si es sensible a las necesidades, también lo es a gustos de todo tipo, entre ellos, los gustos caros. En este sentido, Sen considera que aquello que debe igualarse son las necesidades a través de las capacidades, es decir, no bienes (como en Rawls), sino lo que podemos hacer con esos bienes. Después de todo, lo importante es la capacidad de convertir los recursos en la clase de vida que las personas desean para sí.

En cierto sentido la posición de Dworkin es similar, solo que con otro mecanismo explicativo. Lo que debe igualarse son los recursos y, para mostrarlo, se ofrece el argumento de un mercado hipotético de seguros que permite tomar en cuenta la capacidad de convertir los recursos en clases de vida que las personas desean vivir sin la necesidad de una métrica comparativa para la idea de bienestar. Es más bien el mercado, bajo ciertas condiciones restrictivas, el que asegura *ex ante,* el bienestar de la distribución de recursos.

Si bien Dworkin no establece su teoría desde la óptica rawlsiana, es posible establecer un paralelismo y seguiré ese camino en la exposición.

[3]De hecho, es justamente esta imposibilidad de hacer comparaciones entre bienestar lo que imposibilita a existencia de una función de utilidad social, una definición formal de bienestar social, en el teorema de imposibilidad de Arrow.

[4]Al menos para Dworkin (p. 320, 2003)

Es posible imaginar la siguiente situación. Imagine que en la posición original cada agente posee una cantidad igual de capital que puede utilizar para comprar seguros y minimizar el efecto de ciertas desgracias que podrían suceder. Si tales desgracias suceden las posibilidades de cumplir sus planes de vida se ven afectadas. En este mercado de seguros los agentes, con igual capacidad de compra de seguros, deciden bajo qué circunstancias es razonable cubrirse. Lo fundamental de esta aproximación es que en tales condiciones los agentes deciden qué tipo de desigualdades son justas o no en tanto eligen asegurarse o no contra ellas.

Justamente por lo anterior, la diferencia crucial de Ronald Dworkin se establece entre azar y elección. Y el mismo sentido, entre suerte elegida y suerte bruta, ya que es distinto elegir la suerte, siendo responsable de ella, por ejemplo, en una apuesta, a padecerla sin ninguna responsabilidad: hay ciertas desigualdades que consideramos desgracias, en tanto que incluso si tuviese la opción de cubrirme de ella en un mercado hipotético de seguros, no lo haría; y hay desigualdades que son injustas: si tuviese la posibilidad de cubrirme ante esa desgracia, lo haría. La importancia fundamental de Dworkin es que recoge para el igualitarismo una idea que había sido fundamentalmente defendida por los libertarios: la idea de responsabilidad[5]. A los agentes no se les puede culpar por su mala suerte, no son responsables del azar, y en la situación contrafactual del mercado hipotético de seguros, si hubiesen tenido una cantidad igual para cubrirse de esos males, lo hubiesen hecho. Los agentes son responsables solo de sus elecciones, incluida la suerte elegida, por lo que en aquellos aspectos las desigualdades no son injustas[6].

Lo anterior resume las principales características del igualitarismo de la suerte, que plantea que la distinción fundamental recae entre el azar y la elección, en tanto de esa distinción depende la idea de responsabilidad y por ende, la idea de libertad.

Quizás la gran intuición de los igualitaristas de la suerte es que la responsabilidad es algo que no puede olvidarse en ninguna teoría de la justicia. Esto no quiere decir, en cualquier caso, que esto sea lo único importante para el igualitarismo de la suerte.

Como mostraré, las críticas al igualitarismo de la suerte surgen por una lectura que exacerba la capacidad de la responsabilidad como criterio de justicia, olvidando que 1. el igualitarismo de la suerte implica igualdad de oportunidades y 2. hay más razones para preocuparse por la igualdad: el igualitarismo no es necesariamente una teoría completa de la justicia.

iii. Críticas al igualitarismo de la suerte y defensas contemporáneas

Las consecuencias del igualitarismo de la suerte se pueden resumir de la siguiente manera: si los seres humanos son libres e iguales en derechos, entonces es necesario que esa igualdad se exprese en su igual capacidad de enfrentar la suerte bruta. Así, los seres humanos son por una parte, libres, y por ende responsables, y por otro, iguales, y por ende, libres de la suerte bruta. Por lo tanto, el rol del estado, en tanto conjunto de instituciones que distribuyen justicia, es minimizar las consecuencias de la suerte (bruta).

[5]Véase "Socialism Revised" (2017) *Philosophy and Public Affairs.*

[6]Esto permite aceptar algunos argumentos de Nozick (1990[1974]), en específico, el argumento de Wilt Chamberlain, sin aceptar toda su teoría. Véase "Entitlement theories of justice: From Nozick to Roemer and beyond", *Economics and philosophy* 1/1 (1985): 69-81.

Por supuesto, estas ideas no han estado libres de crítica. Si bien los primeros artículos que desarrollaron las ideas centrales del igualitarismo de la suerte son de los años ochentas,(Dworkin, 1981; Cohen 1989), el término "igualitarismo de la suerte" surge recién en 1999 con un artículo de Anderson (1999), quien es crítica con esta perspectiva y cercana al enfoque de capacidades de Amartya Sen, o lo que se ha llamado posteriormente, "igualitarismo relacional".

Anderson considera que la distinción azar/elección no es tan relevante como parece. En primer lugar, el igualitarismo de la suerte no reconocería toda injusticia, y en segundo lugar, tiene una visión lastimosa de los desaventajados, actitud que no siempre es correcta, dejando de lado aspectos fundamentales de los problemas políticos contemporáneos: los problemas de reconocimiento, en terminología de Nancy Fraser (2000). En este sentido, propone un igualitarismo democrático que busca determinar recursos, en el sentido rawlsiano, es decir, condiciones sociales, que permitan el desarrollo igual de la ciudadanía, no de las demandas individuales.

Sin duda la fortaleza de las críticas de Anderson se encuentra en su talento para encontrar contraejemplos problemáticos. Y es cierto que si el igualitarismo de la suerte se compromete con una defensa fuerte de la responsabilidad sin tener en cuenta otros aspectos importantes, como la igual oportunidad, los derechos sociales y el desarrollo de la ciudadanía, la crítica de Anderson sería devastadora.

Sin embargo, puede considerarse que la crítica de Anderson ha sido asimilada por los trabajos posteriores de los defensores del igualitarismo de la suerte (Barry, 2006; Stemplowska, 2013; Lippert-Rasmussen , 2015; Roemer, 2017) por al menos tres razones.

1. Todo recurso no es más que un medio, y si combinamos la idea de la igualdad de recursos con una concepción correcta de bienestar social, *pace* Dworkin, es posible mantener un igualitarismo de la suerte con el énfasis que el igualitarismo democrático y el enfoque de capacidades le dan al pluralismo y al desenvolvimiento de la vida.

2. Es posible plantear una lectura del igualitarismo de la suerte clásico con mayor énfasis en la igualdad de oportunidades, y solo desde ahí establecer la importancia de la responsabilidad. En este sentido, el igualitarismo de la suerte tendría una justificación interpersonal, algo que Anderson (2010) no considera posible.

3. El igualitarismo de la suerte no es necesariamente una teoría completa de la justicia. Sin duda expresa una preocupación importante que toda teoría de la justicia debe enfrentar: el problema de la responsabilidad. Sin embargo, es posible que deba complementarse con otras preocupaciones, como las planteadas por los igualitaristas relacionales o los comunitaristas. Incluso la igualdad puede ser importante por razones ajenas a la justicia.

En cierto modo las diferencias fundamentales de las propuestas de los principales proponentes del igualitarismo de la suerte muestran que esas posibilidades han estado en todo el desarrollo de esta literatura. Dworkin, por ejemplo, evita a toda costa la idea de bienestar y eso lo separa de los otros autores de la corriente (Arneson, 2018), Arneson (1989) toma la posición contraria, Cohen intenta una síntesis entre ambos, Roemer (2017) toma un enfoque más bien pragmático, en la línea de las preocupación de Sen en *La idea de justicia* (2010).

Además, la extensión del conjunto de las elecciones es asunto debatido, en parte que los diferentes autores tienen diferentes posiciones respecto a lo que debe entenderse por "igualdad de oportunidades". Para Dworkin, por ejemplo, las preferencias de los agentes pertenecen a este conjunto, no así para Cohen, que considera que las preferencias, a veces, también son cuestión de azar, de hecho, en sus últimos trabajos su posición respecto a la suerte es menos optimista respecto a su utilidad como criterio general (2008). En cierto sentido, justamente en estos dos puntos, la tensión entre recursos y bienestar y la extensión del conjunto de las elecciones, es donde crucialmente se diferencian las posturas igualitaristas que toman como aspecto central la suerte[7].

Pese a lo relevante que pueden ser estas diferencias entre los investigadores a nivel conceptual, me parece que para el problema específico que intento mostrar en este texto, las diferencias no son relevantes. Esto por, al menos, dos razones.

En primer lugar, incluso quienes prefieren otros enfoques, como el rawlsiano o el enfoque de capacidades, estarían de acuerdo en que en sus respectivas teorías la pandemia se configura como injusticia en determinados casos, como por ejemplo, el chileno. Desde Rawls podría decirse que hay aspectos moralmente irrelevantes que no permiten a cierto grupo de personas la satisfacción de sus planes de vida, y que un Estado que configura sus instituciones desde la ficción del contrato hipotético no permitiría esta situación. Desde Sen y Anderson podría decirse que el abandono de los des aventajados no permite su desenvolvimiento como ciudadanos y menos el desarrollo de sus vidas.

En segundo lugar, las diferencias internas entre los proponentes del igualitarismo de la suerte no afectan el problema que aquí se plantea. Solo nos basta con aceptar que en este aspecto, la pandemia, que puede ser considerada una desgracia, hay una injusticia que se debe a los males que viven ciertas personas por aspectos que están fuera del campo de su responsabilidades.

Así, el igualitarismo de la suerte es una perspectiva útil para analizar los aspectos injustos de la pandemia del COVID-19.

3. Pandemia y el rol del Estado

Una pandemia es una desgracia, mala suerte, pero también puede ser una injusticia. En tanto problema de salud pública, si es que es posible hacer algo para frenar los efectos de la crisis sanitaria, es, sin duda, una injusticia no hacer nada al respecto.

Las razones de una injusticia pueden ser variadas, la más típica es la mera negligencia, o injusticia pasiva, por supuesto, esta también puede ser cometida por el Estado. Si se considera, con el igualitarismo de la suerte, que el rol del Estado es minimizar la suerte bruta, entonces la consideración de las consecuencias atribuibles a la suerte bruta es parte fundamental de una estrategia política igualitarista de la suerte.

Si es que el igualitarismo de la suerte tiene o no sentido es un asunto que depende de la fuerza que tiene la teoría expuesta sumariamente en el apartado anterior, sin embargo, desde esta perspectiva es evidente que hay una serie de factores que explican

[7]Para una revisión bibliográfica del desarrollo de esta línea de pensamiento véase C. Knight (2009)

el catastrófico escenario chileno como un problema de justicia, en particular, como un problema generado por el abandono, a su suerte, de grandes grupos de la población.

En la siguiente sección se exponen y analizan algunos datos disponibles sobre el desarrollo de la pandemia en Chile. No es mi objetivo aquí desarrollar una discusión metodológica al respecto. Solo darle fuerza al argumento central a través del desarrollo mismo de la crisis sanitaria, económica y social en Chile.

i. Los datos de la pandemia

Si se analizan[8] en la Región Metropolitana de Santiago se puede ver que el aumento de casos de COVID-19 se concentra en el sector sur, poniente, centro y norte. Ninguna comuna del sector oriente aparece en el listado de las quince comunas con más aumento de casos entre los informes disponibles. En el total de casos por comuna no aparece ninguna comuna del sector oriente entre las diez primeras, pese a que en Santiago los primeros casos se dieron en cuatro comunas, La Reina, Ñuñoa, Pudahuel y San Bernardo[9]. ¿Cómo se explica que las comunas del sector oriente como Ñuñoa o La Reina no han experimentado un aumento de casos constante?

En parte, lo anterior se explica por la poca efectividad de las medidas sanitarias, por ejemplo, la cuarentena por comunas y la cuarentena total. En La Pintana toda la reducción de movilidad (20%) se explica por el cierre de los colegios a mediados de marzo, el efecto de la cuarentena ha sido casi nulo, algo similar ocurre con la comuna del Bosque y Puente Alto, en las cuales la reducción de la movilidad ha sido del 30-35%. Por otro lado, en la comuna de Las Condes, por ejemplo, las medidas han reducido en un 50% la movilidad. Es evidente, por lo tanto, la correlación entre composición socioeconómica de las comunas y el impacto de las medidas sanitarias en la movilidad. Esto se explica, en parte, porque los trabajadores de aquellas comunas más vulnerables o no pueden hacer teletrabajo o simplemente están tan desprotegidos a nivel laboral que si no salen a trabajar simplemente no tienen ingreso alguno. Después de todo, el trabajo informal representa cerca del 30% según el INE[10]. Además, en general es imposible esperar que una gran cantidad de la población pueda respetar una cuarentena si se considera que el 70% de los trabajadores gana menos de $560.000 y el 66,4% de los hogares está endeudado[11]. Por estas razones era, como mínimo, esperable que se desarrollaran protestas a mediados de mayo en la comuna del Bosque[12].

A esto se suma el hacinamiento de que se vive en cierto tipo de viviendas según el Censo del 2017: el 41% de las piezas en casa antigua o conventillo se encuentran en situación de hacinamiento[13]. Es decir, una gran cantidad de personas simplemente no tiene la

[8] Los datos han sido recopilados por DATA UC: https://coronavirus.mat.uc.cl/ , y son obtenidos a partir del repositorio de datos de la Mesa de Datos COVID-19 del Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación. Revisados hasta el día 13 de junio.

[9] Pese a que el "paciente 0" se reportó el 3 de marzo en Talca, informes posteriores mostraron que existían pacientes con síntomas ya en febrero: https://www.latercera.com/nacional/noticia/los-primeros-13-casos-cero-del-virus-en-chile/3HHYDM5DSNHLPCXVO3WMLJDN4M/

[10] Estadísticas del Mercado del trabajo INE.

[11] Véase Petersen, J. (2020). https://opeschile.com/2020/03/29/columna-la-economia-no-es-la-excusa/.

[12] Véase https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52717413.

[13] Véase https://ciperchile.cl/2020/05/04/hacinamiento-precios-abusivos-y-los-problemas-de-habitabilidad-que-el-covid-19-deja-a-la-vista/.

posibilidad de mantener condiciones de aislamiento y por lo tanto sus probabilidades de contagio y muerte son mayores[14]. El colmo de la injusticia aparece con las palabras del, entonces, ministro de Salud: "¿Cuál es la contagiosidad? En un sector de santiago es esta y en otro sector de Santiago, que es nuestro drama de la cuarentena en este momento, en otro sector de Santiago, donde hay un nivel de pobreza y hacinamiento, perdón que lo diga con esta... del cual yo no tenía conciencia de la magnitud que tenía"[15]. El hecho mismo de que la máxima autoridad sanitaria no conozca la realidad del país es, como mínimo y muy generosamente, una negligencia, es decir, una injusticia pasiva. Pero puede considerarse una injusticia activa en tanto forma parte esencial de su labor conocer esa información.

A esos datos se pueden sumar un largo *et caetera*: el trato diferenciado que reciben ciertos cargos en los hospitales respecto de las medidas de seguridad[16], la falta de información y ayuda a los inmigrantes que viven en general en condiciones de hacinamiento e indocumentados[17], entre otros. Sin embargo, con lo anterior es suficiente para mostrar el punto fundamental y su conexión con el argumento: existe una relación entre la manera en que afecta el COVID-19 a las personas según su condición socioeconómica.

ii. La injusticia de la pandemia

El hecho de que exista una relación entre el COVID-19 y la condición socioeconómica es suficiente para afirmar que esta pandemia se configura como una injusticia sobre criterios claros y distintos. En específico, representa que en Chile ciertas personas son abandonadas a su suerte en circunstancias que no dependen de sus elecciones y por lo tanto no son de su responsabilidad. En este sentido, se muestra que en Chile simplemente no son todos iguales.

Sin duda no puede escogerse vivir una pandemia, pero las políticas sanitarias y económicas sí se deciden. En este sentido la expansión de la pandemia en el país sí depende de decisiones y por lo tanto tiene responsables. La negligencia del Estado se expresa no solo en las medidas tomadas durante el desarrollo de la pandemia, asunto los expertos en salud pública y economía tendrán que analizar, sino en la falta de herramientas con las que una gran cantidad de la población no pudo hacer frente a la desgracia.

Esta falta de herramientas se expresa, en terminología del igualitarismo de la suerte, como un acceso desigual a las oportunidades y, por ende, una consecuente falta de libertad en tanto la desgracia se padece, sin mediar responsabilidades, por una parte de la población, mientras que otros, sin ningún otro mérito, no la padecen. En términos dworkianos, el acceso al seguro ante desgracias es desigual en principio.

La pandemia del COVID-19 ha mostrado la desarticulación neoliberal del Estado. Una desarticulación que se expresa en la privatización de los bienes sociales y la desregulación

[14] Véase https://www.elmostrador.cl/destacado/2020/05/08/cruda-desigualdad-numero-de-infectados-en-comunas-pobres-se-dispara-su-tasa-de-crecimiento-se-acelera-y-camas-uci-llegan-al-limite/.

[15] Véase https://www.latercera.com/politica/noticia/manalich-reconoce-que-en-un-sector-de-santiago-hay-un-nivel-de-pobreza-y-hacinamiento-del-cual-yo-no-tenia-conciencia-de-la-magnitud-que-tenia/5BQZLGLOPVDDPKQ2SNSSSWRGYU/.

[16] Estudio Unas vidas sobre otras (2020) Fundación Sol.

[17] https://radio.uchile.cl/2020/05/14/no-tener-rut-en-cuarentena-el-covid-19-y-el-castigo-a-la-migracion/.

de los mercados. En la cual, a su vez, todo se subsume a su esfera. En estas circunstancias, el Estado deja desprotegidas a las personas a tal punto que es imposible la efectividad de cualquier medida sanitaria porque simplemente las personas no están cubiertas ante la bruta suerte. Suerte que por cierto, no está en el hecho de que a finales del 2019 apareciera un nuevo coronavirus, sino en la mala suerte de nacer pobre.

Es muy probable que en esta época de crisis, que ha mostrado lo terrible de la falta de instituciones (o de instituciones ineficientes), y del abandono de los ciudadanos a su suerte, resurjan en economía las ideas keynesianas, la preocupación por el desempleo y el rol activo del Estado. En la misma línea, es esperable que resurjan las posiciones filosóficas que dejan un espacio central a la igualdad y un rol central al Estado.

Sin embargo, es importante tomar en cuenta la literatura del igualitarismo de la suerte y sus críticos. La igualdad asegura la libertad. Ser libre es ser libre, en lo posible, de la bruta suerte, y son las instituciones las que deben asegurar esa libertad minimizando las consecuencias de esta suerte. La libertad, después de cierto zigzagueo, se ha movido unos pasos a la izquierda.

4. Conclusión

En este trabajo he mostrado los aspectos fundamentales del igualitarismo de la suerte propuesto en primera instancia por Ronald Dworkin. He mostrado por qué esta posición igualitarista, heredera de la tradición liberal rawlsiana, es relevante para reflexionar sobre la gravedad de las causas y las consecuencias de la pandemia del COVID-19 en Chile. En este sentido, he mostrado que las características neoliberales del estado chileno expresan un abandono de un amplio sector de su población, abandono que se ha mostrado a través de la exposición de los datos disponibles.

La relación entre los efectos de la pandemia y condición socioeconómica debe leerse como el abandono de los ciudadanos a su suerte bruta. Dejar a los ciudadanos a su suerte no es simplemente una desgracia, es una injusticia.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Elizabeth S. "What is the Point of Equality?." *Ethics* 109.2 (1999): 287-337.
- Anderson, Elizabeth. "The fundamental disagreement between luck egalitarians and relational egalitarians." *Canadian journal of philosophy* 40.sup1 (2010): 1-23.
- Arneson, Richard J. "Equality and equal opportunity for welfare." *Philosophical studies* 56.1 (1989): 77-93.
- Arneson, Richard J. "Dworkin and Luck Egalitarianism." *The oxford handbook of distributive justice.* 2018.
- Barry, Nicholas. "Defending luck egalitarianism." *Journal of applied philosophy* 23.1 (2006): 89-107.
- Cohen, Gerald A. "On the currency of egalitarian justice." *Ethics* 99.4 (1989): 906-944.
- Cohen, Gerald A. *Si eres igualitarista, cómo es que eres tan rico?*. Paidós,, 2001.

- Cohen, Gerald A. *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press, 2009.
- Doniez, V. Gálvez, R. Documento de trabajo: Unas vidas sobre otras. Fundación Sol. (2020)
- Dworkin, Ronald. "What is equality? Part 2: Equality of resources." *Philosophy and public affairs* (1981): 283-345.
- Dworkin, Ronald. *Virtud soberana: La teoría y la práctica de la igualdad*, trad. de F. Aguiar y J. Bertomeu." (2003).
- Fraser, Nancy. "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista." *New left review* 1 (2000): 126-155.
- Knight, Carl. *Luck egalitarianism: Equality, responsibility, and justice.* Edinburgh University Press, 2009.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. "Luck egalitarians versus relational egalitarians: on the prospects of a pluralist account of egalitarian justice." *Canadian Journal of Philosophy* 45.2 (2015): 220-241.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*, (trad. de R. Tamayo)." FCE (1990).
- Olivares, M, et al. *El impacto de los primeros días de cuarentena masiva en la Región Metropolitana*. Reporte de Movilidad N2. Instituto de sistemas complejos de ingeniería (2020)
- Rawls, John. *Liberalismo político*. UNAM, (1995).
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica, (2012).
- Roemer, John E. "Socialism revised." *Philosophy and Public Affairs* 45 I 3. (2017).
- Sen, Amartya. "Equality of what?." *The Tanner lecture on human values* 1 (1980): 197-220.
- Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. HV Villa, Trad.) Bogotá Colombia: Taurus (2010).
- Shklar, Judith. *Los rostros de la injusticia*, (traducción de Alicia García Ruiz). Herder, Barcelona (1990).
- Stemplowska, Zofia. "Rescuing luck egalitarianism." *Journal of Social Philosophy* 44.4 (2013): 402-419.
- Van Der Veen, Robert J., and Philippe Van Parijs. "Entitlement theories of justice: from Nozick to Roemer and beyond." *Economics and Philosophy* 1.1 (1985): 69-81.

Prensa

- Cossio, H. "Cruda desigualdad: número de infectados en comunas pobres se dispara, su tasa de crecimiento se acelera y camas UCI llegan al límite" El mostrador (8/5/20): https://www.elmostrador.cl/destacado/2020/05/08/cruda-desigualdad-numero-de-infectados-en-comunas-pobres-se-dispara-su-tasa-de-crecimiento-se-acelera-y-camas-uci-llegan-al-limite/
- Latorre, R. "Los primeros 13 casos cero" del virus en Chile". La tercera (1/5/20): https://www.latercera.com/nacional/noticia/los-primeros-13-casos-cero-del-virus-en-chile/
- Petersen, J. "La economía no es la excusa" Observatorio de Políticas Económicas (29/3/20): https://opeschile.com/2020/03/29/columna-la-economia-no-es-la-excusa/
- Redacción BBC Mundo. "Coronavirus en Chile: las imágenes de las protestas en Santiago por la difícil situación económica creada en Chile por la pandemia de

covid-19" BBC Mundo (19/5/20):
https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52717413
- Redacción Diario U. de Chile. "No tener RUT en cuarentena: el COVID-19 y el castigo a la migración". Diario U. de Chile (14/5/20):
https://radio.uchile.cl/2020/05/14/no-tener-rut-en-cuarentena-el-covid-19-y-el-castigo-a-la-migracion/
- Reyes, C. "Mañalich reconoce que en un sector de Santiago "hay un nivel de pobreza y hacinamiento del cual yo no tenía conciencia de la magnitud que tenía" La tercera (28/5/20):
https://www.latercera.com/politica/noticia/manalich-reconoce-que-en-un-sector-de-santiago-hay-un-nivel-de-pobreza-y-hacinamiento-del-cual-yo-no-tenia-conciencia-de-la-magnitud-que-tenia/
- Vergara, F. Silva, I. "Hacinamiento, precios abusivos y los problemas de habitabilidad que el COVID-19 deja a la vista" CIPER (4/5/20): https://ciperchile.cl/2020/05/04/hacinamiento-precios-abusivos-y-los-problemas-de-habitabilidad-que-el-covid-19-deja-a-la-vista/

Datos

- DATA UC: https://coronavirus.mat.uc.cl/
- Instituto Nacional de Estadistica: http://www.ine.cl
- Worldometers: https://www.worldometers.info/coronavirus/countries

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 71-85
Recibido: 31-05-2020 Aceptado: 30-06-2020

¿Podemos evitar la crisis? Mecanismos políticos y sociales en la "tragedia de los comunes"

Can we avoid the crisis? Political and Social aspects of the "Tragedy of the Commons"

Álvaro Armijo Torres*

Resumen

El objetivo de este artículo es desarrollar un enfoque para la comprensión de las crisis sociales basado en la "tragedia de los comunes" (TDC), centrada principalmente en sus interpretaciones en la teoría de juegos. Al analizar las principales interpretaciones de la TDC, lo que se observa, en primer lugar, es una caracterización del ambiente idóneo para la crisis sociales y, en segundo lugar, la existencia de una lógica con los siguientes elementos: (1) Las decisiones de individuos en contextos de interacción social; (2) La existencia de mecanismos políticos; (3) La existencia de mecanismos sociales. Con estos elementos a la vista lo que sostengo es que contra la idea general de la TDC, los comunes pueden llevar a cabo medidas para enfrenar la crisis por sí mismo (en este caso el factor relevante para resolver el problema es la cooperación). Sin embargo esto se encuentra supeditado a factores que exceden a los modelos aquí considerados. Además, dada la naturaleza del problema, una idea que se deriva del análisis desarrollado en este artículo es que no siempre basta con establecer acuerdos cooperativos para resolver una crisis, ni que todo acuerdo siempre es la mejor opción.

Palabras clave: tragedia de los comunes - coordinación - crisis social - cooperación

Abstract

The aim of this paper is to developt an approach to the understanding of social crisis based in the "Tragedy of the Commons" (TOC), mostly focused on its interpretations in game theory. When analyzing the main interpretations of TOC, what is observed, first, is a characterization of the ideal environment for the social crisis and, second, the existence of a logic with the following elements: (1) The decisions of individuals in contexts of social interaction; (2) The existence of political mechanisms; (3) The existence of social mechanisms. With these elements in view, what I maintain is that against the general idea of the TOC, the commons can take decisions to face the crisis by themselves (in this case, the relevant factor to solve the problem is cooperation). However, this is subject to factors that exceed the models considered here. Furthermore, given the nature of the problem, an idea derived from the analysis developed in this article is that it is not always enough to establish cooperative agreements to resolve a crisis, nor is the entire agreement always the best option.

Keywords: tragedy of the commons - coordination - social crisis - cooperation

*Contacto: alvaro.armijo@usach.cl https://orcid.org/0000-0002-4964-3723. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Actualmente estudiante de postgrado del Magíster en Filosofía de las Ciencias, Universidad de Santiago de Chile

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

A fines de la década del sesenta y comienzos de los setenta (siglo XX), comienza a desarrollarse una preocupación cada vez más creciente por el estudio de problemas como sociales la sobrepoblación, la hambruna o la explotación de los recursos naturales. El miedo a un futuro poco prometedor durante una época incierta fue el motor principal para una serie de investigaciones que buscaban dar con las causas y proveer una respuesta ante los grandes problemas que enfrentan las comunidades en lo que refiere a la administración y uso de los bienes necesarios para su subsistencia. Dentro de este tipo de investigaciones una que destaca es el experimento mental conocido como la "*tragedia de los comunes*" (TDC) (Hardin 1968; 1994). Apoyándose en la teoría de la decisión, Hardin construye un modelo que busca mostrar la relación entre las decisiones individuales y los resultados colectivos. En términos simples, se trata de una breve historia o metáfora en donde se nos explica cómo es que la acción individual auto-interesada puede ocasionar graves problemas a nivel de la comunidad, aun cuando no es parte de las motivaciones de los individuos llegar a dicho escenario.

A pesar de a la simpleza de la propuesta, el modelo de Hardin ha gozado de un gran éxito en diversas disciplinas (cfr. Bromley y Cernea 1989; Deese 2008), y ha sido un referente a la hora de elaborar políticas públicas para enfrentar escenarios de crisis social (e.g, Ostrom 2000; Cole y Grossman 2010). Dada la relevancia de la propuesta, el objetivo de este artículo es explorar la estructura de las crisis sociales desde la perspectiva de la TDC, específicamente en dos interpretaciones alternativas de este la propuesta de Hardin dentro de la teoría de juegos: El dilema del prisionero (Colman 2008) y La cacería del ciervo (Skyrms 2004). El motivo de esta elección se debe a la ventaja epistémica que ofrecen este tipo de modelos a la hora de describir la estructura de diferentes tipos de dinámicas sociales. Además, al analizar ambos ejemplos es posible observar precisamente lo que caracterizo como la *estructura de las crisis sociales*, o en otras palabras, la identificación de las posibles causas relevantes para la compresión de cualquier tipo de crisis social.

Para efectos de la exposición el artículo se divide en cuatro partes. En la primera sección, presento la estructura general de la TDC tal como la concibe Hardin (1968; 1994). Dado que dicho modelo constituye la base de este trabajo corresponde comenzar revisando los aspectos centrales del problema (sus ideas centrales, puntos críticos y relación con otros conceptos de la filosofía y/o ciencias sociales). En la segunda sección, la discusión avanza hacia las interpretaciones del modelo de Hardin en la teoría de juegos, tomando como referencia los ejemplos ya señalados. Aunque cada juego representa diferentes marcos de referencia para explicar la TDC, dependiendo los supuestos empleados para la construcción de los respectivos casos, estos no ayudan a comprender y/o trazar una caracterización de los elementos que llevan al surgimiento de una crisis social. La tercera sección está orientada a mostrar la estructura de las crisis. En primer lugar, ofrezco una descripción general del ambiente y/o contexto que caracteriza una crisis social y luego señalo la importancia de tres componentes esenciales: (1) Las decisiones de individuos en contextos de interacción social; (2) La existencia de mecanismos políticos y (3) La existencia de mecanismos sociales.

Contra el diagnóstico del propio Hardin, lo que me interesa mostrar es al explorar la estructura de las crisis sociales podemos encontrar posibles salidas o métodos de

resolución. Las crisis sociales no son solo el producto del conflicto entre individuos, sino que dependen en buena parte del tipo de interacciones que dominan a una comunidad y de los mecanismos políticos y sociales que favorecen dichas interacciones. Además, también se observa que no siempre la cooperación es la mejor opción, desde la perspectiva de los comunes no solo es un asunto de cooperar o no, más se trata de un asunto de con quién hacerlo y cuáles son las garantías para ello.

2. La tragedia de los comunes

La "*tragedia de los comunes*" (TDC) (Hardin 1968; 1994), es un tipo de experimento mental o modelo teórico elaborado para ilustrar situaciones en donde la acción individual de diversos individuos ocasiona el agotamiento y/o destrucción de un bien de uso común. La particularidad del problema planteado es tal que la crisis a nivel de la comunidad es el producto de las acciones de individuos que si bien no están interesado en generar tal problema, dado su comportamiento, hacen surgir el conflicto de una población. Para comprender esta fenómeno, considérese la formulación original de Hardin (cfr. 1968 1244):

1. Imaginemos una pradera abierta a todo el mundo.
2. Esta pradera comienza a ser utilizada para el pastoreo, con plena libertad de acción.
3. Cada pastor que utiliza la pradera intenta mantener la mayor cantidad de rebaño posible en ella.
4. Dada la regla anterior, el único curso de acción posible para maximizar el interés de cada pastor, es ir agregando cada vez más rebaño en la pradera.
5. El esfuerzo de cada pastor por maximizar su interés genera el agotamiento del bien común.
6. La libertad de acción en el uso del bien público trae la ruina para todos.

El propósito de la TDC es capturar, apelando a la metáfora, los dos niveles en lo que se desarrolla el problema. En el primero tenemos distintos individuos, cada uno tomando la decisión que garantice su mayor bienestar. En el segundo nos encontramos con el resultado de las decisiones a nivel de la comunidad. Considerando ambos niveles, la meta de Hardin es explicar por qué cuando pasamos de los individuos al colectivo, no vemos que el resultado sea un aumento del bienestar general, sino todo lo contrario. De acuerdo a las reglas del modelo, la única solución requiere de la introducción de una entidad externa al problema (e.g. el Estado o una entidad privada), lo que en última instancia significa la regulación/privatización del bien común.

Siguiendo la interpretación de Hardin, el mayor problema de la administración de los bienes comunes sin regulación externa es que el mismo sistema de administración recompensa a quienes toman la decisiones erróneas (cfr. 1994 199). Esto quiere decir que aun cuando los individuos no buscan intencionalmente generar los efectos dañinos que sus acciones producen en la comunidad, dado el tipo de interacciones que promueve el

uso desregulado del bien común, la única estrategia viable es la que conduce a la crisis social. Precisamente este es el verdadero sentido de la tragedia[1], no se trata solo del hecho que las acciones de los individuos pueden generar un escenario adverso para la comunidad, sino que dadas las reglas que rigen la interacción entre individuos, la crisis es algo que no se puede evitar.

Este diagnóstico ha sio motivo para sostener que los argumentos desarrollados por Hardin son demasiado pesimistas o incluso reaccionarios, y que estos no reflejan de buena manera el tipo de problemas que intenta abordar con su modelo. Además, sus ideas sobre la propiedad privada y la regulación de los bienes comunes han sido fuertemente criticadas, sobre todo en lo que concierne a su falta de fundamento empírico y a la fragilidad de sus supuestos (e.g., Ostrom 2000; Boyce 2002; Cole y Grossman 2010). Si bien estas críticas efectivamente exponen una debilidad central la propuesta de Hardin, entiéndase por esto que el modelo omite factores causalmente relevantes para explicar el fenómeno bajo análisis, la TDC plantea dos problemas, una relativo al diagnóstico y otro orientado a la resolución de las crisis sociales:

1. ¿Podemos tomar consciencia de los problemas que enfrentamos en la medida que somos miembros de una comunidad y cuál es nuestra responsabilidad en que dicha clase de problemas persista a pesar que evidentemente nos afecta?

2. ¿Cuáles son las posibles estrategias a seguir para buscar una solución al problema y qué tipo de relaciones se deben establecer para transformar las relaciones sociales que son perjudiciales para una comunidad?

Aunque tradicionalmente se ha vinculado a la TDC con problemas mayormente relacionados a la ecología y/o la administración de recursos naturales (e.g., Deese 2008), no es menos cierto que su rango de aplicación es bastante más amplio. En primer lugar, dada su estructura es correcto señalar que la idea que dicho modelo intenta expresar, no es otra cosa que una variante de lo que en filosofía política se denomina "el principio de agresión[2]" (cfr. Bird 197-200; Tuckness y Wolf 44-48), concepto usualmente invocado para abordar problemas relacionados con el conflicto social y la justificación de la perdida de libertades individuales en beneficio del bienestar social. En segundo lugar, también es posible observar semejanzas entre la TDC y lo que en ciencias sociales se conoce como "dilemas de bienes públicos" (e.g., Bowles 196; Colman 214), especialmente en lo que refiere a la búsqueda de los mecanismos que nos permitan explicar el aumento o descenso de la cooperación entre individuos dentro de una comunidad en un contexto de crisis debido a la escasez de un bien público.

Considerando lo señalado en el punto anterior, creo correcto señalar que podemos comprender el concepto de bien público en términos de cualquier elemento que contribuya al bienestar de una comunidad. Esto puede ir desde un recurso natural hasta bienes menos tangibles, pero que aportan igual o mayor bienestar colectivo, como la carga tributaria, la salud pública, las libertades individuales o incluso la democracia. Mientras

[1] **Notas:** La dimensión trágica del escenario de la TDC no reside en su resultado, sino en el proceso que conduce a él, esto se debe a que el concepto de tragedia en la TDC es tomado de la obra de Whitehead (7). Siguiendo a este autor el punto de Hardin es que, dadas las condiciones del escenario, los individuos están condenados a padecer la crisis.

[2] Véase J. S. Mill, *Sobre la Libertad* (1859).

todos contribuyan a la conservación del bien común, la comunidad entera se beneficia; el problema surge al momento que los individuos se dan cuenta que pueden beneficiarse del resultado colectivo incluso sin contribuir al esfuerzo que hacen los otros integrantes de la comunidad. Si muchos individuos toman este curso de acción, a la larga el bienestar disminuye y comienza la crisis.

En la medida que la causa directa de la crisis es la acción de diferentes individuos (y en la mayor parte de las veces grandes cantidades de ellos) y que se trata de un problema que afecta a poblaciones enteras, surge la dificultad de formular una solución que permita efectivamente resolver la situación. Estas características de la crisis son las que llevan a Hardin a apelar a la misma idea expresada por el principio de agresión y sostener la necesidad de introducir una entidad externa. Para este autor los individuos no son capaces de resolver sus propios problemas debido a que estos no tienen la capacidad para transformar las interacciones sociales que dominan la situación, ni mucho menos tienen el poder de introducir nuevas reglas que sean respetadas por todos. Sin embargo, esta clase de enfoques tienden a servir más para justificar una visión paternalista del manejo de las crisis sociales que para ofrecer hipótesis efectivamente explicativas.

Las crisis sociales son un fenómeno más complejo que el representado por la TDC. En parte esto se debe al hecho mismo que la construcción de esta clase de modelos requiere omitir algunos factores y conservar solo aquellos que se consideran informativamente relevantes para explicar un fenómeno bajo estudio. No obstante, los problemas de la TDC no tienen relación directa con esta característica de la modelación, sino que se deben a la omisión de otros factores que también forman parte de la cadena causal de mecanismos que intervienen en la génesis y desarrollo de las crisis sociales. Hago esta distinción pues en este trabajo he optado por recurrir a la teoría de juegos para argumentar contra la TDC, por lo que es importante aclarar que las criticas se encuentran dirigidas a los motivos que llevan a Hardin a no considerar otros factores en su explicación, y no necesariamente a la práctica misma de la idealización o reducción propia del diseño de modelos como los aquí considerados.

3. Modelos de crisis

En más de un sentido las ideas desarrolladas en la TDC están lejos de ser novedosas. A modo de ejemplo, podemos encontrar otros experimentos mentales de la historia de la filosofía como el *estado de la naturaleza* de Hobbes[3] o la *historia de los dos vecinos* de Hume[4], los cuales desarrollan argumentos similares a los que Hardin utiliza para representar el escenario de la TDC. En cada uno de estos casos nos enfrentamos a descripciones que enfatizan alguno de los siguientes puntos:

1. La existencia de fallas o errores de elección en la toma de decisiones por parte de los individuos que enfrentan el problema.

2. La ausencia de reglas que favorezcan la *cooperación* o la *coordinación*.

[3] Véase Hobbes, *Leviatán,* I xiii 3-5.
[4] Véase Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* T. SB539.

3. La necesidad de introducir un ente regulador externo que intervenga con el fin de solucionar el problema.

Pese a no destacar por su originalidad, la importancia de la TDC se explica más en el hecho de tratarse de un modelo pensado para dar con la solución a una serie de problemas relativos a la relación entre la sobrepoblación del mundo y la cantidad de recursos disponibles para cubrir las necesidades de la emergente población (Deese 153). Un segundo punto a favor del éxito de la propuesta de Hardin se encuentra en que a pesar de no apelar a ningún tipo de formalismo, salvo por algunas nociones básicas de teoría de la decisión, la TDC puede ser fácilmente modelada utilizando las herramientas de la teoría de juegos (e.g. Dawes 1973; Diekert 2012). La ventaja epistémica de trasladar la TDC desde el plano de los experimentos mentales al de la modelación es que mediante el uso de estos últimos podemos explorar distintos escenarios y/o testear diferentes teorías mediante un lenguaje común (cfr. Reijula y Kuorikoski 247). Sin embargo, no existe una única manera de modelar las ideas de Hardin.

Dependiendo de los supuestos utilizados, podemos establecer dos alternativas para representar la TDC desde la perspectiva de la teoría de juegos: (1) El dilema del prisionero y (2) El juego de la cacería del ciervo. A grandes rasgos, la diferencia entre ambas interpretaciones se encuentra en que mientras el primer modelo puede considerarse una representación que refleja la misma estructura que Hardin muestra en la TDC, el segundo pueden ser caracterizado como un reformulación desarrollada para mostrar que la clase de escenarios en lo que se piensa al momento de modelar una crisis social no siempre son tan rígidos como lo sugiere el dilema del prisionero y que de hecho existen casos, o al menos existen la condiciones, en donde es posible llegar a un acuerdo sin la necesidad de introducir una entidad externa al problema. Al margen de la descripción anterior, es importante observar dichas diferencias con algo más de detalle. Para comenzar, detengámonos en los elementos que configuran la estructura del dilema del prisionero. Lo primero que se debe señalar es que este modelo que busca describir un escenario en donde el factor relevante es la existencia de incentivos para que los individuos involucrados en el problema no puedan cooperar.

		Jugador 2	
		C	NC
Jugador 1	C	$3, 3$	$1, 4$
	NC	$4, 1$	$2, 2$

Matriz 1: Dilema del prisionero

La manera de determinar el resultado en casos como el presentado en Matriz 1 es mediante la búsqueda de la solución del juego, es decir, su equilibrio[5]. Para comprende esta idea, observemos cuál es el trasfondo de la situación. Originalmente (cfr. Colman 115), el dilema del prisionero describe una situación ficticia en donde dos reclusos son interrogados en diferentes habitaciones, de modo tal que no es posible que estos puedan

[5] En teoría de juegos un equilibrio significa que cada jugador elige la estrategia que representa la mejor respuesta contra la estrategia del otro jugador. Si ambos jugadores operan de la misma manera, no existen incentivos para que estos cambien su estrategia. Precisamente se le denomina equilibrio en vista que se trata de un resultado estable, el cual permite predecir la respuesta de los jugadores.

llegar a comunicarse o llegar a una acuerdo para su testimonio. Frente a dicha situación, cada recluso se ve enfrentado a una situación en donde deben decidir entre dos estrategias: (1) Confesar la participación en el delito y (2) No confesar la participación. Si ambos cooperan, los dos reclusos reciben un beneficio en su condena; si ninguno coopera ambos son castigados y; en el caso que uno confiese y el otro no, el primero aumenta su condena mientras que el segundo recibe un beneficio mayor al escenario en donde ambos cooperan. Asumiendo que ambos buscan el resultado que asegura el mayor beneficio personal, la predicción del dilema del prisionero es que cada recluso debe optar por no cooperar. Lo especial de este caso es que si volvemos a revisar la matriz 1, el resultado del juego está lejos de ser el mejor escenario posible a nivel colectivo. Si ambos reclusos hubiesen cooperado, obtendrían un beneficio en sus condenas, el problema es que en vista de la estructura de la situación, cooperar es una decisión arriesgada pues existe la posibilidad que uno de los jugadores prefiera no cooperar debido que las reglas del juego están hechas para favorecer a los individuos que privilegian su propio interés por sobre el del colectivo.

Dada la caracterización del dilema del prisionero que se ha sostenido que esta es la mejor interpretación para comprender el escenario representado en la TDC. Tal como ocurre en el caso anterior, en la TDC nos vemos enfrentamos nuevamente ante una situación en donde el problema principal parece estar en la existencia de una dinámica de interacción que favorece a los individuos egoístas. Esta semejanza es representada por Ostrom (cfr. 2000 28-31), quien reescribe la TDC en términos de un juego de dilema del prisionero de acuerdo al siguiente esquema:

1. Se establece que el pastizal posee un límite superior (L), relativo al número de animales que pueden ocupar el bien común de manera eficiente.
2. En un juego de dos personas, si ambos pastores cooperan el resultado es $L/2$.
3. Si un pastor no coopera y el otro coopera, el primero obtiene un beneficio n que se resta del resultado del segundo.
4. Sin embargo, si ambos pastores no cooperan el resultado excede L, esto genera un costo m (menor que n), para cada pastor debido al agotamiento del pastizal.
5. Los pastores no están obligados a asumir algún tipo de compromiso antes de tomar su decisión, simplemente eligen la estrategia que les genera mayor beneficio.

A este tipo de situaciones en donde la estructura del juego impide que los individuos puedan alcanzar un acuerdo se les denomina "problemas de *cooperación*" (Guala 28). Siguiendo el esquema, cada pastor puede darse cuenta que si observa el contexto de la situación la estrategia que genera un mayor beneficio personal es *no cooperar*. A corto plazo no cooperar otorga beneficios a todos los que siguen esta estrategia, pero en la medida que se vuelve el comportamiento que domina el tipo de interacciones sociales entre los pastores, es fácil pasar del escenario en donde todos se benefician, a uno en donde todos pierden.

		Pastor 2	
		C	NC
Pastor 1	C	$(\frac{L}{2}), (\frac{L}{2})$	$(\frac{L}{2} - n), (\frac{L}{2} + n)$
	NC	$(\frac{L}{2} + n), (\frac{L}{2} - n)$	$(\frac{L}{2} - m), (\frac{L}{2} - m)$

Matriz 2: Tragedia de los comunes en un juego del dilema del prisionero

La existencia de esta clase de problemas es lo que lleva a Hardin a buscar una solución que elimine los incentivos a no cooperar en contextos de interacción social. De acuerdo a este autor, la transformación de un escenario dominado por el auto-interés a otro donde predomina la cooperación, solo es posible mediante el reforzamiento de la ley y la instauración de una serie de mecanismos coercitivos que castiguen a quienes no están dispuestos a cooperar (cfr. 1968 1244; 1994 199). Para esto es necesario que los individuos involucrados en el problema recurran a un agente externo que medie en el conflicto y establezca las nuevas reglas para la administración y/o uso del bien en disputa. Se trata de una situación análoga al principio de no agresión mencionado en la sección anterior, pues los individuos deben ceder sus derechos sobre el bien a una entidad externa para que esta haga cargo tanto de su administración como también de intervenir en los conflictos que impiden el bienestar de la comunidad. A pesar de las semejanzas, el dilema del prisionero no es la única manera de representar la TDC. De hecho, en vista de sus supuestos algunos filósofos y economistas argumentarán que ni siquiera es la mejor forma de representar las ideas asociadas al modelo de Hardin. Podemos encontrar ejemplos como las interpretaciones evolutivas del dilema del prisionero (e.g., Axelrod 1984; Huttegger y Zollman 2012), las cuales muestran que sí es posible alcanzar la cooperación cuando los individuos se ven enfrentados a determinadas condiciones[6]. Otras críticas apuntan al carácter poco realista de la situación planteada (e.g., Ostrom 2000; Cole y Grossman 2008).

Este tipo de consideraciones han motivado la búsqueda de modelos alternativos para describir la TDC. Llegar a un acuerdo cooperativo supone la existencia de ciertos requerimientos mínimos para alcanzar dicho resultado. En el caso de los problemas que enfrenta una sociedad el mayor problema no es la falta de comunicación entre individuos, de hecho existen una serie de mecanismos e instituciones que justamente velan por mantener la comunicación entre los miembros de una comunidad. El verdadero problema surge cuando tenemos que relacionarnos con individuos que en principio no conocemos y ante los cuales no sabemos cómo reaccionar, dicho de otro modo, se trata de un asunto de generar confianza y aprender con quién relacionarse. En teoría de juegos dicha clase de situaciones son representadas a partir de lo que se conoce como juegos de garantía y/o promesa. Este tipo de modelos buscan capturar escenarios en donde es posible llegar a un acuerdo cooperativo entre individuos, pero este resultado no es una consecuencia lógica de los supuestos del modelo, sino que para ser alcanzado es necesario agregar otras

[6] Véase Axelrod (1984). Los modelos evolutivos consideran las consecuencias de aplicar el mismo juego a lo largo del tiempo. En la medida que los individuos interactúan en más de una ocasión, estos van aprendiendo cuáles son las estrategias más convenientes cuando se vuelven a encontrar con aquellos con los que ya han interactuado antes o con quienes exhiben una conducta similar a ellos. En el caso del dilema del prisionero se ha mostrado que en este tipo de escenarios, y contando con individuos preocupados de futuras interacciones, la cooperación puede surgir a pesar que este clase de modelos tienden a favorecer las conductas no cooperativas.

consideraciones. Un modelo usualmente utilizado para describir la estructura de esta clase de juegos es "la cacería del ciervo" (Skyrms 2004), basado en el siguiente pasaje de Rousseau:

> Cuando se trata de cazar un ciervo, todo el mundo está consciente que deben mantener su posición para conseguir dicho propósito, pero si apareciera una liebre al alcance de uno de ellos, sin duda la perseguiría sin pensarlo dos veces, mostrando de esta manera, que poco le importa que sus compañeros pierdan su presa (cfr. 62).

Tal como en el caso de la TDC, la historia de la cacería del ciervo permite representar un escenario donde el factor clave es el tipo de interacción social que domina la situación. En el caso de esta última, la enseñanza del ejemplo tomado de Rousseau es que la cooperación es un asunto de confianza y compromiso. Cazar un ciervo garantiza un beneficio para la comunidad, pero la realización de dicha tarea demanda el esfuerzo y la organización de muchos individuos. Por otra parte, cazar una liebre solo trae beneficio para quien lleva a cabo la acción, pero es una actividad menos demandante y por lo tanto más segura de alcanzar. Aunque la dificultad sigue estando entre tener que decidir si cooperar o no con otros individuos (ver Matriz 2), si lo comparamos con caso del dilema del prisionero nos encontramos ante un cambio en el marco de referencia del problema. Los juegos de garantía y/o promesa involucran lo que se conoce como un *"problema de coordinación"* (Guala 28), o en otras palabras, del problema sobre cómo generar las condiciones adecuadas para la cooperación. Desde la perspectiva de los individuos, el resultado del juego implica considerar lo que otros individuos realizarán y en muchos casos la estrategia se decide en función de la cantidad de individuos comprometidos a adoptar un determinado rumbo de acción.

		Cazador 2	
		C	NC
Cazador 1	C	$3,3$	$0,1$
	NC	$1,0$	$2,2$

Matriz 3: Cacería del ciervo

Respecto a la recepción de los juegos de garantía y/o promesa en las discusiones sobre la TDC, algunos autores han sostenido que esta clase de juegos permiten representan de mejor manera los escenarios que surgen en un contexto de crisis social (e.g., Ostrom 2000; Skyrms 2004; Cole y Grossman 2008). Dado que este tipo de modelos consideran la posibilidad de alcanzar acuerdos entre jugadores, es posible relajar la prescripción de Hardin respecto a la necesidad de una intervención política fuerte. Un ejemplo de este tipo de interpretación es el caso de la "pesquería en Alanya", descrito por Ostrom (cfr. 2000 48-52):

1. A comienzos de los setenta la actividad pesquera en Alanya (una ciudad costeña localizada en Turquía), se encuentra al borde del colapso producto del uso indiscriminado de los recursos marítimos, conflicto entre pescadores y costos de producción demasiados altos.

2. La respuesta de un grupo de pescadores, agrupados en una cooperativa, es implementar un nuevo mecanismo para regular la pesca.

3. Los factores relevantes del mecanismo incluyen: (1) Participan todos los pescadores con licencia; (2) Se da a conocer la ubicación de todas las áreas de pesca en condiciones de ser utilizadas; (3) A cada pescador se le asigna un área de pesca por sorteo, de modo tal que existe una distancia lo suficientemente considerable para evitar que dos o más pescadores se encuentren en el mismo espacio.

4. Quien intente hacer trampa o no esté dispuesto a cooperar según las reglas del mecanismo puede ser observado y sancionado por los demás pescadores.

5. El nuevo sistema mejora las condiciones al punto que se logra revertir la crisis.

A diferencia de la TDC de Hardin y el ejemplo del dilema del prisionero, el caso de la pesquería describe un escenario real en donde una comunidad se ve enfrentada a una situación de conflicto social. En principio, la situación que enfrentan los pescadores podría describirse de acuerdo a la estructura del dilema del prisionero. La competencia entre pescadores junto con la sobreexplotación de recursos y los altos costos de producción, construyen un contexto ideal para la no cooperación. En este escenario, cada pescador intentará sobrevivir a toda costa y su única preocupación será obtener la cantidad de peces con la finalidad de mejorar su situación. Basta que un número significativo de pescadores tenga adopte el mismo comportamiento para que el sistema este condenado al colapso. En otras palabras, nuevamente nos encontramos ante un escenario en donde la conducta auto-interesada perjudica a toda una comunidad.

Como puede apreciarse en el ejemplo, el punto de inflexión para la transformación del escenario ocurre a partir de la implementación de un nuevo sistema de reglas que regula la actividad pesquera. Los pescadores se ven enfrentados a elegir entre dos alternativas, la primera es continuar con la dinámica vigente (no cooperar) y la segunda es aceptar las nuevas reglas (cooperar). De acuerdo a la descripción del escenario no basta con establecer simples promesas para alcanzar el acuerdo. Si la cooperativa no hubiese sido capaz de generar la confianza social suficiente para que los pescadores comprendan la situación y se comprometan a respetar las nuevas reglas, aún existía la posibilidad que el intento por cambiar el sistema de pesca reforzara el conflicto en lugar de solucionarlo. Incluso en casos donde se intenta modificar un escenario con fines positivos, si el grupo o entidad responsable de llevar a cabo la transformación no conoce el contexto del problema, se corre el riesgo que ocurra una falla de *coordinación* (que el problema no se puede resolver).

4. La estructura causal de las crisis sociales

Si volvemos a revisar la trama planteada en la TDC, incluyendo los ejemplos del dilema del prisionero y la cacería del ciervo, nos encontramos frente a un escenario donde la explicación del fenómeno bajo estudio requiere prestar atención a diversos factores. La tarea de establecer cuáles son los que debemos considerar, es decir, cuáles son informativamente relevantes para comprender la estructura del problema en cuestión, requiere construir un marco de referencia para el análisis del escenario a representar. Para esto un buen punto de partida es el que ilustra la siguiente figura:

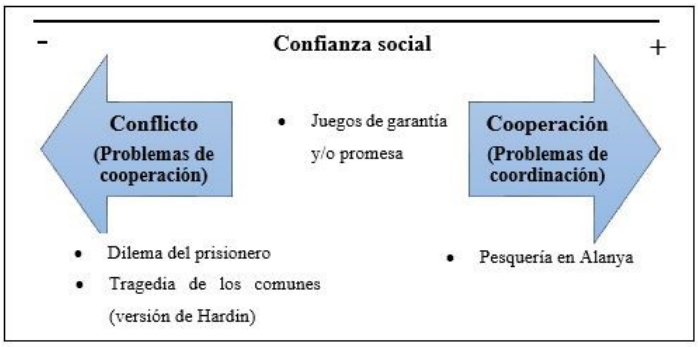


Figura 1: Modelos de conflicto y cooperación social

Al mapear los ejemplos del dilema del prisionero, los juegos de promesa y/o garantía y el caso de la pesquería, resulta más fácil apreciar el foco de atención de cada modelo. Si bien la figura 1 muestra que la TDC es similar al modelo del dilema del prisionero, al menos desde la perspectiva en que la piensa Hardin, esto no quiere decir que debamos privilegiar la interpretación basada el dilema del prisionero, más bien mi intención es mostrar que la este modelo junto con la TDC enfrentan la misma clase de problemas. Cabe precisar que no se trata de un problema originado exclusivamente a partir de la idealización implicada en la elaboración de estos modelos. Si así fuera la crítica debiese apuntar a todos los modelos considerados en este trabajo. El principal problema tanto de la TDC como del dilema del prisionero se encuentra en generar explicaciones considerando solo los supuestos utilizados en su construcción. Por otra parte, los juegos de garantía y/o promesa no sufren este problema ya que el tipo de explicación va a depender de la evidencia disponible y del grado de conocimiento de la historia de la comunidad que enfrenta el problema.

En lo que respecta a las crisis sociales, podemos sacar dos conclusiones. Lo primera tiene relación con la importancia del contexto o trasfondo que configura las causas de crisis. Una crisis social puede comprenderse como cualquier situación marcada por la oscilación entre el conflicto y la cooperación (ver Error: Reference source not found). Lo que se encuentra en juego en esta clase de escenarios es si el tipo de interacción que domina las relaciones sociales de los individuos involucrados en el problema contribuye a disminuir o aumentar el nivel de confianza dentro de una comunidad. En principio esto significa prestar especial atención al comportamiento de los individuos en su ambiente, sin embargo, lo que nos muestra el modelo de la cacería del ciervo y el ejemplo de la comunidad pesquera es que existen otros factores que generan los posibles escenarios que se pueden generar. No es lo mismo que la solución del problema sea producto de una intervención de una entidad externa a que dicha solución sea generada por los mismos individuos que se ven afectados por la crisis. Es necesario identificar y precisar cuáles es el origen de los factores causales que intervienen en esta clase de procesos. Recapitulando la discusión de la sección anterior estos son tres:

1. Las decisiones de individuos en contextos de interacción social, es decir, cuando la decisión de un individuo depende de las acciones llevadas a cabo por los demás.

2. Los mecanismos políticos, correspondientes: (1) Los procesos mediante los cuales se modifica el escenario a partir de la introducción de una nueva institucionalidad y (2) La reacción de los individuos frente al cambio de escenario.

3. Los mecanismos sociales, correspondientes a los procesos que describen: (1) Las dinámicas de interacción entre individuos y (2) La manera en cómo los individuos reaccionan a su ambiente/contexto.

Con estos elementos a la vista podemos establecer la segunda conclusión. La cooperación no es un asunto que dependa exclusivamente de las la toma de decisiones de a nivel de los individuos, además, debemos considerar la existencia de procesos colectivos de organización y presión grupal que pueden explicar los motivos para que se dé un escenario determinado. Podemos utilizar la estructura anteriormente descrita para describir las relaciones causales existentes más allá de la toma de decisiones a nivel individual.

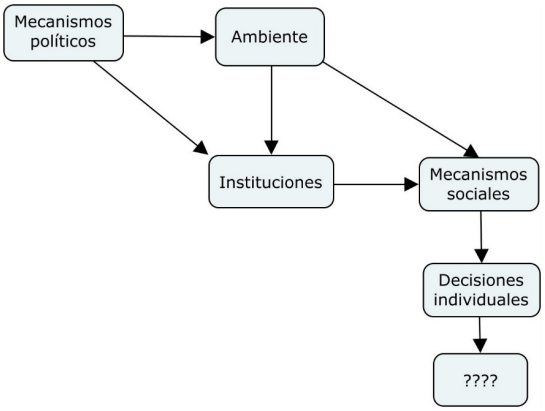


Figura 2: Causas involucradas en el surgimiento de una crisis social

Las crisis sociales son eventos en los que intervienen distintos elementos y su origen depende del modo en cómo se establezcan las relaciones entre estos factores causales. Por una parte, en el nivel más general nos encontramos con el conjunto de normas que determinan las reglas de convivencia dentro de una comunidad. Se trata de intervenciones directas sobre el ambiente en el que habitan los individuos y prescribe el tipo de instituciones encargadas de velar por el cumplimiento de las reglas establecidas. Dependiendo del tipo de relación entre esta institucionalidad y los individuos es que puede darse o no el conflicto. Si la relación entre los mecanismos políticos existentes y los individuos es negativa, esto se verá reflejado en la existencia de relaciones sociales que favorecen el conflicto (e.g., la conducta puramente auto-interesada) y a la larga a escenarios donde dadas las experiencias previas los individuos no están dispuestos a cooperar entre sí.

Si recordamos la propuesta de Hardin en la TDC, la única solución para las crisis sociales es la intervención política fuerte a cargo de una entidad externa al conflicto en cuestión (cfr. Hardin 1968, 1247). Para este autor el escenario del problema impide la cooperación e incluso en casos que existan individuos dispuestos a cooperar estos tarde o temprano terminarán dándose cuenta que lo mejor que pueden hacer es cambiar su conducta y sumarse al resto de los individuos que no están interesados en cooperar. Empleando los términos presentados en la sección anterior, este tipo de solución puede comprenderse como la introducción de un mecanismo político externo sobre el ambiente (la intervención del Estado y/o de una entidad privada), con el fin de crear una nueva institucionalidad. Dicho en términos simples, el problema descrito en la TDC no puede

resolverse apelando a las consciencias de los individuos, sino que lo que se necesita son nuevos mecanismos que promueva y/o fuercen la cooperación.

Contra este diagnóstico, me interesa señalar que dicha clase de interpretaciones tienden a contribuir al problema, más que ofrecer una verdadera solución. Casos como el de la cacería del ciervo o el de la pesquería en Alanya muestran lo importante que es la confianza a la hora de llegar a un acuerdo cooperativo. Las comunidades pueden desarrollar sus propios mecanismos políticos lo cuales pueden resultar incluso más efectivos que los impuestos de manera externa. La tensión que genera un escenario de conflicto puede ser transformada por un puñado de individuos si es que estos son capaces de captar los factores y el nivel donde se genera la desconfianza. Las comunidades tienen la ventaja de ser más receptivas a la información de su propio ambiente, como también a las dinámicas de interacción social (los mecanismos sociales) que dominan la relación entre los individuos. Además, es más sencillo construir confianza social desde el nivel local, lo que a larga facilita la cooperación y la posibilidad de resolver una crisis. Sin embargo, estas ventajas también significan un límite puesto que buscar este tipo de acuerdo cooperativos no garantiza automáticamente la posibilidad de poner fin a la crisis. Tal como lo indica el ejemplo de la cacería del ciervo, la cooperación entre personas es una tarea que puede ser altamente demandante, esto significa que la construcción de los mecanismos políticos y sociales que refuercen la confianza social requiere al menos prestar atención a las siguientes preguntas:

1. ¿Existe otras personas preocupadas por el mismo problema?
2. ¿Qué acciones puedo realizar para generar confianza frente a a otras personas?
3. ¿La institucionalidad vigente favorece o impide la cooperación?
4. ¿Qué tipo de intervenciones permitirían resultados a corto y largo plazo?

En un escenario marcado por el conflicto y la falta de cooperación, el primer paso para la construcción de la confianza social implica ofrecer una propuesta creíble para otros individuos. Si consideramos los ejemplos presentados en este artículo lo que podemos observar es que, la cooperación a ciegas no es un buen camino para la solución de las crisis sociales. En la medida que existen otros factores causales interviniendo en el origen y desarrollo de la crisis, es deber de quienes están interesados en buscar una solución al problema el participar de manera activa en los procesos que buscan la transformación de las dinámicas de interacción social que promueven la conducta auto-interesada. Ante todo lo que se requiere es la construcción y/o modificación de los mecanismos políticos y sociales, pues esto son los principales medios de difusión del conflicto o de la cooperación en comunidades de gran tamaño. Retomando una idea anteriormente señalada, aunque no podemos evitar las crisis, si responsabilidad de los cooperadores el buscar una solución o al menos contribuir a la construcción de acuerdos que disminuyan los niveles de desconfianza que promueven el conflicto.

5. Conclusión

El objetivo de este artículo ha sido desarrollar un enfoque para comprender las crisis sociales, desde la perspectiva presentada en la TDC. Si observamos algunos ejemplos de

modelos que buscan representar el problema de la falta de cooperación característico de la propuesta de Hardin, nos encontramos dos ideas. En primer lugar, si analizamos estos modelos es posible establecer una caracterización de las condiciones idóneas o el trasfondo para el surgimiento de la crisis, y en segundo lugar, también es posible dar con los factores causales que intervienen en el desarrollo de la crisis. Al volver a revisar la propuesta de la TDC, notamos por una parte que existen factores que escapan de los modelos clásicos (e.g., la existencia de mecanismos que promueven la confianza). Contra la idea general de Hardin, es posible formular una propuesta en la cual los comunes pueden dar con una solución a la crisis. Sin embargo, dado que la cooperación debe apuntar al aumento de la confianza dentro de la comunidad, aquellos interesados en superar la crisis deben involucrarse activamente en los procesos de transformación social o al menos contribuir a la generación de las condiciones que favorezcan la participación de otros individuos. Además, es necesario que estos individuos aprendan a identificar cuáles son los factores causales que intervienen en la génesis de la crisis, como también a diferenciar entre los individuos que también están dispuestos a cooperar y aquellos que prefieren seguir actuando de manera auto-interesada.

Referencias bibliográficas

- Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation.* Nueva York: Basic Books, 1984. Bird, Colin. *An Introduction to Political Philosophy* . Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Bowles, Samuel. *Microeconomics. Behavior, Institutions and Evolution.* Princeton, NJ: Princeton Univesity Press, 2006.
- Boyce, James. *The Political Economy of the Enviroment.* Northampton, MA: Edward Elgar, 2002.par Bromley, Daniel y Michael Cernea. ≪The managent of common property natural resources: some conceptual and operational fallacies.≫ *World Bank discussion papers* 1 (1989): 1-84.
- Cole, Daniel y Peter Grossman. ≪Institutions matter! Why the Herder Problem is not a Prisoner's Dilemma.≫ *Theory and Decision* 69 (2010): 219-231.
- Colman, Andrew. *Game Theory and its Applications in the Social and Biological Sciences.* Londres: Routledge, 2008.
- Dawes, Robyn. ≪The commons dilemma game: An n-person mixed-motive with a dominating strategy for defection.≫ *ORI Reseach Bulletin* 13 (1973): 1-12.
- Deese, Richard. ≪A metaphor at midlife: 'The Tragedy of the Commons' turns 40.≫ *Endeavour* (2008): 152-155.
- Diekert, Florian. ≪The Tragedy of the Commons from a Game-Theoretic Perspective.≫ *Sustainability* 4 (2012): 1776-1786.
- Guala, Francesco. *Understanding Institutions. The Science and Philosophy of Living Together.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Hardin, Garret. ≪The Tragedy of the Commons.≫ *Science* 162 (1968): 1242-1248.
- —. ≪The tragedy of unmanaged commons.≫ *Trends in Ecology & Evolution* 9 (1994): 199.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Ed. Edwin Curley. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature.* Ed. David Fate Norton y Mary J. Norton. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hutteger, S.; Zollman, K. (2012) ≪Evolution, dynamics and rationality. The limits

of ESS methodology.» *Evolution and Rationality. Decisions, Co-operation and Strategic Behaviour.* Ed. Samir Okasha y Ken Binmore. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 83-101

- Kahn, Elizabeth. «The Tragedy of the Commons as Essentiality Aggregative Harm.» *Journal of Applied Philosophy* 31 (2014): 223-236.
- Mill, John Stuart. *On Liberty.* Londres: John W. Parker and son, West Strand, 1859.
- Misztal, Barbara. *Trust in Modern Societies, The Search for the bases of Social Order* . Cambridge: Polity Press, 1996.
- Ostrom, Elinor. *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva.* Trads. Corina de Iturbe y Adriana Sandoval. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- —. *Understanding Institutional Diversity.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Reijula, Samuli y Kuorikoski Jaako. «Modeling Epistemic Communities.» *The Routledge Handbook of Social Epistemology.* Ed. Miranda Fricker, y otros. Londres: Routledge, 2019. 240-249.
- Russeau, Jean-Jacques. *Basic Political Writtings.* Trad. Donald Cress. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1987.
- Skyrms, Brian. *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Tuckness, Alex y Wolf Clark. *This is Political Philosophy. An Introduction.* Chichester: WILEY Blackwell, 2017.
- Whitehead, Alfred. *Science and the Modern World.* Nueva York: Mentor, 1948.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 87-99
Recibido: 20-11-2019 Aceptado: 15-06-2020

De Frankfurt a Stonewall: los caminos de la emancipación en Theodor W. Adorno y Judith Butler

From Frankfurt to Stonewall: The Walks of Emancipation in Theodor W. Adorno and Judith Butler

Pablo Caldera*
Universidad Autónoma de Madrid, España

Resumen

El objetivo de este trabajo es ofrecer una serie de vínculos teóricos entre la filosofía de Theodor W. Adorno y la de Judith Butler con el propósito de buscar ciertos gérmenes de la teoría queer más allá de sus principales referentes en algunas posiciones teóricas que se trazaron desde la teoría crítica. Se trata de señalizar una serie de simultaneidades que existen entre ambos pensadores, así como de impulsar una lectura de Adorno como un desmitificador de conceptos. Se intentará argumentar cómo el análisis que plantea Adorno de conceptos como el de sujeto, naturaleza, inhumanidad o historia puede relacionarse con las propuestas de refundación de la ética que plantea Judith Butler en sus últimos escritos.

Palabras clave: teoría queer - teoría crítica - subjetividad - emancipación - reconocimiento

Abstract

The aim of this paper is to offer a series of theoretical links between Theodor W. Adorno and Judith Butler's writings, in order to study the origins of queer theory beyond its principal referents. The present work shows a number of concomitances between these two philosophers and their traditions, while at the same time it emphasizes the demythification of some concepts developed by Adorno in his theory. This paper argues that the role of some these notions, such as subject, nature, inhumanity or history in Adorno's philosophy can be linked to the redefinition of ethics that Judith Butler has been proposing in her last writings.

Keywords: queer theory - critical theory - subjectivity - emancipation - recognition

*Contacto: calderaortiz@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-2573-1059. Pablo Caldera Ortiz (Madrid, 1997) es graduado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Máster en Historia del Arte Contemporáneo y Cultura Visual (UAM-Museo Nacional de Arte Reina Sofía) y estudiante de primero de Doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid como becario FPU. Forma parte del grupo de investigación Devisiones. Discursos, genealogías y prácticas en la creación contemporánea.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Butler o cómo devenir sujeto

Más allá de su teoría de la performatividad o el análisis de la construcción del género, se podría decir que el tema central de la filosofía de Judith Butler es el problema de la subjetivación o de "cómo un individuo deviene sujeto". Ya en su texto de 1997 *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler se interesaba de lleno por esta cuestión. Se trataba, en aquel libro, de establecer un enlace entre Foucault y el psicoanálisis al entender, con el autor francés, que todo proceso de subjetivación es un proceso de sujeción, es decir, de subordinación al poder, que asume una forma física que se instaura dentro del sujeto y produce un afianzamiento de este; y con el psicoanálisis, que afirma que no hay producción de subjetividad sin pérdida, sin falta. Esta asociación teórica permitía a Butler sostener la idea de que el sujeto se forma, principalmente, bajo tres 'condiciones': el enmarcado, la subordinación y la regulación del cuerpo (Butler 2018b 105).

La tesis central de Butler es que el sujeto es un "lugar" que ocupa el individuo mediante procesos lingüísticos. Por lo tanto, un sujeto no es un individuo, sino que este adquiere inteligibilidad al devenir sujeto. Ahora bien, en este proceso de enmarcado que constituye al sujeto, el poder tiene una influencia rotunda, ya que no actúa solo *sobre* el sujeto, sino que actúa *en* el sujeto. Así, el poder funciona de manera ambivalente: es a la vez aquello que condiciona el sujeto y aquello que es, no solo aceptado, sino también reiterado en el mismo —piénsese en las categorías "masculino" o "femenino", que dotan de inteligibilidad a cualquier bebé recién nacido estableciendo una correlación explícita entre los genitales y el género; categorías que, mediante una repetición performativa en el propio cuerpo de cánones establecidos irán produciendo la identidad del sujeto—. Sin embargo, que todo proceso de subjetivación sea a la vez un proceso de subordinación funcional, de sujeción (*assujetissement*), implica una paradoja fundamental, pues "uno/a habita la figura de la autonomía sólo al verse sujeto/a a un poder, esta sujeción implica una dependencia radical" (Butler 2018b 95). La filosofía de Butler se posicionará en contra de ello, erigiéndose en la adopción de una firme actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone.

Con el objetivo de buscar una escapatoria a los callejones sin salida a los que a veces conduce la lógica de la emancipación, Butler pretende dar cuenta del proceso de incorporación de la norma que se da en toda formación de la subjetividad. En rasgos generales, para Butler el sujeto es fruto de un proceso de internalización de una norma que le preexiste y forma. Así pues, en el instante de formación de la conciencia subjetiva no solo se encuentra el establecimiento de la reflexividad sobre sí mismo, sino también un momento de "subordinación primaria", de vulnerabilidad máxima, que permite definir al sujeto como un "ser explotable" (Butler 2018b 31). Las categorías sociales son entendidas, desde la óptica de la subjetivación, como siendo a la vez normativas y formativas, aquello a lo que el sujeto ha de someterse y aquello a lo que, en ocasiones, se desea someter para poder existir. El sujeto supera así la lógica de la no-contradicción, sería una *excrecencia lógica* al no estar completamente determinado por el poder ni tampoco determinar completamente a este: ni la norma se impone directa e invariablemente sobre el sujeto ni este tiene la libertad absoluta para ignorarla.

Ahora bien, es cierto que nosotros "entramos en contacto con esas normas, sobre todo, por medio de intercambios cercanos y vitales, en las modalidades con que se nos interpela

y se nos pide que demos respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cuál debería ser nuestra relación con el otro" (Butler 2012 48) y, por lo tanto, un análisis exhaustivo del proceso de formación de la subjetividad ha de atender, sobre todo, a dos cuestiones: la intersubjetividad, pues solo en la relación con el otro el 'yo' se muestra; y la ética, pues no hay 'yo' posible si este es concebido fuera del marco de las condiciones sociales de emergencia. Estas condiciones sociales, categorías normativas, marcan la propia historia del sujeto: "el yo no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación con una serie de normas" (*Id.* 19). Si uno pretende 'dar cuenta de sí mismo' se cerciorará de que está inscrito en una temporalidad social inalterable y que, por lo tanto, no puede no dirigir la mirada ante sus condiciones sociales de emergencia. A partir de esto, uno puede considerar injustas estas condiciones y proceder a deliberar acerca de ellas. Ese ejercicio de cuestionamiento crítico, de deliberación sobre los marcos normativos ya dados, está asociado al nacimiento de la ética, pues "bien puede ser la condición de la indagación social la condición misma del surgimiento de la moral" (*Ibid.*). La tarea de la crítica, para Butler, no sería otra que la exposición del horizonte epistemológico y ontológico de las cosas, del ámbito que enmarca el nacimiento de los sujetos. Así mismo, la capacidad de subversión residiría en un "hacerse de tal manera que queden expuestos estos límites [...] embarcarse en una estética del yo que mantiene una relación crítica con las normas existentes" (*Id.* 31). Esta noción de *estética del yo* como una forma de acción continuamente subversiva, intrincada en la misma subjetividad del sujeto, es posiblemente la mejor definición de lo *queer* que podemos encontrar, implícita, en un texto de Butler.

No obstante, surge otra problemática cuando se descubre que el sujeto es opaco para sí mismo, por lo que no hay posibilidad de dar cuenta de uno mismo sin la presencia de otro sujeto que nos interpele. Es, entonces, en la exposición frente a otros donde se muestra nuestra singularidad, que sin embargo es algo que no somos capaces de controlar del todo. Las dificultades que se dan en la producción de subjetividad hacen que, en ocasiones, decidamos que el sometimiento voluntario es preferible al ejercicio crítico, pues el sometimiento a un ideal normativo favorece la visibilidad: es así cómo el poder se instaura y consigue reproducirse *en* el sujeto.

Es cierto que las normas preexistentes, en tanto que allanadoras de inteligibilidad, facilitan el relato que podemos hacer sobre nosotros mismos, y de ahí su reproducción, pero también es cierto que ese relato siempre comienza *in medias res*, que la narración siempre es una *reconstrucción* mediante el discurso, perteneciente este a un vector de temporalidad distinto al propio y que, por tanto, la confianza en la veracidad de la narración de la propia historia, en ese esfuerzo reflexivo, es algo ingenua e ilusoria. Es frente a otro donde se desactiva la opacidad del sujeto, donde "se establece la escena de interpelación como una relación ética más primaria que un esfuerzo reflexivo por dar cuenta de sí" (Butler 2012 35). Si se admite esto, se habrá de admitir también que la interpelación juega un papel esencial en la constitución del yo. Siguiendo a Nietzsche, Butler afirma que la autoconciencia nace en virtud del miedo y el terror, tras una interpelación que me instituye, que uno solo comienza el relato de sí mismo como respuesta a una interpelación emitida por un sujeto que le pide que se *explique.* Así pues, cuando el sociólogo francés Didier Eribon (2012) comienza su libro sobre la cuestión homosexual con la frase ≪al principio está el insulto≫ [*"au commencement, il y a l'injure"*] pretende mostrar cómo en ocasiones, y sobre todo en la formación de la subjetividad gay, las lógicas de la interpelación preexisten a la autoconciencia identitaria. Se ve hasta qué punto se hace imposible algo así como una *autogestión subjetiva*, por lo

que el problema de la subjetivación no puede desvincularse del ámbito de la reflexión circundante a la filosofía moral y política, en tanto que disciplinas que se ocupan de los problemas intrínsecamente ligados a la intersubjetividad. Así pues, como no cabe un análisis desvinculado de la alteridad, no se puede eludir la cuestión del reconocimiento, presente en la filosofía de Butler y también en la de Honneth, que se ocupa justamente de las relaciones intersubjetivas. Es aquí, en la disputa en torno al reconocimiento, donde se plantea uno de los grandes debates de la filosofía contemporánea, del que la teoría queer como la actual Escuela de Frankfurt son partícipes.

2. Las aporías del reconocimiento

Para ver a Otro, hace falta un marco. En todo reconocimiento del Otro está funcionando una norma que produce inteligibilidad, pues "aunque pueda estimar que la relación ética es diádica e incluso presocial, quedo encerrada no sólo en la esfera de la normatividad, sino en la problemática del poder" (Butler 2012 41), por lo que de nuevo son para Butler las categorías sociales las que vuelven a frenar el impulso de un reconocimiento abierto, limpio y sin límites. La recognoscibilidad está también regida por un sistema normativo. El reconocimiento, concepto filosófico de cariz hegeliano, alude a una relación entre sujetos según la cual uno percibe al otro en su radical individualidad reconociendo que él mismo no es el otro, es decir, implantando una separación con respecto al otro. Esta separación, que consiste en un salirse fuera de sí, implica que el reconocimiento sea concebido por Butler como "el proceso por el cual devengo distinta de lo que era y, por ende, dejo de ser capaz de volver a ser lo que era" (*Id.* 44). Hay en el reconocimiento una pérdida en tanto que este supone un apaciguamiento del ego, y, de acuerdo con esto, parece que el reconocimiento, tomado como base para una nueva ética, eludiría el individualismo liberal-burgués.

En este sentido, ha sido Nancy Fraser, participante activa del debate entre redistribución y reconocimiento,[1] la que ha afirmado que "el reconocimiento implica la tesis hegeliana (...) de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad" (Fraser y Honneth 20). Ciertamente, en lo que concierne a la filosofía de Butler, Fraser aquí se equivoca, pues se ha visto cómo en Butler no hay una prioridad de la intersubjetividad sobre la subjetividad, sino que ambas son irreductibles e inseparables. No se puede, así, entender la subjetividad sin la intersubjetividad pues se hace imposible entender al 'yo' sin el 'otro', esquivando el reconocimiento, por lo que la cuestión de la prioridad se muestra inocente y estéril. Asimismo, en todo reconocimiento se encuentra ya una cierta consistencia del yo (Butler 2012 18) que posibilita la aprehensión del otro como alguien distinto de mí, por lo que plantear una disputa sobre la anterioridad entre la subjetividad y la intersubjetividad solo muestra la irreductibilidad de los conceptos.

Axel Honneth, máximo representante de la actual Escuela de Frankfurt, ha estudiado en varias ocasiones las lógicas internas a la teoría del reconocimiento (Honneth, 2011; Fraser y Honneth, 2006; Honneth *et al.*, 2008). Para Honneth, hay claramente una prioridad *onto-genética* del reconocimiento sobre el conocimiento que se muestra, por ejemplo, cuando un bebé recién nacido sonríe o hace algún aspaviento de felicidad frente

[1] Véase la polémica entre Fraser y Butler recogida en *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

a la identificación del momento en el que la madre va a proceder a la lactancia. Así pues, para Honneth está claro que, en este ejemplo, el niño no *conoce* pero sí *reconoce* "en la medida en que el lactante deduce de las expresiones faciales, en primer lugar, las características valiosas de las personas, antes que esté en la posición de hacer una consideración desinteresada de su entorno" (Honneth, 2011 180). Desde la perspectiva de Honneth, se podría entender el reconocimiento a través de la metáfora de la visibilidad y la invisibilidad: la invisibilidad social, que no está intrínsecamente relacionada con la invisibilidad óptica, es la base del olvido del conocimiento. El propósito de Honneth (2008) de redefinir la idea de reificación procede justamente de aquí: reificación, como ya propusieron Adorno y Horkheimer, procede de un olvido, que para Honneth es olvido del reconocimiento.

Así pues, para Honneth la visibilidad óptica es una forma primaria de conocimiento, pues hay en ella una implicación y captación individual, pero hace falta algo más, una suerte de "añadido" al acto epistémico que hace que el conocimiento devenga reconocimiento. En esta línea, argumenta Honneth que, si se presta atención a la expresión "hacer visible", se verá que esta siempre va más allá de algo meramente perceptivo, pues hay en ella un sentido positivo hacia el sujeto al que se dota de visibilidad. Se puede entender, entonces, la diferencia entre conocimiento y reconocimiento desde el hecho de conferir al primero "el significado positivo de una apreciación" (Honneth 2011 170). El "añadido" es, por tanto, el rasgo subjetivo de una apreciación positiva. Reconocimiento no supondría así "hacer inteligible" sino atribuir un cierto valor. Ahora bien, ¿implica el mero acto de reconocer necesariamente la atribución de un valor positivo? ¿Es la acción misma del reconocimiento *per se* una acción moral? ¿Es todo individuo humano un sujeto reconocible?

Honneth y Butler coinciden en que el acto de dotar de reconocimiento a otro implica una restricción del ego y, por tanto, una cierta disposición ética. Sin embargo, no queda tan claro que en el mismo reconocer esté implicada una acción ética, ni que en la gestualidad con la que respondemos al reconocimiento se encuentre implícita la presunción de una forma de valoración moral del otro como alguien que posee "una autoridad moral sobre nosotros" (Honneth 2011 180). Butler, como seguidora de Foucault, sostiene que el reconocimiento no se entiende fuera de un marco, y que por tanto se encuentra siempre subordinado a las normas que el régimen de verdad actual es capaz de disponer. Así pues, "el otro es reconocido y confiere reconocimiento a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad" (Butler 2012 41). El reconocimiento, por ejemplo, de un rostro humano que impulse a uno a actuar éticamente ante ese rostro, implica la existencia de un marco visual que condicione su legibilidad. Ante la evidencia de que hay sujetos que no son completamente reconocidos como tales, parece que, para Butler, la solución ya no reside en el mero reconocimiento, sino más bien en la sustitución de este mismo por la *aprehensión*, concepto desarrollado en *Marcos de guerra*, que sustituiría al reconocimiento al fundamentar una "nueva ontología corporal" que siempre es social (Butler 2017b 16). Butler sostiene que la aprehensión, contrariamente al reconocimiento, no está completamente limitada por las normas que limitan el marco de lo que es o no reconocible. Así, la aprehensión puede permanecer irreductible al reconocimiento y nacer de un impulso de reconocer la condición de precariedad como "condición compartida de la vida humana" (*Id.* 30), condición que implica la constitución social e independiente de todo cuerpo. Esta sustitución del reconocimiento por la aprehensión brota del hecho social no solo de que hay sujetos que no son concebidos como tales, sino también vidas que no son vistas como vidas: las vidas no lloradas que los marcos normativos de inteligibilidad

arrancan de la categoría de lo visible.[2]

Aunque volvamos a toparnos con la metáfora óptica, es necesario aclarar que una concepción de reconocimiento basado en la imitación de gestos, expresiones o palabras, como podría ser la de Theodor Adorno, tampoco es admitida por Butler. En efecto, en el aforismo 99 de *Minima Moralia,* Adorno parece realizar una entronización de la imitación como base del reconocimiento cuando afirma, por ejemplo, que "un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres" (Adorno 2013 161), idea que parece aceptar Honneth pero no Butler, pues entender no significa compartir. Y en todo reconocimiento basado en la mímesis hay una proyección de los deseos libidinales del propio niño, por lo que la alteridad, desde el punto de vista de la imitación, siempre es una alteridad construida y producida por el sujeto que debilita al otro en su radical dependencia.[3] La radicalidad del análisis de Butler, sin embargo, reside en el hecho de apoyar una nueva definición de lo humano más allá de los marcos que rigen el reconocimiento. Es aquí donde Butler encuentra un apoyo esencial en Theodor W. Adorno.

3. Descentramiento del sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno.

Antes de entrar en la cuestión de una posible redefinición de lo humano como punto de vinculación entre Adorno y Butler, es necesario establecer una serie de consideraciones sobre el papel que juega la cuestión del sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno para mostrar cómo, aunque Butler y Adorno parezcan dos pensadores bastante lejanos, esa distancia es más aparente de lo que parece, pues hay en la filosofía de Adorno una potencia desmitificadora que puede verse como un germen retrospectivo de los estudios *queer* contemporáneos.

Según explica Axel Honneth, en la *Dialéctica Negativa* de Adorno se produce un "descentramiento del sujeto" (Honneth 2009 95).[4] En el libro de Adorno el sujeto pierde su soberanía, deja de ser el punto central de una realidad y se entiende como algo mediado, algo que no determina la realidad conceptual, sino que más bien es determinado por el mundo. Es cierto que, en su crítica al idealismo subjetivista, Adorno despoja al sujeto de todas sus potencialidades bajo la pretensión de instaurar las bases de su reflexión atendiendo siempre a la idea de un *sujeto desposeído* (*Id.* 94). Sin embargo, esta idea de sujeto descentrado no es, ni lo era cuando se publicó *Dialéctica Negativa*, una novedad. Lo radical de la posición de Adorno es que la consecuencia filosófica de este descentramiento no supone, como en la ontología de Heidegger contra la que Adorno escribe, la conversión del sujeto en "ideología encubridora del contexto objetivo de funciones de la sociedad y mitigadora del sufrimiento de los sujetos sometidos a ella" (Adorno 2005a 72). Esta entronización de la impotencia del sujeto llevada a cabo en la

[2] Ante la imposibilidad de extenderme más sobre este tema, remito a Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas no lloradas.* Paidós: Barcelona, 2017b y a Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Paidós: Barcelona, 2018a.

[3] Para más información, véase el capítulo de Judith Butler "Taking Another's view. Ambivalent implications" recogido en Honneth, Axel *et al. Reification: A New Look at an Old Idea.* Oxford: Oxford University Press USA - OSO, 2008.

[4] Véase "La justicia en ejecución. La Introducción de Adorno a la Dialéctica Negativa" en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica.* Madrid: Katz, 2009.

ontología existencialista, que hace que del no-yo un rasgo superior al yo, no tiene cabida en la filosofía de Adorno. Si lo que realmente se busca, como afirmó en *Actualidad de la filosofía*, es "una verdadera transformación de la conciencia filosófica" (Adorno 2010 310), la posición de Adorno no puede coincidir con la de la ontología reaccionaria.

Así las cosas, Adorno propone un giro radical: "la revitalización de la ontología a partir de una intención objetivista" (Adorno 2005a 72). Se trata de eliminar la pretensión del sujeto de ser lo primero y, con ella, el dualismo sujeto-objeto, dando cuenta de que estos "no se enfrentan firmemente" sino que "se penetran mutuamente" (*Id.* 136). Con la suspensión de la soberanía del sujeto se suprimiría también el afán de jerarquización que persigue todo dualismo filosófico, pues:

> Si la pretensión del sujeto de ser lo primero que a cencerros tapados la ontología sigue inspirando se anula, entonces tampoco lo secundario según el esquema de la filosofía tradicional sigue siendo secundario, subordinado en el doble sentido (*Id.* 137).

Así pues, si, como se dice en *Dialéctica Negativa*, "el individuo se convierte en sujeto en la medida en que gracias a su consciencia individual se objetiva" (Adorno 2005a 53) es porque, tal y como afirma Susan Buck-Morss,[5] estableciendo una suerte de reverso del giro copernicano kantiano, el sujeto habría de realizar una inmersión en la estructura objetual, no para re-descubrirse a sí mismo, sino para traer a colación lo que hay en él de social, es decir, para manifestar la estructura social latente en toda subjetividad. En este sentido se puede entender la crítica que realiza Adorno tanto al idealismo filosófico como a la ontología heideggeriana: ambos olvidaron "la mediación en lo mediador, en el sujeto" (*Id.* 168).

Con el retorno a la *objetualidad* del sujeto, Adorno no pretende sino remarcar el carácter histórico y construido del sujeto trascendental. La clave está en que el sujeto trascendental es, para Adorno, fruto de un olvido de lo social, pues "más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad se puede descifrar al sujeto trascendental como la sociedad inconsciente de sí" (Adorno 2005a 169). Se trata entonces de recordar, como se afirma en *Minima Moralia*, que el 'yo' le debe "literalmente su existencia a la sociedad" (Adorno 2013 160). El propósito de Adorno es, por tanto, el de recuperar la potencia del carácter social del yo desde otro punto de vista, pues la posición del individuo contemporáneo no es otra que el fruto de la cristalización de un correlato corporativista: el individuo dependiente de modelos de individuación que obedecen a imperativos socioeconómicos.[6] La centralidad del análisis del yo en su base social no solo aparece en *Dialéctica Negativa* o *Minima Moralia* sino que también es resaltada en los escritos más sociológicos de Adorno. Así, en el texto de 1953 *Individuo y Organización,* Adorno ofrece una pequeña versión de su visión del ser humano:

> [El hombre no] es el fundamento de la existencia que habría que sondear para, frente al entramado histórico, conseguir una base sólida bajo los pies

[5] Se puede encontrar un brillante análisis de la cuestión en el libro de Susan Buck-Morss *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* México: Siglo XXI, 1981.

[6] §23 y §97 de *Minima Moralia.* Madrid: Akal, 2013.

> o incluso abrir de un empellón la puerta de lo esencial. Sino que el hombre es algo abstracto extraído a partir de determinados hombres históricos y de sus relaciones que luego, por mor del tradicional ideal filosófico de la verdad inmutable, se emancipa o, tal como se lo denominaba cuando la filosofía aún osaba criticar, se hipostasia. Este concepto de hombre en modo alguno es sagrado o inalienable. (Adorno 2005b 420).

El individuo no es por tanto algo ahistórico o esencial sino, como nos recuerda Adorno, un concepto surgido históricamente, donde no hay contenido alguno que no esté socialmente construido. Nuestra categoría de "hombre" se remonta, sostiene Adorno, al Renacimiento. La universalidad abstracta del sujeto trascendental, que para Adorno está relacionada con una forma de racionalidad que implica dominio, funda una forma de explicar la subjetividad, el pensar mismo, como algo separado de lo fáctico, lo que para Adorno es un error, pues "el sujeto se agota y empobrece en el empeño categorial" (Adorno 2005a 138). Bajo el primado de un sujeto que ha olvidado sus orígenes sociales, lo lógico es que este se comporte frente a los demás individuos como si tratara con objetos, habiendo olvidado su formación en la mediación social. Sin embargo, parece ser que ese individuo construido ha alcanzado su "frontera histórica" en el capitalismo tardío, pues bajo el dominio de la técnica las relaciones sociales se ven reificadas, convertidas en algo impersonal. Bajo el capitalismo industrial, parece que no hay posibilidad de emancipación ya que "la irracionalidad de la estructura social [...] impide su despliegue racional en la teoría" (Adorno 2005b 331), y "el núcleo de la individuación comienza a descomponerse" (*Id.* 343).

Así pues, el descentramiento del sujeto adorniano puede entenderse desde el reconocimiento del carácter socialmente construido del mismo. Si bien es cierto que para Adorno hay una imbricación total entre la identidad subjetiva, la lógica y la formal bajo la realización del mismo proceso histórico y social constituido por la dominación de la naturaleza, Judith Butler toma las lecciones morales de Adorno como un intento de desplazar al sujeto ya no en el ámbito de la gnoseología, sino en el de la ética.[7] Así pues, este sujeto desposeído al que se ha aludido en el marco de una crítica a la ontología subjetivista adquiere en la lectura de Butler un cariz ético y político. Para ella, el análisis que Adorno realiza de Odradek, el personaje de *Las preocupaciones de un padre de familia* de Kafka, es fundamental a la hora de "desplazar el sujeto como el fundamento *de* la ética a efectos de reformularlo como un problema *para* la ética" (Butler 2012 151). El personaje de Odradek, "una criatura con apariencia de cosa, fundamentalmente imposible de conceptualizar", figura excluida de toda determinación, desposeída de atributos que pertenecen al marco de configuración de inteligibilidad de eso que se llama "lo humano", resulta decisivo para Butler a la hora pensar las relaciones entre lo humano y lo inhumano en la filosofía contemporánea (*Id.* 88). En una carta a Walter Benjamin, Adorno afirma que Odradek, alguien que está deshumanizado, constituye la aparición de algo semejante a la esperanza, "como si lo necesario para la supervivencia fuera la suspensión de los parámetros sociales del sujeto" (*Id.* 89), como si el futuro de la emancipación residiera en la ruptura de límites que supone la apertura a una identificación con lo otro, lo diferente. Lo inhumano para Adorno no es ni mucho menos el punto último de la reflexión ética, sino más bien al contrario, el punto de partida crítico "para un análisis de las condiciones sociales en que lo humano se constituye y desconstituye" (*Id.* 145). Así pues, lo inhumano

[7] El texto al que hace referencia Butler (2012) se trata de Adorno, Theodor W., *Problems of Moral Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.

constituye la línea de salida que facilita una crítica a la legitimación del marco de "lo humano", una redefinición de aquello que se viene tomando por "humano" y que muestra que el límite no se encuentra en algo así como unos "atributos esenciales", sino en un ejercicio, vinculado al devenir histórico, de determinación social. En palabras de Butler:

> Cuando Adorno nos dice que solo volviéndonos inhumanos podemos acceder a la posibilidad de llegar a ser humanos, pone de relieve la desorientación que reina en el centro de la deliberación moral, el hecho de que el yo que procura trazar su rumbo no ha elaborado el mapa que lee, no tiene todo el lenguaje que necesita para leerlo, y a veces ni siquiera puede encontrar el mapa propio. (*Id.* 151).

De este modo, Butler sostiene que, frente a una ética basada, en la autoconservación, aquello que "anula la vida en la subjetividad" (Adorno 2013 238), la ética debería estar apoyada sobre su contrario, sobre un ejercicio de clara *autodesposesión*, "un gesto ajeno a la autoconservación como base o, más bien, como aspiración ética" (Butler 2016 117), y que serviría para "dar lugar a alianzas regeneradas que no tienen una forma final, en las que el cuerpo, y los cuerpos en su precariedad [...] se incitan mutuamente a vivir" (*Id.* 118).[8]

4. Sobre la oposición naturaleza/cultura y la posibilidad de emancipación

Hasta este punto, se ha propuesto mostrar en qué medida ciertas posiciones filosóficas de Adorno podían verse como un germen retrospectivo de algunos movimientos de emancipación contemporáneos, y la *desentronización del sujeto* es un rasgo esencial de estos últimos.

La conquista de la emancipación ha de pasar necesariamente por la desmitificación de una serie de principios filosóficos opresivos, si bien la desmitifación no garantiza la emancipación. Actualmente, es en la oposición entre los conceptos de naturaleza y cultura donde se establece el campo de batalla de la teoría queer. Tanto Paul B. Preciado como Donna Haraway, Helen Hester o, por supuesto, Judith Butler, han tratado de superar ese dualismo.[9] En efecto, lo que está en juego en la anulación de esa oposición es, como afirma Helen Hester, "el firme rechazo a aceptar la idea de que la naturaleza sea siempre el límite de cualquier imaginario emancipatorio" (Hester 2018 25). Aunque, por supuesto, de una forma no tan radical como lo han hecho estas autoras, Adorno apuntó en esa dirección hace más de medio siglo. En la conferencia de 1932 *Sobre la idea de Historia Natural,* Adorno planteaba la disolución de naturaleza e historia como principios antagónicos, haciéndolos explotar en una marea dialéctica que los desmitificaba y los

[8] Esta idea de una nueva ética basada en la autodesposesión es elaborada en el comentario a la *Ética* de Spinoza que Butler realiza en *Los sentidos del sujeto* (Barcelona: Herder, 2016).

[9] Para ahondar en este asunto, recomiendo consultar los libros de Paul B. Preciado. *Manifiesto Contrasexual* (Barcelona: Anagrama, 2001) y *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (Barcelona: Anagrama, 2019), así como *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991) de Donna J. Haraway o *Xenofeminismo: Tecnologías de género y políticas de reproducción* de Helen Hester (Buenos Aires: Caja Negra, 2018).

hacía verdaderos solo en su transitoriedad.[10] Se trataba de "comprender el ser histórico en su radical naturalidad y a la naturaleza en sí misma como un ser histórico" (Adorno 2010 323). Para ello, Adorno acudía a la idea de transitoriedad de Walter Benjamin, quien sostenía que la historia estaba escrita en el rostro de la naturaleza, huyendo así de cualquier determinismo naturalista, pues "todo ser o toda existencia ha de entenderse únicamente como entrelazamiento de ser natural y ser histórico" (*Id.* 328).

Ahora bien, esta ruptura de la dicotomía a la que procede Adorno debe ser contextualizada en el ámbito de una disputa alrededor de la idea de segunda naturaleza. Si bien en la filosofía de Adorno no hay una ruptura entre historia y naturaleza, sí hay una reconsideración del concepto de naturaleza que ha de ser tenida en cuenta. Por ejemplo, en la parte dedicada a la "prehistoria de la subjetividad" en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer 104), Adorno y Horkheimer afirman que "la constitución del sujeto corta justamente el nexo fluctuante con la naturaleza que el sacrificio del mismo sujeto pretende establecer" (102); el mito de Odiseo es entendido como la consagración de una fuga, la huida del sujeto de las potencias míticas, en la que la autoconservación va allanando el camino del sujeto mientras que la tierra va perdiendo su potencialidad mágica. Esto se muestra claramente en el análisis de la gestualidad de un personaje: Odiseo, intentando calmar lo natural que hay en sí mismo, se golpea el pecho para detener las palpitaciones del corazón. Ese gesto viril se acabará transformando en un aspaviento de éxito: "el vencedor expresa con él que su victoria es siempre una victoria sobre su propia naturaleza" (Adorno y Horkheimer 99). Así, la autoafirmación, eje central de la constitución del sujeto, implica en *Dialéctica de la ilustración* tanto el dominio de la naturaleza interna como de la externa. Sin embargo, la naturaleza parece ser algo irreductible para Adorno, lo que instaura una incompatibilidad radical con la posición de Butler en este sentido. En *Dialéctica Negativa*, la naturaleza se identifica como lo no-idéntico, y la razón como un momento escindido de la naturaleza: "emergiendo efímeramente de ella, la razón es idéntica y no-idéntica a la naturaleza, dialéctica según su propio concepto" (Adorno 2005 266), se anula así la maleabilidad resignificable que tiene el concepto de naturaleza en Butler.

La imposibilidad de emancipación –al menos, individual–[11]en el capitalismo tardío tiene que ver con la *despersonalización* de las relaciones sociales, es decir, con la reificación de las mismas, que hace prácticamente imposible cualquier interacción social que no reproduzca la lógica dominadora del capitalismo. Así, siguiendo a Marx y Lukács, Adorno sostiene que la naturaleza que nosotros tomamos como verdadera no es más que una naturaleza reificada, cosificada: la segunda naturaleza, que nos hace ciegos no solo ante el trabajo humano cristalizado en las mercancías, sino ante las propias relaciones intersubjetivas. Esta segunda naturaleza imposibilita cualquier proyecto emancipatorio, pues "en el seno de la sociedad represiva, la emancipación del individuo no beneficia a este, sino que lo perjudica." (Adorno 2013 155) Esta reificación domina incluso la producción de subjetividad, produciéndose en el capitalismo tardío "la cosificación de todo rasgo en la frustrada formación del yo" (*Id.* 191), una formación 'frustrada' por estar unida a la voluntad de autoconservación y de autoafirmación frente al mundo. Así pues, bajo el encantamiento de la segunda naturaleza no solo se hace, para Adorno, imposible la emancipación, sino también la propia vida: "no cabe la vida justa en la vida falsa"

[10] Recogida en *Escritos filosóficos tempranos. Obra Completa, 1.* Madrid: Akal, 2010.

[11] En el parágrafo 111 de *Minima Moralia*, Adorno apunta la inviabilidad de toda emancipación individual: "no hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad" (Adorno 2013 180).

(*Id.* 44).[12] Si bien es cierto que libertad no equivale a emancipación, Adorno insiste constantemente en el hecho de que, bajo condiciones capitalistas y con libertad formal, el campo de acción del individuo es reducido: "cada individuo carga con la responsabilidad de una autonomía que él apenas posee, mientras que la desproporción entre las numerosas instituciones y el minúsculo campo de acción del individuo amenaza continuamente a este" (Adorno 2009 475). La idea de emancipación en la filosofía de Adorno, si bien no es del todo clara como en el caso de Butler, parece nacer de una férrea voluntad crítica y de un impulso somático, como si la conciencia de la propia impotencia del individuo lo hiciera un poco más dueño de sí mismo:

> Al individuo no puede ayudárselo regándolo como a una flor. Se hace mejor servicio a lo humano cuando los hombres se percatan sin tapujos de la posición a la que los destierra las violencias de las relaciones, mejor que cuando se les fuerza en la ilusión de ser sujetos allí donde saben muy bien en su fuero interno que tienen que adaptarse. Solo cuando lo reconocen con total claridad pueden cambiarlo (Adorno 2005b 425).

Ahora bien, es justamente en la aceptación de que "lo que consideramos como real (...) es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear" (Butler 2017a 27) donde reside la posibilidad de emancipación para Butler. El hecho de haber cuestionado la idea de naturaleza como el marco esencial de lo dado abre las puertas a un replanteamiento de lo humano, condición de posibilidad de toda emancipación futura tan necesario para acabar con la exclusión de todas aquellas vidas no lloradas, condenadas al aislamiento social. Como subraya Adorno, "el concepto burgués de naturaleza solo ha servido para proclamar la violencia social como algo inmodificable, como un eterno estado de salud" (Adorno 2013 162). Se ha de entender, con Butler, que ciertas categorías discursivas como la de *sexo* funcionan reproduciendo la lógica de la naturaleza reificada, como "abstracciones que el ámbito social impone por fuerza y que generan una realidad de segundo orden" (Butler 2017a 202). En la desmitificación de categorías tales como sexo, naturaleza, especie o incluso la idea ontológica de origen se asientan las posibilidades de la emancipación.[13] Parece que la destrucción del individuo que se puede rastrear en la filosofía de Adorno ofrece, de forma paradójica, herramientas para la construcción de nuevas sendas de liberación. Se trataría, en definitiva, de pasar de un individuo concebido como mónada a un individuo de identidad nómada, una concepción que sea capaz de dotar de inteligibilidad a todos esos sujetos que, como nos dicen Preciado y Wittig, aparecen como "bromas ontológicas" o a todas aquellas vidas que nos resultan indignas de duelo (Preciado 2016 22).

Admitir, por tanto, que "no es posible ninguna revolución política sin que se produzca

[12] O, más bien, "*no hay vida correcta en la vida falsa*" ("*es gibt kein richtiges Leben im falschen*"). Podemos encontrar un análisis exhaustivo de esta frase en el último capítulo recogido en el libro de Judith Butler *Cuerpos aliado y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* (Barcelona: Paidós, 2018a).

[13] Tanto Adorno como Butler coinciden en dotar a la categoría ontológica de "origen" un carácter dominante. Según Adorno, "la categoría de raíz, de origen, es ella misma una categoría de dominio (...) del autóctono frente al inmigrante..." (Adorno 2005a 151); mientras que en la filosofía de Butler la desvalorización del origen juega un papel esencial en su crítica al feminismo esencialista de la diferencia, ya que el acudir a esta idea le parece "una estrategia dentro de una narración que, al explicar una única historia autorizada sobre un pasado que ya no se puede recuperar, hace surgir la constitución de la ley como una inevitabilidad histórica." (Butler 2017b 92).

un cambio radical en nuestra propia concepción de lo posible y lo real" (Butler 2017a 27) implica, a su vez, reconocer que la filosofía es un quehacer crítico que, siguiendo a Adorno, tiene que orientar su objetivo hacia la cancelación del sufrimiento, pues solo ahí reside su verdad.[14] Puede que no haya vida posible en una vida falsa, pero precisamente en esa contemplación teórica de la vida como falsa se pueden encontrar razones para el cambio: "puede que no sepamos lo que sea el hombre y lo que sea una correcta configuración de los asuntos humanos, pero lo que no debe ser y qué configuración de los asuntos humanos es falsa, lo sabemos bien, y únicamente en este saber determinado y concreto, se nos abre lo otro, lo positivo" (Adorno 2005b 426).

5. Conclusiones

El objetivo de este texto era señalar cómo la filosofía de Adorno ayuda a la desmitificación de ciertos conceptos sobre los que se puede apoyar la teoría queer, así como mostrar la posibilidad de un diálogo entre Butler y la Escuela de Frankfurt, tanto con sus primeras generaciones como con las más recientes. La desentronización del sujeto es una de las claves que permita establecer vínculos entre Adorno y la filosofía de Butler, y en los que la filósofa americana también ha incidido. A su vez, es coherente plantear un debate teórico entre Axel Honneth, actual referente de la Escuela de Frankfurt, y la propia Butler, debido a que ambos aluden a la importancia del reconocimiento en un nuevo desarrollo de la ética, si bien la disputa teórica se encuentra aún abierta.

Así pues, se ha intentado proponer una intersección de teorías aparentemente discordantes, desde una postura que no abraza la ingenua reconciliación, sino que establece líneas convergentes de investigación que permiten no solo un fructífero diálogo sino también la apertura de nuevas posibilidades de emancipación. El feminismo queer estableció la posibilidad de un cambio social a partir de lo teórico, en la adopción de epistemologías disidentes. La tarea no consiste tanto en apropiarse de los conceptos como en demostrar qué mecanismos esconden su absurda legitimación, y tanto Adorno como Butler constituyen dos grandes ejemplos. Si bien es cierto que las posturas teóricas se muestran ciertamente irreconciliables en algunos puntos, como es el caso del debate sobre la naturaleza, se ha intentado demostrar que la posición de Adorno en torno al sujeto es una postura radical a partir de la cual establecer un nexo argumental y crítico con la teoría de Butler. La relación entre crítica y emancipación es difusa, y por ello ha de ser continuamente revisada en la búsqueda de nuevos ejes contrarios a la sujeción.

Sin embargo, los caminos de la emancipación no dejan de ser agotadores e intrincados. En el caso de Adorno, la sola desmitifación de los conceptos no permite necesariamente la posibilidad de emancipación, si bien hay una incidencia constante en la necesidad de prestar voz al sufrimiento y el impulso somático de la ética. Y, en el caso de Butler, la reflexión crítica ha de ser constante, pues bien puede ser, como admite en un debate con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, que el esclavo emancipado pueda "ser liberado dentro de un nuevo modo de sujeción" (Butler *et al.* 2004 47).

[14] "La necesidad de prestar voz al sufrimiento es la condición de toda verdad" (Adorno 2005a 28).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. *Crítica de la cultura y sociedad II. Obra Completa 10/2.* Madrid: Akal, 2009.
- ---. *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6.* Madrid: Akal, 2005a.
- ---. *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa, 1.* Madrid: Akal, 2010.
- ---. *Escritos sociológicos I. Obra completa, 8.* Madrid: Akal, 2005b.
- ---. *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4.* Madrid: Akal, 2013.
- --. *Problems of Moral Philosophy.* Stanford, California: Stanford University Press, 2001.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. *Dialéctica de la ilustración.* Madrid: Trotta, 2016.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* Mexico: Siglo XXI, 1981.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Barcelona: Paidós, 2018a.
- ---. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad.* Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- ---. *El género en disputa.* Barcelona: Paidós, 2017a.
- ---. *Los sentidos del sujeto.* Barcelona: Herder, 2016.
- ---. *Marcos de guerra. Las vidas no lloradas.* Barcelona: Paidós, 2017b.
- ---. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción.* Madrid: Cátedra, 2018b.
- Butler, Judith, Salvoj Žižek y Ernesto Laclau. *Contingencia, hegemonía, necesidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda.* Buenos Aires: FCE, 2004.
- Eribon, Didier. *Réflexions sur la question gay.* Paris: Flammarion, 2012.
- Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?* A Coruña: Ediciones Morata, 2006.
- Haraway, D. *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature.* New York: Routledge, 1991.
- Hester, Helen. *Xenofeminismo: Tecnologías de género y políticas de reproducción.* Buenos Aires: Caja negra, 2018.
- Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio.* Madrid: Trotta, 2011.
- ---. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica.* Madrid: Katz, 2009.
- Honneth, Axel *et al. Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press USA – OSO. Oxford: 2008.
- Preciado, Paul. B. *Manifiesto contrasexual.* Barcelona: Anagrama, 2016.
- ---. *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce.* Barcelona: Anagrama, 2019.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 101-115
Recibido: 13-08-2019 Aceptado: 15-12-2019

Elementos y alcances de la relación intelectual entre Foucault y la Teoría Crítica *

Elements and scope of the intellectual relationship between Foucault and Critical Theory

Alvaro Muñoz Ferrer†
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Resumen

Este trabajo argumenta que la noción de racionalidad gubernamental articulada por Michel Foucault pudo haber sido influenciada por la obra de la Escuela de Fráncfort, particularmente por Marcuse, en torno a la relación entre poder y racionalidad. La argumentación se construye sobre la base de un análisis genealógico del concepto de racionalidad en el contexto del capitalismo y concluye con una reflexión acerca de las contribuciones metodológicas al enfoque de la gubernamentalidad que pueden explorarse a partir de la relación intelectual entre Foucault y la Teoría Crítica.

Palabras clave: Foucault - Marcuse - Escuela de Fráncfort - Racionalidad - Poder

Abstract

This paper argues that the notion of governmental rationality articulated by Michel Foucault may have been influenced by the work of the Frankfurt School, particularly by Herbert Marcuse, around the relationship between power and rationality. The argumentation is built on the basis of a genealogical analysis of the concept of rationality in the context of capitalism and it concludes with a reflection on the methodological contributions to the governmentality approach that may be explored from the intellectual relationship between Foucault and Critical Theory.

Keywords: Foucault - Marcuse - Fráncfort School - Rationality - Power

*Este artículo está parcialmente inspirado en una sección de mi investigación para optar al grado de Magíster en Filosofía Política de la Universidad de Santiago. Agradezco los valiosos comentarios del Dr. Hernán Neira Barrera a una versión preliminar de este trabajo

†Contacto: alvmunozf@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-4928-8466. Magíster en Filosofía Política, Universidad de Santiago. Doctorando en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor externo de la Universidad Adolfo Ibáñez.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

En una extensa entrevista concedida a Duccio Trombadori en 1978, Michel Foucault se refiere al pensamiento articulado desde la Escuela de Fráncfort como una influencia retroactiva, pues, según afirma, la Teoría Crítica pudo haber tenido en él una "influencia inmensa", pero aquello no habría ocurrido debido a que su encuentro intelectual con estas ideas se dio después de la etapa en la que pudo ser permeable a su influjo (*Cf.* Eribon 1995: 396-395). Por este motivo, para Foucault resulta "sorprendente" que el problema fundamental que se planteó la Escuela de Fráncfort – esto es, el problema de la dominación como resultado del ejercicio de la racionalidad – sea también "nuestro problema" – es decir, el problema de Foucault y sus contemporáneos a fines de la década de 1970 –. Así lo plantea el pensador francés:

> ¿Cómo disociar esta racionalidad de los mecanismos, de los procedimientos, de las técnicas, de los efectos de poder que lo acompañan y que soportamos tan mal en tanto son la forma de opresión propia de las sociedades capitalistas y quizá de las sociedades socialistas? ¿No se podría concluir de todo ello que la promesa de la *Aufklärung* de encender la libertad por medio del ejercicio de la razón ha vuelto su mirada hacia un ejercicio de la razón que es cada vez menos prometedor de libertad? Problema fundamental. Problema en el cual todos nos debatimos. Quiero decir que los problemas que son los nuestros han sido sorprendente y muy claramente formulados por la Escuela de Fráncfort (Eirbon 1995: 397)

Como es sabido, Foucault dedicó parte importante de su trabajo al análisis de la mencionada relación entre el poder y la racionalidad. Uno de los resultados más relevantes y fecundos de aquel análisis es el concepto de gubernamentalidad [*gouvernementalité*]. Este neologismo fue desarrollado por Foucault a partir de la expresión "racionalidad gubernamental" (*Cf.* Foucault 2006) (*Cf.* Gordon 1991) que pretendía describir un régimen bajo el que se agrupan ciertas prácticas orientadas a conducir el comportamiento humano.

A pesar de que Foucault declara explícitamente que la Teoría Crítica no tuvo impacto en su formación filosófica, nos parece que es posible evidenciar aspectos comunes entre la noción de racionalidad articulada por Herbert Marcuse y la presentada por Foucault. A partir de lo anterior, el objetivo de este trabajo es mostrar que tales aspectos comunes no solo podrían no ser fortuitos, sino que pueden permitirnos afirmar que la noción de racionalidad foucaultiana es heredera, en un sentido crítico, de los planteamientos de la Teoría Crítica. Para abordar el objetivo anterior, proponemos un análisis genealógico organizado en tres partes: en primer lugar, presentamos la definición de racionalidad articulada por Max Weber, pues, siguiendo a Habermas, es quien introduce este concepto para describir la lógica del orden capitalista. En segundo lugar, analizamos la recepción crítica que tuvo aquella definición en la Escuela de Fráncfort y particularmente en Marcuse. En tercer lugar, desarrollamos la acepción que Foucault propone para construir el concepto de racionalidad gubernamental y establecemos los puntos de acuerdo y divergencia que nos permiten hablar de *herencia crítica*. Tras el análisis anterior, se presenta una reflexión acerca de posibles contribuciones metodológicas al enfoque gubernamental – enfoque surgido, como es sabido, a partir de la recepción que tuvo el curso *Seguridad, territorio,*

población que Foucault dictó en el Collège de France en 1978 – que pueden explorarse a partir de la relación intelectual entre Foucault y la Teoría Crítica.

2. Max Weber y la neutralidad de la razón técnica

El concepto de racionalidad es, siguiendo a Habermas, introducido por Max Weber "para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática" (Habermas 1986: 53). Para Weber, el progreso técnico-científico que permitió el desarrollo del capitalismo industrial occidental exigía una organización racional del trabajo, esto es, de acuerdo a Anthony Giddens[1], una "administración rutinaria y calculada [del trabajo] dentro de empresas en funcionamiento continuo" (Weber 2005: xi). Esta racionalización del trabajo a través de la empresa o *racionalidad empresarial* tuvo, según Weber, un doble efecto: permitió, por una parte, disciplinar a la fuerza de trabajo y, por otra, regularizar la inversión del capital. Ambos rasgos distintivos del modo de producción capitalista impactaron en la lógica de la interacción económica, pues el interés de las personas ya no estaba orientado a la satisfacción de necesidades materiales a través de la producción y el consumo de mercancías, sino que a la eficiencia de la reproducción del capital; este fenómeno totalmente nuevo y propio del orden económico capitalista es lo que Weber denomina el "espíritu del capitalismo" y que define sintéticamente en los siguientes términos:

> El Hombre es dominado por el hacer dinero, por la adquisición como último propósito de su vida. La adquisición económica ya no está subordinada al Hombre en tanto que medio para satisfacer sus necesidades materiales (Weber 2005: 18)

Del pasaje anterior se desprende que todos los individuos de la sociedad capitalista quedan sometidos a la acción de esta racionalidad tecno-capitalista. Para Weber, este carácter universal del despliegue de la nueva racionalidad tiene su origen en el surgimiento y propagación de la ética del protestantismo, particularmente del puritanismo calvinista y su característico "ascetismo intramundano" (Weber 2005: 54-101), pues esta doctrina legitimó moralmente el ejercicio libre y racional de las profesiones y la acumulación de riqueza individual asociada. Al respecto, Weber expresa lo siguiente:

> El ascetismo intramundano protestante, como podemos resumir hasta este punto, actuó poderosamente contra el disfrute espontáneo de los bienes; restringió el consumo, especialmente de los lujos. Por otra parte, tuvo el efecto psicológico de liberar la adquisición de bienes de las inhibiciones de la ética tradicional. Rompió los límites del impulso de consumo en el sentido que no sólo lo legalizó, sino que (en el sentido discutido) lo consideró como directamente deseado por Dios. La campaña contra las tentaciones de la carne y la dependencia de cosas externas fue, como, además de los puritanos, el gran apologista cuáquero Barclay expresamente dice, no una lucha contra

[1] Giddens es el autor de la introducción al inglés de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en la traducción elaborada por Talcott Parsons. Las traducciones al español de la obra son nuestras.

> el consumo racional, sino contra el uso irracional de la riqueza (Weber 2005: 115)

Es decir, el ascetismo intramundano se convirtió en el sustrato ético-religioso que legitimó a tal punto el consumo y la acumulación que hizo posible el despliegue total de la racionalidad empresarial en la sociedad capitalista. Esta legitimación religiosa es vital para entender a Weber, pues muestra que la racionalidad propia del capitalismo, al estar estrictamente configurada por la técnica productiva, carece de un componente ético. Se trata, por lo tanto, de una racionalidad neutra que, al recibir el influjo moral externo del puritanismo, se desplegó como una racionalidad dominativa. El efecto de esta relación simbiótica entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante es, en palabras de Weber, el siguiente:

> Este orden [el capitalismo] está ahora unido a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánica que hoy en día determina las vidas de todos los individuos que nacen en este mecanismo, no sólo de aquellos directamente involucrados con el intercambio económico, con una fuerza irresistible. Tal vez las determinará hasta que se queme la última tonelada de carbón fósil (Weber 2005: 123)

Si bien Weber cultivó una relación crítica con la obra de Marx y, más precisamente, con el materialismo histórico[2], su juicio con respecto al modo en que las condiciones de producción propias del capitalismo determinan la vida humana es similar a la reflexión que ofrecen Marx y Engels *La ideología alemana* y que posteriormente retoma Marx en su *Contribución a la crítica de la economía política*, sintetizándola en los siguientes términos:

> El modo de producción de la vida material determina, de una manera general, el proceso social, político e intelectual de la vida. No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia. En cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad están en contradicción con las relaciones de producción que entonces existen, o, en términos jurídicos, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales esas fuerzas productivas se habían movido hasta entonces (Marx 2008: 9)

Además de evidenciar similitudes, la cita anterior también muestra aquello que distancia a ambos pensadores y, en consecuencia, nos revela la novedad del análisis de Weber sobre la forma en que el capitalismo determina la vida humana. Mientras Marx está pensando en la lógica *contradictoria* del capital ("las fuerzas productivas de la sociedad están en contradicción con las relaciones de producción"), Weber está pensando en la dicotomía racionalidad-irracionalidad que, de acuerdo a su investigación, se da al interior del capitalismo. Foucault busca sintetizar la originalidad del análisis weberiano del siguiente modo:

[2] Respecto de la relación entre Marx y Weber, es interesante revisar los antagónicos análisis de Kozyr–Kowalski (1971), Gerth y Mills (1972) y Duek (2009)

> [...] el problema de Max Weber y lo que introdujo, a la vez en la reflexión sociológica, la reflexión económica y la reflexión política alemana, no es tanto el problema de la lógica contradictoria del capital como el de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista. Ese paso del capital al capitalismo, de la lógica de la contradicción a la división de lo racional y lo irracional, es a mi juicio – y vuelvo a ser muy esquemático – lo que caracteriza el problema de Max Weber (Foucault 2008: 134)

A modo de síntesis, entonces, podemos decir que el concepto de racionalidad en Weber se define por dos características: en primer lugar, se trata de una racionalidad *técnico-capitalista* en tanto que razón técnica propia de la empresa privada nacida al interior del capitalismo, y, en segundo lugar, corresponde a una racionalidad neutra, pues, en tanto que técnica, estaría desprovista de una ética propia o, como dirá Marcuse más adelante, de una *ideología*.

3. Marcuse y la razón técnica como ideología

Nos hemos referido a la relación de Weber con Marx debido a la influencia que tuvo la filosofía marxista en una de las recepciones críticas más prominentes que tuvo el análisis weberiano del capitalismo, a saber, el análisis de la Escuela de Fráncfort y, más específicamente, la crítica desarrollada por Marcuse a partir del diagnóstico de Horkheimer y Adorno.

La crítica de Marcuse contiene una aguda constatación en torno a una omisión de carácter político[3]: según el intelectual francfortés, Weber perdió de vista un asunto cardinal relacionado a la razón técnica. Dada su ligazón original con la empresa privada, la razón técnica no podía tener un carácter neutro; se trataba en realidad de "una razón *burguesa* – e incluso apenas una parte de esto, a saber, una razón capitalista" (Marcuse 1965a: 7). Si bien Weber juzgó críticamente las consecuencias del capitalismo, es precisamente esta equivalencia entre razón técnica y razón capitalista la que, de acuerdo a Marcuse, le impidió ver que:

> No se trataba de una razón 'pura', formal, técnica, sino de una razón dominativa la que estaba construyendo las "casas de servidumbre" – y que la expiración de la razón técnica bien podría haberse transformado en un instrumento para la liberación del hombre. Para decirlo de otra manera: el análisis del capitalismo de Max Weber no fue suficientemente imparcial (Marcuse 1965a: 15)

Al develar la parcialidad del análisis weberiano, Marcuse contribuye críticamente a la construcción del concepto de racionalidad, pues muestra que la dominación capitalista

[3] Le llamamos "omisión política" porque, según Marcuse, no se trata de una omisión casual o accidental, sino de origen precisamente político: Weber estaba defendiendo los intereses de la burguesía. En palabras de Marcuse: "El propio Max Weber definió lúcidamente los límites de su visión: él se describió a sí mismo como un 'burgués' e identificó su trabajo con la histórica misión de la burguesía. [...] Lo personal sirve aquí sólo como ilustración de lo conceptual. Muestra hasta qué punto la propia concepción de Razón, en su contenido crítico, se detiene en sus orígenes" (Marcuse 1965[a]: 7)

no correspondía, como creía Weber, al fruto de una determinada forma de *aplicación* de la razón técnica, sino que debido a la razón técnica en sí:

> El concepto de razón técnica es tal vez él mismo ideología. No sólo su aplicación, sino que ya la técnica misma es dominación (sobre la naturaleza y sobre los hombres), una dominación metódica, científica, calculada y calculadora. No es que determinados fines e intereses de dominación se impongan a la técnica "posteriormente" desde fuera: ya están implicados en la construcción del propio aparato técnico. En cada caso, la técnica es un proyecto histórico–social: en él se proyecta lo que una sociedad y sus intereses dominantes pretenden hacer con las personas y con las cosas. Tal propósito de dominación es material y pertenece a la forma misma de la razón técnica[4]. (Marcuse 1965b: 179)

Al definir a la razón técnica – y a la técnica misma – como un *proyecto histórico-social*[5], Marcuse nos ofrece su definición de racionalidad en el contexto del capitalismo: se trata de una racionalidad dominativa, es decir, no sólo no es neutra o imparcial, como creía Weber, sino que es, en sí misma, un tipo de dominación de carácter ideológico que pretende normar el comportamiento de los individuos a través de una proyección social de los intereses de las clases dominantes. Tal proyección adquiere, según Marcuse, el carácter de "universo totalitario":

> La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo (Marcuse 1993: 48)

Por motivos que se verán más adelante, nos parece que el acento puesto por Marcuse en la dominación a través de la regulación del comportamiento humano impuesta por la racionalidad técnica será fundamental para la elaboración del concepto de racionalidad que propone Foucault. En el próximo apartado, entonces, analizaremos la definición propuesta por el pensador francés e intentaremos trazar los puentes entre su concepto de racionalidad y el definido por Marcuse.

4. Foucault, la Teoría Crítica y la racionalidad gubernamental

Antes de desarrollar la noción de racionalidad en Foucault, analizaremos su particular recepción de la Teoría Crítica. Como ya mencionamos, Foucault ve en la Escuela de

[4] Traducción propia del texto en alemán. Utilizamos el original en lugar de la traducción al inglés en esta cita debido a que esta última omite algunas palabras que, creemos, afectan la correcta comprensión de la descripción que ofrece Marcuse de la dominación técnica.

[5] El concepto de "proyecto" utilizado por Marcuse es tomado de la obra de Jean-Paul Sartre. Así lo aclara el propio Marcuse en una nota al pie de *El hombre unidimensional*: "El término "proyecto" subraya el elemento de libertad y responsabilidad en la determinación histórica: liga la autonomía con la contingencia. En este sentido se emplea el término en la obra de Jean-Paul Sartre" (Marcuse 1993: 26)

Fráncfort una "influencia retroactiva", pues no tuvo contacto directo con las ideas que de ahí surgieron en el periodo de su vida en el que, según afirma, habría sido intelectualmente permeable a ellas, pero reconoce explícitamente que, de haberlas estudiado más tempranamente, le habrían seducido completamente – en palabras de Foucault: "me habría sentido tan seducido que no habría hecho otra cosa que comentarlos" (Eribon 1995: 396) –. Más aún, Foucault le confiesa a Duccio Trombadori en una de las famosas conversaciones que sostuvieron en 1978 que, de haber leído estas obras en su juventud, "hay un montón de cosas que no hubiera necesitado decir, y de errores que no hubiera cometido, mucho trabajo que me habría ahorrado" (Eribon 1995: 396). En la sección de la entrevista que citamos, Foucault dirige sus alabanzas a la Escuela de Fráncfort respecto de un asunto muy particular, a saber, la relación entre el ejercicio del poder y la racionalidad. Para el autor de *Vigilar y castigar*, aquella relación es uno de los problemas contemporáneos fundamentales y reconoce que éste y otros problemas han sido "sorprendente y muy claramente formulados por la Escuela de Francfort" (Eribon 1995: 397). Evidentemente, lo "sorprendente" para Foucault es constatar que su análisis del poder lo condujo al mismo problema al que arribaron, por caminos aparentemente independientes y sin intersecciones, Horkheimer, Adorno – con su crítica a la Ilustración – y, posteriormente, Marcuse.

En este apartado sostendremos que, al menos en lo que atañe a la relación entre racionalidad y poder, la conceptualización de Foucault está inspirada en los postulados de la Teoría Crítica. Para ello, proponemos dos argumentos: el primero consiste en explicitar algunas referencias que Foucault hizo a los análisis provenientes de la Escuela de Fráncfort y el segundo consiste en contrastar la definición de racionalidad gubernamental o gubernamentalidad que ofrece Foucault – primero en el curso *Seguridad, territorio, población* (1978) y luego, con mayor desarrollo, en el curso *Nacimiento de la biopolítica* (1979) – con la definición de racionalidad técnica en Marcuse. Ambos argumentos operan conjuntamente: dado que, por un lado, Foucault tuvo contacto intelectual con la relación entre racionalidad y poder expuesta por la Teoría Crítica y, por otro, que su concepto de racionalidad contiene similitudes evidentes con aquel diagnóstico – aunque, como se verá más adelante, se distancia notablemente de él –, nos parece razonable afirmar que existe una herencia crítica.

Revisemos, entonces, la recepción explícita – esto es, no una recepción inferida, sino la que el propio autor expone – de la Teoría Crítica en Foucault. En el curso *Nacimiento de la biopolítica* es posible evidenciar que Foucault estudió el concepto de "racionalización" en sentido weberiano y también su recepción crítica por la Escuela de Fráncfort y por la Escuela de Friburgo. En particular, en la clase del 7 de febrero de 1979 podemos ver, primero, que Foucault define el problema de Max Weber en contraste con el problema de Marx: "el problema de Max Weber y lo que introdujo, a la vez en la reflexión sociológica, la reflexión económica y la reflexión política alemana, no es tanto el problema de la lógica contradictoria del capital como el de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista" (Foucault 2008: 134). Luego, el francés se refiere esquemáticamente a la recepción crítica que la Escuela de Fráncfort planteó ante la reflexión weberiana sobre la racionalidad en los siguientes términos:

> Y puede decirse en términos generales que tanto la Escuela de Fráncfort como la Escuela de Friburgo, tanto Horkheimer como Eucken, retomaron ese problema simplemente en dos sentidos diferentes, dos direcciones diferentes,

> porque – en forma esquemática, otra vez – el problema de la Escuela de Fráncfort era determinar cuál podría ser la nueva racionalidad social capaz de definirse y formarse con el objeto de anular la irracionalidad económica (Foucault 2008: 134)

Más adelante, en la misma clase, Foucault recurre al análisis de la sociedad de masas elaborado por Marcuse. En particular, se refiere indirectamente al concepto de *unidimensionalidad* a través de la obra de Werner Sombart en los siguientes términos[6]:

> ¿Qué produjeron la economía y el Estado burgués y capitalista? Una sociedad en la que los individuos son arrancados de su comunidad natural y se juntan en una forma, de alguna manera, chata y anónima que es la de la masa. El capitalismo produce las masas. Y, por consiguiente, produce lo que Sombart no llama exactamente unidimensionalidad, pero da su definición precisa. El capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunicación directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse sólo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado. Por lo tanto, los [han] reducido a la condición de átomos, sometidos a una autoridad, una autoridad abstracta en la que no se reconocen. La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización" (Foucault 2008: 144-145)

Como es sabido, la relación intelectual entre Foucault y Marcuse no se reduce al texto del pasaje anterior[7], pero nos detenemos en esta obra debido a que, como ya hemos advertido, en ella Marcuse desarrolla profundamente su concepto de racionalidad técnica en tanto que ideología de dominación. Esta conceptualización representa, de acuerdo a Habermas, una suerte de coronación para el diagnóstico elaborado por Horkheimer y Adorno sobre la sociedad industrial avanzada – diagnóstico que, como hemos mencionado, fue notoriamente elogiado por Foucault –. Así lo expresa Habermas:

> Nosotros hemos seguido este proceso de "racionalización desde arriba" hasta el punto en que la ciencia y la técnica mismas, en la forma de una conciencia positivista imperante – articulada como conciencia tecnocrática – asumen el papel de una ideología que sustituye a las ideologías burguesas destruidas. Es el punto a que se llega con la crítica de las ideologías burguesas: y aquí es donde radica el origen de esa equivocidad en el concepto de racionalización. Esa equivocidad fue diagnosticada por Horkheimer y Adorno como dialéctica de la ilustración, y la tesis de la dialéctica de la ilustración

[6] Si bien la referencia es indirecta, el texto de Marcuse aparece citado directamente en el manuscrito de la clase (*cf.* Foucault 2008: 144)

[7] Además de mencionar a Marcuse en otros cursos del College de France – *Los anormales* (1974-1975) y *Defender la sociedad* (1975-1976) –, Foucault fue un importante crítico de la hipótesis de la represión utilizada por Marcuse, pues, según su concepción del sujeto, la identidad se construye a través de relaciones de poder y no mediante represiones. Estos asuntos son profundamente tratados en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1976) y en Foucault, M. (1980). "Body/Power" en *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings*, Nueva York: Pantheon Books.

> queda extremada por Marcuse en la tesis de que la ciencia y la técnica se convierten ellas mismas en ideológicas[8] (Habermas 1993: 102)

Considerando, entonces, que Foucault estudió la obra de Horkheimer y Adorno respecto de la crítica a la racionalidad técnica y que, además, conoció en profundidad la coronación teórica de dicha crítica en Marcuse, nos parece posible afirmar que Foucault pudo estar influenciado por la Teoría Crítica en la formulación de su particular concepto de racionalidad gubernamental. Creemos que esta tesis se legitima al observar que Foucault reconoce su afinidad intelectual con la Escuela de Fráncfort en una entrevista de 1978, pues es precisamente alrededor de este año que se produce el mentado giro de Foucault desde la llamada "etapa genealógica" a la "etapa gubernamental" (*Cf.* Raffin 2008) (*Cf.* Botticelli 2016) en la que se ocupa intensamente de la formación de las subjetividades a través de la acción del poder y la racionalidad, es decir, en este periodo Foucault aborda el problema de la relación entre poder y racionalidad que había planteado previamente la Escuela de Fráncfort y cuya caracterización fue intensamente elogiada por el pensador francés. Un hito notable del último giro foucaultiano es el siguiente: tanto en *Seguridad, territorio, población* como en *Nacimiento de la biopolítica*, cursos dictados entre 1978 y 1979 en el Collège de France, Foucault define y emplea el concepto de "racionalidad gubernamental" o "gubernamentalidad" para referirse a las prácticas orientadas a conducir el comportamiento humano y, en consecuencia, a moldear la subjetividad; esto último, como se verá más adelante, se acerca al diagnóstico que Marcuse plantea en *El hombre unidimensional* en torno a la dominación ejercida por la racionalidad técnica en las sociedades de consumo.

Ahora bien, como apuntamos anteriormente, para argumentar que Foucault efectivamente pudo haber recibido el influjo marcusiano, no basta con mostrar que estuvo expuesto a él o que existe una sincronía bastante sugerente entre el periodo en que reconoce su cercanía con los postulados de la Teoría Crítica y su etapa gubernamental, sino que hace falta contrastar sus definiciones de racionalidad para evidenciar similitudes suficientes. Veamos, entonces, la noción de racionalidad en Foucault. En primer lugar, es importante notar que la postura filosófica de Foucault en torno a la razón es, en palabras de Edgardo Castro:

> Por un lado, una crítica de las posiciones filosóficas (fenomenología, marxismo, Weber) que abordan la historia de la razón a partir del acto fundador del sujeto, a partir de la oposición racionalidad/irracionalidad o en términos de proceso de racionalización; por otro lado, una afirmación de la especificidad de las diferentes formas de racionalidad y, por lo tanto, de su carácter histórico-fragmentario (Castro 2004: 473)

Esta perspectiva crítica y de carácter fragmentario se complementa con una concepción instrumental de la racionalidad: siguiendo a Castro, "para Foucault la racionalidad tiene ante todo un sentido instrumental: modos de organizar los medios para alcanzar un fin" (Castro 2004: 475). Este sentido instrumental de la racionalidad queda suficientemente

[8] La traducción al español del texto de Habermas utilizada en este artículo utiliza la palabra "extremar" para traducir "zugespitzt". Sin embargo, "zugespitzt" puede traducirse también como "afilar", "agudizar" o "intensificar". Estas acepciones nos parecen más adecuadas dado el contexto de la obra.

claro cuando Foucault explica qué es lo verdaderamente relevante, a su juicio, en la relación entre un determinado tipo de prácticas y la racionalidad:

> Digamos que no se trata de juzgar las prácticas a la luz de una racionalidad que las haga apreciar como formas más o menos perfectas de racionalidad; sino más bien de ver cómo las formas de racionalización se inscriben en las prácticas o los sistemas de prácticas, y qué papel desempeñan en ellas. Porque ciertamente no hay prácticas sin un cierto régimen de racionalidad[9] (Foucault 1994: 26)

La conjugación de los elementos recién descritos nos permite articular la definición de racionalidad en Foucault: se trata de un régimen bajo el cual se despliegan ciertos tipos de prácticas orientadas a producir un fin determinado. A partir de esta definición, Foucault emplea, en un sentido amplio, los conceptos de "técnica" y "tecnología", pues los concibe como la "regularidad que organiza un modo de hacer u obrar orientándolo a un fin (Castro 2004: 475). De esta forma, el análisis que ofrece Castro muestra que cuando Foucault habla de "racionalidad gubernamental" o "gubernamentalidad", se refiere a un tipo de régimen bajo el que se organizan las prácticas de gobierno. Este tipo de racionalidad de gobierno surge con el liberalismo y se diferencia del modelo de soberanía del Estado propio de los siglos XVI y XVII en tres aspectos fundamentales: el objeto de las prácticas de gobierno ya no es el territorio, sino la población; el sujeto ya no es el Estado, sino una multiplicidad de actores sociales – por este motivo, Foucault entiende el poder, a partir del surgimiento del liberalismo, como un ámbito de relaciones y no como una relación vertical y unidireccional de dominación –; finalmente, su fuente de saber ya no es el derecho en tanto que limitación externa del poder, sino la economía política en tanto que limitación interna (*Cf.* Foucault 2008).

A partir de esta noción de racionalidad gubernamental, Foucault propuso una nueva perspectiva de análisis del liberalismo y, en particular, del neoliberalismo. La recepción de estas investigaciones inicia con el trabajo del grupo *Studies in governmentality* en torno a las lecciones del curso *Seguridad, territorio, población* (*Cf.* Salinas 2014) y continúa en la actualidad de la mano de autores como Geoffroy de Lagasnerie[10], Andrea Fumagalli[11], Maurizio Lazzarato[12], Christian Laval, Pierre Dardot[13], entre otros. Más adelante, mostraremos que el vínculo intelectual que proponemos entre Foucault, Marcuse y la Teoría Crítica en general tiene el potencial de contribuir metodológicamente al enfoque gubernamental.

Habiendo descrito la acepción foucaultiana de racionalidad y, más específicamente, de racionalidad gubernamental, procederemos a exponer las similitudes con la definición de Marcuse. Nos centraremos particularmente en dos puntos: el primero es el rechazo a la

[9] Traducción propia

[10] Ver: Lagasnerie, G. (2015). La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

[11] Ver: Fumagalli, A. (2007). Bioeconomía y capitalismo cognitivo. España: Traficantes de sueños

[12] Ver: Lazzarato, M. (2013). La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu; Lazzarato, M. (2015). Gobernar a traves de la deuda. tecnologías de poder del capitalismo neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu.

[13] Ver: Laval, C. & Dardot, P. (2015). Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI. Barcelona: Editorial Gedisa; Laval, C. & Dardot, P. (2013). La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Editorial Gedisa

definición de Weber y el segundo es el asunto de la dominación a través de la conducción del comportamiento. En primer lugar, vemos que la noción de racionalidad en Foucault se opone al diagnóstico weberiano en el mismo sentido que lo hace la definición de Marcuse, es decir, se trata de un rechazo al carácter neutral de la racionalidad que defiende Weber. Así lo explica Foucault (1994): "Yo no creo que se pueda hablar de 'racionalización' en sí sin suponer, por una parte, un valor absoluto de la razón y sin exponerse, por otra parte, a colocar cualquier cosa en la rúbrica de las racionalizaciones" (p.26). La parcialidad de la racionalidad es, entonces, una constatación inicial fundamental tanto para la definición de Marcuse – racionalidad técnica como ideología – como para la definición de racionalidad gubernamental en Foucault.

En segundo lugar, es posible evidenciar que el tipo de dominación ejercido a través de la técnica es, tanto en Foucault como en Marcuse, una forma de normar la conducta humana. Para Marcuse, la técnica se define como un proyecto histórico-social en el que se proyecta "lo que una sociedad y sus intereses dominantes pretenden hacer con las personas y con las cosas" (Marcuse 1965b: 179). Para Foucault, la racionalidad gubernamental es un régimen que permite el despliegue de ciertas prácticas orientadas al manejo de la conducta humana.

Tenemos, entonces, que los conceptos de racionalidad gubernamental y de racionalidad técnica coinciden al menos en dos asuntos: se oponen a la neutralidad propuesta por Weber y conciben el ejercicio del poder dominativo como conducción del comportamiento. Considerando, como hemos expuesto, que Foucault estudió y aprobó el diagnóstico de la Escuela de Fráncfort en torno a los efectos de poder provocados por el ejercicio de la racionalidad, nos parece razonable afirmar que las similitudes no son accidentales, sino que son fruto de una relación de carácter hereditario. Sin embargo, como ya hemos apuntado, se trata de una herencia crítica, por lo que es necesario aclarar que Foucault se distancia notoriamente de Horkheimer, Adorno y Marcuse. En particular, existen dos asuntos capitales que el pensador francés rechaza del análisis de la Escuela de Fráncfort: la noción de ideología y la noción de sujeto. En primer lugar, Foucault rechaza utilizar la noción de ideología para referirse a las tecnologías de gobierno, pues la considera una aproximación teórica inadecuada. En particular, cita tres motivos principales:

> La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. (Foucault 1999b: 47-48)

Por lo anterior, como apunta Castro, "la historia del saber o de las formas de ejercicio del poder tal como la concibe Foucault es una historia de prácticas, no de ideologías" (Castro 2004: 279). Pero probablemente el mayor problema de Foucault con la Teoría Crítica radica en su concepción de la subjetividad. Como señala Eribon, "Foucault le reprocha a la Escuela de Fráncfort el haberse quedado encerrada en una concepción

tradicional del "sujeto", a la vez "filosóficamente antigua" e impregnada de "humanismo marxista"." (Eribon 1995: 397). Esta "concepción tradicional" consiste en considerar al sujeto como una instancia fundacional, como un dato *a priori*, como algo que existe previamente a la acción del poder. Para Foucault, que en esta cuestión se ubica del lado del estructuralismo, el sujeto no es originario, pues es el *resultado* de la acción del poder:

> El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario [...] Creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, o en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Lévi-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido cartesiano, como punto originario a partir de cual debía ser engendrado todo. (Foucault 1999: 169)

Lejos de rechazar la hipótesis que maneja este trabajo, nos parece que las diferencias palmarias que hemos descrito pueden incluso confirmar que Foucault es un *heredero crítico* de la Escuela de Fráncfort en la cuestión de la racionalidad en el siguiente sentido: el trabajo que emprende Foucault a partir del año 1978 parece construirse *sobre la base* del diagnóstico de Horkheimer, Adorno y Marcuse. El propio Foucault parece reconocer la importancia de considerar este punto de partida en la conferencia que dio en la *Société Française de Philosophie* en mayo de aquel año: "Me parece que en Francia hemos llegado a un momento en que precisamente este problema de la *Aufklärung* puede retomarse en una relación bastante significativa con, digamos, las obras de la Escuela de Fráncfort" (Foucault 1990: 43-44)[14]. Con respecto a la entrevista que citamos al inicio en la que Foucault rechaza haber sido influenciado por la Teoría Crítica, nos parece claro que se refiere a su periodo de formación inicial y no a la época en la que emprende la etapa gubernamental de su trabajo. Como evidencia Eribon, al lamentar la escasa relación entre la filosofía francesa y la Escuela de Fráncfort, Foucault declara lo siguiente: "cuando yo era estudiante, jamás escuché a ninguno de mis profesores pronunciar el nombre de la Escuela de Fráncfort" (Eribon 1995: 394). De este modo, cuando Foucault niega el influjo de la Teoría Crítica, parece referirse a aquellos asuntos que lo distancian de ella – como la noción apriorística del sujeto que, de acuerdo a Foucault, impregna la obra de la Escuela de Fráncfort –, pero no de la diagnosis respecto de la relación racionalidad-poder.

5. Gubernamentalidad y Teoría Crítica: alcances metodológicos

A la luz de lo expuesto, nos parece que la tesis de la *herencia crítica* no sólo es relevante en un sentido genealógico, sino que también puede ser útil para pensar una contribución a la articulación metodológica del enfoque gubernamental en la medida en que esta perspectiva se ha erigido como una alternativa analítica sumamente relevante para el estudio del neoliberalismo contemporáneo. Como es sabido, la teoría al interior de la obra foucaultiana tiene un carácter instrumental, es decir, carece de una pretensión

[14] Traducción nuestra

totalizadora[15]. Consecuentemente, el enfoque gubernamental, nacido bajo el influjo de la noción de racionalidad de Foucault, no es una perspectiva autárquica, sino, por el contrario, se trata de un enfoque que requiere ser complementado. Esta es la postura de Pat O'Malley, Nikolas Rose y Mariana Valverde, autores que integraron *History of the Present Network*, la etapa madura de *Studies in governmentality* – grupo que, como mencionamos, realizó la recepción inicial de la noción de gubernamentalidad a partir del curso *Seguridad, territorio, población* –. Para O'Malley, Rose y Valverde:

> Las herramientas analíticas desarrolladas en los estudios de gubernamentalidad son flexibles y están abiertas a una multiplicidad de fines posibles. Son compatibles con muchos otros métodos. No están conectadas directamente a ninguna perspectiva política en particular (O'Malley, Rose y Valverde 2006: 143)

En este sentido, rastrear el influjo teórico del concepto de racionalidad gubernamental hasta la obra de la Escuela de Fráncfort abre un interesante abanico de posibilidades de exploración inter-metódica para complementar al enfoque iniciado por Foucault. Pensemos, por ejemplo, en la descripción que Foucault ofrece del neoliberalismo en *Nacimiento de la biopolítica*. Para el pensador francés, la sociedad de masas descrita por Marcuse corresponde a una etapa superada del capitalismo[16]. El neoliberalismo, afirma Foucault, pretende "alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas" (Foucault 2008: 187). Sin embargo, el neoliberalismo contemporáneo ha desarrollado dispositivos de dominación cuyo efecto es de carácter homogeneizador. Fumagalli analiza el caso de la publicidad y su capacidad de incentivar la inestabilidad en los gustos y preferencias de los individuos para utilizarla como herramienta de control social:

> La posibilidad de vender más coches radica en una mayor diferenciación de la gama de modelos existentes, de modo que permita cubrir los nichos más recónditos del mercado, y en la velocidad de cambio de los modelos a fin de favorecer la sustitución de los viejos modelos a una velocidad cada vez mayor. Este procedimiento vale también para los servicios inmateriales o para el consumo de tiempo libre y de espacio, a través de ciclos de vida de producto cada vez más rápidos y para los que ≪lo que hoy parece de moda mañana ya no≫.
>
> Lejos de representar una libertad de elección, estas turbulencias de las modas y de los usos sociales representan una de las armas más sofisticadas de control social: la velocidad de cambio del consumo da la ilusión de un dinamismo que parece contradictorio con cualquier tipo de comportamiento conformista; sin embargo, este cambio tan veloz es homogéneo y conformista y

[15] Con respecto al carácter instrumental de la teoría, conocida es la expresión "caja de herramientas" con la que Foucault define su trabajo: "Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir (...) que no se trata de construir un sistema sino un instrumento" (Foucault 1985: 85)

[16] "Simplemente, se equivocan los críticos que se imaginan, que creen, al denunciar una sociedad digamos sombartiana entre comillas —y me refiero a esa sociedad uniformadora, de masas, de consumo, del espectáculo, etc.-, estar criticando el objetivo actual de la política gubernamental. Critican otra cosa. Critican algo que, sin lugar a dudas, ha estado en el horizonte explícito o implícito, querido o no, de las artes de gobernar de los años [veinte a los años sesenta]. Pero hemos superado esa etapa. Ya no estamos en ella" (Foucault, 2008, p. 186)

> se aplica a todos por igual. Si en el capitalismo fordista la estabilidad general y la estabilidad del consumo eran lo que permitía la realización monetaria, en el capitalismo cognitivo es la inestabilidad y la dinámica de cambio de los gustos y los comportamientos, siempre rigurosamente masificados y dirigidos, lo que determina los resortes de la realización monetaria (Fumagalli 2007: 173)

La investigación de Fumagalli en torno al carácter "homogéneo y conformista" del consumo contemporáneo se distancia del diagnóstico foucaultiano de la heterogeneidad neoliberal y parece aproximarse al análisis que Marcuse dedica a la forma en que las mercancías devienen instrumentos de adoctrinamiento:

> Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo (Marcuse 1993: 42)

Tanto para Marcuse como para Fumagalli, la publicidad no es la mera comunicación de atributos de un producto, es la proyección de estilos de vida uniformadores[17]. Es decir, si bien la sociedad neoliberal es, como apunta Foucault, un fenómeno distinto al de la sociedad de masas, existen resabios que urge estudiar en profundidad pues, como muestran Fumagalli con la publicidad o Lazzarato con la deuda (*Cf.* Lazzarato 2013), no han hecho más que sofisticarse y aumentar su nivel de penetración social; para esta tarea, nos parece razonable explorar la obra francfortesa, en tanto que posible influjo teórico de la conceptualización gubernamental foucaultiana y fuente de análisis de fenómenos aún vigentes en la actualidad, para complementar el diagnóstico político del enfoque de la gubernamentalidad.

Referencias bibliográficas

- Botticelli, Sebastián. "La gubernamentalidad del Estado en Foucault: un problema moderno", *Praxis Filosófica Nueva Serie*, 42 (2016): 83-106.
- Castro, Edgardo. El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. 2004.

[17] Fumagalli lo señala explícitamente en los siguientes términos: "Hoy la publicidad, en tanto emblema de la comunicación y medio de realización en el capitalismo cognitivo, no induce a comprar algo que no sea otro respecto a sí mismo, induce a valorizar el sí mismo: es marketing del sí mismo, no de la mercancía. Es un tipo de vida del que se hace propaganda en las pantallas de la televisión o en los anuncios. Es la proyección, inmediata y supuestamente real de los propios sueños, no de las propias necesidades" (Fumagalli 2007: 169)

- Duek, María Celia. "Max Weber: posición política, posición teórica y relación con el marxismo en la primera etapa de su producción", *Convergencia* 50 (2009): 249-280.
- Eribon, Didier. Michel Foucault y sus contemporáneos. Buenos Aires: Nueva Visión. 1995.
- Foucault, Michel. Dits et écrits. Volumen IV. Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Michel Senellart, editor. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2008.
- Foucault, Michel. "Poderes y Estrategias. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial. 1985.
- Foucault, Michel. "Qu'est–ce que la critique? (Critique et Aufklárung)", *Bulletin de la Société française de philosophie* 2 (1990): 35-63
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Michel Senellart, editor. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2006.
- Foucault, Michel. (1999). "Verdad y Poder". *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II.* Buenos Aires: Paidós.
- Fumagalli, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Madrid: Traficantes de sueños. 2007.
- Gerth, Hans y Wright Mils, Charles. "Introducción a Weber, Max". *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Martínez Roca. 1972.
- Gordon, Colin. "Governmental Rationality: an Introduction". *The Foucault Effect: Studies in governmentality*. Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, editores. Chicago: The University of Chicago Press. 1991.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Tecnos: Madrid. 1986
- Kozyr-Kowalski, Stanislaw. "Weber y Marx". *Presencia de Max Weber*. Talcott Parsons, editor. Buenos Aires: Nueva Visión. 1971.
- Lazzarato, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu. 2013.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini. 1993
- Marcuse, Herbert. "Industrialization and capitalism". *New Left Review*, 30 (1965a): 3-17.
- Marcuse, Herbert. "Industrialisierung und Kapitalismus". *Max Weber und die Soziologie heute. Otto Stammer*, editor. Alemania: J.C.B. Mohr. 1965b
- Marx, Karl. *Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Claridad. 2008.
- O'Malley, Pat, Nikolas Rose y Mariana Valverde. "Gubernamentalidad". *Astrolabio*, 8 (2012): 113-152.
- Raffin, Marcelo. "El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad", *Lecciones y Ensayos*, 85 (2008): 17-44.
- Salinas, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Santiago: Cenaltes. 2014.
- Weber, Max. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londres: Routledge. 2005.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 117-127
Recibido: 05-05-2019 Aceptado: 06-04-2020

La forma de la pena: aproximación fenomenológica de la encarnación de la pérdida

The Shape of Grief: Philosophical Approach to The Incarnation of Loss

Ronnie Videla Reyes*
Universidad Santo Tomás, Chile
Universidad de La Serena, Chile

Néstor González Durán†
Universidad de La Serena, Chile

Resumen

El presente estudio busca describir fenomenológicamente la forma que exhibe la pena en el cuerpo, después de la pérdida de un ser querido. Para esto, se consideran las hipótesis de movimiento centrípeto orientado a la autoafección, y movimiento centrífugo aludido a la ruptura de la intercorpereidad. Ambos movimientos, hacen referencia a la sensación ambigua que el cuerpo vive en la pena asociados a la presencia y ausencia del otro que ya no está, ya que el dolor provee un estado de desincronización temporal que vuelve simultáneos el presente-pasado y presente-futuro. Esto trae como consecuencias, la contracción y extensión del cuerpo a partir de la maleabilidad de sus propios límites.

Palabras clave: Pena - Cuerpo - Fenomenología - Literatura

Abstract

The present study seeks to describe phenomenologically the shaper that grief exhibits in the body after the loss of a loved one. For this, the hypotheses of centripetal movement oriented to self-affection and centrifugal movement alluded to the rupture of intercorporeality are considered. Both movements refer to the ambiguous sensation that the body lives in grief associated with the presence and absence of the other that is no longer there, since pain provides a state of temporary desynchronization that makes the present-past and present-future simultaneous. This brings as a consequence the contraction and extension of the body from the malleability of its own limits.

Keywords: Grief - Body - Phenomenology - Literature

*Contacto: rvidelareyes@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-0580-4633. Profesor y licenciado en educación, Magíster en Psicología y Magíster en Estudios Latinoamericanos, mención literatura. Actualmente candidato Doctor en Educación por la Universidad Autónoma de Madrid, España. Académico de la Escuela de Educación de la Universidad Santo Tomás y Universidad de La Serena. Ha publicado artículos y capítulos de libro en el área de fenomenología del cuerpo y ciencias cognitivas aplicadas a la educación.

†Contacto: ngonzalezd@userena.cl Psicólogo y Magister en Psicología Social. Actualmente se desempeña como académico de la Escuela de Psicología de la Universidad de La Serena, Universidad Pedro de Valdivia y Universidad Central. Sus áreas de especialidad son la neurobiología, la filosofía psicopatológica y la psicología clínica.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

> "Igual que las humaredas ya no soy
> llama ni brasas. Soy esta espiral y esta
> liana y este ruedo de humo denso.
> Poema Luto, en Lagar"
>
> Mistral 2007 45

Del epígrafe del poema "*Luto*", correspondiente al poemario *Lagar* (2007), se puede interpretar una aproximación de la forma del sentimiento de la pena, cuando la poetisa hace referencia a que después de la muerte que la habita, ya no es vida "llama" y tampoco es muerte "brasas", sino más bien, es un humo denso, que al igual que la "espiral" y la "liana", ruedan extendiéndose. A partir de estas metáforas utilizadas por Mistral, que hacen referencia a la pena que vive después de la pérdida de un ser querido, resulta necesario preguntarse acerca de ¿Cuál es la forma de la pena? ¿Será ésta como un humo denso, una espiral o una liana? ¿Son las metáforas presentadas una aproximación de la forma que toma la pena en el cuerpo? En el caso de la espiral y la liana, éstas refieren a objetos que constituyen una forma a partir de la extensión de un centro o eje. Por ejemplo, la espiral obedece a un movimiento curvo que se aleja de su centro, y la liana, obedece a un árbol que trepa enredándose a partir de un soporte o centro.

La espiral y la liana como metáforas de la pena expuestas por Mistral (2007), en relación al sentimiento de la pena, surgen desde un movimiento del centro o eje del cual se desprenden y transforman, lo cual sugiere analizar si el cuerpo de la pena adquiere un movimiento similar. Para constatar lo anterior, es menester preguntarse: ¿Es la forma de la pena ante la pérdida de un ser querido una especie de movimiento corpóreo que se desprende de un origen y que exhibe un curso de transformaciones radiales que develan el ciclo aparentemente interminable y padecible del dolor? ¿Es este movimiento la constricción que toma el cuerpo producto de la autoafección que trae la intensificación del otro que ya no está? ¿Es la extensión o distancia de este centro un movimiento del que adolece el cuerpo producto de la ruptura del vínculo o intercorporeidad? Todas estas preguntas aluden a la condición modelizable del sentimiento de la pena desde una aproximación fenomenológica encarnada.

En relación a lo expuesto, se entenderá por forma en este artículo, al proceso de transformación de la presencia que adquiere el cuerpo cuando es habitado por la pena. Para esto, se considerará la hipótesis de que el cuerpo genera desde la encarnación del sentimiento de la pena, dos tipos de movimientos: un primer movimiento denominado centrípeto, que corresponde a la autoafección como una intensificación del otro en un dolor profundo, en una fuerza de interiorización que sucumbe a las profundidades del yo, que se manifiesta a través de un dolor concentrado en el pecho y movimientos de desconcierto orientados hacia el rostro y la cabeza. El segundo movimiento concierne al centrífugo y consiste en la ausencia del otro atribuible a la ruptura de la intercoporeidad, en el cual la persona experimenta la incertidumbre del nosotros y la deshabituación del mundo compartido ahora que el otro ya no está, cuyo movimiento se traduce en un distanciamiento del centro común de los afectos, pero que jamás deja de referir a él. Estos dos movimientos señalados, el centrípeto y el centrífugo, permiten reafirmar la tesis de que el sentimiento de la pena es un fenómeno encarnado y que en términos de

Plesnner (1964), deviene en la excentricidad del hombre, es decir, en la aceptación de que él mismo es un cuerpo, en el cuerpo y fuera del cuerpo, enfrentado a su propia existencia, aferrándose y resistiéndose, pero siempre desde un cuerpo unificado.

La hipótesis de los dos movimientos que toma la pena en el cuerpo se enmarcan desde una temporalidad ligada al recuerdo y a la memoria corporal. El marco temporal del movimiento centrípeto abarca desde que la persona se entera de la pérdida del ser querido y dura hasta el velorio y el funeral. Esta forma de la pena se puede reconocer como una intensificación del otro, que ya no está, y que se da en la negación de la pérdida, la cual se traduce en la ambigüedad que experimenta el cuerpo al acrecentar la presencia del otro mientras intenta asumir su ausencia. Por otra parte, el movimiento centrífugo hace alusión a la ruptura de la intercorporeidad, cuya temporalidad engloba un periodo más amplio y que se da en la resignación de la muerte. La manifestación de la pena, obedece aquí a la ausencia del otro, al mundo compartido y a las habitualidades acompañadas, dejando a la persona afligida con indicios omnipresentes, en la medida que la memoria corporal emerge en el espacio vivido. Considerando lo anterior, el presente artículo explorará algunas aproximaciones fenomenológicas encarnadas del sentimiento de la pena, en donde se dará énfasis a la forma que toma ésta, en el cuerpo, en relación al movimiento centrípeto correspondiente a la autoafección y al movimiento centrífugo concerniente a la ruptura de la intercorporeidad. A su vez, y siendo la pena un fenómeno complejo y heterogéneo que se manifiesta de múltiples maneras dada su considerable variación y modificación cultural, el desarrollo teórico del constructo que adoptará en este artículo es sólo una referencia aproximada.

2. El cuerpo del dolor

La pena es un sentimiento que se experimenta en diversos pasajes de la vida, por ejemplo, al terminar una relación amorosa, al perder una mascota o la muerte de un ser querido. Ésta se vive como un dolor profundo que se percibe como localizable en el pecho y extendido en su radio de afección por todo el cuerpo. Sin embargo, y tal como se puede evidenciar en las metáforas extraídas del poema *Luto* de Mistral, la pena como dolor no posee referencia espacial objetiva, ya que, el sufrimiento como manifestación sentida de sí, no reposa en un lugar específico, sino que se extiende en las cosas y los otros. Esta idea se desprende de los postulados de Merleau-Ponty (1970), quien aboga por la idea de una conciencia perceptiva, en donde el cuerpo viviente (*Körper*), y el cuerpo vivido (*Leib*), son las dos caras de un mismo acto. En este sentido, la pena que se manifiesta físicamente a través de lágrimas, los hombros abatidos y el pecho constreñido, está intrínsecamente ligada al pensamiento. No hay un cuerpo físico material por un lado y un cuerpo subjetivo por otro. De este modo el sentimiento de la pena no se limita a los límites físicos del cuerpo, por el contrario, está incrustado en el espacio vivido y, por ende, extendido en su flexibilidad.

Merleau-Ponty (1970), reafirma que el hecho de que seamos seres corporales no implica el sentimiento ilusorio de habitar un cuerpo, sino más bien, es a través del cuerpo que podemos tener mundo. En el caso del sentimiento de la pena, el cuerpo se presenta sin consistencia, como un sentimiento de vacío interno o falta de presencia. La pérdida del ser querido reconfigura el contacto vital y encarnado con la realidad, lo cual trae como consecuencia la opacidad de la conciencia que se traduce en sentirse como una

humareda, tal como expone Mistral (2007), en su poema *Luto*. Esta sensación ajena de sí mismo, se suscita en la contracción y extensión que experimenta la maleabilidad del cuerpo al removerse el núcleo de la co-existencia. De hecho, tal como señala Fusch (2017), la mayoría de los relatos de personas que viven la pérdida de un ser querido se percibe como si les hubiesen arrebatado una parte de sí.

La manera en que el cuerpo da forma al sentimiento de la pena, se basa en la idea de que el cuerpo no está en la ignorancia de sí mismo, no está ciego para sí, irradia de un sí-mismo (Merleau-Ponty 1970). Esta irradiación implica que el movimiento que despliega el cuerpo no resulta del mandato del espíritu, sino más bien, del curso natural que otorga la continuidad de la percepción en la medida que el cuerpo está incrustado al mundo. En el caso del sentimiento de la pena, ésta se experimenta en la transformación del mundo en que la persona se convierte en un enigma para sí mismo y, en cierto sentido, ya no se reconoce a sí mismo. La extrañeza del sí mismo insinúa algo que no se anhela ni se desea, sino que aparece en la ausencia de un otro que interpela desde un no-lugar. Este no-lugar corresponde a la huella del cuerpo que opera en la reminiscencia del otro que ya no está, pero cuya alteridad se impone.

El cuerpo es siempre un campo de posibilidad, es decir una oportunidad para ser desde sí, para sí, y con un otro. A raíz de esta plasticidad por el cual el cuerpo exhibe las depuraciones del ser, a través de la encarnación de la percepción, la pérdida de un ser querido como un otro es también la pérdida de parte de sí. El dolor asociado a la pena, hace que el cuerpo explote, se deforme y adquiera una transgresión de sus propios límites. Esta situación conlleva al destierro del sí mismo, el cual se puede ilustrar mediante un fragmento del poema Luto de Mistral:

> Mi último árbol no está en la tierra, no es de semilla ni de leño, no se plantó, no tiene riegos. Soy yo misma mi ciprés mi sombreadura y mi ruedo, mi sudario sin costuras, y mi sueño que camina árbol de humo y con ojos abiertos (45)

En relación a este fragmento, es posible encontrar la negación del sí mismo, entendida como la contradicción de lo originario que potencia la caducidad de la existencia a partir de la pérdida de un ser querido. Por ejemplo, en la frase "ya el árbol no está en la tierra", "no es de semilla ni de leño", se alude a que el sí mismo se desboca de su origen, se desmiente de su centro, pues ya no se reconoce en el espacio de su extensión que otorga unidad. Lo que queda de sí es una nebulosa que "camina árbol de humo y con ojos abiertos", es decir que después de la muerte el cuerpo experimenta una inconsistencia, se difumina producto de la desintegración de la co-existencia con el otro, lo cual conlleva a que se experimenta maleable. El luto se materializa en la transgresión de los límites del cuerpo, ya que la persona experimenta una repentina debilidad física, como si perdiera terreno bajo los pies. Los sentimientos de entumecimiento, perplejidad e incluso desrrealización prevalecen por un determinado tiempo en la persona (Fusch 2017).

La persona durante el duelo siente su cuerpo pesado, el cuerpo se parte al punto que la cabeza y los hombros le cuelgan, por lo cual, su andar se vuelve inclinado. En la pena, el núcleo de la existencia es trastocado, de modo que el descentramiento del cuerpo se manifiesta en presión constante del pecho, dificultad para respirar, y falta

de aliento, los cuales se alivian de forma intermitente a través de ráfagas de suspiros y llantos. Esta sintomatología es característica del cuerpo que estalla, un cuerpo que deviene transfigurado porque no se conoce, es un enigma para sí, ya que al experimentar la muerte de un ser querido hay algo también de él, que muere o por lo menos se muda sin aviso previo. La expresión facial en la pena trae consigo un rostro alicaído, con cejas interiores levantadas, la frente arrugada, la boca caída propensa al llanto y los ojos cerrados. Usualmente las manos son llevadas a la cara inaugurando la opera de la desesperación.

La experiencia corporal emocional se conceptualiza aquí como un fenómeno multidimensional y dinámico que incluye aspectos afectivos y emotivos del cuerpo en que se enlazan dimensiones implícitas, explícitas, narrativas y funcionales, y que transmite coherencia y consistencia interna al yo (Fusch 2016). Merleau-Ponty (1970), propuso el concepto de "cuerpo vivido" en asociación con la noción del esquema corporal, el cual soporta el núcleo de toda experiencia, a través de un bucle dinámico sensoriomotor que articula cuerpo, movimiento y espacio. En el sentimiento de la pena, el esquema corporal se desacopla del flujo de coherencias, lo que conlleva a la desregulación inconsciente de la postura corporal y el movimiento. De aquí, la percepción ambigua del cuerpo y la existencia ajena de sí.

La perturbación del esquema corporal incluye el debilitamiento del sentido básico del yo, una interrupción del funcionamiento corporal implícito y una desconexión de la intercorporeidad. Así mismo, este debilitamiento generado por la pena, puede ser representada en su total expresión en el pintor Safet Zec, quien desarrolló el realismo poético a través de sus obras que hacen visible la carga sentimental humana, el horror, la tristeza y el desamparo. En sus obras, cuando hombres y mujeres se retratan llorando, se asiste a la fuerza de la expresión humana del dolor. El movimiento que toma la pena en estas pinturas, desborda la superficie dócil de la piel, la excede, pues transgrede sus límites desde una potencia sensible que extiende y constriñe la textura de la carne. La opacidad del cuerpo se vuelve un testimonio recurrente que se impone para el sí mismo ante la inminencia de la ausencia. El dolor provoca la desmantelación del cuerpo. La presentación de la ausencia resuena en la zona cercana al corazón y se extiende a todo el cuerpo en su radio de afección, ya que todo pensamiento pasa por un lugar, pero no se reduce a un espacio objetivo, sino más bien, a un espacio vivido. Una clara descripción de la ambigüedad que experimenta el cuerpo en el dolor como doble estructura (objetiva-subjetiva), cuerpo viviente (*Körper*) y cuerpo vivido (*leib*), se puede evidenciar en uno de los pasajes del libro "Una pena en observación" Lewis.

> Hay un lugar donde su ausencia vuelve albergarse y localizarse, un lugar del que no puedo escaparme. Me refiero a mi propio cuerpo ¡Cobraba una importancia tan distinta cuando era el cuerpo del amante de H.! Ahora es como una casa vacía (6).

A partir de este fragmento, la ausencia se presenta en el cuerpo como una "casa vacía". Cuando Lewis pierde a su esposa por culpa del cáncer, decide relatar cada pasaje de su vida habitada por el dolor. Sus narraciones se sumergen en la angustia, la cual se experimenta en la captación de la nada (Heidegger 2007 25). Esta nada, que es su estar experimentando un: ¿ante qué?, una angustia acerca del mundo en cuanto tal, pero carente de esa significatividad propia que le otorgaba a su mujer, y que, al no estar en

la vivencia, se torna angustia concreta. Una pérdida del objeto amado, arrastrando un estado de ánimo que le revela la nada en el propio cuerpo sentido, en este caso como una "casa vacía", su propia alma como espacio en sí-mismo, una sensación de vacío por el exceso de encarnación, y no a una extensión del espacio des-almado, ya que "el alma piensa según el cuerpo, no según ella misma, y en el pacto natural que la une a él se estipula también el espacio, la distancia exterior" (Merleau-Ponty 2013 43).

La presentación de la ausencia en el cuerpo del dolor como metáfora de una "casa vacía", ha llevado a entender erradamente que la pena se experimente en la dualidad de que hay un cuerpo sin alma, cuando en rigor, hay un cuerpo que es para el alma siempre su espacio. En este sentido, la presentación de la ausencia es un exceso de un otro que ya no está, pero cuya instanciación se reafirma en la distancia que toma el sí-mismo de sí, en tanto se vierte en el espacio del recuerdo transgrediendo los límites de su temporalidad. Aquí la autoafección y la ruptura de la intercorporeidad constituyen la matriz originaria de la pena, donde el sí-mismo acostumbrado a habitarse de una totalidad espaciada y co-vivida es trastocada en su extensión y encarnación.

La inflexión del cuerpo en la pena se debe al desajuste de sus límites, a la apropiación de un espacio que se le desmiente, en tanto cuerpo roto estalla en su inagotable intento de reconciliación. A partir de esto, no hay un alma desapegada de un cuerpo que se experimenta como una casa vacía, sino más bien, hay un cuerpo, que maleable por naturaleza, y que fuera del curso de deformación natural, se ve exigido y por lo tanto expuesto a una percepción de sí-mismo ambigua.

3. La autoafección: el movimiento centrípeto de la pena

La fuerza por el cual el cuerpo experimenta estados afectivos y emotivos de dolor como es el caso de la pena, pueden ser interpretados desde un movimiento hacia dentro deconstricción de sí. El esquema corporal que conlleva a la constitución de cuerpo mío deviene dinámico a través de los movimientos de la existencia. Quien sufre la pérdida de un ser querido padece los primeros días un profundo dolor que adquiere intensidad debido al estado de negación e ira en que se encuentra. La pena erosiona a través de episodios agudos, que a medida que los recuerdos visitan la consciencia se deforma el espacio vivido y con esto, las acciones en y con el mundo. El fondo o centro en el que la experiencia se traduce significativa, es característico de la agencia vivida, por lo tanto, integrada a un conjunto de habilidades ejecutadas en actividades cotidianas, y de la cual se deriva la tendencia de dirigirse temáticamente a las cosas desde un suelo afectivo. En el caso de la pena, el centro que otorga cohesión temporal a las acciones del mundo desde un plano cognitivo-afectivo-instrumental, se ve trastocado debido a la pérdida de un ser querido.

Al igual que en los demás sentimientos, la pena se experimenta corporal y dirigida intencionalmente hacia la pérdida de un otro, es decir, hacia un adentro co- vivido, ya que afuera el ser querido ya no se encuentra. La vía de este movimiento de interiorización es la memoria, el presente-pasado que se presenta como atracción sentida, como una tendencia hacia la aproximación, o simplemente como una presencia atmosférica del otro (Fusch 2017). Esta bruma de otredad es sentida como una mutilación corporal, donde la intermitencia de la presencia se deja ver en la negación de lo ocurrido, y el dolor agudo

se transforma en un fenómeno de irradiación inversa.

El espacio en el cual el cuerpo es absorbido por el exceso de afección, se vivencia en las piernas temblorosas, las manos tiritando y el llanto. A partir de este este exceso de *pathos*, el cuerpo se contrae hasta sus propios límites, se deforma y constriñe sus movimientos en un loop de aferencias. La inflexión del cuerpo ilustra el peso del mundo producto de la distorsión del contorno que delinea el devenir de la existencia de un yo-otro. En términos de Plessner (1964), el sí-mismo se determina a partir de la maleabilidad de sus entornos, formando un mundo desde su modulación espacial. Esta posición "centrada de sí mismo", vale decir "centrípeta", significaría que no se sienten a sí- mismos como un yo posicionado en un entorno, sino que se siente absorbido en un "aquí-ahora".

La auto-afección en la persona, sería el restablecimiento continuo de un borde movible entre un sí-mismo y el entorno, y que problemáticamente no se realiza de manera instintiva, pero que puede surgir como una tarea explícita y normativa mediante el uso del cuerpo como instrumento de expresividad que le conlleva a iniciar acciones (Plessner 1964). El ser corporal en el mundo recuerda una ambigua auto-relación, "de ser una criatura encarnada y una criatura en el cuerpo" (Plessner 1964 32). Desde esta perspectiva encarnada, la forma de la pena en la auto-afección exhibe el movimiento del cuerpo dirigido hacia el cuerpo, el cual converge de manera intensa, y se puede interpretar como centrípeto, ya que denota una trayectoria circular que experimenta continuamente un cambio en la medida que se dirige al centro.

En este sentido, el cuerpo desde su radio de afección, experimenta el curso de transformaciones radiales por la cual las manos se van al rostro, el dolor se centra en el pecho de manera punzante, la garganta se contrae y las lágrimas confluyen hacia sí. En síntesis, el cuerpo se dirige hacia el cuerpo en un presente-pasado que no acepta la pérdida. Para ilustrar este movimiento centrípeto como forma del dolor, se presenta otro pasaje del poema *Luto* de Mistral:

> Todavía los que llegan me dicen mi nombre, me ven la cara; pero yo que me ahogo me veo árbol devorado y humoso, cerrazón de noche, carbón consumado, enebro denso, ciprés engañoso, cierto a los ojos, huido en la mano (46).

A partir de este fragmento, es posible evidenciar la forma centrípeta que toma la pena en la frase "me ahogo", ya que ésta alude a la constricción de la garganta y el dolor agudo en el pecho. El ahogo hace referencia a la persona que se suprime del entorno para ser absorbida de un sí-mismo que experimenta la maleabilidad del cuerpo a partir del enrarecimiento del aire que los pulmones desconocen. Las frases "árbol devorado y humoso" y "carbón consumado" refieren a la demolición del sí-mismo, al desborde del cuerpo que pone resistencia a la partida del cuerpo de otro que es también parte de la pérdida de sí.

Siguiendo con el poema *Luto*, la expresión "ciprés engañoso" representa el enigma del sí-mismo, ya que el cuerpo se vuelve ajeno para sí, se resiste en su inconmensurabilidad donde la memoria opera en forma de atractor. El cuerpo entabla una lucha consigo mismo que se traduce en el movimiento de las manos hacia la cabeza, luego al pecho, al rostro y a los objetos del entorno para sujetarse durante la distorsión de su centro. La

frase "cierto a los ojos, huido a la mano" deja entrever el conflicto del cuerpo, por una parte, el ojo que todo lo toca porque lo ve, hace vidente al otro que ya no está, pero por otra, no lo puede agarrar, pues no está contenido físicamente en el espacio. La naturaleza de este conflicto del cuerpo recae en el trasfondo de la pena que conlleva a la ambigüedad de la presencia y la ausencia. En el caso de la autoafección que exhibe un movimiento hacia dentro, el cuerpo se torna hacia el cuerpo, situación que se deriva del conflicto entre el cuerpo habitual y el cuerpo real. Al igual que el miembro amputado se siente innegable, aunque falte, la persona fallecida está presente, aunque su cuerpo ya no sea visible.

La presencia de la persona perdida, persiste en lo vidente de forma vaga y variable, lo cual conlleva a la ambigüedad ontológica de la presencia y la ausencia que perturba (Fusch 2017). Esta aflicción se caracteriza en la oscilación entre la impresión intrusa de la presencia del difunto y la realidad de su ausencia irrevocable. Se rompe un vínculo, pero incluso en la ruptura, el doliente permanece conectado al ser querido y a menudo con más fuerza que antes.

4. La ruptura de la intercorporeidad: el movimiento centrífugo de la pena

¿Se puede tocar lo intocable? ¿Qué pasa con la persona cuando el otro ya no está? Estas preguntas delinean la forma que exhibe el cuerpo en el vacío existencial una vez que el ser querido muere. La sensación del otro fuera de la proximidad, se trasluce en un marco de reproches corporales que ocurren a partir de la inconsistencia que experimenta el sí-mismo en la búsqueda infructuosa del otro que no se descifra. Cuando hay una pérdida, el sí-mismo es absorbido en el exceso de autoafección como presente-pasado que se contrae y describe un movimiento irreflexivo, pero una vez que estalla, simultáneamente el conflicto del cuerpo se traslada a un exceso de presente-futuro.

Este conflicto refiere a la ruptura de la intercorporeidad, es decir, al vínculo establecido desde el contacto y que se manifiesta en la intersubjetividad del yo-otro. La intercorporeidad obedece a un entrelazamiento pre-reflexivo de lo vivido entre las personas que se caracteriza por la mutua afección que experimenta la dinámica conjunta de involucramiento corporal, de manera que el cuerpo del otro, tanto como el de uno, establece un significado compartido que trasciende más allá de los límites físicos del cuerpo (Fuchs 2016). Ahora que el otro ya no está, el futuro se ha vuelto incierto, la esfera que involucraba el nosotros se desmiente. El movimiento que describe la ruptura de la intercorporeidad corresponde hacia un afuera que "huye del centro", pues ya no hay correspondencia al núcleo de la co-existencia.

Aquí el otro duele en la ausencia producto del inevitable estado de desconcierto que se experimenta en la interrupción de la continuidad del yo-otro. Las relaciones cercanas e íntimas revelan particularmente que el yo y la otredad no se excluyen mutuamente, sino que confluyen en un flujo de respectividades (Levinas 2002). Esta interdependencia se constituye en la expansión del sí-mismo, lo que significa que al interaccionar con otros se abren potencialidades de autorrealización mutuas que delinean un curso de transformaciones conjuntas en un espacio vivido de co-participación. A partir de esta intercorporeidad que se funda en la compartición de lo más íntimo de uno con el otro,

conlleva incluso, que hasta en la ausencia, la persona viva las experiencias como si estuviera el otro presente. Esta doble estructura de la experiencia puede considerarse como la causa más profunda del dolor, ya que significa que el otro está presente para el sí-mismo, tanto como otra persona y como la persona real, de manera que lo que experimenta es la superposición del otro en el sí-mismo.

La constitución del yo-otro surge tempranamente en el afecto donde el contacto es la base por el cual el otro se vuelve presente. La matriz ontológica de la intercorporeidad es posible evidenciarla desde la fenomenología del Eros de Levinas (2002), cuando alude que "la caricia es un modo de ser del sujeto, donde el sujeto en el contacto de otro, va más allá de este contacto" (82). En este sentido, la caricia va más allá del contacto físico, pues se dirige con la fenomenalidad extendiendo sus límites, distanciándose de la sensación del contacto como instancia predominantemente sensible, abriéndose más bien al terreno de lo inesperado, ya que no sabe lo que busca. Esta impredictibilidad de la caricia es la que instancia el enlazamiento subrepticio de los cuerpos en una bruma de respectividades, donde lo tocado sobrepasa la superficie de lo sensible, pues se transforma en la espacialidad del espacio, en la cual los cuerpos juegan a descifrarse, y cuyo misterio que los dedos abren, no se agota en la superficie de la piel.

En relación a la potencia del contacto que arrastra consigo la fenomenalidad del otro ¿dónde termina la irradiación del contacto cuando dos cuerpos se acarician? Una respuesta tentativa sería en ningún lugar, pues no se reduce a un espacio objetivo, ya que excede la superficie del contacto atribuida al cuerpo viviente, debido a que descansa en la inconmensurabilidad del cuerpo vivido (Nancy 2003). En el caso de la pérdida de un ser querido, lo sensible del otro se desmiente, pues, aunque el otro ya no está en lo visible del contacto, se hace evidente en el espacio de las huellas inscritas en el cuerpo. Es por esto, y tal como se ha señalado anteriormente, que el sí-mismo ante la pérdida del otro experimenta un estado de ambigüedad que oscila entre un movimiento dirigido hacia dentro del tipo autoafección y un movimiento de desprendimiento orientado hacia afuera de descentralización. Estos movimientos del cuerpo análogos a las fuerzas centrípeta y centrífuga, dejan a la persona en la intemperie de mundo.

La ruptura de la intercorporeidad no implica únicamente la ausencia física como distancia irrepetible del contacto sensible, sino también, la presencia intempestiva de algo que excede lo tangible, como es la caricia. En este sentido, "la caricia es la espera de ese porvenir puro sin contenidos" (Levinas 82), aquello que se extraña por sobre lo tocado, esa espera libre dotada de voluptuosidad que no encuentra en su cuerpo la forma para sosegarse. El horizonte del otro posible se esfuma en la ambigüedad de la presencia y la ausencia, debido a que hay un cuerpo que todavía no es, ya que se constituye en la visita y partida del otro.

Las potencialidades de la experiencia y la autorrealización que estaban vinculadas al otro, se ven sacudidas y, por tanto, separadas de su centro. La tendencia hacia el afuera es una proyección natural del sentimiento de la pena. Dicho con otras palabras, el sufrimiento se aleja de lo puntual, dado que su autoexpansión se espacia en un trasfondo de desincronización temporal entre presente-pasado y futuro. Aquello constituido por el sí-mismo como un yo-otro en la intersubjetividad, permite anticipar el futuro de manera difusa y pática, porque tiene una duración mayor y paulatina (Dörr 2006).

La subjetividad de la pena estira el cuerpo haciéndolo saltar sus propios límites y

contornos. Esta capacidad de trascender la experiencia propia, manteniendo la identidad encarnada, es constituida por una doble estructura vivida, una direccionalidad hacia las cosas del mundo en un nivel pre-básico de síntesis pasiva de lo múltiple del propio cuerpo incrustado en contingencias significativas, y un remontarse en el recuerdo intersubjetivo de lo otro perdido; una temporalidad siempre presente de la vivencia del recuerdo de la presencia, lo que puede ser denominado "duelo", y que es posible metaforizarla como una figura "cónica", en la que las imágenes-recuerdo se organizan en secuencias orientadas una detrás de otras. Filamentos que van haciéndose cada vez más delgados, que, al llegar a la parte final del cono, la comunicación de la vivencia que determina nuestra relación más íntima, otorga la forma de un mundo de significados intersubjetivos habitados por el dolor, la aflicción, el desconsuelo, y el recuerdo insistente sin presencia objetiva (Dörr 2000).

La ruptura de la intercorporeidad implica el quebrantamiento del espacio de intimidad por el cual el sí-mismo y el otro configuran un espacio de contactos. Esta voluptuosidad que se despliega en la comunión de lo sentiente, es interrumpida por la muerte, maleando los límites del cuerpo extendido en la presentación del yo-otro (Derrida 2000). A partir de esto, el cuerpo se des-centra, se degrada, pierde consistencia excéntrica, por lo cual se percibe dicotomizado. La existencia es esencialmente co-existencia, de manera que el ser es en y con el mundo. Lo anterior conlleva a la relación ambigua del ser humano emocional con su entorno, como una oscilación entre ser el centro del propio mundo, y el estar fuera de él, en una distancia reflexiva de la centralidad que le permite el trascender el aquí-ahora, para adoptar la perspectiva del otro sobre uno mismo.

La expansión y la superposición mutua del sí-mismo con el otro, hace fundamentalmente vulnerable a la persona. La ruptura del estar conectado temporalmente con el otro y la circunstancia que engloba la sincronía temporal-espacial de los cuerpos en contacto, sufre una brecha abrupta que crea una división fundamental del tiempo. Lo que hasta ahora había sido un continuo incuestionable de convivencia, está separado del presente de una vez y se convierte en un pasado perdido e irrevocable (Fusch 2005). Ahora, ya no hay mundo, la falta del nosotros espaciados, amenaza las expectativas de continuidad. La forma de la pena, se caracteriza por un conflicto persistente entre una intención de exceso de presencia y ausencia que compiten entre sí por el dominio en el campo experiencial. A partir de esto el doliente oscila entre la impresión intrusa de la presencia del difunto y la realidad de su ausencia irrevocable (Fusch 2017).

Referencias bibliográficas

- Lewis, C.S., *Una pena en observación*. España: Editorial Anagrama. Barcelona, 1961.
- Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Éditions Galilée, 2000.
- Dörr-Zegers, Otto, "En torno al sentido del dolor", *Salud Mental*; 29/4 (2006): 10-17.
- Dörr-Zegers, Otto, "Fenomenología de la corporalidad en la depresión delirante". *Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*; 9/3 (2000): 250-259.
- Fuchs, Thomas, "Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 12/2 (2005): 95-107.

- Fusch, Thomas, "Intercorporality and interaffectivity", *Phenomenology and mind*, 11 (2016): 194-211.
- Fusch, Thomas, "Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief" *Phenomenology Cognitive Science*, 17 (2018): 43–63.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? Mundo, finitud y soledad*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Levinas, Emanuel, *Totalidad e infinito*. Salamanca Editorial Sígueme, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice, *El ojo y el espíritu*. Madrid: Editorial trotta, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Editorial Seix-Barral, 1970.
- Mistral, Gabriela, *Lagar*. Santiago: Editorial Universitaria, 2007.
- Nancy, Jean Luc, *Corpus*. Madrid: Editorial Arena, 2003.
- Plessner, Helmuth, *On Human Expression*. Phenomenology: Pure and Applied: The First Lexington Conference. Erwin Straus, editor. Pittsburgh: Duquesne University Press (1964).

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 129-137
Recibido: 06-08-2019 Aceptado: 30-06-2020

La reapropiación del mundo a través de la reducción o el mundo como totalidad pre-dada

The re-appropriation of the world through reduction or the world as a pre-given whole

Felipe Guerrero Cordero*
Universidad Alberto Hurtado

Resumen

El alcance de la epojé y la posterior reducción ha sido siempre uno de los mayores terrenos de disputa de la fenomenología. Este ensayo tiene la pretensión de reflexionar en torno a este elemento metodológico esencial a la luz del problema del acceso al mundo. ¿Se ha perdido algo, una vez llevada a cabo la reducción? La respuesta será negativa. Para ello, en la primera sección se presentará cómo más bien hay una reapropiación originaria del mundo a través de la reducción. En la segunda sección se revisará la noción de Jan Patočka de mundo como totalidad pre-dada. En efecto, ambas permiten acercarse a la conclusión de que la reducción encamina hacia un renovado acceso al mundo sin dejar nada de este fuera, permitiendo así que el mundo aparezca qua fenómeno. Esto significa, finalmente, que la reducción permite reconocer de modo originario la relación de nosotros con el mundo, sin entenderla como una mera relación entre dos cosas.

Palabras clave: Husserl - Patočka - Reducción - Fenómeno - Fink

Abstract

The scope of the epojé and the subsequent reduction has always been one of the greatest disputation grounds of phenomenology. This essay has the intention of reflecting on this essential methodological element in light of the problem of access to the world. Have we lost something, once the reduction has been carried out? Our response will be negative. For this, in the first section we will present how there is rather an original reappropriation of the world through reduction. In the second section we will review Jan Patočka's notion of the world as a pre-given whole. In effect, both allow us to approach the conclusion that the reduction leads us to a renewed access to the world without leaving anything of this outside, allowing us so that the world appears qua phenomenon. This mean, finally, that the reduction allows us to recognize in an original way our relationship with the world, without understanding it as mere relationship between two things.

Keywords: Husserl - Patočka - Reduction - Phenomenon - Fink

*Contacto: f.guerrero.cor@gmail.com. Licenciado en Filosofía y Educación por la Universidad de Playa Ancha, Chile. Magíster (c) en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado. Becario de postgrado ANID-PCHA/MagísterNacional/2019 - 22190549.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. La reapropiación del mundo a través de la reducción

Siguiendo el mismo trayecto desarrollado por Husserl, la reducción fenomenológica se presentó, ya desde *La idea de la fenomenología*, como la obtención de un dato puro, el cual, en el análisis intencional, no ofrece ninguna trascendencia (2015 43). Dicho dato se consigue, en efecto, en una vuelta de la mirada hacia la inmanencia o lo que en el parágrafo 42 de *Ideas I* será perfilado (desde determinaciones prescritas por su propio modo de darse) como la esfera del *ser como conciencia* (1962 94). Lo que a su vez puede ser pensado como la esfera de lo constituyente y la de lo constituido (Welton 166). De este modo, se descubre, sin embargo, no solo esta nueva esfera fundante, sino que se llega al seno de la intencionalidad, pues se haya que el estar-dirigido es una nota constitutiva de la propia inmanencia, de tal modo que, dirigidos estrictamente a ella, se encuentra cierta trascendencia, justamente como fenómeno. Por esto, Husserl, en las lecciones de 1907, dirá: "lo puramente inmanente hay que caracterizarlo aquí, en principio, por medio de la *reducción fenomenológica*: yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que ello mienta trascendentalmente, sino lo que es en sí mismo y tal como está dado" (2015 49).

Ahora bien, la pregunta que debe hacerse, luego de esta vuelta a la inmanencia y a su esencia, este autor las plantea en *Ideas I* del siguiente modo: "¿qué puede, en efecto, quedar, cuando desconecto el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?" (1962 75). La respuesta, si bien provisional, pero conteniendo como germen el desarrollo ulterior de la fenomenología, será lo que denomina Husserl: la subjetividad trascendental. En concreto, esta dimensión de la subjetividad, en virtud de la propia reducción fenomenológica, ya no puede entenderse como una mera pieza del mundo y, por tanto, toda interpretación que busque dar cuenta cabalmente de su esencia no podrá jamás dar una explicación adecuada si utiliza una conceptualización mundana o, dicho de otro modo, si no se limita más que a tramas de causalidad.

Sin embargo, el desarrollo de la reducción fenomenológica con todo su tránsito y modificaciones está lejos de terminar con la publicación de *Ideas I*. Por tanto, se mostrarán aquí ciertas precisiones que hace Eugen Fink al desarrollo de la propia metodología de la reflexión fenomenológica en 1933 en su artículo denominado *La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea*, cuyo objetivo principal fue perfilar con claridad los lindes entre la filosofía fenomenológica y la filosofía de corte criticista desarrollada principalmente por los neokantianos. Así pues, se encuentra en él una profundísima exposición de la intencionalidad y de la reducción. Por tanto, subrayando la importancia capital de la reducción en el marco total de la filosofía fenomenológica, dice Fink en las primeras páginas del ensayo:

> el método fundamental de la filosofía fenomenológica de E. Husserl es sólo y únicamente la *reducción fenomenológica*; ella es el camino cognoscitivo del pensamiento filosófico inicial dirigido hacia el campo *temático* de la filosofía, es el *acceso (Zugang)* a la subjetividad trascendental; en ella están contenidos todos los problemas de la fenomenología y los métodos especiales que están ordenados a ellos (366).

Con este nuevo descubrimiento se perfila tanto la actitud filosófica (es decir, aquella que viene dada por la *epojé*) como la actitud natural o dogmática, siendo así, la esencia de esta segunda un cierto estar-en-la-fe-del-mundo (*das Im-Weltglauben-Stehen*) (cf. Fink

394).Del mismo modo que se vio más arriba, es la reducción fenomenológica la que permite una interpretación de la conciencia que no vaya hacia ella a través de las trascendencias, sino que, dirigiendo rigurosamente la mirada hacia la inmanencia, dar con aquello hacia lo cual la conciencia está por esencia dirigida. Por esta razón, a la actitud dogmática, es decir, previa a la reducción, le queda oculto el carácter trascendental de la conciencia. Ahora bien, a pesar de este giro aparentemente solipsista, Fink no cesa de decir que el problema de la fenomenología es el mundo. Lo dice del siguiente modo:

> como quiera que deba definirse a partir de la fenomenología la esencia de la especulación filosófica, el hábito teorético de la fenomenología misma no es de manera alguna *especulativo*; antes bien, quiere ella ser conocimiento absoluto del mundo en la forma de la *ciencia rigurosa* (385).

¿Cómo, entonces, se debe entender esta vuelta al mundo en la fenomenología, aun sabiendo que la reducción conduce inexorablemente a la inmanencia? ¿de qué modo se podría caracterizar este mundo que aparece en la reducción? El camino será, en efecto, el del cambio de actitud desde el dogmatismo a una cierta actitud filosófica. Será el descubrimiento de la esfera de la subjetividad trascendental lo que hace ver los alcances de la intencionalidad, lo que acerca a una relación más íntima con el mundo. A este respecto, dice Eugen Fink:

> pertenece a la esencia de la actitud natural la *reserva (Verschlossenheit)*, frente a la dimensión de lo *trascendental*, el estar prisionero en el mundo (*das Verfangensein in der Welt)*. El problema filosófico de la fenomenología no es un problema que pueda exponerse en el ámbito de la actitud natural, la introducción a la filosofía se presenta como el *exemplum crucis* del *salir* hacia fuera de ella, que se plantea en la actitud natural (392).

De este modo, la reducción se presenta como una reapropiación *sui generis* del mundo pues esta, una vez que se encamina hacia la subjetividad trascendental, se encuentra aún con correlatos *noemáticos*. Dicho más precisamente, no es que el poner entre paréntesis la tesis general del estar-en-la-fe-del-mundo conceda un espacio fuera del mundo, sino que permite volver a él de un modo más originario, anterior a la determinación del mundo como la totalidad de entes que hay en él, definición del mundo que viene dada justamente por las prescripciones de la actitud natural. Por esto, dice Fink que "el primer asunto de una fundamentación de la filosofía es la aniquilación de la metafísica dogmática" (384), siendo esta, justamente, la que termina por hacer una interpretación del mundo desde algún ente externo a él. De este modo,

> el mundo, en la problematicidad y enigmaticidad de su ser, es comprendido mediante una retro-relación (*Rückbezug*) a una causa *trascendente al mundo*, un fundamento del mundo, Dios, etc. La orientación de los conceptos metafísicos fundamentales, que deben expresar la relación entre el mundo y su fundamento, es hacia relaciones intramundanas (*innerweltlichen*) de ente a ente; por ejemplo: de fundamento a consecuencia, de producción a producto, de apariencia a algo oculto, etc. (Ibid.)

En definitiva, la pregunta por el origen del mundo no puede ser planteada desde una metafísica dogmática (en actitud dogmática), puesto que, una vez que se pone entre paréntesis el carácter tético de la actitud natural, que pone su acento en la existencia de los entes, ya no se puede describir al mundo como la totalidad de los entes que son (o que existen), cuyo fundamento podría ser, eventualmente, un ente más allá de esa totalidad. Por tanto,

> la pregunta por el origen del mundo no puede ser planteada en la ingenuidad, que todavía considera el mundo como la totalidad (*Allheit*) de las cosas que son en sí, que debe conducir necesariamente a una metafísica dogmática, vale decir, a una metafísica que explica el ente mediante el ente (Ibid.).

En efecto, el modo en que la fenomenología se reapropia del mundo a través de la reducción "no consiste sólo en la forma *teorética* de su trascender al mundo, sino que ella tiene una *dirección que es distinta* por principio" (Fink 387), por cuanto la relación que guarda el mundo y su fundamento no es de tal modo que cada uno se sitúa por su lado, sino que, como la reducción misma enseña, el fondo de correlación (la intencionalidad) entre mundo y conciencia-de-mundo, da a esta correlación un carácter esencialmente trascendental. El mundo, así, es descubierto como inmanente en lo absoluto. Esto es justamente lo que busca aquí decir Eugen Fink:

> el trascender-al-mundo, que acontece en la ejecución de la reducción fenomenológica, no conduce desde el mundo hacia fuera, allende el mundo, hacia un origen separado de él (unido sólo mediante una relación), como un algo otro, sino que el trascender fenomenológico del mundo es como la apertura de la subjetividad trascendental simultáneamente con *la retención del mundo* en el universo descubierto del *ser* absoluto (Ibid.).

De este modo, lo que se consigue con la reducción no es otra cosa que el mundo como fenómeno. Por tanto, si el mundo se convierte en fenómeno, entonces ya no se puede hablar de un cierto espectador que contempla a la distancia el mundo y su fundamento, antes bien, es la reducción misma "una abstención de la creencia del *espectador* reflexivo, el que *contempla* la creencia del mundo en la actualidad de su cumplimiento vital, sin *coefectuarlo*" (Id. 398). En consecuencia, no es que el mundo mediante la desconexión se pierda, muy por el contrario, pues, sobre la base de la correlación entre mundo y conciencia de mundo es que por primera vez este mismo se presenta como tal, de verdad cuestionable.

2. El mundo como totalidad pre-dada y su perspectividad a partir del cuerpo propio (Leib) según Jan Patočka

Dos elementos constituyen el núcleo de la propuesta de Patočka. Por un lado, el énfasis en el halo de inactualidad (Husserl 1962 65) que forma parte de toda percepción, y de todo acto en general, de tal modo que un acto no estará nunca dirigido primeramente a un objeto particular, sino que siempre este será dado sobre la base de un horizonte

pre-dado; y, por otro lado, el ímpetu del fenomenólogo checo por pensar una subjetividad trascendental encarnada. Tal como dice Karel Novotný: "para Patočka, se da, pues, una constitución del sentido en la experiencia, una formación donadora de sentido en las síntesis de experiencia; no obstante, el fundamento de sentido no es un ego trascendental, sino más bien el cuerpo propio" (10).

Por tanto, se deriva de la primera consideración la característica radical de que jamás en la relación intencional se está dirigido a un objeto particular atómico sin más, sino que siempre el objeto que es objeto de atención está puesto sobre un suelo, un horizonte. El objeto, para la fenomenología en general, no es nunca el objeto nuclear. De tal modo que, el trato (en sentido lato) con el objeto no es jamás tampoco un trato en virtud de la sola singularidad del objeto determinado sino siempre un trato con el horizonte presupuesto. Por esto dice Roberto Walton: "no estamos en camino al mundo a través de la explicitación de los objetos, sino que el mundo es anterior a la constitución de objetos" (371), es decir, el horizonte no se reconstruye a través de percepciones nucleares, sino que su donación es previa a la individualidad del objeto de la atención. En consecuencia, el mundo no se presenta aquí como la totalidad reconstruida a partir de objetos extensos, sino, muy por el contrario, una totalidad cuya donación es previa a los objetos particulares en general y, con ellos, anterior también a los objetos extensos.

De la segunda consideración, esto es, de la pretensión de situar al cuerpo propio en el ámbito de lo trascendental, se deriva una peculiar relación con el espacio. Si bien en *Problemas fundamentales de la fenomenología* dice Husserl que el cuerpo es "el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósico" o que "todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación espacial que le es continuamente consciente" (1994 50), Patočka buscará presionar aún más esa empresa, teniendo por resultado que ya no solamente el entorno cósico en general está referido esencialmente a mi cuerpo (*Leib*), sino que, justamente por tener un cuerpo propio, el aparecer del mundo contiene como nota constitutiva a la *perspectividad*. En efecto, el cuerpo, el mundo y su trama de perspectivas, terminan por revelar que efectivamente las cosas ya no son meros entes singulares, sino que, como enfatiza el mismo Patočka, la tierra y el cielo tendrán, para nosotros, un valor central. De aquí que Karel Novotný diga: "la relación no explícita del cuerpo con la tierra es un momento de la prefiguración global de la relación al mundo que marca la vida humana como vida realizándose en el movimiento encarnado" (8).

Ahora bien, para adentrarse en el desarrollo del argumento del propio filósofo checo, se debe partir de la consideración fenomenológica general de que su análisis inicia y se mantiene siempre en lo que él llama *mundo natural* (lo que Husserl habría llamado *Lebenswelt*). De este modo, tal como se dijo, el primer elemento que se destacó es que, en un análisis fenomenológico, el mundo jamás se presenta como totalidad de cosas extensas. Patočka lo dice del siguiente modo:

> el mundo no está dado primariamente como una reunión de cosas. No está dado, pues, en el modo de la conciencia que intiende[1] y a la cual se dan los seres individuales y las totalidades que forman. Existe, antes bien, una conciencia más originaria de los todos y del todo más abarcador, omniabarcador: una conciencia del mundo (28).

[1]Nota nuestra: "intiende", de intención.

Se puede decir brevemente, por tanto: si el mundo puede eventualmente ser interpretado como la reunión total de objetos atómicos, es sólo un momento posterior que, sobre la base de un análisis del *mundo natural*, se presenta siempre como secundario, deudor del mundo como totalidad pre-dada. De este modo, con esta noción de totalidad, cuya donación es previa a la cosa particular, Patočka arriesgará una interpretación del fenómeno de la vida para los pueblos primitivos, quienes, dice el filósofo, no habrían estado dirigidos primeramente al ente particular, al objeto, sino a esta totalidad pre-dada. Patočka lo dice del siguiente modo:

> la previa donación no intuitiva del todo está a la base de ciertas modalidades especiales de comportamiento del hombre que no se enderezan a objetos particulares, que no pretenden resolver situaciones particulares o adoptar medidas de orientación intramundana unilateral (33).

Esto se sostiene, en efecto, en la consideración de que esta donación del mundo tiene dos elementos centrales, a saber, su carácter estrictamente no-objetivo y su incapacidad de ser objetivable, su carácter de ser no-objetivable (Novotný 9). Por tanto, este mundo se presenta, a diferencia de la totalidad de cosas como cosas extensas, esencialmente incapaz de ser manipulado. Esto es lo que Patočka quiere decir aquí:

una diferencia esencial separa lo que es manipulable y lo que no lo es. En la visión moderna, por el contrario, el mundo en sí es el que aparece como manipulable, mientras que el mundo inmediato escapa a toda posible manipulación. El todo, cuya manifestación es enteramente de otro orden que la de los seres individuales -sólo en relación con los cuales puede arrancar el intento de manipulación-, es en la visión arcaica lo no manipulable (Patočka 32).

El segundo elemento, tal como se dijo más arriba, es el rol del cuerpo en este análisis de la experiencia del *mundo natural*. A este respecto el fenomenólogo checo es claro:

> la percepción y todo darse originario del contenido del mundo natural están esencialmente ligados a la vida del cuerpo. La vida en el mundo natural es vida corporal (entendida como corporalidad *fenoménica*, no objetiva, no física). Los distintos contenidos del mundo natural tienen en esencia un carácter subjetivo-relativo; el mundo natural es en esencia un mundo orientado, un mundo en perspectiva, en situación (28).

Por tanto, ya no basta con la categoría de extensión para denominar el propio cuerpo, pues el cuerpo como vivido, experimentado por uno mismo, tiene determinaciones fenomenológicas muy distintas a la noción de cuerpo en general. A esto justamente hace referencia Pavesi cuando dice que esta interpretación fenomenológica del cuerpo permite distinguir,

> la equivocidad del cuerpo -esto es: toda la investigación cartesiana sobre la sensibilidad- debe entenderse a partir del descubrimiento de mi cuerpo, el cual, digámoslo así, no es pensamiento, porque es mi *cuerpo*, y no es un

cuerpo del mundo, porque es *mío* (223)[2].

En consecuencia, debido a la interpretación de la subjetividad como *subjetividad encarnada*, el espacio ya no puede ser una totalidad de cosas extensas. Por tanto, el fenomenólogo checo lleva a cabo un interesante análisis de la Tierra y del Cielo como entes que hacen frente de un modo *sui generis* en nuestra experiencia. Esta experiencia es, esencialmente, siempre primeramente del *mundo natural*. De este modo, se revela que, para esta subjetividad encarnada la Tierra ya no es de ningún modo sólo un ente cuya extensión podría ser eventualmente comparada al de otros planetas sino un ente respecto del cual, en virtud del propio cuerpo, tenemos una peculiar cercanía. Así, la Tierra se presenta primero desde su fuerza, como Tierra-poder o como Tierra-referente, siendo esta "el sustrato inmóvil de todo movimiento y actividad" (Patočka 34). De aquí a que Patočka diga: "*hijo de la Tierra* no es sólo, en consecuencia, una metáfora poética, sino la comprensión de algo esencial a propósito del hombre" (35). Ahora bien, para finalizar, se dijo también que, del mismo modo en que la Tierra no se revela jamás, en la experiencia del *mundo natural* como mera extensión, así tampoco lo hace el Cielo. De tal modo, de la misma manera en que la Tierra se presenta como el "dónde" universal de todo hacer encarnado, el Cielo, por su parte, se presenta como el "cuándo" universal que, prescribiendo lo momentos de trabajo y los de descanso, perfila la propia vida de esta subjetividad hecha carne. En efecto, más allá de ser mera extensión: "Tierra y cielo no son sólo cosas-para, antes bien, prescriben y promueven una actitud enteramente otra, un comportamiento completamente distinto del práctico inmediato, en el que los contextos desaparecen absorbidos en el despliegue positivo de la acción" (Patočka 37).

Por tanto, Tierra y Cielo son entes que, en la experiencia del *mundo natural* no se presentan jamás como objetos particulares, sino que se prestan, a modo de un *suelo posibilitador* para ser terreno de todo lo que aparece tanto en su "dónde", como en su "cuándo".

3. Consideración final a propósito de las propuestas de Fink y Patočka: El mundo como yaciendo en lo absoluto y el mundo como trascendental

Una vez se ha reconducido la mirada, a través de la reducción (cf. Zahavi 2003 48) hacia el darse como tal en la inmanencia, se penetra con mayor profundidad en los problemas de la correlación universal noético-noemática. Así, queda al descubierto primeramente que el mundo está siempre ya *yaciendo en lo absoluto*, es decir, queda al descubierto la reserva con respecto a la subjetividad trascendental. El mundo es por tanto un correlato de la relación intencional. Es justamente la reflexión que nos presenta, en un análisis eidético de los actos, que todos estos exigen en su esencia un objeto. Y no sólo esto, sino que el propio análisis del acto tendrá, debido a su propia esencia, como eterno hilo conductor su correlato objetivo. El mundo se revela como ya estando en una previa relación con lo absoluto. En consecuencia, se puede incluso plantear la necesidad de repensar que esta inmanencia en sí misma no haría más que apuntar hacia lo que ella

[2]Incluso hay cierta interpretación de las *Meditaciones metafísicas*, que ve en estas, como hilo conductor, la ambigüedad entre cuerpo y mi cuerpo. A este respecto, véase Marion, Jean-Luc. *On Descartes' passive thought. The mith of cartesian dualism.* Chicago: The University of Chicago Press. 2018. Particularmente las páginas 43 y siguientes.

no es. Tal como dice el profesor García-Baró con respecto a la intencionalidad, la que permitiría tematizar lo inmanente en cuanto inmanente, tanto como lo trascendente en tanto trascendente, por más que ambas se den en una estricta correlación (cf. 179).

Con esto se ve con mayor claridad la cuestión patockiana de la totalidad pre-dada. En efecto, si el mundo es en última instancia un rendimiento de la vida intencional, entonces el mundo jamás puede ser reducido a entes nucleares, cuya suma den como resultado la totalidad del mundo. Esto es justamente lo que le permite al fenomenólogo checo acercarse hacia una comprensión de la subjetividad trascendental hecha carne, cuerpo. Este elemento de lo trascendental le permite justamente una cierta fenomenología del espacio que parte desde la perspectividad del cuerpo, poniendo con ello el acento en la Tierra y el Cielo como los "en dónde" y "cuándo" previos al espacio y al tiempo objetivo. Así, el fenomenólogo checo le hace frente de modo muy original a aquellas filosofías que han absolutizado el carácter del objeto, perdiendo de vista la correlación esencial noético-noemática. Estos elementos, se podría finalmente aventurar a pensar, son lo que le permitirían al joven Patočka lo que, en palabras de Ludwig Landgrebe, sería poner al mundo como trascendental (cf. Patočka 1992 16). Algo, sin duda, muy parecido al encuentro que presente Fink de cierta trascendencia como estando ya en lo inmanente. Dicho de otro modo, ambos autores elaboran una reducción (o re-conducción) que permite establecer una relación entre inmanencia y trascendencia que no se limita a la relación entre dos objetos del mundo. Ambas propuestas permiten ver que la reducción abre el mundo no como cosa, sino como fenómeno.

Referencias bibliográficas

- Fink, Eugen. "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", *Acta fenomenológica latinoamericana* 1 (2003): 361-428.
- García-Baró, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología.* Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero.* México: Fondo de cultura económica, 1962.
- —. *La idea de la fenomenología.* México: Fondo de cultura económica, 2015.
- —. *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Madrid: Alianza, 1994.
- Marion, Jean-Luc. *On Descartes' passive thought. The mith of cartesian dualism.* Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- Novotný, Karel. "El mundo y el cuerpo. El movimiento de la existencia humana según Jan Patočka", *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas* 15 (2018): 4-19.
- Patočka, Jan. *The natural world as a philosophical problem.* Illinois: Northwestern University Press, 1992.
- Patočka, Jan. *El movimiento de la existencia humana.* Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- Pavesi, Pablo. "Cuerpo y carne en Descartes", *Ideas y Valores* 63/155 (2014): 219-34.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad.* Cali: Editorial Aula de Humanidades, 2015.
- Welton, Donn (Ed.). *The new Husserl. A critical reader.* Indiana: Indiana University Press, 2003.

- Zahavi, Dan. *Husserl's phenomenology.* Standford: Standford University Press, 2003.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 139-153
Recibido: 15-03-2020 Aceptado: 04-06-2020

El proyecto fenomenológico: la culminación teleológica de la filosofía

The phenomenological project: the teleological culmination of philosophy

Daniel Caballero López*
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El artículo presenta el proyecto fenomenológico de Husserl a partir de su artículo La filosofía, ciencia rigurosa de 1911, sobre el cual se afirma que la fenomenología sería la culminación teleológica de la filosofía. Para ello, (i) expongo la problemática que genera el proyecto fenomenológico, a saber, la crisis de la filosofía, las ciencias y la cultura; después, (ii) muestro la génesis de la fenomenología desde su crítica al naturalismo, señalando el carácter teleológico de la misma desprendido de su objeto primero de estudio, el cual posibilita la cientificidad de la filosofía; y (iii) finalizo realizando una exposición de una faceta de la ética fenomenológica con el propósito de justificar la tesis principal, pues la ética es una aclaración de la esencia teleológica del ser humano, lo que permite una re-direccionalidad de la cultura europea hacia el fin de esta mediante una normatividad fundada en la razón, fin que consiste en la vida ético-racional, meta de la filosofía.

Palabras clave: fenomenología - teleología - esencia - filosofía - humanidad - eidos

Abstract

This article introduces Husserl's phenomenological project from his 1991 article Philosophy as a rigorous science, through which it is affirmed that the phenomenology would be the teleological culmination of philosophy. With this purpose, (i) I expose the problematic that gives birth to the phenomenological project, i.e., the crisis of the philosophy, of the sciences, and of the culture; then (ii), I show the genesis of the phenomenology from its critic to the naturalism, pointing out the teleological nature of the phenomenology that emerges from its primary object, teleology that makes possible the scientific character of philosophy; (iii) I finish exposing one moment of the phenomenological ethics with the aim of justifying the principal thesis, because the ethics is a clarification of the teleological essence of the human being that enables a re-directionality of European culture towards its end through a rational normativity, end that is an ethico-rational life, the same end of the philosophy.

Keywords: Phenomenology - teleology - essence - philosophy - humanity - eidos

*Contacto: danielcaballerolop@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-2604-9518. Maestro y licenciado en filosofía, en el área de metafísica y ontología por la UNAM. Sus estudios giran en torno a las filosofías modernas desde una perspectiva proyectiva, y a la filosofía kantiana, sobre lo cual ha publicado artículos en diversas revistas especializadas.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

El presente artículo tiene por propósito exponer el *proyecto fenomenológico*, como la estructura teleológica formal –en contraposición a los contenidos materiales que podría tener en algún momento determinado de su desarrollo–, y el fin de esta, que dirigió al pensamiento de Husserl desde la primera década del siglo pasado; lo anterior quiere acentuar que no se atienden sino *grosso modo* los aspectos metodológicos y doctrinales de su filosofía. El texto principal para realizar la exposición es *La filosofía, ciencia rigurosa* de 1911, publicado en la revista *Logos*; sin embargo, para mostrar la permanencia del proyecto hasta el último trabajo husserliano (*La crisis de las ciencias europeas* de 1936), se muestran los paralelismos de ambas obras. Previo al comienzo de la exposición, es necesario ofrecer los elementos hermenéuticos que justifican la elección de este texto para la plasmación del proyecto fenomenológico.

Los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900 y 1901), hasta 1910, sirvieron a Husserl para articular los conceptos fundamentales de su filosofía, tanto los *temáticos* como los *operatorios* (Fink 1968 204), es decir, los que sirven para la tematización del objeto de estudio, y los que posibilitan la misma tematización. Dentro de los conceptos operatorios –que permiten el movimiento del pensamiento– se privilegian en este trabajo los de *reducción* (descubierta en 1905) (Mohanty 1995 56-57) y de *epojé* –que en *La idea de la fenomenología* de 1907 aparece ya explícitamente– (Husserl 2015 35). Así, para 1911, fecha de publicación de *La filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl poseía ya las herramientas conceptuales básicas que le acompañarán por el resto de su desarrollo intelectual. Si bien esta justificación sirve para la faceta metodológica de la fenomenología, se pretende que ella muestre cómo esas herramientas se subsumen bajo el *sentido* general de la fenomenología que a continuación se plasma; luego, que no hay razones para afirmar un cambio doctrinal surgido por variaciones metodológicas que afectasen el sentido global. Por lo tanto, en *La filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl tenía ya conciencia de la especificidad de la fenomenología en contraposición a la psicología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* a partir del descubrimiento de su metodología, la cual adquirió sentido desde del *proyecto* que es *La filosofía, ciencia estricta*, previo a la publicación en 1913 de *Ideas I*.

El trabajo, así, se divide en tres apartados: (i) se muestra la problemática de la filosofía pre-fenomenológica como horizonte dentro del cual surge el proyecto de Husserl –enfatizando también las similitudes de éste y de aquélla–, complementando con las repercusiones que tal problemática ocasiona para provocar una *crisis de la cultura europea*; (ii) se especifica la propuesta fenomenológica a partir de su crítica al *naturalismo* abordada desde las pretensiones psicologistas de fundar la filosofía, mostrando en la contrastación los rasgos esenciales de la fenomenología que ya se presentan en *La filosofía, ciencia rigurosa*, y que adquieren sentido por la problemática previa; (iii) como conclusión, se argumenta a favor de la tesis sobre cómo la fenomenología sería la culminación teleológica de la filosofía, entendiendo por el fin de esta la fundación de una vida racional, a partir de la consideración de sus herramientas conceptuales aplicadas a la aclaración de la esencia del ser humano desde una filosofía científica, con lo cual se posibilita una re-direccionalidad de la cultura europea hacia su fin, estructurándola teleológicamente.

2. La problemática de la filosofía pre-fenomenológica: las *crisis*

Desde las primeras líneas de *La filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl define a la disciplina mentada, desde un horizonte histórico, como *pretensión de cientificidad* surgida por las necesidades humanas de conocimiento teorético[1] dirigidas hacia la posibilidad ética[2] de "una vida regulada por normas racionales puras" (Husserl 2009 7); es decir, la filosofía –expresada fenoménicamente en los distintos pensadores (Husserl 1991b 348)–, a ojos de Husserl, ha estado dirigida teleológicamente a su *fin* que es el posibilitar y fundar una *vida ético-racional,* sobre la base de conocimiento teorético[3]. Esta pretensión, sin embargo, sólo se especificó en la época moderna como reflexión crítico-filosófica sobre el método que pudiese promoverla como ciencia, lo cual, en última instancia, desembocó únicamente en la diferenciación y fundamentación de las diversas ciencias –cuya división primera es entre ciencias de la naturaleza y del espíritu– ocurrida en el tiempo del idealismo alemán y debida en gran parte a Hegel[4]. Servía a Husserl lo anterior como razón que daba cuenta del aún presente problema de la relación específica entre las ciencias y la filosofía: ¿el método, el plano de consideración de las disciplinas, es el mismo o distinto? La presencia de esta cuestión no hacía sino exacerbar la carencia de cientificidad en la filosofía, lo cual desembocaba en observarle como mero campo de discursos dispares y contradictorios, como disciplina de la cual sus promotores sólo compartían el nombre pero no el contenido doctrinal –veredicto que poco más de un siglo atrás también sostenía Kant (1999 2011a). Así, la pretendida "ciencia suprema" (suprema por su finalidad y la posibilidad propia de sí para alcanzar el conocer, el valorar y el querer puros) no sólo no es ciencia[5], sino que "no consigue enseñar nada" (Husserl 2009 8).

A partir de lo anterior, Husserl otorga las condiciones que permitirían asegurar la cientificidad de la filosofía, a saber: la objetividad y unanimidad en sus problemas, en la metodología propia a estos, y en las posibles doctrinas surgidas de su tratamiento; con ello, Husserl llama, una vez más[6], a la *fundamentación de la filosofía* para consolidar su carácter científico. El procedimiento de fundación, continúa Husserl, ha tomado a lo largo de la historia de la filosofía dos estadios: (i) la elucidación sobre las condiciones necesarias para ser ciencia, y (ii) la construcción del nuevo *corpus* doctrinal sobre las condiciones mentadas ya satisfechas. El proceder se evidencia desde el pensamiento socrático-platónico hasta, dice Husserl, Fichte (Fichte 2015 5). Empero, este reintento debe ahora suceder después de una *crítica* al *naturalismo* que, erradamente, pretende llevar a cabo esta fundamentación desde una interpretación ontológica determinada de la

[1] Para un ejemplo paradigmático de esta necesidad de conocimiento teorético, basta atender al inicio de la *Metafísica* aristotélica: "Todos los hombres desean por naturaleza saber" (Aristóteles 980a), y su propuesta de ciencia primera en 1003a.

[2] Para Husserl, la *moral* "regula según ideas de amor al prójimo la conducta práctica ≪buena≫, ≪racional≫ de los seres humanos en relación con sus semejantes", mientras que la *ética* es "la ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad" (Husserl 2002 21); es decir, la moral es *normativa*, mientras que la ética sólo es *regulativa* y surge necesariamente de una consideración de la *razón*.

[3] Instancias de esto se encuentran en Platón (1998), Leibniz (2015), Kant (2011b), Spinoza (1988), entre otros.

[4] Para atender al debate que implicó tal diferenciación, *cf.* Luft Makkel 2010 555, y la lectura husserliana, Husserl 2009 12-13.

[5] Y no por la *imperfección* de sus doctrinas, sino en absoluto, pues la imperfección es rasgo inherente a cualquier ciencia y condición de posibilidad de su desarrollo perpetuo (Husserl 2009 9; Wild 1968).

[6] "Una vez más" porque este llamado también ha caracterizado a los grandes sistemas de la filosofía moderna temprana, por ejemplo: Descartes 2010, Spinoza 1988, Kant 2011a.

realidad; así, el estadio (i) toma lugar en la contrastación.

Antes de ahondar en la manera según la cual la fenomenología comienza a surgir en contraposición con el naturalismo, se vuelve menester explicitar lo que ha motivado el pensamiento husserliano hasta este punto, a saber, "la idea de que los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica" (Husserl 2009 13), es decir, la pretensión de fundamentar la filosofía científica no sólo es gracias a un deseo de cientificidad, sino que el sentido último descansa sobre la creencia de ser la *cultura* quien lo exige, lo cual, vinculado con la finalidad de la filosofía, significa que la *cultura* exige una filosofía científica para fundar la *vida ético-racional*. La cultura quiere, a través de la filosofía, fundar su propia racionalidad, su autonomía.

Bajo el anterior impulso, entre el 1922 y el 1924 Husserl publicó varios artículos en la revista japonesa *Kaizo*, bajo el nombre genérico de *Renovación del hombre y la cultura*, al inicio de los cuales escribe: "Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea" (Husserl 2002 1), es decir, la *cultura*[7] europea demanda una renovación comprendida como una recuperación de *fe* para alcanzar el fin de esa cultura, necesaria por la pérdida de *sentido*, de *fuerza*. Como se observa, en 1922 se continúa con el tema de la *cultura*, pero ahora no sólo desde la perspectiva de que ella exige una filosofía científica para la vida racional, sino que ella vive una *crisis* por la pérdida de fe y de sentido, por la pérdida de fe en su *teleología*, en la posibilidad de su propia racionalidad. En este momento, entonces, la filosofía tendría sí la tarea otorgada por la cultura, pero también por una cultura en crisis que clama por recuperar una fe que sólo la filosofía puede restituir. Esto último se reitera en el año 1931, cuando en las *Meditaciones cartesianas* Husserl escribe que la época moderna reemplazó la fe religiosa por una *fe en la filosofía*, puesto que ésta, como ciencia, llevaría a la cultura "a ser reformada y convertida en una nueva cultura autónoma" (Husserl 1994 41), es decir, fundada en la razón. Luego, *la filosofía tiene por tarea la fundación de una vida ético-racional que sirva de principio para fundamentar la autonomía-racional europea, exigida por la cultura en crisis que ha perdido la fe tanto en la filosofía como en su propio fin.*

Si bien hasta aquí el tema de cultura en crisis se ha abordado desde su causa en la carencia de cientificidad por parte de la filosofía, en 1936, con la publicación de *La crisis de las ciencias europeas* –último libro publicado en vida del filósofo–, Husserl, poseyendo ya un amplio desarrollo de la fenomenología, vuelve al *leitmotiv* de su filosofía: la *cultura* y su crisis, pero ahora atendiéndole desde las ciencias y su fundamento filosófico[8]. El sentido de la obra es *criticar la cientificidad de las ciencias positivas* desde la perspectiva de su papel *cultural* y la *crisis* mentada: la *cultura* exige *sentido* teleológico, también como *significación*: "En nuestra indigencia vital –oímos decir– nada tiene esta ciencia [positiva] que decirnos. Las cuestiones que excluyen por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana"

[7] Por *cultura* Husserl entiende la *objetivación* de "la unidad de la vida activa", "el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen su existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga" (Husserl 2002 22).

[8] Para la exposición de *La crisis de las ciencias europeas,* refuerzo el tratamiento haciendo uso de la conferencia "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", impartida en el Círculo Cultural de Viena el 7 y 10 de mayo de 1935, incluida asimismo en la versión castellana de *La crisis*.

(Husserl 1991a 6). La humanidad europea anhela respuestas a la cuestión de su sentido y la ciencia positiva se las niega pues ella sólo versa sobre el *hecho*, el *factum*, no sobre idealidades que otorguen significación. Tampoco las ciencias del espíritu responden a este llamado, pues en ellas se demanda que no haya "toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad" (*Ibid*). *Las ciencias sólo dicen lo que es, no lo que debe o debería ser.*

Había, sin embargo, un tiempo en el cual era claro que ellas sí tenían el papel cultural de otorgar sentido, impregnado de "la forma ≪filosófica≫ de existencia" (*Id.* 8) que el renacimiento recuperó de la antigüedad (*cf.* Husserl 1991b 330-2). En esta forma se buscaba *autonomía* individual que regulase la *vida* –comprendiendo por ésta "vida activa de cara a fines, vida que rinde formaciones espirituales: en el sentido más amplio, vida que crea cultura en la unidad de una historicidad" (*Id.* 324), es decir, *vida teleológica*–. En otras palabras, el sentido estaba en la fundación filosófica de la *vida ético-racional*[9], lo cual sucedía primeramente por la filosofía *teorética* y después por la *práctica*; empero, esta autonomía no se limitaba al ser individual, sino que se esparcía hacia las colectividades, las naciones, en último término, a la humanidad. La idea de vida filosófica se modificó, ya en la modernidad, para acoger dentro de sí los desarrollos de las ciencias particulares, las cuales fueron consideradas como ramificaciones del árbol metafísico cuya raíz era la ciencia del *ser* (*cf.* Descartes 2002 15); ellas encontraban su fundamento en la filosofía, y esta, a su vez, les dirigía *teleológicamente* hacia la resolución de los problemas racionales últimos, cuya unidad radica, siguiendo los planteamiento de *La filosofía, ciencia rigurosa*, en el fin que es la *vida ético-racional*, por tanto, en el previo problema sobre *ser* propio del *ser humano*, ser racional. Así, el sistema de conocimiento humano estaba organizado según la idea de *la razón* y sus ideales desprendidos de los problemas esenciales suyos, y todas las ciencias particulares se dirigían, guiadas por la filosofía, hacia el reconocimiento metafísico del ser humano; luego, ellas servían como medio para la aprehensión del *fin* de la filosofía y la *cultura*.

La intrusión del *positivismo* en las ciencias de la naturaleza, empero, y el *naturalismo* propio de aquél –de mano de la problemática de la diferenciación y fundamentación de las ciencias particulares, de manera autónoma frente a la filosofía–, provocó un abismo definitivo entre la filosofía y las ciencias (Husserl 1991a). El triunfo del positivismo se debió a una *pérdida de fe* en ese sistema de conocimiento estructurado por la filosofía, justificada en la observación de la efectividad y éxito de la metodología positiva en las ciencias de la naturaleza, y en la atención dirigida hacia el fracaso de la metafísica. Es decir, mientras las ciencias positivas continuaban acrecentando su conocimiento, las necesidades hacia cuya satisfacción se dirigían aquellas quedaban sin saciedad, la vida ético-racional no encontraba posibilidad. Con ello, "la fe en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de los tiempos modernos regía los movimientos se desmoronó" (*Id.* 11), y le sucedió una época, que data desde Hume y Kant, caracterizada por la *crítica* y la búsqueda de un *ideal de filosofía* que pudiese satisfacer los apremios de la humanidad, o sea, que pudiera fundar la vida racional. Como es notable, en 1936 se regresa al tema que *La filosofía, ciencia rigurosa* de 1911 planteó como la problemática de la filosofía, traducida, no obstante, al nivel de toda una cultura y de sus ciencias: "La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego

[9] Es importante notar que no se trata de un mero romanticismo de parte de Husserl el señalar la antigüedad como ese pasado perfecto, pues en ella también ocurrían una factualización (cosificación física) del espíritu, como evidencia (Husserl 1991b 350-1).

cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su ≪existencia≫ toda" (*Id.* 12-3).

Por lo tanto, se observa que la problemática que funge como horizonte de la fenomenología es la misma, expresada en distintos niveles a lo largo del despliegue del pensamiento de Husserl, a saber, que *existe una crisis cultural debida a la crisis de la filosofía que no es científica y que, por esto, no ha podido dirigir el quehacer de las demás ciencias, las cuales, se implica, también están en crisis dado el modelo de la vida filosófica*; y si la problemática es la misma, el *sentido* lo es también, es decir, el sentido de la filosofía científica hacia la que tiende Husserl siempre es la fundación de la vida *ético-racional* que lograría rescatar a la cultura de su crisis (Borràs 2010 5) y dar dirección con ello al resto de las ciencias. Luego, de los anteriores análisis es posible extraer el siguiente continuo semántico: si *cultura*, entonces *vida racional*, entonces *ciencias* teleológicas, entonces *filosofía científica.* A continuación se expone el modo en el que, mediante el contraste con el naturalismo, la fenomenología se perfila como la satisfacción a las condiciones de cientificidad propuestas anteriormente, y, por su objeto particular de estudio, puede hipotéticamente posibilitar la vida filosófica.

3. El surgimiento de la fenomenología como filosofía rigurosa

En la siguiente exposición del surgimiento de la fenomenología a través de la crítica al naturalismo, me sirvo también del curso de 1907 *La idea de la fenomenología* –en donde Husserl presentó la fenomenología, el método de la *epojé* y la reducción por vez primera–, ello con el fin de explicitar los conceptos que operan en *La filosofía, ciencia estricta*, pero que no se presentan explícitamente por el carácter programático del escrito. Esto sirve para exponer cómo el surgimiento de la fenomenología en 1911, teniendo como horizonte la problemática general, ya cuenta con los elementos fundamentales que permitirán su desarrollo posterior.

El *naturalismo* es el primer dialogante frente al que Husserl se posiciona, y le escoge no sólo porque en él se observa la comprensión de la realidad propia de las ciencias positivas, sino porque él, siguiendo con el fin de la filosofía, representa una amenaza para la *cultura*; con ello se perfila la primera posible crítica al naturalismo, la cual toma las consecuencias perjudiciales y contradictorias de este para cuestionarle. Asimismo, esta amenaza de lo teorético desde sus efectos sobre lo práctico señala una característica del pensamiento de Husserl, a saber, la subordinación –de *derecho*, que no *de hecho*– de lo teorético a lo práctico (Schumann 1990), la cual, utilizando un concepto kantiano, le diferencia de las filosofías moderna o llamadas *de la escuela* (Kant 2011b) influenciadas por el auge de la ciencia empírica moderna. Pero Husserl apunta también hacia una *crítica* positiva que ataque los principios y la metodología del naturalismo, mediante la cual podrá mostrar la posibilidad de una filosofía científica que no dependa, para su cientificidad, de los marcos teóricos propios de la ciencia positiva, yendo más allá de ella[10].

[10] La primera parte de *La filosofía, ciencia rigurosa* está dirigida a la crítica al naturalismo, mientras que la segunda ataca la concepción de la filosofía como *visión de mundo*. Para el presente trabajo sólo tiene utilidad atender la primera, pues es en ella en donde los elementos esenciales a la fenomenología salen a la luz.

Define Husserl el naturalismo como "un fenómeno secuela del descubrimiento de la naturaleza: de la naturaleza en el sentido de la unidad, conforme a leyes exactas, del ser espacio-temporal" (Husserl 2009 15), pues desde él –considerado como doctrina ontológica (Husserl 2015)– todo *ser* se reduce a *ser físico*, a ser *sujeto a legalidad rígida desde la física* que, en su extremo, *llega a naturalizar la conciencia*[11], "*las ideas* y, por tanto, todos los ideales y normas absolut[a]s" (Husserl 2009 16). Esta naturalización, que es una *ontología totalitarista*[12] fundada en las ciencias empíricas modernas, entra en contradicción para Husserl –y por ello representa el máximo peligro para la filosofía como ciencia y para la cultura interesada en respuestas éticas– con la noción propia de *ciencia* y de *método* (el cual, de derecho, permitía diferenciar las ciencias de la naturaleza de las del espíritu) (Markkyel y Luft 2010), pues toda ciencia y todo método, en sentido estricto, implica necesariamente una *conformidad al fin propio*, su *ideal* como *modelo*, *norma*[13], el cual es factualizado por el naturalismo al someterlo a los hechos físicos. Así, el naturalismo que opera detrás de las ciencias positivas comete una contradicción *performativa* al negar con la praxis lo afirmado en la teoría, y viceversa. La solución a la misma se logra mediante la subordinación, que ya se mencionó es esencial a Husserl, de lo teorético a lo práctico[14]: no es posible, para ser congruentes con la finalidad de la filosofía, partir de una ontología naturalista sin más, sino que, como hacía Platón, es necesario que cualquier teoría se vea reducida al pensamiento práctico (Strange 1990). Por consiguiente, si el naturalismo niega los ideales en su carácter metafísico, él niega asimismo a la *razón* –que organizaría todos los conocimientos teleológicamente– y siembra su descreencia, la cual afecta a toda clase de teleología, de sentido (Brainard 2002 6).

El naturalismo, con todas las ciencias y doctrinas desprendidas de él, niega la posibilidad de la filosofía que pretende fundar, se niega a sí mismo en tanto ciencia y, lo más peligroso, niega la posibilidad de una vida ético-racional, la libertad, y el poder del ser humano de autodirigirse, al sólo aceptar los hechos físicos. En una palabra, se presenta como la razón misma y cree según ello poseer el derecho de dictar cualquier norma (¡!) tanto en el plano axiológico[15] como en el práctico.

Frente a este peligro, llama Husserl a tener en mente siempre la posibilidad misma de la filosofía y, ulteriormente, retener los rasgos necesarios para que devenga ciencia. El método que utilizará para fundamentar esta nueva filosofía será la *crítica* que *separa* y *aclara*, la cual aplicada al *conocimiento* y su posibilidad es la "*fenomenología del conocimiento*" (Husserl 2015 31), parte primera y fundamental de la *fenomenología* como totalidad. Así, la *fenomenología* en su faceta *crítica* servirá para poder fundamentar la filosofía en el sentido exigido por la problemática cultural a través de su confrontación con el naturalismo. El primer paso es, entonces, criticar la ontología-física para probar que ella es incapaz de otorgar los medios para una fundamentación última de la filosofía, lo que se lleva a cabo mostrando que el naturalismo se sostiene en tesis filosóficas que van más allá de sus propios límites de manera acrítica, con lo cual en su autoafirmación

[11] Lo que en *La crisis* se expresa como "Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos" (Husserl 1991a 6)

[12] Por *ontología totalitarista* entiendo aquella que, como doctrina del *ser*, parte de *una determinada* comprensión de éste para imponerla sobre la totalidad de la realidad

[13] Me parece útil acudir a Kant para comprender la noción de *ideal*: "Así como la idea suministra la *regla*, así el ideal en ese caso, sirve de *modelo* para la determinación completa de la copia" (2011a A559/B597). Así, para Husserl –después de verá– como para Kant siguiendo a Platón (2007), el *ideal* funge de *modelo* para una imagen fáctica que, sin embargo, nunca de hecho será idéntica al ideal original.

[14] Para Borras (2010) esta subordinación se puede rastrear desde las *Investigaciones lógicas* de 1900.

[15] Para atender a la comprensión de la axiología de Husserl, Schumann 1990 154-5.

está la aceptación de la necesidad de una filosofía primera que sí critique.

Luego, por la *crítica* que es esencialmente *metafísica*[16], Husserl comienza a dirigirse específicamente a la propuesta que el naturalismo presenta para fundar toda disciplina filosófica –incluyendo a la metafísica misma–, a saber, a la *psicología psicofísica-experimental*, que, erigida sobre el modelo positivo, se posiciona como la ciencia exacta capaz de resolver todas las cuestiones propias de la filosofía. Por principio, la psicología como ciencia positiva se muestra, al igual que todas las demás, *ingenua*, pues acepta sin cuestionar la *existencia* de la naturaleza como unidad legal y espacio-temporal, desde la cual piensa todo fenómeno psíquico y discrimina entre experiencias objetivas (epistémicamente relevantes) y subjetivas (sin valor epistémico); así, el discurso psicológico perdería su posibilidad si se suspende la operatividad de la naturaleza existente sobre la que se erige la experiencia positiva. Se perfila así la posibilidad de "una crítica que pone en cuestión al mismo tiempo la experiencia entera y el pensamiento propio de las ciencias empíricas" (Husserl 2009 23), es decir, una *crítica* que haga uso de la *epojé* como el "poner en cuestión todos los conocimientos [...] y no dejar en vigencia dato alguno" (Husserl 2015 35). En otras palabras, es posible criticar al naturalismo desde una perspectiva que no dé por sentada la validez del conocimiento científico –es en este punto en donde Husserl se distancia de Kant de manera definitiva–[17], pues pone entre paréntesis el modelo ontológico que es el naturalismo. Aún más: si se suspende la creencia en la naturaleza, se problematiza la *referencia* de todo conocimiento positivo, pues aquella, como unidad espacio-temporal, es la condición de posibilidad del conocimiento referencial científico; es decir, se ha dado el tránsito de la *actitud natural* a la propiamente *filosófica,* que hace del conocimiento y su posibilidad un problema por vez primera y ausente para el naturalismo. Con la cuestión de la referencialidad del conocimiento, o sea, de su posibilidad, se explicita la actuación de la fenomenología del conocimiento que surge gracias a la *epojé*, con lo cual la tarea de filosofía husserliana –cuyo sentido se sigue manteniendo a partir de la problemática general– es "resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento" (*Id.* 30).

La fenomenología es, por tanto, ciencia de esencias, no de hechos, con lo cual Husserl logra la diferenciación ausente en la historia de la filosofía entre ésta y la ciencia. El ámbito de las esencias, propio de la fenomenología, es el *ámbito de la esfera de datos absolutos,* es decir*, la conciencia pura*[18], a la cual se accede mediante el método fenomenológico fundamental, a saber, *la reducción* que exige mantenerse en la *inmanencia* de los datos vivenciales de la conciencia, es decir, rechazar siempre cualquier *trascendencia*, toda *existencia* como *realidad efectiva*. Así, en la crítica husserliana de *La filosofía* operan ya los principios metodológicos básicos de la fenomenología, cumpliendo con ello la demanda perpetua de dirigirse "hacia el fin cognitivo de evitar toda afirmación filosófica

[16] "La misión de ésta [la metafísica] es fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las demás ciencias referentes al mundo real" (Husserl 2009 40).

[17] Esto es más evidente en los *Prolegómenos* de Kant, pues allí el punto de partida como hipótesis inicial es la aceptación del conocimiento científico que sirve de guía para investigar las condiciones de posibilidad de una metafísica; sin embardo, también se aplica para la *Crítica de la razón pura,* en donde, si bien no apela directamente al conocimiento científico, sí parte de la *experiencia* como conocimiento normado según principios *a priori*, lo que sería equivalente a la asunción del naturalismo con relación a la naturaleza como unidad espacio-temporal regida por leyes (Kant 2011a).

[18] Es la reducción lo que, aún en la *La crisis de las ciencias europeas* permite aclarar el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) (Wild 1968 224-5)

que descanse en aseveraciones de conocimiento no basadas en la aprehensión directa del objeto" (Hopkins 2011 6), como las del naturalismo. Las condiciones que Husserl exigía para una filosofía científica eran la unidad de problemas, métodos y doctrinas; los problemas que surgen mediante la *crítica* son:

> ¿Cómo la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar un objeto? ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias y no invalidarse o confirmarse subjetivamente? ¿Cómo debe realizarse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos objetivamente y válidos para cosas que son en sí y por sí? ¿Por qué las reglas del juego de la conciencia no pueden ser aplicadas, diríamos, a las cosas? (Husserl 2009 20)

Es decir, son los *problemas* de la posibilidad de la referencialidad de los actos de la conciencia pura, que fundan *cualquier* pretensión de conocimiento. El *método* es la *reducción fenomenológica* que ofrece "dato absoluto [. . .] el fenómeno puro" (Husserl 2015 48-9), sobre los cuales se alzará una *doctrina* de la *esencia de la conciencia*, de su significación y modos de suceder. Luego, la cuestión de la validez de los actos cognoscitivos, en tanto *quaestio iuris*, es la cuestión de la esencia que se soluciona mediante la *aclaración* (Husserl 2009 2015) de *sentido*, es decir, de la *significatividad* y de la *teleología* propia de "los modos de ser-mentado y de ser-dado" (Husserl 2009 22-3), de la relación teleológica entre la conciencia y el ser, desde una reflexión que no parte de supuestos (ni de lado de la conciencia, como algún modo de ella, ni de los objetos, como situándose en algún ámbito objetual). Con esto, Husserl ha satisfecho las condiciones primeras para que la filosofía sea científica.

La caracterización del objeto fenomenológico primero, la correlación, le permite a Husserl desprenderse de la tradición ontológica que aborda la cuestión del *ser* únicamente desde la perspectiva de algún polo (la subjetividad o la objetividad), pues para él todas las "vivencias cognoscitivas –esto es cosa que pertenece a su esencia– tienen una *intentio*: mientan algo; se refieren, en uno u otro modo, a un objeto" (Husserl 2015 57), es decir, se parte de la *intencionalidad* propia de la conciencia que se aborda desde la aprehensión directa de la *fenomenicidad* mediante la *intuición eidética* que se atiene a la *evidencia* como "el darse de una cosa adecuadamente" (*Id.* 61). Así, antes de cualquier aceptación de determinada comprensión ontológica, es necesaria la fenomenología como *crítica de la razón*, entendiendo por razón la "*estructura teleológica inherente a toda intencionalidad*, esto es, la esencia estructural de la conciencia" (Pradelle s/f 247). En otras palabras, el problema de la referencia de todo conocimiento se abordará, ya en la parte doctrinal de la fenomenología, desde la *intencionalidad* inherente a la *conciencia,* que alumbrará la *esencia* de esta y de todos sus modos posibles (Husserl 2009).

Con esta crítica que es ya fenomenología, Husserl ha mostrado la necesidad de una filosofía primera que solucione los problemas inexistentes para el naturalismo, y en específico para la psicología psicofísica, pero que al quedar sin solución problematizarían todo conocer científico; además, esta filosofía que fundamentaría a las ciencias –dado el proyecto fenomenológico surgido de la problemática filosófica– también les otorgaría el *sentido* teleológico dirigido hacia la vida ético-racional, que ahora se muestra posible porque los objetos de conocimientos primeros no son ya sólo hechos, sino esencias, con lo cual Husserl amplía el ámbito de lo cognoscible, de manera científica, a todo

contenido que pueda ser aprehendido desde los modos de la conciencia intencional: las esencias no dependen de la existencia fáctica, sino del darse mismo de las cosas en la inmanencia (Husserl 2009). Pero las esencias, en tanto idealidades, son asimismo normas que "regulan el devenir de sus individuaciones correspondientes, lo que significa decir que ellas establecen su finalidad, el *telos*, su llegar a ser" (Breinard 2002 1), ellas son lo negado por el naturalismo, lo eidético que guía teleológicamente.

La crítica al naturalismo, por tanto, ha permitido que la fenomenología surja en el mismo ejercicio crítico, pero también que perfile su proyecto teorético de análisis y aclaración de esencias sobre el cual, consolidado, se planea erigir una filosofía práctica, una ética que muestre por sí la posibilidad de la vida racional que la cultura necesita, logrando con ello el fin propio de la filosofía mediante la resolución de la problemática general. Esto, sin embargo, es incomprensible si no es reteniendo en el pensamiento la problemática general de las *crisis*, mediante la cual la *fenomenología* se comprende –en cualquiera de sus facetas– como una *filosofía con compromiso ético* desplegada en sus diversos momentos críticos y doctrinales (Borràs 2010 5).

4. Sobre la teleología filosófica y la humana

Así como el anterior apartado tuvo por propósito mostrar cómo los fundamentos básicos de la fenomenología tienen sentido a partir de la problemática general de la *crisis* –desde la cual surge el programa de una filosofía teorética dirigida a aclarar la *esencia* de la *conciencia*–, la presente sección muestra cómo, partiendo de lo anterior, es posible comprender la faceta ética de la fenomenología como una aclaración ya no sólo de la conciencia, sino de la *esencia del ser humano*, desde la cual se mostraría su teleología cuyo fin es la *vida racional*, ello conduce a la cuestión del *cómo* es que es posible ésta. Con tal meta, recuérdese que: (i) la fenomenología es ciencia de esencias, las esencias determinan la teleología propia de cada una de sus instancias y de sí; luego, la fenomenología puede esclarecer la teleología propia de cada esencia. (ii) Si el análisis aclaratorio se centra en la esencia del ser humano, entonces la fenomenología puede echar luz sobre la teleología del ser humano. (iii) Si la teleología propia del ser humano determina que el fin de éste es la vida racional, entonces la fenomenología podría mostrar lo anterior de manera científica. (iv) Si es lograda la mostración, entonces la fenomenología podría posibilitar una praxis dirigida hacia la vida racional; por lo tanto, (v) la fenomenología sería la culminación de la filosofía, al lograr el fin de ésta, y con ello resolver la problemática de las crisis. La inferencia (i) está justificada desde el anterior apartado, con lo cual resta mostrar algún momento particular de la filosofía de Husserl en donde suceda (ii), para, desde él, señalar la realidad de (iii) y (iv), desde lo cual se concluiría (v) (la tesis principal de este artículo) teniendo por trasfondo los anteriores apartados.

El momento específico que aquí se toma para presentar (ii) es la serie de artículos conocidos como *Renovación del hombre y la cultura*, cuyo propósito es "dirigir la mirada a ciertos rasgos de esencia del ser humano en general. Dentro de esta idea queremos intentar construir *a priori* ciertas particularidades diferenciales de las formas de ser y vivir del hombre, que culminan en la idea del hombre ético" (Husserl 2002 24); así, en *Renovación* sucede explícitamente un análisis de la esencia del ser humano con miras a fundar desde ella la posibilidad de un ser ético; pero esta fundación no sería más que la mostración de la teleología propia de la esencia como estructura cuyo fin es la

vida ético-racional. Es decir, en la *Renovación* estaría operando la fenomenología como filosofía práctica con el propósito de solventar la problemática de la *crisis*.

Antes de comenzar la exposición sobre cómo Husserl lleva a cabo lo anterior, es necesario enfatizar el carácter del texto y la fenomenología del mismo. Siguiendo a Hoyos Vázquez (2002), la faceta ética de Husserl posee tres etapas, la primera afirma la *objetividad* de los valores éticos; la segunda deja de ser un análisis de los valores para centrarse en el agente práctico y tematizar la *responsabilidad*, tomando lugar justamente en la *Renovación*. Así, esta faceta se cristaliza expresamente desde 1922. Ahora, esta fecha se coordina con el descubrimiento de la fenomenología *genética* –en contraposición a la *estática* que opera antes de estos años–, única desde la cual, siguiendo a Donohoe (2004)[19], le era posible a Husserl desarrollar una ética que versase sobre la intersubjetividad y la ética en un sentido no-objetivista; esto, sin embargo, no implica sostener una ruptura con los planteamientos de la fenomenología tal y como en *La filosofía, ciencia estricta* aparecen, pues la *genética* necesita para su desenvolvimiento partir de la *estática*, que corresponde a los análisis que ocurren desde 1900 hasta la *Renovación.* Luego, el análisis fenomenológico de la *Renovación* es congruente con la presentación de la filosofía husserliana del anterior apartado. A continuación se exponen los rasgos generales de los artículos con relación a justificar la realidad de (iii) y (iv).

El tema de la *renovación*, dice Husserl, surge desde su necesidad a partir de la pérdida de fe en la cultura como consecuencia de la primera guerra mundial; ello se traduce de dos distintas maneras: primero, alrededor de los años de su composición, Husserl tuvo que vincular la guerra y la pérdida de fe consiguiente con los planteamientos realizados en *La filosofía*, es decir, estos años son el vínculo que permite conjuntar la *crisis* de la filosofía con la de la cultura. Segundo, el proyecto de la *Renovación* sería un momento en el cual comienza a desarrollarse el proyecto que dio luz a la fenomenología, no sólo programáticamente, sino ya en la práctica filosófica.

La pregunta que guía la renovación cuestiona sobre la posibilidad de un actuar *racional*, como *vida*, desde el cual pueda surgir la *virtud*, por lo tanto, en esta pregunta que se centra sobre la *razón* del ser humano y su *voluntad* se juega la restitución de la *fe*, que, con los planteamientos previos, significa que en ella se juega la solución a toda otra *crisis* (científica, filosófica y cultural). Para esta tarea presenta Husserl a la fenomenología como la *ciencia estricta* de la "que depende la reforma racional de la cultura" (Husserl 2002 4) –cuyos resultados serían equiparables a los de la ciencia de la naturaleza, pero en el plano espiritual– pues sólo ella, como ciencia de esencias, puede determinar, mediante la aclaración, la "esencia de la idea de una humanidad racional o auténtica humanidad" (*Id.* 9), desde la cual se bifurcarían otros momentos éticos (la ética *empírica*) destinados a instanciar las normas teleológicas de la esencia según el caso particular a tratar, con el fin de aplicarlas.

Pero el análisis de la esencia del ser humano no le considera a éste aisladamente, sino que, como es propio de su naturaleza y desde las posibilidades de la fenomenología genética, implica una intersubjetividad colectiva (Husserl 1991a 1991b) que, en última instancia, desemboca en consideraciones sobre la humanidad como "unidad de una cultura universal que de manera independiente se cierra sobre sí y que puede comprender en su

[19] Donohoe ofrece el lapso entre 1917 y 1921 como punto desde el cual surge la fenomenología genética, y explica brevemente la distinción entre ésta y la estática afirmando que la primera *explica*, mientras la primera *describe* (2002 11, 20).

seno múltiples culturas nacionales particulares" (Husserl 2002 22). Este desembocar, sin embargo, se da sólo de manera *analógica* a partir del análisis real y completo realizado sobre la esencia del ser humano, con lo cual su fin (fundar la vida racional) es también el mismo.

Conforme a este programa, estructura Husserl el plan de los artículos: (i) determinar la esencia del ser humano, (ii) construir las diferencias específicas de éste, (iii) y llegar a la idea de hombre ético, desde la cual se desprendería una *praxis racional*; el análisis después se llevaría al ámbito de la humanidad toda.

La aclaración fenomenológica de la esencia comienza por *la capacidad de autoconciencia*, la cual se expresa como *autoexamen personal* y *capacidad de tomar postura reflexiva sobre este autoexamen*, desplegado sobre el *conocer*, el *valorar* y el *actuar* de sí; es decir, el ser humano desde su capacidad de apercepción valora su realidad y sus posibilidades, sobre lo cual determina su actuar posible mediante fines. Desde esta capacidad, el hombre desarrolla su *libertad* en la valoración y en la acción, cuyo rasgo principal es la *crítica* sobre valoraciones y acciones pasadas, todo lo cual finaliza en la valoración total de sí mismo para decirse *justo* o *injusto*. Esta determinación de sí desde la justicia es posible por la estructura teleológica –heredada de la conciencia– de la libertad dirigida hacia *valores positivos* dictados por la clase de *personalidad* que guía la actuación del individuo. En otras palabras: teniendo por meta una idea determinada, habrá valores que fomenten su aprehensión y otros que no, los positivos son aquéllos que sí lo hacen. La idea de personalidad, entonces, regula toda valoración y actuación libre; pero es la libertad misma la que posibilita la adopción de la personalidad propia, lo que no niega, por principio, elección distinta, pues en este nivel toda personalidad está *condicionada* por factores contingentes.

El análisis remite, desde lo anterior, a la *vocación de vida* como personalidad determinada *incondicionalmente* desde "valores que son objeto de amor ≪puro≫ por parte del ser humano que la siente, la consecución de los cuales valores habría, pues, de procurar una satisfacción ≪pura≫ a este ser humano" (Husserl 2002 29-30). Esta pureza de ámbito práctico está, sin embargo, determinada por la *evidencia* que ya se trataba en el teorético, sobre la cual se funda el *amor* que es esencial a esta personalidad distinta a toda otra condicionada. Empero, asimismo hay posibles vocaciones, es decir, no es única: se tienen personalidades cuya vocación es el arte, la filosofía, la ciencia, etcétera. La *unicidad* es lo que se exige, dentro del análisis, de la vida ético-racional que regularía toda otra actuación.

Es necesario, entonces, dirigirse hacia una determinación más específica de la esencia tal que ésta se revele *auténtica* en sentido ético, *única*. La jerarquización entre meras *personalidades* y *vocaciones* culmina en el *estadio ético*, dentro del cual toda valoración que arroje una vida determinada es posible *si y sólo si* haya una exigencia ética, es decir, si en las formas de vida hay *moral* (como normatividad desde valores), ésta siempre se subsume, en la autenticidad, bajo la *ética* (como regulación racional).

El estadio ético se caracteriza por "la *conciencia de la responsabilidad*" (Husserl 2002 34), es decir, cuando se justifica *a priori toda actuación* fundándose en la *evidencia*: si las posibles otras formas de vida sólo justifican acciones que se relacionan con sus metas, la vida ética generaliza el *autoexamen esencial* al ser humano y *exige* justificación para toda acción –sea ésta *cognitiva*, *valorativa* o *práctica*–, exige la *responsabilidad racional*. En la

vida ético-racional hay exigencia de suspender cualquier valoración determinada para cuestionar desde la evidencia, que es la propia libertad de autoexamen, y la capacidad auto-crítica. Luego, desde este análisis, se esclarece "*la idea del ≪ser humano auténtico y verdadero≫, del ≪hombre que vive en la razón≫*" (Husserl 2002 35). La fenomenología, ciencia de esencias, ha logrado esclarecer la esencia del ser humano mostrando cómo su teleología culmina en una vida ético-racional; con ello, la inferencia (iii) de las hipótesis se ha puesto en operación.

Queda ahora mostrar la manera en la cual Husserl, sobre la base del anterior análisis, extrae la posibilidad de la *vida ético-racional*: "Cada hombre se encuentra –habrá que decir con la fórmula kantiana– bajo un *imperativo categórico.* [...] ≪Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica≫" (Husserl 2002 37-8). Vivir ético-racionalmente es vivir en la evidencia, en el darse mismo de la razón práctica como autoconciencia, autoexamen, autocrítica, responsabilidad. Luego, la inferencia (iv) también se afirma realizada. Ello no significa, empero, que la ética fenomenológica esté ya acabada, pues, como el mismo Husserl exige a continuación, es necesario determinar la formalidad del imperativo con los contenidos determinados de las personalidades posibles: dado que el imperativo no norma, sino que *regula*, la regulación debe llevarse a cabo sobre la normatividad moral de cada individuo. Luego, es necesaria una fenomenología de las diversas personalidades para aplicar sobre ellas el imperativo, una ética empírica.

Es sobre este análisis que se pretende concluir (v) que la fenomenología, en su propio desarrollo, como ciencia de esencias, es la culminación de la filosofía, puesto que esta, dentro del proyecto fenomenológico, tiene por fin la fundamentación científica de una vida ético-racional, lo cual se afirma logrado. Dicho en otras palabras: la pérdida de *fe* que atraviesa y motiva toda *crisis*, dirá Husserl en la *Crisis* (1936), es pérdida de fe del ser humano en sí mismo –antes que en la ciencia, en la filosofía o en la cultura–, pues no logra observar "el ser verdadero que le es propio" (Husserl 1991a 12), es decir, no logra intuir su *esencia*, la cual, según lo anterior, la fenomenología pudo aclarar. Esa esencia que se revela *racional*, por ser *teleológica* y *responsable* en lo práctico. Entonces, si la "filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural –≪innata≫– a la humanidad en cuanto tal*" (Husserl 1991a 16; 2009), entonces la fenomenología es esa filosofía, siguiendo el mismo planteamiento husserliano. Desde la aclaración de la esencia propia del ser humano, la fenomenología muestra su teleología inherente, cuyo fin es la vida racional, consolidando así a la filosofía como ciencia y fundando la posibilidad de una re-direccionalidad de la cultura, con el propósito de salvarla de su propia crisis, cuyo hilo conductor es esa misma teleología, sobre la que, asimismo, se podrán posicionar las ciencias de la naturaleza.

5. El quehacer fenomenológico como actividad ética

Antes de finalizar, desde las anotaciones de los tres estadios de la ética fenomenológica, quisiera realizar un esbozo del último momento de esta, poniendo énfasis en la manera según la cual sería un desarrollo de los planteamientos de la *Renovación*. La última ética, siguiendo a Hoyos Vázquez, es una "concepción trascendental práctica de la fenomenología en el sentido de ser una reflexión que conforma un *ethos*" (2002 xii); en otras palabras, la ética última de la fenomenología es el señalamiento de cómo esta filosofía es ya una

práctica ética, y no sólo, como en *Renovación*, señalización de la posibilidad de la ética desde la aclaración. Para desarrollar este argumento, recuérdese que el imperativo husserliano exige vivir según la *evidencia* que se identificó con la razón práctica y sus atributos esenciales, los cuales, sin embargo, son traducción de la naturaleza propia de la conciencia, la *teleología* y su carácter *evidente* en el sentido de *darse por sí misma* –pues ella, es el primer dato evidente sobre el que se consideran las vivencias–. Ahora, es para ser fieles a esta naturaleza que se erigen los principios fenomenológicos fundamentales, a saber, la *epojé* y la *reducción*, pues gracias a estos es posible estar abierto al darse de las cosas mismas en la inmanencia y no permitir la intromisión de interpretaciones que determinen el dato mismo. Si se mantiene lo anterior, ¿no es la actividad fenomenológica misma la aplicación del imperativo práctico? Recuérdese cómo la vida ética suspende las valoraciones particulares, lo que, en el ámbito teorético, es la suspensión de los conocimientos para evitar "un pensar impropio" (Husserl 2015 72); o, también, cómo la vida ética es radicalmente crítica, como lo es también la *vida filosófica teórica* que se proyecta en las *Meditaciones* (1994 8); o, por último, cómo la vida racional-crítica se puede identificar con la "praxis de nuevo cuño, la de la crítica universal de toda vida y de todo objetivo vital [...] una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen" (Husserl 1991b 338-9), hacia la que tiende Husserl en 1936, y que desemboca en la *autorresponsabilidad*. Si esta lectura es correcta, entonces se podría afirmar, de la mano de Borràs, que "*Practicar fenomenología es vivir una vida ética*" (2010 7).

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. María Luisa Alía Alberca. España: Alianza Editorial, 2011
- BORRÀS, Joaquim Siles. *The Ethics of Husserl's Phenomenology. Responsibility and Ethical Life*. Great Britain: Continuum, 2010.
- BRAINARD, Marcus. *Belief and its neutralization*. USA: SUNY, 2002.
- DESCARTES, René, *Discurso del Método*. Trad. Manuel García Morente. España: Gredos, 2011.
- ---. *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintas. España: RBA, 2002.
- DONOHOE, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*. USA: Humanity Books, 2004.
- FICHTE, Johann. *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*. Trad. Juan Cruz. España: Gredos, 2015.
- FINK, Eugene. "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl". En: AA.VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, 1968.
- HOPKINS, Burt C. *The Philosophy of Husserl*. U.K.: ACUMEN, 2011.
- HOYOS VÁZQUEZ, Guillerno. "La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural". En: Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos,* Trad. Agustín Serrano de Haro. España: Anthropos, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 1*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. España: Alianza Editorial, 1999.
- ---. "La crisis de la humanidad europea y la filosofía". En: Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas,* Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. España: Crítica, 1991b.
- ---. *La Crisis de las Ciencias Europeas*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

España: Crítica, 1991a.
- ---. *La filosofía, ciencia rigurosa.* Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- ---. *La idea de la fenomenología.* Trad. Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- ---. *Meditaciones cartesianas.* Trad. José Gaos, Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- ---. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.* Trad. Agustín Serrano de Haro. España: Anthropos, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura.* Trad. Mario Caimi. México, Fondo de Cultura Económica, 2011a.
- ---. *Los progresos de la metafísica,* Trad. Mario Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2011b.
- ---. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.* Trad. Mario Caimi. España: Istmo, 1999.
- LEIBNIZ, Gottfried. *El Método Verdadero.* Trad. J. Echeverría. España: Gredos, 2015.
- MAKKVEL, Rudolf A. y Sebastian Luft. "Dilthey and the Neo-kantians: the dispute over the status of the human and cultural sciencies". En: *The Routdlege Companion to Nineteenth Century Philosophy,* Ed. Dean Moyar. USA: Routledge, 2010.
- MOHANTY, J. N. "The Development of Husserl's Thought". En: *The Cambridge Companion to Husserl,* Ed. Smith Barry y David Woodruff. New York: Cambridge University Press, 1995.
- PLATÓN. *Fedón.* Trad. C. García Gual, *Diálogos III.* España: Gredos, 1998.
- ---. *Timeo.* Trad. Francisco Lisi, *Diálogos VI.* España: Gredos, 2007.
- PRADELLE, Dominique. "La doctrine phénoménologique de la raison: rationalités sans faculté rationnelle". *Husserl, la science de phenomènes,* Ed. Antoine Grandjean y Laurent Perreau.
- SCHUMANN, Kart. "La idea de la filosofía". En: *Actualidad de Husserl,* Ed. Antonio Zirión. México: Alianza Editorial, 1990.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento.* Trad. Atilano Domínguez. España: Alianza Editorial, 1988.
- STRAGE, Steven K. "The Double Explanation in the Timaeus". *Plato1, Metaphysics and Epistemology.* Ed. Gail Fine. USA, Oxford University Press, 1999.
- WILD, J., "La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas", en AA.VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont.* Buenos Aires, 1968.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 155-171
Recibido: 01-08-2019 Aceptado: 15-08-2019

De la síntesis a la archi-escritura. Trayectorias derridianas en el trascendental de Kant

From Synthesis To Arche-Writing. Derridian Trajectories In Kant's Transcendental

Jacopo Vignola*
Universidad Alberto Hurtado, Chile
Università degli studi di Salerno, Italia

Resumen

En este artículo se analizarán algunos nudos temáticos desarrollados en la Crítica de la razón pura, utilizando las lentes teóricas de Jacques Derrida, con el fin de proponer, sobre algunos conceptos-clave en la filosofía transcendental de Kant, una lectura distinta respecto a la que se está acostumbrado estudiar y problematizar. Después de haber puesto en relación la imaginación kantiana con la noción derridiana de différance, se subrayará el aspecto paradójico de la auto-afección, mostrando que ésta, en su misma singularidad, trasciende la oposición entre activo y pasivo, permitiendo mirar al sentido interno como posibilidad de archi-escritura, a partir de las huellas psíquicas dejadas en su terreno. A continuación, las reflexiones se desplazarán hacia el tema del esquematismo, problematizando cómo y hasta qué medida la actividad productiva de la imaginación, por un lado, y la relación entre imagen y esquema, por otro, podrían relacionarse con los conceptos más significativos de la teoría derridiana de la escritura.

Palabras clave: Kant - Derrida - Síntesis - Archi-escritura - Différance

Abstract

This article will analyze some thematic issues developed in the Critique of Pure Reason, using the theoretical tools of Jacques Derrida, in order to give a transcendental reading in Kant, different from the one it is usual to study and problematize. After having compared the Kantian imagination to the Derridian notion of différance, will be highlighted the paradoxical aspect of self-affection, showing that it, in its very singularity, transcends the opposition between active and passive, allowing to look at the inner meaning as a possibility of arche-writing, based on the psychic traces left in its field. Next, the reflections will move to the topic of schematism, problematizing how and to what extent the productive activity of the imagination, on the one hand, and the relationship between image and scheme, on the other, could be related to the most significant concepts of the Derridian theory of writing.

Keywords: Kant - Derrida - Synthesis - Arche-writting - Différance

*Contacto: vignolajacopo@gmail.com. https://orcid.org/0000-0002-7219-3310. Licenciado en Filosofía (Università degli Studi di Genova). Maestría en Metodologías Filosóficas (Università degli Studi di Genova). Magíster en Profesor de Secundaria (Universitat de València). Actualmente, es Becario Conicyt/Anid, Doctorando en Filosofía (Universidad Alberto Hurtado) y en Métodos y Metodologías de la Investigación Arqueológica e Histórico-Artística (Università degli Studi di Salerno). Su labor de investigación se centra en la filosofía derridiana de la escritura, con vistas a aplicarla a la importancia de lo no-verbal de la imagen en el debate actual entre Bildwissenschaft y Visual Studies.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

En el presente trabajo, el objetivo es centrar la atención sobre aquellos nudos temáticos, desarrollados en la *Crítica de la razón pura*[1] [*Kritik der reinen Vernunft*], capaces de abrirse, a partir de algunos conceptos-clave en la filosofía trascendental de Kant, a una lectura distinta respecto a la que estamos acostumbrados a estudiar y problematizar. Por supuesto, no se trata ni de revolucionar la perspectiva teorética kantiana – la cual demostró ya hace tiempo su fuerza revolucionaria[2]– ni, tanto menos, de poner en duda la fortaleza de sus planteamientos. El propósito se configura más bien como una invitación a reflexionar sobre aquellos aspectos de la epistemología kantiana que, si por un lado pueden hacer pensar a una debilidad y/o contradicción intrínseca al sistema, por otro, permiten vislumbrar, en el interior de sus conflictos fenomenológicos, la clave de acceso a unos lugares insospechados, tradicionalmente desapercibidos dentro del monumental edificio cognoscitivo del filósofo de Königsberg. Asimismo, se intentará mostrar cómo la finalidad de esta invitación, lejos de agotarse en sí misma, pueda ofrecer fecundos puntos y motivos de confrontación con algunas de las problemáticas llevadas a cabo por un pensador que no suele ser presentado en términos de *philía* especulativa con lo que el pensamiento kantiano ha representado bajo un punto de vista histórico-filosófico, a saber, Jacques Derrida.[3]. Éste, en su obra deconstructora de la tradición filosófica occidental, parece no hacer ningún tipo de descuento a los mayores pensadores sistemáticos en la línea histórica que va desde Platón hasta Heidegger, mostrando más bien, como en cada caso actúa una especie de autoría del *theorein*, aplastadora de toda posible alternativa, de todo intento de escape frente a sus cánones establecidos, sean éstos teoréticos, prácticos y/o estéticos. Pues bien, es verdad que a lo largo de esta línea encontramos al pensamiento de Kant, frente al cual Derrida nos recuerda que "la instancia misma de *krinein* o de la crisis (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los 'temas' o de los 'objetos' esenciales de la deconstrucción" (1997 25). A pesar de eso, las argumentaciones que se desarrollarán en el presente trabajo llevarán a preguntarse sobre la posibilidad de vislumbrar, en el ámbito teorético, algunas relaciones sistemáticas entre la filosofía kantiana y el pensamiento derridiano. Como se tratará de mostrar, la hipótesis es que, en algunos pasajes cruciales de la primera *Crítica*, no solamente la lama derridiana deje de efectuar sus golpes, sino que sea incluso posible apreciar interesantes consonancias temáticas entre ambos filósofos. Con todo, no se busca hacer coincidir forzadamente trayectorias y horizontes especulativos que han movido desde intereses y problemas distintos, siguiendo caminos radicalmente heterogéneos. Más simplemente, se quiere invitar a una discusión entre dos figuras que, por cuanto lejanas entre sí, parecen acercarse a la hora de medirse con determinados desafíos y problemas. A raíz de ello, se retiene que esta invitación pueda otorgar herramientas teóricas para profundizar en conceptos derridianos específicos, a partir de la perspectiva trascendental en Kant. Paralelamente, podría promover una renovada comprensión de ciertos aspectos de la epistemología kantiana, a la luz de algunos nudos temáticos, en el pensamiento de Derrida, que se abordarán a lo largo del presente artículo. En línea con lo anterior, las

[1] Kant, Immanuel. 2005. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas, Bogotá: Taurus, 2005.

[2] Sobre la fortaleza teorética del giro copernicano en Kant, sobretodo, en lo concerniente a la problematización de la objetividad del conocimiento, véase, entre otros, Benoist 1998. Acerca de la importancia del trascendental kantiano para las conexiones entre filosofía y biología, véase Moya 2008.

[3] Dado de que un análisis sistemático de los planteamientos derridianos sobrepasaría los propósitos del presente trabajo, se dejarán como implícitas algunas nociones del pensador francés. Entre ellas, las más problemáticas vendrán aclaradas en notas a pié de página.

reflexiones tendrán como inicial eje de orientación un doble movimiento: por un lado, se pondrá en relación la imaginación kantiana con la noción derridiana de *différance*. Esta primera línea de investigación aportará elementos concretos para aplicar el andamiaje conceptual derridiano a la importancia que Kant atribuye a la actividad imaginativa como condición de posibilidad del conocimiento. Por otro lado, se subrayará el aspecto paradójico de la auto-afección, mostrando que ésta, en su misma singularidad, trasciende la oposición entre activo y pasivo. Ello permitirá mirar al sentido interno como posibilidad de archi-escritura, a partir de las huellas psíquicas dejadas en su terreno. A continuación, las reflexiones se desplazarán hacia el tema del esquematismo, con lo cual se hará posible indagar cómo y hasta qué medida la actividad productiva de la imaginación, por un lado, y la relación entre imagen y esquema, por otro, se relacionan con los conceptos derridianos de 'traza' [*trace*], 'inscripción' [*inscription*], 'suplemento' [*supplément*], '(archi-)huella' [*archi-trace*], 'archi-escritura' [*archi-écriture*] y ' *párergon*'.

2. La imaginación y la différance

Abordando el problema de cómo los conceptos *a priori* puedan aplicarse a los objetos empíricos, Kant precisa que los primeros constituyen "meras *formas del pensamiento*" [*bloße Gedankenformen*] y que, por lo tanto, en sí mismos, no producen aún ningún conocimiento (KrV B150). Éste se hace posible solo a partir del enlace de lo múltiple sensible, llevado a cabo por la unidad sintética de apercepción, la cual se halla en el entendimiento. Precisamente tal esfera del conocimiento, caracterizada por la espontaneidad, es capaz de determinar a su contraparte sensible, es decir, la sensibilidad, a través de la mencionada unidad de apercepción, la cual permite que los conceptos puros reciban "realidad objetiva, es decir, aplicación a objetos dados en la intuición" (KrV B151).

Tal objetividad descansa, a su – y *a la* – vez, en la síntesis de lo múltiple intuitivo, que Kant denomina " *figurada (synthesis speciosa)*" (KrV B151), para diferenciarla de aquella llevada a cabo por el entendimiento " *(synthesis intellectualis)*" (KrV B151). Ahora bien, después de esta diferenciación, Kant introduce a la imaginación, como "facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*" (KrV B151). La expresión 'incluso', por cuanto aparentemente no importante, es, en realidad, decisiva, puesto que obliga a concebir a la imaginación como una actividad que prescinde de la distinción presencia/ausencia. La imaginación actúa bien con la presencia, bien con la ausencia. Si actuara solamente en ausencia del objeto, podríamos pensar en una facultad auto-referencialmente imaginativa, es decir, no vinculada a las efectivas interacciones de los fenómenos. Paralelamente, si la imaginación actuara solo frente a un objeto presente, ya no sería imaginación, sino simple intuición, mera receptividad. Sin embargo, su posibilidad de moverse entre lo presente y lo ausente le permite superar las mismas barreras que separan la sensibilidad del entendimiento.

> Ahora bien, teniendo en cuenta que toda intuición nuestra es sensible, la imaginación, debido a nuestra condición subjetiva, sin la cual no podría suministrar a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente, pertenece a la *sensibilidad*. No obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad [...], la imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por

> esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías. Tal síntesis constituye una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás), a objetos de una intuición posible para nosotros (KrV B152).

Nos enfrentamos, pues, a una facultad que no es ni estrictamente sensible ni exclusivamente inteligible, sino *ninguna* de las dos y *ambas* a la vez. Además, a esta facultad 'camaleónica', es decir, a este "extraño carácter oscilante" [*merkwürdig schillernden Charakter*] (Heidegger 152), capaz de transitar de una dimensión a otra, mutando sus rasgos epistemológicos[4], Kant atribuye la posibilidad (necesaria) de determinar *a priori* la sensibilidad. Lo múltiple sensible viene determinado por algo, se podría decir, indescifrable e incatalogable que, pero y a la vez, posibilita a todo tipo de desciframiento. Mirando al asunto desde la dirección opuesta, el fundamento de toda aplicación categorial a los objetos empíricos descansa en lo que, en su *indeterminabilidad determinante*, posibilidad de toda determinación, supera la distinción entre sensible e inteligible, entre empírico y *a priori*. Que la determinación surja de lo indeterminable quizás resulte algo paradójico, especialmente si se piensa que esta relación problemática se aprecia en uno de los pensamientos – y pensadores – más sólidos de la historia de la filosofía. Pero, ¿se tratará de una verdadera paradoja – aunque hablar de 'paradoja verdadera' pueda complicar aun más las cosas – ? O, poniendo la cuestión en otros términos, ¿podría ser, una paradoja, trascendental, condición de posibilidad de la experiencia? Paradójico ha resultado, a primera vista, el hecho de que una facultad-fuerza, una *Kraft* a la que corresponde la inigualable tarea de poner en comunicación sinérgica lo empírico con lo *a priori*, no pueda ser identificada, puesto que escapa a todo intento de identificación. De hecho, la imaginación kantiana no se halla en la identidad consigo misma, sino más bien en la diferencia. Pero, ¿qué clase de diferencia? No se habla de una diferencia simplemente relativa, sino de una diferencia, a la vez, intrínseca, una *diferencia-de-sí-misma*. Nos acercamos, en cierta medida, a la perspectiva de Derrida, puesto que la imaginación, así interpretada, es una fuerza que difiere a sí misma y que *produce* a la vez, *ella misma*, diferencia(s): la imaginación como *différance*[5]. Esta noción, que para Derrida, no significa "ni una palabra ni un concepto" [*ni un mot ni un concept*] (2008 39), se acerca, a nivel lingüístico-semántico, a lo que para Kant, a nivel trascendental, no es ni empírico ni *a priori*. La actividad imaginativa difiere a sí misma porque – y en la medida en que – , en su actividad sensible, difiere respecto al entendimiento y, en su actividad *a priori*, difiere de la sensibilidad. Paralelamente, la imaginación produce diferentes efectos significantes,

[4]Sobre esta peculiaridad de la imaginación, véase, entre otros, Heidegger 1954 (especialmente, 152-157).

[5]Entre la 'e' y la 'a' de esta noción derridiana, radica una diferencia gráfica que, además de recordar la incapacidad fonética de captar la dinámica diferente y diferante dentro de un término, remite al doble movimiento del verbo 'diferir', el cual remonta al étimo latín '*differre*'. Éste – como es sabido – , a diferencia del griego *diapherein*, no se limita a indicar al ser no-idéntico, al ser-otro, sino que adquiere también una acepción temporal y espacial a la vez. De hecho, si por un lado remite a lo que difiere respecto a algo distinto, por otro, refiere a la acción de diferir en el sentido de retardar, tomar tiempo, suspender. Precisamente en este segundo sentido – imprescindible tanto para la noción '*différance*', como para subrayar la doble acción de lo que es diferente y que produce, ello mismo, diferencia(s) – el movimiento entre la 'e' de 'diferencia' y la 'a' de 'diferancia' constituye una tensión espacio-temporizadora, ya que produce una situación, un intervalo espacio-temporal en que, no habiendo ningún significado determinado, prepara – a raíz de ello – el acontecer de un efecto semántico adicional no-previsto y no-previsible. De acuerdo a Derrida, hay que entender este movimiento como el "devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio" [*devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (temporisation)*] (2008 48).

bien de asociación-reproducción, bien de producción, pues, sea empíricos, sea *a priori*. El carácter doble y enigmático – oculto diría Kant – de la différance viene subrayado por el pensador francés en muchos de sus textos, como por ejemplo, en uno de los más emblemáticos, *Márgenes de la filosofía* [*Marges de la philosophie*]:

> La diferancia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado ≪presente≫, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados (*Ibíd.*).[6].

Se tienen acá muchos elementos de confrontación con Kant, que hacen remontar a *Los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia* [*Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung*] (KrV A96-110). La relación con lo no-idéntico, a partir de la cual cada elemento llamado "presente" se relaciona con lo que difiere-de-él, aparece ya en la síntesis de aprehensión en la intuición, encargada de "recorrer toda esa diversidad y reunirla después" (KrV A99]). A su vez, tal síntesis no puede prescindir de la actividad reproductiva de la imaginación, la cual, actuando a partir del sentido interno, tiene que recorrer las representaciones pasadas y reproducirlas para enlazarlas con las siguientes, puesto que, de lo contrario, no se lograría ningún pensamiento:

> Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados. Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas del espacio y tiempo, que son las primarias y más puras (KrV A102).

Pues bien, esta interdependencia entre lo anterior y lo posterior, de la que se hace cargo la imaginación, tiene una cierta consonancia con el movimiento de la *différance*, la cual, como vimos, "conserva en sí la marca del elemento pasado" [*gardant en lui la marque de l'élément passé*] y así "dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro" (Derrida 2008 88). La sinergia entre aprehensión y reproducción se produce a partir de un entramado de diferencias que, de espaciales – intuidas a través del sentido externo – , se vuelven temporales. Sin embargo, el mismo sentido interno deviene espacial, se espacializa [*s'espace*], en la medida en que se transforma en un campo de fuerzas doblemente acogedor: por un lado, acoge, recibe y da lugar a la

[6] Así, en la edición francesa: "La différance, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit ≪présent≫, apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui: absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés" (Derrida 1972a 13).

multiplicidad empírica. Por otro, deja campo abierto a la imaginación para que ésta pueda trabajar con – y en – la diversidad fenoménica. Entre el 'por un lado' y el 'por otro', podemos vislumbrar un movimiento espacio-temporizador, definido por Derrida como "espaciamiento" (Id. 44 ss.), que hace de la con-fusión entre espacio y tiempo el terreno de acción de la actividad imaginativa. El "devenir-espacio del tiempo" [*devenir-espace du temps*] es directamente consiguiente a la acogida que éste ofrece a la multiplicidad sensible. Paralelamente, el espacio se temporiza [*se temporalise*], en la medida en que se tiene un aplazamiento, un intervalo, entre dos formas de síntesis, entre lo aprehendido intuitivamente y lo reproducido imaginativamente. ¿Cómo interpretar a este intervalo? Para Kant, en sentido trascendental, es decir, como condición de posibilidad misma de la experiencia. De hecho, en la perspectiva kantiana, las tres síntesis – aprehensión [*Apprehension*], reproducción [*Reproduktion*], reconocimiento [*Rekognition*] – (KrV A99-110) significan tres aspectos, o niveles, de una misma actividad que depende de la unidad sintética de apercepción [*synthetische Einheit der Apperzeption*] (KrV B132-136). Relativamente a Derrida, no cabría hablar, en términos estrictos, de trascendental, puesto que, con tal noción, el pensador francés entiende una cierta pretensión logocéntrica de reducir el movimiento de la significación a la identidad-consigo-misma de la idealidad del objeto ante la intuición. En este sentido, la idea de un sujeto trascendental (tanto en Kant como en Husserl) a-temporalmente estructurado para la categorización de la realidad, supondría una postura metafísica que subordina lo material a lo ideal, haciendo del segundo la verdad, la razón de ser del primero. Sin embargo, si se considera la *différance* como movimiento espacio-temporizador entre un acontecimiento y el otro, sí que se puede hablar de condición de posibilidad, es decir, de posibles aperturas a la producción de diferentes efectos significantes.

El desarrollo de nuestras reflexiones acerca de la (in)compatibilidad entre la imaginación kantiana y la *différance* derridiana han llevado a introducir la problemática del tiempo, la cual estará en el centro de las argumentaciones del siguiente apartado.

3. El tiempo y su(s) paradoja(s)

¿Por qué, con qué derecho hablar de una paradoja en la filosofía trascendental kantiana y, más aún, haciendo referencia a aquella forma *a priori* en donde se produce la posibilidad misma de todo efecto significante? Aquella forma pura de la sensibilidad que permite no solamente acoger, recibir y dar lugar a la multiplicidad empírica, sino también ofrecer terreno fértil a la imaginación para que ésta pueda trabajar con – y *en* – la diversidad fenoménica, sufre de una paradoja intrínseca. Se trata de una paradoja no-solucionable que, sin embargo, hace de su cronicidad la condición de posibilidad de toda experiencia[7]. Un conflicto interno entre 'activo' y 'pasivo', destinado a reiterarse indefinidamente, afecta al tiempo en tanto forma *a priori* de auto-afección[8]. En su dinámica, esta reiteración involucra dos trayectorias aparentemente contrapuestas que, sin embargo, se revelan complementarias[9]. Kant subraya esta peculiar paradoja, de la manera siguiente:

[7] A este respecto, véase Montero Moliner 1981.

[8] Para profundizar en la auto-afección kantiana, véase Powell 1994, Baldacchino 2009. Sobre el mismo tema, abordado bajo una perspectiva heideggeriana, véase Durán Rojas 2015.

[9] Sin duda, en la perspectiva derridiana, pensar en la auto-afección en términos estrictamente temporales constituye algo quimérico, en la medida en que supondría, tanto en Kant – en calidad de forma *a priori* de la sensibilidad – como en Husserl – en términos de presente-viviente y *conditio sine qua non* de la

> Este es el momento oportuno para explicar la paradoja que debió llamar mi atención a todos los lectores cuando expuse la forma del sentido interno (cf. § 6), paradoja consistente en que este sentido nos presenta, incluso a nosotros mismos, a la conciencia sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos. En efecto, nosotros sólo nos intuimos según somos afectados interiormente, lo cual parece contradictorio, ya que entonces nos tendríamos que comportar como pacientes frente a nosotros mismos. De ahí que en los sistemas de psicología se prefiera normalmente considerar al sentido interno como idéntico a la facultad de apercepción (cosas que nosotros diferenciamos cuidadosamente) (KrV B153).

¿Se podría – y en tal caso, hasta qué punto – decir que el psiquismo [*Gemüt*][10] al que nos introduce el tiempo kantiano, parece configurarse como un campo de intensidades vectoriales que se desprenden a partir de las huellas dejadas por las manifestaciones fenoménicas? Apoyándose en la lectura que Derrida realiza acerca de la concepción freudiana de la memoria (1989 271-317), la huella dejada por el fenómeno correspondería al material de la síntesis aprehensiva y, en tanto que huellas psíquicas, al contenido reproducido por la imaginación. En este sentido, cabría entender al tiempo como memoria, o mejor aún, como *posibilidad-de*-la-memoria, es decir, apertura psíquica a las huellas dejadas por el múltiple intuitivo. Es interesante notar que, a este nivel fenomenológico, cada huella, en tanto potencialmente diferente respecto a las demás, viene descifrada en una modalidad aún-no-conceptual. Ésta, sin embargo, no puede prescindir de un cierto orden, puesto que la síntesis imaginativa es, para Kant, necesaria *a priori*. Pues bien, esta necesidad en la que actúa la imaginación, y que todavía no es llevada al concepto, se halla, a nivel del inconsciente, en aquella fuerza psíquica – diría Derrida lector de Freud – o forma pura – diría Kant – , en donde lo que actúa y lo que padece, lo ideal y lo material parecen con-fundirse. Paralelamente, cada huella fenoménica depositada en el sentido interno tiene una significación propia, constituye un signo que, no pudiendo aún ser conceptualizado por las categorías, prescinde de la distinción entre significado y significante. A nivel psicoanalítico, se tendría una "escritura psíquica" previa y performativa respecto a "toda escritura en general" y frente a la cual "la diferencia entre significado y significante no es nunca radical" (*Id.* 288)[11]. Nos hallaríamos en un "sistema energético" que "cubre todo el aparato psíquico" (*Id.* 293). Derrida habla de una escritura psíquica en donde la fuerza y el sentido se implican mutuamente, puesto que no hay todavía una distinción estricta

consciencia – , la ilusoria posibilidad de una inmediata presencia-a-sí-misma del sujeto cognoscitivo (Cf., al respecto, Derrida 1993). Sin embargo, como se adelantaba en la introducción, el intento no es tanto el de enfatizar el rasgo afirmativo, seguro-de-sí y apaciguador del trascendental kantiano, sino, al contrario, aquellos puntos de fricción y corto-circuito teórico que permiten enfocar la problemática en su conjunto, de manera distinta a la que estamos acostumbrados. Asimismo – y en línea con uno de los propósitos principales del presente trabajo – precisamente estos factores de crisis, si por un lado, posibilitan acercar, en cierta medida, Derrida a Kant, por otro, no dejan de constituir imprescindibles elementos de sinergia cognoscitiva dentro del mismo edificio teorético del filósofo de Königsberg.

[10] En línea con Kant, se trata del conjunto de los estados anímicos, respecto al cual tanto el sentido externo como el sentido interno constituyen sus específicas propiedades – con la precisión de que "toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno" (KrV B51/A34).

[11] "L'absence de tout code exhaustif et absolument infaillible, cela veut dire que dans l'écriture psychique, qui annonce ainsi le sens de toute l'écriture en général, la différence entre signifiant et signifié n'est jamais radicale. L'expérience inconsciente, avant le rêve qui suit des frayages anciens, n'emprunte pas, produit ses propres signifiants, ne les crée certes pas dans leur corps mais en produit la signifiance. Dès lors ce ne sont plus à proprement parler de signifiants" (Derrida 1967a 311).

entre ellas. ¿Y por qué aun no hay? Prescindiendo de la distinción psicoanalítica entre inconsciente y consciente, la fuerza y el sentido operan en una esfera aún-no-conceptual, dado que la imaginación y el tiempo, a este nivel fenomenológico, interactúan en las fronteras, en los límites entre sensibilidad y entendimiento. Ello ocurre en virtud del anteriormente mencionado efecto de espaciamiento [*espacement*] que, modulado en la perspectiva kantiana, se configuraría como movimiento espacio-temporizador previo a la puesta en marcha de las categorías, vehiculadas y coordenadas por el Yo-pienso (cf. KrV B152). No es nada casual el hecho de que Kant mismo advierta de no confundir la auto-afección con la apercepción trascendental. Solo en la segunda se puede pensar en uno mismo, re-presentarse conceptualmente, subsumiendo un sujeto a un predicado. Es más, afirmar "El Yo-pienso debe poder acompañar todas mis representaciones" implica y exige inapelablemente la capacidad de hacerse-objeto-a-uno-mismo. La auto-afección nunca podrá lograrlo satisfactoriamente. De hecho, el hacerse-presentes los propios estados internos – o psíquicos, o anímicos – hace hundir inmediatamente e inevitablemente en ellos, sin que se pueda distinguir entre sujeto y objeto, agente y paciente – diría Kant – , entre lo adentro y lo afuera – diría Derrida[12]. En este sentido, y precisamente a partir de la crónica imposibilidad de distinguir entre lo qué se es y cómo se aparece, toma cuerpo una escritura psíquica anterior al lenguaje discursivo y, a la vez, su paradójica condición de posibilidad. Las reflexiones se acercan, así, a lo que, en *De la gramatología* [*De la grammatologie*], Derrida define como "archi-escritura" [*archi-écriture*]:

> Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la "grafía" en un sentido estricto, lugar natal de la "usurpación" denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamiento. El afuera, exterioridad "espacial" y "objetiva" de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente (2003 88).[13]

La archi-escritura proporcionaría "no sólo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la signo-función que vincula un contenido con una expresión, sea o no gráfica" (Id. 93). Resulta imprescindible hacerse la siguiente pregunta: ¿qué lugar ocuparía – si acaso pudiera ocupar alguno – la archi-escritura en el trascendental kantiano, antes de la distinción freudiana entre consciente e inconsciente? A raíz de estas reflexiones – y como se verá, aunque bajo perspectivas distintas, a la hora de enfrentarse a la teoría del esquematismo –, la archi-escritura, más

[12]Para profundizar en este tema, véase Russon 2007. Sobre la imposibilidad derridiana de separar la auto-afección de una hétero-afección, véase, entre otros, Durán Rojas 2015.

[13]Así, en la edición francesa: "Archi-écriture, première possibilité de la parole, puis de la ≪graphie≫ au sens étroit, lieu natal de l'≪usurpation≫ dénoncée depuis Platon jusqu'à Saussure, cette trace est l'ouverture de la première extériorité en général, l'énigmatique rapport du vivant à son autre et d'un dedans à un dehors : l'espacement. Le dehors, extériorité ≪spatiale≫ et ≪objective≫ dont nous croyons savoir ce qu'elle est comme la chose la plus familière du monde, comme la familiarité elle-même, n'apparaît pas sans le gramme, sans la différance comme temporalisation, sans la non-présence de l'autre inscrite dans le sens du présent, sans le rapport à la mort comme structure concrète du présent vivant" (Derrida 1962b 103).

que ocupar un sitio definido, *transitaría entre* la imaginación y el tiempo, envolviendo, a la vez, ambas facultades. En calidad de escritura previa a todo registro lingüístico establecido, la síntesis imaginativa constituye una práctica de inscripción, ya que se configura como una escritura capaz de trascender la distinción entre empírico y *a priori*. En otros términos, la actividad sintética de la imaginación puede – y *debe* – desplazarse de lo sensible a lo inteligible, sin establecer ningún tipo de dicotomía entre lo material y lo ideal. Es más, lo que Kant entiende como "facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*" (KrV B151), puede modularse en términos derridianos como la posibilidad de trazar líneas semánticas, de producir diferentes efectos significantes más allá – y también más acá – de la distinción entre presencia y ausencia. En la medida en que la imaginación actúa *en* el – y *determina al* – tiempo, éste puede entenderse como el no-lugar de la archi-escritura, como el campo acogedor de la(s) diferencia(s) y de las múltiples huellas fenoménicas, para que puedan ser aprehendidas en la intuición, re-producidas en la imaginación y reconocidas en el concepto.

La confrontación derridiana con el pensamiento kantiano ha movido desde las relaciones de (in)compatibilidad entre *différance* e imaginación, hasta la paradójica singularidad del sentido interno delineada en la *Crítica de la razón pura* y, especialmente, en § 24. Ahora, se tratará de trasladar la discusión Kant-Derrida hacia el terreno del esquematismo, con el propósito – a partir de una confrontación entre el texto kantiano, por un lado, y la *De la gramatología* y el capítulo "El parergon" de *La verdad en pintura* [*La vérité en peinture*], por otro
footnoteUn desarrollo sistemático y exhaustivo de dicha comparación implicaría un análisis específico que sobrepasaría los limites del presente trabajo. A raíz de ello, aquí sólo se sugieren unas posibles y eventuales líneas de investigación a partir de las obras señaladas, con la conciencia de que, este tipo de tarea no podría prescindir de una referencia bibliográfica más extensa. Ésta, en lo concerniente a Derrida, remitiría también, entre otros textos, a *La voz y el*– de sugerir unas posibles futuras líneas de investigación: indagar si, cómo y hasta qué medida la actividad productiva de la imaginación, por un lado, y la relación entre imagen y esquema, por otro, pueden relacionarse con los conceptos derridianos de 'traza' [*trace*], 'inscripción' [*inscription*], 'suplemento' [*supplément*], 'archi-huella' [*archi-trace*], 'archi-escritura' [*archi-écriture*].

4. Entre *Abbilden*, inscripción y *ziehen*

Antes de confrontar la producción de imágenes puras con la noción de 'archi-escritura', se recordará la distinción entre imaginación reproductiva e imaginación productiva[14], apoyándose en el texto heideggeriano anteriormente citado. En tanto capacidad de

[14]Un desarrollo sistemático y exhaustivo de dicha comparación implicaría un análisis específico que sobrepasaría los limites del presente trabajo. A raíz de ello, aquí sólo se sugieren unas posibles y eventuales líneas de investigación a partir de las obras señaladas, con la conciencia de que, este tipo de tarea no podría prescindir de una referencia bibliográfica más extensa. Ésta, en lo concerniente a Derrida, remitiría también, entre otros textos, a *La voz y el fenómeno* (1993) ([1967c] *La voix et le phénomène)*, *La diseminación* (2015) ([1972b] *La dissémination*) – , "Economimesis". *Mimesis des articulations* (1975), "Préjugés. Devant la loi". *La faculté de juger* (1985), mostrando, sin embargo, más motivos de lejanía teórica entre ambos pensadores, contrariamente a las trayectorias que se está desarrollando aquí, centradas principalmente en una recíproca – si bien matizada y no exenta de dificultades, como se explicitará en las reflexiones conclusivas – *philía* especulativa.

representar un objeto, aún prescindiendo de la efectiva presencia de éste, la imaginación puede llevar a cabo dicha representación según dos maneras. Por un lado, puede limitarse a restituir y reproducir lo "anteriormente percibido", dando lugar a una "presentación (exposición) que deriva su contenido de aquello (*exhibitio derivativa*)" (Heidegger 153). Por otro lado, la imaginación puede producir "libremente el aspecto de un objeto" – matizando, sin embargo, la expresión heideggeriana 'libremente' y entendiendo a esta libertad sólo con respecto a lo previamente intuido – formando así "el aspecto de un objeto posible y que tal vez pueda producirse bajo ciertas condiciones, es decir, de un objeto que ha de llevarse a la presencia" (*Ibid.*). Pre-formando el "horizonte" experiencial del "ente", la imaginación productiva anticipa tanto al objeto intuido como a la posibilidad misma de toda experiencia. Su anticipación constituye, a la vez, lo que posibilita, por un lado, la codificación semántica de una determinada imagen y, por otro, la significación conceptual de ésta bajo las funciones lógicas del juicio. En la medida en que, con el término *Abbilden*, Heidegger entiende la acción de "dar-la-imagen", esta capacidad de formar, de dar-forma, viene relacionada directamente con la de "formar precisamente al tiempo" (Id. 203). A raíz de ello, el tiempo mismo viene producido por la imaginación pura, que se configura así como origen de aquél: "es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahoras y quien, por dar nacimiento a éste, resulta el tiempo originario" (Id. 203-204). Ahora bien, puesto que, por un lado, la escritura psíquica de la que hablábamos antes se produce en el sentido interno y, por otro, que la temporalidad misma – siguiendo a Heidegger – es un producto de la imaginación trascendental, ¿se podría hablar, refiriéndose a ésta, de una *gramática previa* a toda clase de escritura específica? Lo cual no sería muy disímil a la siguiente pregunta: ¿se podría hablar de imaginación productiva en términos de archi-escritura? Es interesante notar que Derrida entienda la primera forma de escritura como "imagen pintada" [*image peinte*], como con-fusión entre pintura y escritura, previa a la irrupción histórica del habla. La pintura traería su origen en la necesidad de trazar lo que nos representamos en el movimiento de inscripción en tanto condición de posibilidad del pensamiento (Derrida 2003 357). Ahora bien, la importancia kantiana del trazar [*ziehen*] aparece ya en la primera edición de la *Crítica* (KrV A102), a la hora de explicar la síntesis de reproducción de la imaginación, aunque la necesidad de la traza para el pensamiento venga enfatizada sobretodo en §17 y §24. En el primero de éstos, Kant relaciona el *ziehen* con el conocimiento de "algo en el espacio", haciendo de "una determinada combinación de la variedad dada" (KrV B138) aquella acción de inscribir, a partir de la cual poder conocer un objeto. La inscripción, que Derrida entiende como "institución durable de un signo" [*institution durable d'un signe*], posibilidad de trazar un espacio significante (2003 58), sería para Kant una operación sintética que permite a la forma del sentido externo aportar conocimiento mediante la representación gráfica de un significante sobre una determinada superficie material. Asimismo, la importancia de la traza vuelve en § 24, en donde la necesidad de la inscripción parece aun más fuerte y explícita, ya que condiciona la misma posibilidad de pensar, no solamente a un objeto en el espacio, sino también al tiempo en cuanto tal.

Al respecto, merece la pena citar al mismo Kant:

> No podemos pensar una línea sin *trazarla* en el pensamiento, ni un círculo sin *describirlo*, como tampoco representar tres dimensiones del espacio sin *construir* tres líneas perpendiculares a partir del mismo punto. Ni siquiera podemos pensar el tiempo sino gracias a que, al *trazar* una línea recta (que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo), solo atendemos al

> acto de síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno (KrV B155).

Los términos "describirlo", "construir", "trazar" remiten a prácticas de inscripción, y el recurso a ésta – entrando ahora en el terreno del esquematismo *sensu stricto* – reaparece tanto en la primera como en la segunda edición (KrV B181/A142), con la distinción entre imagen y esquema. Después de haber definido el esquema como "condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos puros del entendimiento" (KrV B179/A140), la noción de "monograma" es la que permite a Kant distinguir entre imagen como "producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva", por un lado, y esquema como "producto" "de la facultad imaginativa *a priori*" (KrV B181/A142), por otro. Consiguientemente, la relación entre inscripción, dibujo y monograma obliga a reflexionar sobre lo que Derrida entiende con la noción de "grama" [*gramme*]. En *Posiciones* [*Positions*], tal término viene remitido a la fortaleza multi-vectorial de la *différance* y entendido como "un nuevo concepto de escritura" [*un nouveau concept d'écriture*], como "juego de las diferencias" [*jeu des différences*] a partir del cual, dentro de todo contexto semántico posible, "ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro, que tampoco está simplemente presente" (Derrida 2014 47)[15]. Pues bien, si por un lado, se puede entender el esquematismo kantiano como actividad – o conjunto de actividades – que posibilita la producción de efectos semánticos, así como las mutuas relaciones entre ellos, el *grama* derridiano, por otro lado, produce un movimiento espacio-temporizador sin el cual ningún concepto, ninguna noción, ninguna manifestación fenoménica – con palabras kantianas – se transformaría en objeto-para-mí. También en este caso, entonces, se tropieza con el espaciamiento, con aquel intervalo – como vimos en el primer apartado – entre un acontecimiento y el otro, que posibilita toda clase de experiencia. A este respecto, sea que se reflexione desde la síntesis, sea que se haga a partir de los esquemas *a priori*, se trata de un no-lugar previo a toda distinción semántica y que, precisamente por eso, constituye su misma regla de producción. Para Derrida, no hay subjetividad que no esté ya involucrada en un "sistema de *différance*" (Id. 50) que aplaza – y aplazando, produce – toda relación semántica posible entre sujeto y objeto, materia y forma, empírico y *a priori*, activo y pasivo (y podríamos seguir mucho más). Desde el lado de Kant, este aplazamiento se configura como gramática imaginativa *a priori*, o si preferimos, como codificación pura de imágenes conceptuales de las que ninguna noción aplicable a la realidad fenoménica puede prescindir. Se habla, pues, de gramática, en tanto que el esquematismo remite a una dinámica escritural, a un conjunto de inscripciones gráficas que, si bien se relacionan directamente con el entendimiento, no pueden comprenderse, sino refiriéndolas a una cierta materialidad, a una exterioridad significante que implica una actividad de inscripción. Consiguientemente, es interesante notar que la "regla que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal" (KrV B180/A141), es decir, el esquema al que un concepto empírico tiene que conformarse, venga relacionado con la acción de dibujar. La regla que suministra a la imaginación un determinado concepto – piénsese al ejemplo kantiano del concepto de perro [16]–, se concreta a nivel de inscripción imaginativa.

[15] "Il s'agit de produire un nouveau concept d'écriture. On peut l'appeler *gramme ou différance*. Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'a aucun moment en aucun sens, un élément simple soit présent en lui-même et ne renvoie qu'a lui-même" (Derrida 1972c 37).

[16] "El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me ofrezca la

5. Imaginación, archi-escritura, (archi)huella

¿Cómo relacionar archi-escritura e imaginación productiva? En Derrida, la archi-escritura constituye tanto el esquema que otorga a "toda sustancia, gráfica o de otro tipo" su forma específica, como – y a la vez – su misma posibilidad de significación, en tanto *mouvement de la sign-function*, "movimiento de la signo-función" (2003 78). Bajo esta perspectiva, archi-escritura como "archi-síntesis irreductible" [*archi-synthèse irréductible*], por un lado, y esquematismo kantiano como producción de imágenes puras, por otro, compartirían la capacidad de actuar sobre la temporalidad, es decir, sobre la "temporalización" – para Derrida – , sobre los momentos puros del tiempo – para Kant. Según éste, en tanto "síntesis pura", el esquema determina *a priori* el tiempo, ya que "constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general" (KrV B181/A142). Razonando en términos de "grama" (Derrida), así como de "monograma" (Kant), el esquema llevado a cabo por la imaginación productiva podría entenderse también como archi-escritura, es decir, como escritura originaria y previa a toda forma de significación específica y, a la vez, su condición de posibilidad. El mismo Kant recuerda que los esquemas, en tanto "determinaciones del tiempo", "constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una *significación*" (KrV B185). Conforme a lo anteriormente dicho, si la archi-escritura constituye la "apertura de la primera exterioridad en general" (Derrida 2003 92), el esquematismo kantiano posibilitaría la apertura semántica del entendimiento – y sus categorías – hacia la heterogeneidad fenoménica.

No menos interesante sería investigar las posibles relaciones entre imaginación productiva y la noción de "archi-huella" [*archi-trace*]. Con ésta, Derrida entiende el inevitable borrarse del origen que, en su desaparecer, origina al origen mismo, constituye el "origen del origen". Hablaríamos, pues, de un "movimiento retroactivo" de desaparición intrínseco a la huella. En virtud de este desaparecer, la huella no puede contar con un origen, pero, su "no origen" representa paradójicamente su originaria condición de posibilidad, su "arquía trascendental" (Derrida 2003 80). Siendo la archi-huella la huella en su "des-presentación" constitutiva, constituye a la vez aquel movimiento diferencial que, en su operatividad, pre-forma todo contenido determinado, sin, por ello, depender de "ninguna plenitud sensible, audible, fónica o gráfica", constituyendo, más bien, "su condición" misma" (*Id.* 81). La archi-huella antecede – y funda, a la vez – a toda clase de significación y de pareja dicotómica, no siendo ni sensible ni inteligible, permitiendo, paralelamente, toda articulación semántica posible, como la "del habla y de la escritura". Es en este sentido que Derrida entiende a la archi-huella como diferencia pura, "formación de forma" y, a la vez, "el ser-impreso e la impronta", (*Id.* 82). Se trataría, pues, de aquella diferencia que posibilita toda manifestación y todo efecto semántico. En el párrafo "La juntura", la archi-huella, en tanto diferencia, es aquello del que depende la distinción entre espacio y tiempo, es decir, aquello que permite a su articulación "que aparezca como tal en la unidad de una experiencia" (*Id.* 85). Siguiendo a Heidegger, la posibilidad del origen se hallaría en la imaginación productiva, puesto que ésta "debe formar precisamente al tiempo" (203), lo cual nos indica, por un lado, que la producción de esquemas está directamente relacionada con el sentido interno y, por otro, que la imaginación productiva constituye al tiempo originario mismo, o al origen mismo del

experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto" (KrV B180/A141).

tiempo: "es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahoras y quien, por dar nacimiento a ésta, resulta ser el tiempo originario" (*Id.* 203-204). A raíz de ello, y relativamente a la articulación entre espacio y tiempo, se podría decir que, así como la archi-huella le permite darse "en la unidad de la experiencia" (Derrida 2003 85), para Kant, la imaginación productiva, en su producción de esquemas – "sustancia" [*Substanz*], "causa" [*Ursache, Kausalität*], "comunidad" [*Gemeinschaft, Wechselwirkung*], "posibilidad" [*Möglichkeit*], "realidad" [*Wirklichkeit*], "necesidad" [*Notwendigkeit*] (KrV B183-184/A144-145) – suministra las reglas para que lo manifestado espacio-temporalmente reciba la forma de un conocimiento posible, alcance la unidad de una experiencia dotada de sentido, es decir, llegue a ser experiencia-para-mí.

6. El doble movimiento de la imaginación-párergon

Las reflexiones derridianas que se mencionarán aquí sobre el concepto kantiano de párergon se desarrollan en el texto *La verdad en pintura*, en donde el filosofo francés recuerda que dicha problemática remonta a los § 13 y §14 [17] de la *Crítica del juicio Kritik der Urteilskraft*], relativos a la distinción entre juicios materiales y formales. En lo que interesa al presente trabajo, la lectura derridiana del *párergon* interpreta a este como aquello que ni forma parte integrante de algo, ni es totalmente extrínseco a éste [*sans en faire partie et sans pourtant y être absolument extrinsèque*]. El *párergon* es aquel suplemento [*supplément*] que no está "ni afuera ni adentro" (Derrida 2005 66). *Párergon* como inscripción de "algo que se agrega, exterior al campo propio" (Id. 67) y, sin embargo, suplemento indispensable para suplir una cierta falta intrínseca al sistema. En el caso de Kant de la *Crítica de la razón pura*, ésta se referiría a la ausencia de comunicación directa entre sensibilidad y entendimiento, respecto a la cual la imaginación actuaría como auxilio indispensable. En tanto imaginación- *párergon*, la actividad imaginativa cumpliría una doble tarea, lo que Gilles Deleuze (2008) entiende como movimiento doble y bi-direccional, es decir, la síntesis – de lo empírico a lo *a priori* – y el esquema – de los conceptos puros a la realidad sensible. A nivel de síntesis, la imaginación- *párergon* es aquella actividad que enlaza, combina, unifica y reproduce lo múltiple intuitivo, permitiendo, a este último, conectarse con el entendimiento. El rasgo parergonal de la imaginación radica aquí en la acción de suplir un vacío comunicativo determinado por la heterogeneidad onto-funcional entre intuición y categoría, en donde, la primera, falta de la capacidad de conceptualizar lo que se nos ha dado en las coordenadas espacio-temporales. En dirección contraria, la imaginación- *párergon* es el esquema en tanto maniobra que suministra las reglas bajo las cuales los conceptos pueden recibir aquello de lo que carecen, es decir, la autónoma posibilidad de trasladarse semánticamente a la dimensión de la sensibilidad. En este segundo caso, pues, la carencia viene suplida a un nivel de complejidad mayor, ya que se trata de determinar *a priori* los momentos puros del espacio-tiempo con relación a las funciones lógicas del juicio[18]. Sin embargo, en ambos casos – y aunque según

[17] Especialmente, a partir de la problematización del siguiente pasaje: "Incluso los llamados *adornos* (parerga), es decir, lo que no pertenece interiormente a la representación total del objeto como trozo constituyente, sino, exteriormente tan sólo, como aderezo y aumenta la satisfacción del gusto, lo hacen, sin embargo, sólo mediante su forma; verbigracia, los marcos de los cuadros, los paños de las estatuas o los peristilos alrededor de los edificios" (Kant 2007 140-141).

[18] A este respecto, Allison (1981) subraya la necesidad de que los conceptos *a priori* se relacionen directamente con las intuiciones puras, aunque sostenga que la conexión entre categoría y esquema no pueda prescindir de una deducción a la que, el mismo Kant, no habría prestado la debida atención (Allison 1981). Aunque no se pueda profundizar aquí en este aspecto, se retiene, sin embargo, que la

modalidades y trayectorias distintas – tanto la síntesis como el esquema remiten a una suplementariedad que opera solo en la medida en que, no agotando su horizonte vital en el material con el que trabaja, *des*-aparece, *re*-aparece y se *con*-funde en él. Para Derrida, lo que constituye a la parergonalidad del *párergon* radica tanto en su "exterioridad de excedente" [*extériorité de surplus*] como en "el lazo estructural interno" [*lien structurel interne*] que suple a lo que sería una "falta en el interior del *ergon*" (2005 70)[19] , es decir, en este caso, la conexión entre las dos fuentes del conocimiento.

No solo eso, sino que el carácter auxiliar del *párergon* se modula también en términos de huella [*trace*], en su constitutivo y necesario borrarse [*s'effacer*] en el momento mismo de su máxima operatividad: "el *párergon* es una forma que tiene por determinación tradicional no destacarse sino desaparecer, hundirse, borrarse, fundirse en el momento que despliega su más grande energía" (Id. 72). En este sentido, también la imaginación kantiana tiene que borrarse, para luego re-aparecer y volver-a-borrarse, en una circularidad trascendental que se abre constantemente a la imprevisibilidad del acontecer fenoménico, a través de una *continuidad-en-la-diferencia* en tanto *conditio sine qua non* de todo conocimiento. De hecho, sin esta carga espectral[20], la imaginación no podría, por un lado, transitar de lo empírico a lo a *priori*, ni, por otro, ejercer su "doble movimiento", imprescindible para toda clase de experiencia. Consiguientemente, el continuo e interminable des-aparecer y re-aparecer constituye, precisamente, tanto a la (no)esencia de la imaginación como a su misma condición de operatividad.

7. Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo, las argumentaciones han tenido como vena subterránea común el deseo de ofrecer una lectura de la relación Derrida-Kant, capaz de mostrarse distinta respecto a la proporcionada por la literatura crítica tradicional. Ésta, en sus rasgos generales, tiende a extremar la contraposición entre la estrategia deconstructiva de Derrida y la filosofía trascendental kantiana, haciendo, de la segunda, un objeto de repetidos ataques por parte de la primera[21]. En el presente artículo, en cambio, se ha propuesto buscar elementos de comunicación conceptual más allá de este dualismo. Tal intento ha permitido vislumbrar interesantes – y normalmente subvaluados – motivos de cercanía teorética entre ambos pensadores, sin olvidar el hecho de que dicha posibilidad, además de contextualizarse con dependencia a las direcciones escogidas en este artículo, está limitada al ámbito cognoscitivo. En primer lugar, se ha visto cómo la imaginación kantiana, en su *indeterminabilidad determinante*, logra hacer de la indistinción entre

determinación trascendental del tiempo, llevada a cabo por la imaginación productiva, con relación a las funciones lógicas del juicio, garantice de manera objetiva y necesaria la aplicación de los conceptos puros a la experiencia, en la medida en que la posibilidad misma de una interacción epistemológicamente positiva entre sensibilidad y entendimiento se halla conforme a las reglas suministradas por los esquemas de la actividad imaginativa.

[19] "Ce qui les constitue en *parerga*, ce n'est pas simplement leur extériorité de surplus, c'est le lien structurel interne qui les rive au manque à l'intérieur de l'*ergon*. Et ce manque serait constitutif de l'unité même de l'*ergon* " (Derrida 1978 69).

[20] El problema – y la fortaleza – de la espectralidad constituye otra posible pista de investigación en la discusión virtual Derrida-Kant (véase, por ejemplo, Derrida 1995 151 ss.). Por su parte, Matherne (2014) pone el énfasis sobre el carácter enigmático de la imaginación para relacionarlo con los rasgos más estético-literarios de la actividad imaginativa presentes en la tercera *Crítica*.

[21] No se puede profundizar aquí en este tema. Al respecto, véanse, entre otros, Culler 1998, Ferro 1995, Fisgativa 2017, Quevedo 2001. Rorty 1978, Yébenes 2008; 2016.

sensible e inteligible una fuerza que difiere a sí misma y que produce, a la vez, ella misma, diferencia(s), es decir, la imaginación como *différance*. En segundo lugar, la no-solucionable paradoja del sentido interno, a raíz de la cual, él mismo, se encuentra afectado por un conflicto entre lo activo y lo pasivo, destinado a reiterarse indefinidamente, constituye, sin embargo, aquel no-lugar, a la vez, productor y acogedor de una escritura previa a la verbal y su misma condición de posibilidad: la archi-escritura. A continuación, las reflexiones se han trasladado hacia el terreno del esquematismo, con la finalidad de sugerir algunas posibles futuras líneas de investigación, centradas en averiguar si, cómo y en qué medida la actividad productiva de la imaginación, por un lado, y la relación entre imagen y esquema, por otro, pudieran confrontarse de manera fecunda con las nociones derridianas de 'traza', 'inscripción', 'suplemento', 'archi-huella', 'archi-escritura' y ' *párergon*'. A este respecto, y para no sobrepasar los propósitos de este trabajo, se han limitado las reflexiones a algunos caminos todavía por explorar en profundidad, dejando así abiertas múltiples líneas interpretativas para eventuales trabajos a desarrollar.

Siguiendo con el deseo de dibujar un terreno conceptual común a Kant y Derrida, se ha subrayado la posibilidad, por parte del esquematismo, de acercarse a aquella perspectiva gramatológica que hace de la inscripción la *conditio sine qua non* de todo efecto significante, más allá y más acá de cualquier forma de escritura específica. La sinergia entre *Abbilden* y *zeihen* ha hecho pensar en aquella archi-escritura imaginativa que, en términos derridianos, haría pensar en la noción de "grama", la cual, en su coincidencia con la *différance*, constituye el *no-origen que origina* y da-la-forma a toda significación posible. Asimismo, la confrontación entre *grama* derridiano y *monograma* kantiano ha llevado, por un lado, a relacionar positivamente la imaginación productiva con la archi-escritura y, por otro, a constatar que, así como la archi-huella derridiana permite a la articulación entre espacio y tiempo despegarse en la dimensión unitaria de la experiencia, la producción kantiana de esquemas suministra las reglas para que lo manifestado espacio-temporalmente llegue a ser experiencia-para-mí.

Finalmente, la noción de 'imaginación- *párergon*' ha abierto un espacio semántico en donde el 'doble movimiento' de la actividad imaginativa hace del suplemento una fuerza, a la vez, 'camaleónica' y espectral que, en su cíclico *des*-aparecer, *re*-aparecer, *con*-fundir-se, sostiene todo el humano edificio cognoscitivo, supliendo a todas las faltas anatómicas y funcionales que éste inevitablemente presenta.

Con todo – y como adelantábamos en la introducción –, la relación Derrida-Kant es mucho más compleja, de manera tal que los elementos de consonancia que se han vislumbrado no están exentos de dificultades. Si bien no es este el lugar para profundizar en ellos, no se puede evitar señalar que, ante todo, en lo concerniente a la imaginación como *différance*, si por un lado, la perspectiva kantiana subraya la imprescindibilidad de la unidad objetiva de la apercepción, en calidad de sólido e inamovible eje de orientación garantizador de la validez de todo acto cognoscitivo, por otro, Derrida enfatiza, al contrario, los rasgos perturbadores, enigmáticos, de la actividad imaginativa. Paralelamente, si el tiempo kantiano remite a una interioridad estructurada para conectarse de manera necesaria con la actividad sintética del Yo-pienso, el filosofo francés cuestiona el hecho mismo de distinguir entre interior y exterior, centrando más bien la atención en la con-fusión de ambos. Relativamente al esquematismo, las nociones derridianas de 'archi-escritura', 'traza', 'inscripción', 'archi-huella', ' *párergon*', podrán comunicar positivamente con la imaginación productiva solo si ésta vendrá abordada a partir de su ambigüedad constitutiva, es decir, de su inagotable y siempre-diferente multi-vectorialidad.

De lo contrario, quedando con su lectura canónica, exasperando el dualismo entre empírico y *a priori*, entre sensible e inteligible, se perderá la posibilidad de ver en la imaginación productiva, en este "arte oculto", la no-tematizable – y por eso mismo, in-definible – condición de posibilidad de todo efecto semántico, de toda(s) diferencia(s).

Referencias bibliográficas

- Allison, Henry. "Trascendental Schematism and the Problem of the Synthetic A Priori", *Dialectica* 35 (1981): 57-83.
- Aquila, Richard. "Categories, Schematism, and Forms of Judgement", *Ratio* 18 (1976): 30-49.
- Baldacchino, Lewis. "Kant's Theory of Self-Consciousness", *Kant-Studien* 71/1-4 (2009): 393-405.
- Benoist, Jocelyn. "L'impensé de la représentation: de Leibniz à Kant", *Kant-Studien* 89 (1998): 300-17.
- Culler, Jonathan. *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Trad. de Luis Cremades, Madrid: Cátedra, 1998.
- Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra, 2008.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, 2003.
- —. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- —. "Economimesis". *Mimesis des articulations*. Eds. Sylviane Agacinski, Sarah Kofman, Jacques Derrida y otros. Paris: Aubier-Flammarion, 1975, 55-93.
- —. "El gusto del secreto". *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Ed. Cristina de Peretti. Barcelona: Proyecto a, 1997, 23-37.
- —. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 1995.
- —. *La diseminación*. Trad. de José Arancibia Martín. Madrid: Fundamentos, 2015.
- —. *La dissémination*. Paris: du Seuil, 1972.
- —. *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- —. *La verdad en pintura*. Trad. de María Cecilia Gonzáles y Dardo Scavino. Buenos Aires: Paidós
  SAICF, 2005.
- —. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978
- —. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.
- —. *La voz y el fenómeno*. Trad. de Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- —. *L'écriture et la différence*. Paris: du Seuil, 1967.
- —. *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen Gonzáles Marín. Madrid: Cátedra, 2008.
- —. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- —. *Posiciones. Entrevista con Jacques Derrida*. Trad. y prólogo de Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- —. *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris: Minuit, 1972.

- —. "Préjugés. Devant la loi". *La faculté de Juger*. Eds. Vincent Descombes, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida y otros. Paris: Minuit, 1985, 87-139.
- —. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- Durán Rojas, Cristóbal. "La auto-afección del otro: Heidegger y el tiempo que demora el sí-mismo", *Revista de filosofía (Chile)* 71 (2015): 53-64.
- —. "La distracción de Sí. Jacques Derrida y la Auto-Afección" *Trans/Form/Ação* 38/2 (2015): 53-69.
- Ferro, Roberto. Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida. Biblos: Buenos Aires, 1995.
- Fisgativa, Carlos Mario. "Lo inapropiable de los cuerpos. Algunas lecturas derridianas del arte", *Jornadas Internacionales Cuerpo y violencia en la Literatura y las Artes Visuales Contemporáneas* I (2017): 1-11.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. de Gred Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Forst. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- La Rocca, Claudio. "Schematismus und Anwendung", *Kant-Studien* 80 (1989): 129-54.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 1993.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Petro Ribas. Bogotá: Taurus, 2005.
- —. *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2007.
- —. *Kritik der reinen Vernunft*. 1781. Riga: Hartknoch, 1787.
- —. *Kritik der Urteilskraft*. Berlin, Libau: Lagarde und Friederich, 1790.
- Matherne, Samantha. "Kant and the art of Schematism", *Kantian Review* 19 (2014): 181-205.
- Montero Moliner, Fernando. "Las paradojas del Sentido Interno en la Filosofía crítica de Kant", *Revista de filosofía*, 4 (1981): 197-216.
- Moya, Eugenio. *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Powell, C. Thomas. "Kant's Theory of Self-Consciousness", International Studies in Philosophy 26/2 (1994): 143-44.
- Quevedo, Amalia. *De Foucault a Derrida*. EUNSA: Pamplona Navarra, 2001.
- Rorty, Richard. "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida", *New Literaly History* 10/1 (1978): 141-160.
- Russon, John. "The Spaciality of self-consciousness: originary passivity in Kant, Merleau-Ponty and Derrida", *Chiasmi International 9* (2007): 209-20.
- Yébenes, Escardó Zenia. *Breve introducción al pensamiento de Derrida*. Universidad Autónoma Metropolitana: Tlalpan, 2008.
- —. "Escritura, archi-escritura e historia. A propósito de Derrida y Stiegler", *Historia y Grafía* 46 (2016): 53-78.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 173-188
Recibido: 20-02-2019 Aceptado: 15-12-2019

Galileo: realismo en los inicios de la ciencia moderna

Galileo: realism at the beginning of modern science

José Gustavo Sámano*

Resumen

En los orígenes de la ciencia moderna, es posible rastrear los tres elementos del realismo científico: el realismo metafísico, la teoría de la verdad como correspondencia y la tesis verificacionista. Galileo Galilei fue el fundador de la nueva ciencia y se opuso, a lo largo de su obra, sistemáticamente a un claro instrumentalismo científico que imperaba en su época. Su concepción de la naturaleza y de sus leyes escritas en forma matemática arrojan ideas de naturaleza filosófica que merecen aún ser examinadas y discutidas.

Palabras clave: Galileo - realismo científico - realismo metafísico - verdad - instrumentalismo

Abstract

It is possible to seek the three elements of scientific realism in the origins of modern science: metaphysical realism, correspondence theory of truth and the verificationist thesis. Galileo Galilei was the founder of the new science and he also reacted against the scientific instrumentalism of the previous era. His conception about nature and its laws, written in a mathematical way, illuminates philosophical ideas that deserve to be examined and disputed.

Keywords: Galileo - scientific realism - metaphysical realism - truth - instrumentalism

*Contacto: jose.samanodav@nube.unadmexico.mx https://orcid.org/0000-0001-9176-1355. Licenciado en filosofía en el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, con una Maestría en Filosofía de la Universidad de Guanajuato, con mención en Filosofía de la Ciencia. Realizó una estancia de investigación en Universidad de Granada. Actualmente es candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad de Guanajuato. Cuenta con estudios en matemática en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia de México (UNADM).

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Realismo científico e instrumentalismo

El realismo científico es la posición filosófica que admite que las teorías científicas empíricamente exitosas describen de manera más o menos precisa el mundo real, independiente del sujeto cognoscente. Mientras más exitosa la teoría, más se puede confiar en el nivel de precisión de la descripción de la realidad: "El *realismo científico* dice que las entidades, los estados y los procesos descritos por teorías correctas realmente existen. Los protones, los fotones, los campos de fuerza y los hoyos negros son tan reales como las uñas de los pies..." (Haking, 1996: 39).

El instrumentalismo puede ser caracterizado como la posición filosófica que defiende que todas las teorías científicas son sólo *herramientas* de simplificación de la aparente aleatoriedad de los fenómenos, y que no son, ni pretenden ser, descripciones de una realidad que provoca los fenómenos. Para los instrumentalistas, en general, el valor de las teorías científicas está dado por el valor pragmático de las mismas. Las teorías son valiosas, sobre todo, porque representan una *economía intelectual* para el científico: "...las teorías son a lo mucho legítimas, adecuadas, buenos instrumentos de trabajo, aceptables pero increíbles, o qué sé yo" (Hacking, 1996: 46)

El realismo científico se puede caracterizar por tres componentes, según el filósofo griego Stathis Psillos:

1. Un componente metafísico que afirma que el mundo tiene una estructura definida y natural independiente de la mente humana (*Realismo metafísico).*

2. Uno semántico, cuya implicación es que las teorías tienen un valor de verdad determinado por un criterio correspondentista. Es decir, las teorías científicas son verdaderas o falsas según si el mundo es como éstas lo describen o no. Además, el mundo debe estar configurado por las relaciones que éstas establecen y por las entidades que suponen, en el caso de ser verdaderas (*Verdad como adecuación/correspondencia).*

3. El componente epistémico dicta que las teorías más exitosas, o maduras, y bien confirmadas son aproximadamente verdaderas. Esto implica que entre más exitosa una teoría, más cercana es a la verdadera descripción del mundo (*tesis verificacionista*) (1999: xix).

Galileo Galilei puede ser considerado como el fundador de la ciencia moderna. A la vez, puede considerar el primer filósofo de la ciencia en sentido estricto, ya que se preguntó por las características que debería tener esta nueva disciplina, sus fundamentos y sus alcances. Entre estas características, Galileo defenderá que la nueva ciencia (o nuevas ciencias) deberá ser realista. Claro que no utilizó este concepto, pero es la intención de este trabajo el mostrar que Galileo defendió el realismo científico, encontrando en la obra del filósofo natural italianolos rastros de los elementos del realismo científico que ha enunciado Stathis Psillos.

2. El libro y las leyes de la naturaleza

Antes de Galileo, eran pocas las leyes físicas que se conocían, al menos de las que aún aceptamos. Entre ellas, estaban las leyes de las máquinas simples, que se deben a Arquímedes y se podían expresar como relaciones geométricas simples, algunas leyes particulares de la óptica[1], entre otras. Se conocían los movimientos de las estrellas, el Sol, los planetas y la Luna, y se les podía predecir con cierto grado de exactitud; en el caso de los astros, su concepción del sistema del mundo era errónea, pero lo interesante era que, hasta Copérnico, se consideraba que los astros seguían la *ley del círculo* en su movimiento orbital, por lo que se les concebía moviéndose en deferentes y epiciclos. Incluso con esas complejas herramientas geométricas, los astrónomos y astrólogos de la antigüedad consiguieron resultados sorprendentes por su precisión.

Se puede definir el concepto *ley natural* como una *disposición o norma que siguen los fenómenos, u objetos, de manera necesaria*: es decir, se trata de una especie de regla que, por alguna razón, los fenómenos siguen[2]. Sin embargo, hasta Descartes[3], el concepto de *ley natural* no aparece con ese nombre; es decir, el término existía, pero no designaba lo que ahora se entiende. Galileo, a quien se deben las primeras leyes de la mecánica, no utiliza el concepto *ley natural* de esa manera. Más bien piensa una cierta *relación* entre los fenómenos. Esa relación, que asume matemática (geométrica), es de naturaleza necesaria, y aunque no la llame *ley natural*, se puede asumir que de eso es de lo que está hablando; es un anacronismo, claro, pero está justificado su uso en aras de una exposición más clara. El mismo criterio puede ser utilizado para su contemporáneo Johannes Kepler, a quien se deben las tres leyes astronómicas que llevan su nombre, pero que tampoco utilizó el término en el sentido que ahora se le otorga[4].

El término *ley natural* surge en la jurisprudencia medieval (*ius naturalis*, *lex naturalis*), mismo que se contrapone al de *ley positiva* (Zilsel, 2003). El primer término indicaba las reglas morales universales, comunes a todos los hombres, pueblos y culturas; esta universalidad emanaba de la misma naturaleza de los hombres, de su racionalidad y, en última instancia, de Dios mismo, quien dictaba las primeras, se trataba de leyes que todos los hombre *deberían* de cumplir; por otro lado, las *leyes positivas* eran contingentes, cambiaban según los gobiernos y los pueblos, y cambiaban a través del tiempo y las circunstancias. Así pues, *ley natural* inició como una metáfora tomada del derecho, pasando por ser un concepto teológico y después a ser un término de la filosofía natural,

[1] Euclides publicó las Leyes de la Reflexión hacia el siglo III a.C. El fenómeno de refracción ya era conocido por Aristóteles y el establecimiento de la ley cuantitativa se debe a Herón de Alejandría y Claudio Ptolomeo. Debo esta nota al Dr. Vicente Aboites.

[2] O parecen seguir. Por ahora, no se complicará de más el concepto. Eso pasará cuando se lleguen a las objeciones instrumentalistas.

[3] "...sino que también he notado ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas, de tal suerte que, si reflexionamos sobre ellas con bastante detenimiento, no podremos dudar de que se cumplen exactamente en todo cuanto hay o se hace en el mundo" (Descartes, 2010: 129). Como se verás más adelante, son exactamente las mismas ideas que expone Galileo, aunque no en la forma explícita de Descartes. Aun así, la influencia de ambos, decisiva sin ninguna duda, definirá los parámetros bajo los cuales será entendida la ciencia en los siglos posteriores.

[4] "Johannes Kepler, trabajando con datos cuidadosamente recogidos por Tycho Brahe sin la ayuda de un telescopio, desarrolló tres leyes que describen el movimiento de los planetas en el cielo.1. La ley de la órbita: Todos los planetas se mueven en órbitas elípticas, con el Sol en uno de los focos.2. La ley de las áreas: La línea que une un planeta al Sol, barre áreas iguales en tiempos iguales.3. La ley de los periodos: El cuadrado del periodo de cualquier planeta, es proporcional al cubo del semieje mayor de su órbita" (http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbasees/kepler.html).

por la cual se concibe que los fenómenos, como los hombres, sigan algunas *directrices* de manera necesaria debido a su propia constitución natural; en otras palabras, de su misma naturaleza se deriva la *necesidad* de ciertos *comportamientos*. Como término jurídico, la ley natural indica lo que los hombres deben hacer; por el contrario, el mismo término en el conocimiento científico indica cómo los fenómenos se comportan *de facto* (Zilsel, 2003). Edgar Zilsel continúa diciendo que "las recurrentes asociaciones de eventos físicos observados, en los cuales los filósofos y científicos de un periodo se empiezan a interesar, fueron interpretados como órdenes divinas y fueron llamadas *leyes*"[5] (2003: 97). Así pues, los orígenes tanto jurídicos como teológicos del término indican, de cierta manera, algunos elementos que el concepto ha de conservar posteriormente: la necesidad, la universalidad, la *racionalidad* de la ley.

El concepto *ley natural* va muy de la mano con la metáfora del *libro de la naturaleza* (Applebaum, 2000: 354-356). Éste último término surge de la idea de que Dios ha escrito la sagrada palabra en las escrituras, es decir, en la Sagrada Biblia; pero además de esto, también ha escrito, a la par, en el *Gran libro de la naturaleza*:

> Y prestar atención al gran libro de la naturaleza, que es el objeto propio de la filosofía, es el modo de elevar las miras. Por más que todo lo que se lee en ese gran libro, como obra del Artífice omnipotente, sea por ello proporcionadísimo, es más claro y más digno donde mayor aparece a nuestra mirada la obra y el artificio. (Galilei, 1994: 3)

Por ende, ambos, la *Biblia* y la naturaleza, son obra del mismo *autor*. Concebir al mundo natural como obra del mismo artífice al que se debe la palabra sagrada es, evidentemente, una metáfora religiosa, pero en el tiempo de la revolución científica revestía a la filosofía de la naturaleza de una cierta necesidad. Lo más importante, es que les permitía a los filósofos pensar que Dios había concebido un plan exacto, determinista, incluso, y que hacía posible pensar que había reglas claras que el hombre podía descubrir si era lo bastante atento para mirar y entender lo que le mostraba ese libro (Applebaum, 2000: 91-92). Pero, incluso si era capaz de ver eso no bastaría, también, como con cualquier libro, tendría que saber el idioma en que estaba escrito; la gran apuesta de la revolución científica consistía en que concebir que el idioma eran las matemáticas.

La importancia de Galileo en la historia de la física radica en que intuyó que los cuerpos, todos ellos, se *comportan* según reglas geométrico-matemáticas. Se puede pensar en leyes naturales que no son, necesariamente, matemáticas. Anterior a Galileo, algunas leyes naturales fueron expresadas de manera cualitativa, sobre todo al interior del *corpus* aristotélico y los trabajos de algunos filósofos medievales. La concepción aristotélica invadía todo el campo de saber de la filosofía natural y es, a final de cuentas, el sistema aristotélico el que Galileo ha de rebatir en aras de instalar su propio sistema. Según el modelo aristotélico-ptolemaico del *cosmos*, existían dos regiones bien diferenciadas en el mundo: si se considera que la Tierra está en el centro del mismo, con la Luna orbitándola a ella, y después de la Luna están los planetas interiores (Mercurio y Venus), el Sol, luego los planetas exteriores (Marte, Júpiter y Saturno) y finalmente la esfera de las estrellas (que marcan el límite del mundo), entonces existe una región *sublunar*, en donde el movimiento y el cambio denotan que se trata de una región donde prima

[5] La traducción es mía.

la corrupción y el caos; y existe también un mundo *supralunar*, donde los cuerpos son de naturaleza perfecta, revelada esta perfección por la eternidad y precisión de sus movimientos. Esta diferenciación es importante porque, en primer lugar, nos dice que los astrónomos antiguos han considerado que los cuerpos celestes sí que han seguido en sus movimientos algo parecido a lo que llamamos actualmente *ley natural geométrica*; en segundo lugar, nos dice que esa concepción no se aplicó a los fenómenos sublunares porque, debido a su naturaleza corruptible, imperfecta y caótica, no eran susceptibles de ser tratados matemática o geométricamente. La concepción de la naturaleza de los cuerpos imponía una restricción al tratamiento matemático de los fenómenos: los cuerpos celestes sí eran susceptibles de ese trato, los mundanos cuerpos sublunares no[6].

El primer gran reto de Galileo fue, entonces, deshacer esa brecha[7]. Técnicamente, ha de convencer al lector medianamente culto, de que la naturaleza es uniforme y, por ende, que toda se mueve según un orden geométrico-matemático. Lo cual ya implica una concepción realista. Técnicamente hablando, en el tiempo de Galileo la gran mayoría de los filósofos, teólogos y casi toda la gente podría considerarse realista, en un sentido metafísico, a excepción de algunos místicos. Pero Galileo, que acepta que hay un mundo susceptible de ser conocido (la naturaleza), transforma la premisa realista al postular que dicha naturaleza tiene una estructura definida, que es común a todo el *cosmos* y que es, esencialmente, matemática.

En *Il Saggiatore* (1623), Galileo escribe sobre su concepción de la naturaleza y el conocimiento que el hombre puede obtener de ella:

> La filosofía está escrita en este Gran Libro que siempre yace abierto ante nuestros ojos (es decir, el universo), pero no se le puede entender a menos que primero se entienda su lenguaje y se reconozcan los caracteres con los cuales fue escrito. Y está escrito en lenguaje matemático y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas; sin ellos es humanamente imposible comprender una palabra; sin ellos sólo se puede escarbar desorientado alrededor de un oscuro laberinto.[8] (Galilei, 1964: 631-632).

Así que se ha de dominar el lenguaje matemático para poder entenderla. Galileo no abandonará jamás esta premisa, aunque se ha de explicar su relevancia. Lo primero que revela dicha idea es que Galileo no sólo piensa que la naturaleza tiene una estructura definida, como ya se ha dicho antes, sino que esa estructura es matemático-geométrica. Ahora bien, esta tesis es el primer componente del realismo científico según Psillos (1999). Nótese que el realismo metafísico está implícito: es necesario que exista un mundo real (la naturaleza) para que, en principio, pueda tener dicha estructura; en otras palabras,

[6] Acerca de la astronomía y cosmologías pre-copernicanas y la influencia de la teoría aristotélica en el desarrollo del pensamiento científico, véase (Kuhn T. S., 1978), (Rioja & Ordoñez, Sin año) y (Vernet, 2000).

[7] Según Klaus Fisher (1986) hay otra distinción metodológica/metafísica que hereda la tradición aristotélica a la que se enfrenta Galileo: "...según Aristóteles, el campo objetivo de la *mecánica* se reduce al tratamiento de los movimientos violentos, mientras que la *física* sólo trata de los movimientos naturales. (...) Sólo cuando se pudo probar o demostrar que ambos tipos de movimiento podían describirse con los mismos medios matemáticos y mediante las mismas regularidades de comportamiento, quedó abierto el camino hacia la reunificación de las dos disciplinas físicas" (págs. 37-38).

[8]

la realidad es el sustrato, o el sujeto, que tiene la propiedad de poseer una estructura matemática. Así pues, el primer requisito de Psillos, el del realismo metafísico, se ve satisfecho y, a la vez, complementado. En segundo lugar, el hecho de que la naturaleza esté "escrita" matemáticamente, facilita el hecho de que ésta sea cognoscible; más aún, lo garantiza. Para asegurar la cognoscibilidad de la naturaleza, Galileo maneja dos premisas: 1) que la naturaleza está escrita matemáticamente y 2) que el ser humano *conoce* las matemáticas, o bien, que el ser humano es capaz de concebir las matemáticas[9]. Lo interesante es, entonces, el hecho de que el hombre pueda concebir, en su intelecto, o en el alma, la estructura misma de la naturaleza. Así pues, el filósofo italiano concibe que tanto la naturaleza como la mente humana *se corresponden*, o al menos es posible que lo hagan. Y es en esta correspondencia donde reside la verdad. La segunda premisa del realismo científico se cumple también en la teoría epistemológico-metafísica de Galileo.

Galileo descubre la ley de la isocronía del péndulo en 1583, lo cual lo llevará, más adelante, al descubrimiento de la ley de la caída libre de los cuerpos. La expresión matemática que define el periodo de un péndulo simple viene dada por la ecuación:

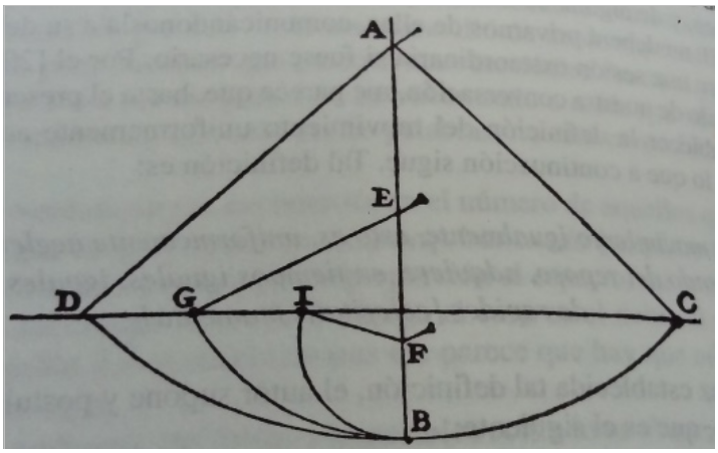
Donde T es el periodo que el péndulo tarda en hacer una oscilación completa, l es la longitud del hilo del cual cuelga un cuerpo de masa cualquiera y g es la aceleración de la gravedad, que es igual para todos los cuerpos (a determinada distancia del centro de la Tierra, por convención, se maneja el valor a nivel del mar: 9.81 m/s^2). Lo primero que nota Galileo es que no importa cuánto pese el objeto que pende del hilo, el periodo vale lo mismo independientemente de la masa del cuerpo, con la condición de que la longitud siempre sea la misma y *se ignore la resistencia del aire*. Ahora sabemos que la aceleración es una constante, pero Galileo deduce esto último de la observación directa, tal deducción ahora se puede hacer tan sólo atendiendo a la ecuación y a algunos supuestos. En efecto, se ve que la masa no representa una variable en la ecuación[10]. Galileo utiliza este fenómeno como premisa para inferir que *todos* los cuerpos graves caen con la misma aceleración y, además, dicha aceleración es uniforme. La demostración de Galileo es, sin embargo, geométrica:

> Imaginad que esta página sea una pared erigida verticalmente, con un clavo incrustado en ella. Desde dicho clavo se deja colgar una bola de plomo de dos o tres onzas mediante el finísimo hilo AB, cuya longitud es de dos o tres codos, quedando perpendicular a una línea horizontal, DC, que corte a escuadra la vertical AB. Este hilo está separado de la pared por un a distancia aproximada de dos dedos, si llevamos, después, el hilo AB, con la bola, hasta AC y lo dejamos caer libremente, veremos, en primer lugar, que desciende describiendo el arco CB de modo que, sobrepasando el punto B, recorrerá el

[9] Una tercera, que complementa a las demás, pero un poco más polémica sería que Dios, autor tanto de la naturaleza como del hombre y sus facultades, ha creado, matemáticamente la naturaleza y ha concebido al hombre como capaz de conocer las matemáticas y, por ende, el mundo natural. Esta concepción de Dios como matemático-geómetra la heredará la tradición moderna, incluso hasta Leibniz. La necesidad de tener a Dios como premisa es tan fuerte, que incluso Descartes no puede concebir un sistema mecánico de la naturaleza sin la idea de Dios: "...cuando *acontece que recuerda alguna conclusión sin tener en cuenta el orden mediante el cual pude ser demostrada*, y piensa, sin embargo, que *el Autor de su ser habría podido* crearlo de tal naturaleza que se equivocara... *en todo aquello* que le parece muy evidente, aprecia tanto que tiene un justo motivo para desconfiar *de la verdad de todo lo que se percibe distintamente*, como que no podría tener ciencia alguna cierta hasta que no hubiera conocido a quien lo ha creado." (Descartes, 1995: 29-30).

[10]

arco BD, llegando casi a tocar la recta que hemos trazado, CD. Si no llega a tocarla es por muy poco, siendo la causa de ello la resistencia que oponen el aire y el hilo. (Galilei, 2015: 466).



En el texto anterior, lo más importante es la objeción que el mismo Galileo, en el personaje de *Salviati*, se plantea: el hecho de que la bola de plomo no llegue a tocar la recta CD por completo. Asume, claro está, que el resultado del experimento no será *completamente* el esperado, ya que la "resistencia del aire y el hilo" plantean una brecha entre la situación ideal descrita y la experiencia posible. Así, Galileo dilucida el principal problema entre la naturaleza ideal de las matemáticas y la experiencia: no es posible un acuerdo, una *correspondencia* completa entre ambas.

Además de la ley de isocronía del péndulo, piénsese en la ley más importante que Galileo formuló: la ley de la caída libre de los cuerpos. Se define el movimiento uniformemente acelerado aquel en el que *la intensidad de la velocidad crece según el incremento del tiempo* (la velocidad es proporcional al tiempo[11]) (1638/2015: 461). En otras palabras, esta ley nos dice que un cuerpo que cae incrementa su velocidad con el paso del tiempo de manera uniforme; Galileo agrega que ese incremento viene dado según una *proporción geométrica*:

> Teorema II. Proposición II: *Si un móvil cae, partiendo del reposo, con un movimiento uniformemente acelerado, los espacios por él recorridos en cualquier tiempo que sea están entre sí como el cuadrado de la proporción entre los tiempos, o lo que es lo mismo, como los cuadrados de los tiempos.* (Galilei, 2015: 469).

Si se omite la demostración geométrica, se puede adelantar el corolario que Galileo deduce del teorema anterior: "Por lo tanto, cuando los grados de velocidad aumentan, en tiempos iguales, según la serie de los números naturales, los espacios recorridos, en los mismos tiempos, adquieren incrementos según la serie de los números impares *ab unitate*" (:470). Es decir, que si en un instante de tiempo de valor 1 se ha recorrido cierta distancia x (entiéndase que el valor es $1x$), en el doble de tiempo de habrá recorrido

[11] En cursivas, en el original.

3x, en el triple de tiempo *5x*, etcétera[12]. Galileo advierte, de la mano de *Simplicio*, el personaje que representa el paradigma aristotélico, que esta deducción matemática, si bien es consistente *in abstracto*, puede que no se vea confirmada por los sentidos: "que sea tal la aceleración que *de la que se sirve la naturaleza* en lo que atañe al movimiento de la caída de los graves, es algo, en mi opinión, un tanto dudoso por el momento" (:471). Obsérvese que la objeción de *Simplicio* es mucho más metafísica de lo que parece a primera vista. Galileo responde a ésta aduciendo que se ha realizado los experimentos en múltiples ocasiones y que los resultados "jamás diferían de una manera sensible" (:472). Pero lo que *Simplicio* replica va más allá de los resultados de la mera experimentación: duda de que exista la *necesidad* de que sea el caso que la naturaleza se apegue a la demostración. Galileo responde inductivamente: se han observado una multiplicidad de casos que así confirman, hasta el momento, la veracidad de la teoría; pero lo que exige el aristotélico es rigurosidad, ya que nada le ha de garantizar que los principios de los que parte Galileo son verdaderos, en específico, aquel que es más caro al italiano, la estructura matemática de la naturaleza. Como hace notar, correctamente, Paul Feyerabend (1986), el filósofo italiano ha postulado ciertas ideas de la naturaleza, cierto *paradigma* y cierto lenguaje natural, pero no ha demostrado que sean verdaderas o preferibles al paradigma aristotélico-ptolemaico. Antes bien, según Feyerabend, tan sólo ha hecho propaganda para defender sus propias tesis. Independientemente de lo que diga Feyerabend, Galileo se basa, al menos, en experimentos y generalización inductiva para apoyar sus conclusiones. Pero, precisamente, la crítica a la lógica inductiva es uno de los argumentos que utiliza el instrumentalismo, y el escepticismo en general, para negar el realismo científico.

La tercera premisa de Psillos, la tesis de la verificalidad, es el argumento invocado por Galileo: las experiencias nunca con *exactamente* como la teoría demanda; sin embargo, los resultados obtenidos en el experimento o en la experiencias son *muy cercanos*, lo que convence al filósofo de su validez: "El tamaño de sus círculos [de los planetas] y las velocidades de sus movimientos están tan próximos a los que dan los cálculos que resulta maravilloso" (1994: 28). Por supuesto, Galileo también justifica su concepción de la naturaleza y de la ciencia desde una postura metafísica en particular, el platonismo. Por ahora, baste decir que las teorías de Galileo cumplen las características que el realismo científico exige, pero no agota en ellas su contenido: es decir, es *un* realismo científico, entre varios posibles. Y éste en particular concibe que existen *leyes naturales*, lo cual justifica desde el platonismo y el pitagorismo.

3. Realismo científico como premisa de la nueva ciencia

Para la astronomía precopernicana, el trabajo usual consistía en realizar observaciones, lo más precisas posibles con los medios existentes, del movimiento de los cuerpos celestes y corregir las anteriores. Además, se trataba de realizar nuevos ajustes a las predicciones, ya que las inexactitudes de modelos astronómicos anteriores se hacían evidentes después de un lapso de tiempo considerable. Además, las distintas latitudes daban un cuerpo de datos observacionales distintos para cada región. Debido a este y otros problemas, desde que Ptolomeo escribiera *El Almagesto* hasta la publicación de el *De revolutionibus*

[12] Dada la ecuación *s=g/2(t2+t1)(t2-t1)*, siendo *g* la aceleración de la gravedad y *s* el espacio recorrido entre los instantes *t1* y *t2*; si *s* vale 1 y *t2-t1* es un segundo, entonces *s=g/2(t2+t1)*, y *t2+t1* será siempre un número impar, ya que es la suma de dos números consecutivos de los números naturales. (Galilei, 1638/2015: 471).

orbium coelestium de Nicolás Copérnico, se elaboraron múltiples modelos del sistema solar, que pretendían explicar el movimiento de los astros mediante diferentes combinaciones de círculos llamados *epiciclos y deferentes*. A pesar de que todos esos modelos eran, esencialmente, modificaciones del trabajo de Ptolomeo, la proliferación de diversas versiones de los mismos y de algunos problemas que el astrónomo alejandrino no había contemplado[13], dieron paso a una concepción instrumentalista de la astronomía.

Para la época de Copérnico, se consideraba que *la verdad* estaba vedada para el hombre y ésta sólo era conocida por Dios. Ante la complejidad del movimiento de los astros, en especial de las estrellas *errantes*, los planetas, la máxima meta a la que se podía aspirar era a *salvar los fenómenos*[14], es decir, los astrónomos y astrólogos del renacimiento, anteriores a Copérnico, incluso los árabes, se podían dar por bien satisfechos si podían hacer predicciones lo suficientemente exactas para poder elaborar un calendario o una predicción para la guerra. Así pues, *salvar las apariencias* o *salvar los fenómenos* tenía una connotación estrictamente instrumental, ya que se obviaba que las verdaderas causas y la verdadera estructura del mundo estaban vedadas a los hombres.

Así pues, la astronomía se asumía como esencialmente instrumentalista: su trabajo era hacer modelos de predicción cada vez mejores, pero el hecho de que estos se correspondieran con la realidad era algo que se había dejado de lado, incluso por el mismo Ptolomeo[15]. Sin embargo, esto no impedía que se concibiera el universo más o menos como el concebido por el modelo aristotélico-ptolemeico. Lo más probable, pensaban, era que el cosmos estuviera ordenado de aquella manera, aunque la *verdadera* disposición, estaba oculta por un velo de ignorancia que le pertenecía, por naturaleza, al hombre.

En 1543 aparece, justo antes de morir Copérnico, la obra *De revolutionibus orbium coelestium*, donde el astrónomo polaco utiliza el heliocentrismo como premisa para explicar los movimientos celestes. En este libro, aparece un ignominioso prefacio, que no fue autorizado por Copérnico, titulado *Al lector sobre la hipótesis de esta obra*, escrito por Andreas Osiander, aunque no venía firmado por éste y hacía pensar que era el mismo Copérnico quien lo había escrito. En el texto se encuentra una postura instrumentalista evidente:

> Divulgada ya la fama acerca de la novedad de las hipótesis de esta obra, que considera que la Tierra se mueve y que el Sol está inmóvil en el centro del universo, no me extraña que algunos eruditos se hayan ofendido vehementemente y consideren que no deben modificar las disciplinas liberales constituidas correctamente ya hace tiempo. Pero si quieren ponderar la cuestión con exactitud, encontrarán que el autor de esta obra no ha cometido nada por lo que merezca ser reprendido. Pues es propio del astrónomo calcular la historia de los movimientos celestes con una labor diligente y diestra. *Y además concebir las causas de estos movimientos, o sus hipótesis, cuando por medio de ningún proceso racional puede averiguar las verdaderas causas de ellos.* Y

[13] Como la precesión de los equinoccios.

[14] En su *Comentario sobre Aristóteles*, Simplicio argumenta que fue Platón quien primero utilizó la expresión, pidiendo a sus alumnos que elaboraran un sistema que *salvara* los fenómenos celestes (Aboites, 2008).

[15] Al hacer uso del punto ecuante para explicar la diferencias en la velocidad de desplazamiento de los planetas. Este punto ecuante era, evidentemente un truco geométrico "imposible de cumplirse en la realidad", como él mismo reconoce. (Ptolomeo, 1987)

> con tales supuestos pueden calcularse correctamente dichos movimientos a partir de los principios de la geometría, tanto mirando hacia el futuro como hacia el pasado. Ambas cosas ha establecido este autor de modo muy notable. *Y no es necesario que estas hipótesis sean verdaderas, ni siquiera que sean verosímiles, sino que se basta con que muestren un cálculo coincidente con las observaciones*[16], a no ser que alguien sea tan ignorante de la geometría o de la óptica que tenga por verosímil el epiciclo de Venus, o crea que ésa es la causa precede unas veces al Sol y otras le sigue en cuarenta grados o más. (Copérnico, 2015: 17).

Para Andreas Osiander el valor de la obra de Copérnico no se encuentra en la *verdad* del sistema, ya que *evidentemente* no es verdadero, en el sentido correspondentista del término (que era, además, el único que existía entonces), sino que su valía se encontraba en la *utilidad* que le prestaba a los astrónomos y matemáticos. En efecto, gran parte del éxito de la obra de Copérnico se debió a que, precisamente, presentó considerables ventajas técnicas respecto al desfasado sistema ptolemaico. El primer gran éxito, póstumo, de Copérnico fue la renovación del calendario.[17] El siguiente fue un caso de confirmación: la predicción de las fases de Venus, mismas que se verían confirmadas por las observaciones que Galileo Galilei realizó varias décadas posteriores, donde también descubrió los astros medíceos: las satélites más grandes de Júpiter (Galilei, 1989).

Así pues, al menos hasta Galileo y Kepler, fueron pocos los filósofos que tomaron la hipótesis heliocéntrica como verdadera, pero varios astrónomos trabajaron con la obra de Copérnico tratándola siempre como *hipótesis*, es decir, como suponiendo que era verdad, tan sólo porque satisfacía los cálculos, pero teniendo siempre en mente que no podía serlo. De alguna manera, le estaba autorizado al astrónomo imaginar cualquier disposición de los astros y sus *orbes*, con tal de que pudiera predecir con cierta precisión el movimiento de aquellos; podía imaginar cualquier causa probable que la ayudara a concebir de manera más fácil sus cálculos, pero no estaba entre sus funciones el explicar la verdadera naturaleza de las cosas y el mundo.

Galileo, sin embargo, no fue de ésta opinión. Él sabía bien que Copérnico estaba convencido de la verdad inherente a su teoría y el filósofo italiano estaba tan convencido como él pensaba que lo estuvo el polaco. En sus *Considerazioni circa l'opinione copernicana*, escritas en 1615 pero publicadas de manera póstuma, Galileo retoma la cuestión acerca del realismo implícito en la teoría Copernicana. Galileo, persuadido a conservar la opinión geocentrista, hace uso de su ironía y pedantería acostumbrados, para disfrazar sus verdaderas opiniones, pero es fácil ver que se inclina por una interpretación realista de la tesis copernicana. De esta manera, escribe:

> Quienes siguen afirmando que Copérnico, como astrónomo, únicamente sostuvo *ex hypothesi*[18] el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol, por cuanto permitía *salvar mejor las apariencias celestes* y converios, *sin*

[16] Todas las cursivas del párrafo son mías.

[17] Se cambió el calendario Gregoriano en lugar del calendario Juliano, que corregía algunos errores, sobre todo en el cálculo de la pascua, de los equinoccios y de los solsticios. Copérnico pudo resolver esto mediante la definición y adopción del año estelar como marco de referencia temporal en el cómputo de los fenómenos celestes conocidos hasta entonces.

[18] En cursivas en el original, en adelante todas las cursivas son mías.

> *que en ningún momento tuviese tal hipótesis por verdadera en la naturaleza*, demuestran (dicho sin malevolencia) haberse fiado excesivamente de aquellos que acaso hablan más a título personal que sobre la base de un conocimiento de la obra de Copérnico o una auténtica comprensión de la naturaleza del problema (razón por la cual hablan del mismo sin saber bien qué es lo que se traen entre manos).
>
> Examínese en primer lugar (atendiendo sólo a las generalidades) el prefacio por medio del cual Copérnico dedica su obra al Papa Pablo III[19] y, para empezar, se verá cómo –a fin de llevar a cabo la tarea que se estimaba propia del astrónomo- había concebido y ejecutado su obra conforme a la hipótesis de la filosofía establecida y de acuerdo con el propio Ptolomeo, de manera tal que no dejaba nada qué desear. Pero después, despojándose del hábito del astrónomo puro y vistiéndose con el del contemplador de la naturaleza, se dispuso a examinar si esta suposición de los astrónomos, que *concordaba suficientemente con los cálculos y las apariencias* de los movimientos de todos y cada uno de los planetas, podía también corroborarse verdaderamente en el mundo y en la naturaleza. Descubriendo que en modo alguno podía darse tal disposición de las partes del cielo (dado que, aunque cada una por separado estuviese bien proporcionada, de su conjunción resultaba una monstruosa quimera), Copérnico se dispuso, como digo, a investigar *cuál podría ser en realidad* el sistema del mundo, *no ya pensando en la comodidad del astrónomo, cuyos cálculos habían sido satisfechos,* sino para llegar a dilucidar tan importante problema de la filosofía natural, en el convencimiento de que *si se habían podido salvar las apariencias con hipótesis falsas, mucho mejor podría hacerse de la mano de la auténtica constitución del universo.* (Galilei, 1998)

De lo expuesto se pueden deducir algunas directrices metodológicas y epistemológicas importantes. La primera de ellas, y la que más interesa a este trabajo, es que la ciencia *debe* aspirar a la verdad, en su sentido correspondentista, y no debe conformarse con el mero cálculo y predicción de los fenómenos. Teniendo esto en cuenta, Galileo defiende que, si ya han sido satisfechos los cálculos que los matemáticos requieren, la próxima meta, más sublime y atractiva, es indagar las verdaderas causas de los fenómenos, y no sólo *salvar las apariencias*. En otras palabras, la función de una auténtica ciencia de la naturaleza es apartar el velo de las apariencias y descubrir la verdad subyacente en la aleatoriedad de los fenómenos, por lo que el auténtico filósofo será el que conozca las causas reales, la verdadera esencia de la naturaleza. En segundo lugar, también muy relevante, Galileo infiere una conclusión importante por la cual el filósofo de la naturaleza ha de preferir el realismo científico, aunque él no lo llame así, al instrumentalismo que pregona Osiander: la dilucidación de las verdaderas causas, del verdadero mecanismo del mundo, de las correctas *leyes naturales* que obedecen los fenómenos, será mucho más útil que *imaginar hipótesis*, es decir, de elaborar modelos que tan sólo intentan explicar de manera conveniente los fenómenos. Es decir, es posible que existan múltiples formas de calcular el movimiento de los astros y, por extensión, múltiples formas de explicar los fenómenos, pero la verdadera realidad (*realitas rerum*) siempre será la mejor explicación *per excellence*. Además, la verdadera ley que se corresponda con la realidad será la más *coherente* posible: múltiples modelos o hipótesis en solitario pueden funcionar en explicar fenómenos aislados, pero fallan al considerarse en conjunto. Una ley verdadera debe ser

[19] La dedicatoria al Papa venía inmediatamente después de la advertencia al lector que, como se dijo anteriormente, en la edición original venía sin firma.

consistente con todas las otras verdades: "porque está claro que dos verdades no pueden oponerse" (Galilei, 1994: 52-53).

Galileo se erige no sólo como la primer figura importante de la física, en la modernidad, sino también como uno de los primeros filósofos de la ciencia. Y es, además, la dicotomía entre el instrumentalismo y el realismo una de sus principales reflexiones, como se puede apreciar en el párrafo citado. Porque, como señala Alexandre Koyré, Galileo tiene en mente más que nuevas teorías que busquen explicar el mundo, sino que *sabe* que, inclusive, necesita una nueva ciencia, absolutamente distinta de lo ya conocido, que lo haga. En otras palabras, una nueva concepción del mundo lleva consigo una nueva concepción de la ciencia, de su método, sus premisas, sus alcances y, sobre todo, también implica una cierta concepción de la naturaleza.

4. Influencia de Platón en Galileo

Galileo, entonces, concibe a la ciencia como realista. Pero sus ideas van mucho más allá de las componentes esenciales del realismo científico. Además, se ha de tomar en cuenta que la manera en que concibe al hombre, la ciencia y al mundo definen una metafísica y una epistemologías específicas, mismas que moldean su pensamiento y que lograrán heredarse a los pensadores que le sucedieron, aunque se hicieran posteriores modificaciones.

En primer lugar, la influencia del platonismo es innegable. La parte más evidente de esta influencia es el hecho de que el filósofo italiano escriba sus principales obras como diálogos. Pero no sólo esa presentación será decisiva, se decanta, al igual que "el de los anchos hombros", por una exposición dialéctica: los personajes han de intercambiar opiniones, definir sus conceptos, aterrizar ideas, llegar a contradicciones, comenzar de nuevo, etcétera. Las referencias a Platón son más que evidentes (Galilei, 1994: 35, 44, 45, 58, 107, 128, 217, 229, 234, 423), pero es más interesante su concepción acerca de la realidad.

El gran problema filosófico de la revolución copernicana es aquél que consiste en diferenciar qué es real y qué es lo aparente. Cuando Copérnico asume que el movimiento del Sol es sólo una apariencia que el razonamiento ha ayudado aclarar, la pregunta que la modernidad heredará como conclusión de la premisa del astrónomo polaco es: ¿cuándo se sabe que los sentidos están siendo engañados? De manera similar, Galileo ha de enfrentarse a ese problema. Cuando expone algunos de sus observaciones de la superficie lunar realizadas con el telescopio, el personaje de *Simplicio* objeta: "Además, todas las apariencias de las que habláis, montes, escollos, diques, valles, etc., son ilusiones" (Galilei, 1994: 65).

Galilei, además, ha de conciliar su premisa de que la naturaleza posee una estructura fundamentalmente geométrico-matemática con el hecho de la aleatoriedad con la que se presentan los fenómenos. La forma de realizar la síntesis de ambos supuestos, es asumiendo que lo que se muestra a los sentidos son una *apariencia* y que son una expresión de una realidad más fundamental, una realidad de tipo platónico. Galileo no niega algún grado de realidad a los fenómenos, existen y son captados por los sentidos; más bien reclama que debe existir una realidad más esencial de la cual los fenómenos, los objetos, participan. Esa realidad fundamental, en clara analogía con el mito de la caverna de

Platón, es la que aspira a explicar la ciencia, que descubre las leyes fundamentales de la naturaleza, oculta a los sentidos pero accesible a la razón humana. La verdad, por tanto, se muestra como *aletheia*, como quitar el velo de las apariencias para alcanzar la verdadera realidad de las cosas.

> SIMP. Pero, Dios bendito, ¿cómo, si se mueve transversalmente, la veo yo moverse en línea recta y perpendicular? Eso es negar lo que manifiestan los sentidos. Y si no debe creerse a los sentidos, ¿por qué otra puerta se debe entrar a filosofar? (Galilei, 1994: 149).

En efecto, la herencia que la revolución copernicana y, por extensión, la revolución científica ha de hacer a la modernidad en general, y a la física en particular, es que no se puede confiar en los sentidos por sí solos. La ciencia aristotélica, esencialmente observacional, ha caído en muchos errores que ahora saltan a la vista. No es ninguna sorpresa, por ende, que la dicotomía epistemológica entre el empirismo y el racionalismo se presentara tan cercana en el tiempo a la obra del filósofo florentino. Respondiendo a la pregunta de *Simplicio*, Salviati dirá que será por medio de la razón, a través de la demostración matemática, que se ha lograr el acceso a la verdad, a "el verdadero, real y esencial movimiento" (1994: 150).

Que la verdad sea necesaria, inmutable y eterna, como lo son las matemáticas, lo demuestra el hecho de que el hombre mismo sea capaz de concebirla por sus propios medios. Al igual que Platón en *Menón*, cuando hace que el esclavo haga una demostración matemática, Galileo ha de mostrar al aristotélico que puede acceder a las verdades que ha están en su alma:

> SIMP. Diré, en primer lugar, que no he hecho tal observación. Segundo, diré que no lo creo. Diré, además, en tercer lugar, que si lo aseguraseis y me lo mostraseis con una demostración serías un gran demonio.
>
> SAGR. Pero de los de Sócrates, no de los del infierno. Pero vos insistís en el enseñar. Yo os digo que si uno no sabe la verdad por sí mismo, es imposible que otro se lo haga saber. Puedo enseñaros cosas que no son verdaderas ni falsas, pero las verdaderas, es decir las necesarias, o sea las que es imposible que sean de otro modo, cualquier inteligencia media las sabe por sí mismo o es imposible llegar a saberlas. Y sé que así también lo cree el señor Salviati. Por ello digo que conocéis las razones de estos problemas pero quizá no os dais cuenta. (1994: 138)

En otro lado, *Salviati* expone:

> Ahora, Sr. Simplicio (si es que habéis quedado satisfecho), podéis comprender que vos mismo realmente sabíais que la Tierra no resplandecía menos que la Luna, y que con sólo recordaros algunas cosas, ya sabidas por vos y no enseñadas por mí, habéis estado seguro" (:81).

Una vez más: el hecho de que el alma pueda concebir una verdad matemática, que coincide con la estructura matemática del mundo es el fundamento de la ciencia, según

Galileo. Ésta premisa, que es esencialmente platónica, tiene la siguiente objeción: que los fenómenos no parecen ajustarse *completamente* a dicha necesidad matemática[20]. Ante esta objeción, de lejos la más fuerte que se puede hacer al realismo científico, Galileo responde con el criterio verificacionista, como se vio más arriba: entre más precisas las observaciones, más se puede uno convencer de la realidad de las tesis expuestas. Pero, en realidad, es en el platonismo donde descansa la fuerza de su argumentación. Es decir, el criterio verificacionista puede satisfacer en parte a algunos, pero la verdadera persuasión viene de parte de las premisas platónicas admitidas: la estructura matemática de la naturaleza, las matemáticas que se dan, de manera innata, aunque discursiva[21], en el hombre, la dicotomía entre realidad y apariencia, etcétera. En síntesis, la realidad matemática, ideal en sentido platónico es causa y fundamento de la realidad accesible a los sentidos; dicho de otra manera, la realidad que se aparece a los sentidos (*phenomenon*) es un reflejo de una más fundamental: la matemática.

Paul K. Feyerabend (1986) explica, con acierto, que Galileo no demuestra sus premisas. El filósofo italiano se limita a tratar de persuadir a su interlocutor de que dichas tesis son factibles, probables, y empieza a dar explicaciones, *ex suppositione*, de los temas que le interesan. Y deja el criterio verificacionista (inductivista, en última instancia) como último recurso.

Por último, ante la objeción planteada, que lo geométrico (ideal) y lo real (los fenómenos, los hechos) no coinciden *completamente*, Koyré explica:

> Por el contrario, la objeción galileana implica que lo real y lo geométrico no son en modo alguno heterogéneos y que la forma geométrica puede ser realizada por la materia. Más aún: que siempre lo es. Porque aunque nos fuera imposible hacer un plano perfecto o una esfera cabal, esos objetos materiales que no serían ≪esfera≫ o ≪plano≫ no estarían privados, por ello, de forma geométrica. Serían irregulares, pero de ningún modo imprecisos: la piedra más irregular posee una forma geométrica tan precisa como una esfera perfecta; es sólo infinitamente más complicada. La forma geométrica es homogénea con la materia; he aquí por qué las leyes geométricas tienen un

[20] "SIMP. No diré que este argumento vuestro no pueda ser concluyente, pero afirmaré con Aristóteles que en las cosas naturales no siempre se debe buscar una necesidad de demostración matemática" (Galilei, 1994: 13).

[21] Se puede entender mejor la relación que existe entre los fenómenos y la realidad matemática subyacente de la que los primeros dependen, examinando la analogía de la línea de Platón (República, 510a-511e). "Hay cuatro tipos de conocimiento, que se corresponden con cuatro grados de realidad; son distintos y graduales, y ≪cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica≫. La *eikasía* (imaginación) es el grado de conocimiento más alejado de la verdad, pues su contenido, los *eikonés*, son las imágenes que son reflejo del mundo exterior sensible, que a su vez es reflejo del mundo intelectivo(...) Los *eikonés* son imágenes del mundo físico y natural, del mundo externo, de nuestro mundo. Platón denomina *pístis* (que se puede traducir por ≪creencia≫) al modo de conocer el mundo. Es muy buena la expresión platónica para referirse al conocimiento de lo físico natural, pues significa creencia y confianza, es decir, un tipo de conocimiento basado en el hábito, pero que no posee la inectubilidad de lo necesario. *Eikonés* y mundo exterior constituyen el mundo de lo opinable (*doxastá*), y sus formas de conocimiento son *eikasía* y *pístis*, que constituyen la *dóxa*. Así como los *eikónes* son imitaciones del mundo exterior, éste es imitación imperfecta del mundo superior. El mundo superior, el de lo inteligible (*noetá*), se divide en dos: las entidades matemáticas, geométricas y similares (Platón las resume en *mathematiká*), cuya forma de conocimiento es la *diánoia* (conocimiento deductivo), y los *archaí*, cuya forma de conocimiento es la *nóesis* (inteligencia o intuición). (Alegre Gorri, 2010: L-LI).

> valor real y dominan la física. He aquí, como en un pasaje justamente famoso del *Saggiatore* nos dice Galileo, es matemático el lenguaje de la naturaleza, lenguaje cuyas letras y sílabas son triángulos, círculos y rectas. Y por esto hay que interrogarles en este lenguaje: la teoría matemática es anterior a la experiencia. (Koyré, 2009: 270).

5. Conclusiones

Por lo tanto, está demostrado que es posible encontrar los tres componentes del realismo científico en la obra de Galileo Galilei. El componente del realismo metafísico es menos evidente que los otros dos, puesto que es aceptado solo de manera implícita, mientras que explícitamente, en varias partes de su obra, ha defendido la tesis verificacionista y la teoría de la verdad como correspondencia.

No obstante, es importante considerar que el realismo científico de Galileo es un tipo entre varios posibles. El científico italiano acepta la existencia de *leyes naturales*, que éstas existen independientemente de la mente del investigador, y que la misión del científico es descubrirlas utilizando el lenguaje adecuado, y que un buen indicio de que se está alcanzando una hipótesis verdadera sobre la naturaleza, es la coincidencia de las predicciones con la experiencia. Pero lejos de conformarse con este criterio, que sería suficiente para la concepción tripartita del realismo científico, Galileo agrega una condición más: la hipótesis ha de estar en consonancia con las reglas de la razón. Es decir, Galileo pone como condición de la cientificidad de una hipótesis, su coherencia lógica, consigo misma y con la razón en general, puesto que los diferentes niveles de la realidad, el hombre, la naturaleza y Dios, han de ser necesariamente racionales. En estos términos, para Galileo la condición impuesta por la tesis verificacionista es reduntante si la hipótesis coincide con la razón y es necesariamente verdadera; sin embargo, si no es necesariamente verdadera, o no es posible mostrar que así sea, el criterio verificacionista se alza como la principal guía metodológica para encontrar la hipótesis correcta.

Finalmente, se puede observar que la actitud de Galileo no es hostil contra toda forma de instrumentalismo. Metodológicamente hablando, generar teorías para salvar las apariencias es útil para realizar predicciones, pero la auténtica meta del filósofo natural ha de ser, según el italiano, develar la verdadera estructura de la naturaleza, y contemplar así la perfección de la obra divina.

Referencias bibliográficas

- Aboites, V. (2008). *Introducción a la filosofía de la matemática.* Guanajuato: Libros cielo abierto.
- Alegre Gorri, A. (2010). Platón, el creador de las ideas. En Platón, *Diálogos I* (págs. XVII-CXXIII). Madrid: Gredos.
- Applebaum, Wilbur. (2000). *Encyclopedia of the cientific revolution: from Copernicus to Newton.* New York: Garland publishing Inc.
- Copérnico, N. (1543/2015). Sobre las revoluciones de los orbes celestes. En S. Hawking, *A hombros de gigantes* (págs. 17-350). Barcelona: Crítica.

- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía.* Madrid: Alianza universidad.
- Descartes, R. (2010). Discurso del método. En R. Descartes, *I* (págs. 97-152). Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2014). *I. Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz natural; Discurso del método; Las pasiones del alma; Tratado del Hombre.* Barcelona: España.
- Feyerabend, P. K. (1986). *Tratado contra el método.* Madrid: Tecnos.
- Fisher, K. (1986). *Galileo Galilei.* Barcelona: Herder.
- Galilei, G. (1638/2015). Diálogos sobre dos nuevas ciencias. En S. Hawking, *A hombros de gigantes* (págs. 357-553). Barcelona: Crítica.
- Galilei, G. (1964). Il Saggiatore. En G. Galilei, *Opere Vol. I* (págs. 595-808). Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Galilei, G. (1975). *Diálogo sobre los sistemas máximos (jornada primera).* Buenos Aires: Aguilar.
- Galilei, G. (1989). *Sidereus Nuncius.* London: University of Chicago Press.
- Galilei, G. (1994). *Diálogo sobres los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano.* Madrid: Alianza Editorial.
- Galilei, G. (1998). Consideraciones sobre la opinión copernicana. En A. Elena, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra.* México: Alianza Editorial.
- Galilei, G. (2015). Diálogo sobre dos nuevas ciencias. En S. Hawking, *A hombros de gigantes* (págs. 357-554). Barcelona: Crítica.
- Hacking, I. (1996). *Representar e intervenir.* México D.F.: Paidós.
- *Hyperphysics.* (s.f.). Obtenido de http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbasees/kepler.html
- Kepler, J. (1596/1999). *Mysterium cosmographicum/The secret of the universe.* Norwalk: Abaris books.
- Koyré, A. (2005). *Del mundo cerrado al universo infinito.* México: Siglo XXI.
- Koyré, A. (2009). *Estudios Galileanos.* México D.F.: Siglo XXI editores.
- Kuhn, T. S. (1978). *La revolución copernicana.* Barcelona: Ariel.
- Psillos, S. (1999). *Scientific realism: how science tracks truth.* New York: Routledge.
- Rioja, A., & Ordoñez, J. (Sin año). *Teorías del universo, Vol I (de los pitagóricos a Galileo).* Madrid: Síntesis S.A.
- Vernet, J. (2000). *Astrología y astronomía en el renacimiento.* Barcelona: 1980.
- Westfall, R. (1980). *La construcción de la ciencia moderna.* Barcelona: Editorial Labor, S.A.
- Zilsel, E. (2003). The genesis of the concept of physical law. En E. Zilsel, D. Raven, W. Krohn, & R. Cohen, *The social origins of modern science* (págs. 96-122). Dordretch: Kluwer Academic Publishers.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 14 (Julio), pp. 189-220
Recibido: 14-06-2020 Aceptado: 20-07-2020

Traducción
Observaciones sobre las formas de gobierno en la Política de Aristóteles (1652)

Sir Robert Filmer
Traducido por Pablo Rojas Olmedo*
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

*Contacto: pablorojasolmedo@gmail.com. https://orcid.org/0000-0001-5581-6996. Licenciatura en Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Miembro Investigador en Studium, Centro de Estudio en Filosofía Patrística y Medieval. Becario de la Facultad de Humanidades y Artes. Coordinador- Fundador de las Jornadas de las Filosofía UNR desde 2015. Su área de estudio implican los conceptos de monarquía e imperio en el pensamiento medieval y renacentista, y cuenta con publicaciones en diferentes revistas especializadas en Filosofía de latinoamérica.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

[89][1] Lo que no puede ser encontrado en las escrituras muchos lo encuentran en Aristóteles. Incluso si existiese otra forma de gobierno que no fuese la monarquía, él sería el hombre mejor calificado para informarnos cuál es, en tanto la lengua griega es más efectiva en la creación de los nombres más significativos para expresar la naturaleza de la mayoría de las cosas. Los términos aristocracia y democracia, habitualmente utilizados en esta época, son tomados para exponer las formas de gobierno con mayor diferenciación de la monarquía. En consecuencia, debemos hacer una investigación en el tratamiento de estos dos términos en Aristóteles.

[1]*El presente ensayo fue publicado por su amigo íntimo y editor Richard Royston mientras el autor vivía en 1652 y republicado en la emergencia sucedida por la fama de *Patriarcha* a partir de 1679. Las *Observaciones...* es un ensayo derivado del *Patriarcha* en los que reelabora y afirma sus comentarios sobre Aristóteles; se establecen así numerosas citas y argumentos paralelos entre los dos textos, sobre todo en los capítulos IX, XI, XV, pero en especial en el XII del *Patriarcha*. Con respecto al tema central del ensayo, Filmer mismo resume sus objetivos en la conclusión. En cuanto a la lectura de los libros de la *Política* de Aristóteles, Filmer establece una conexión misteriosa: reconoce su utilidad como comentario al texto bíblico. Toda la evidencia necesaria sobre el origen de la sociabilidad del hombre es tomada de la figura de Adán. Es por esto que, siguiendo a Laslett (1949: 20), se puede sintetizar los temas tratados en las siguientes seis proposiciones negativas: 1. No hay ninguna forma de gobierno efectiva, excepto la monarquía. 2. No hay ninguna monarquía sino la paternalista. 3. No hay ninguna monarquía paternalista sino es absolutista. 4. No existen las formas de gobierno aristocrática ni democrática. 5. No existe tal forma de gobierno como la tiranía. 6. Ningún individuo nace libre por naturaleza. Sin embargo, puede hacerse notar otra división. En primer lugar, desde 90-119 se ocupará de investigar sobre los términos aristotélicos; y en segundo lugar, desde 120-150, en refutar la tesis de Jean Bodin que establecía que el pueblo romano tuvo un gobierno popular, con el fin de evidenciar la imposibilidad de existencia de cualquier forma de gobierno a excepción de la monárquica, para concluir con una extensa cita del mismo Bodin a favor de la tesis central de Filmer.

Además, que el presente ensayo hace sus aportes particulares al pensamiento político de un pensador tan particular como Robert Filmer, y de ser cronológicamente su último texto; John Locke hizo una lectura exhaustiva cf. J.S. Maloy, *Aristotelianism of Locke's* Politics, in Journal of the History of Ideas, Vol. 1, No. 2 (Apr., 2009), pp. 235-257.

≪*Observation upon Aristotle's Politics touching forms of Government*≫ fue publicado por primera vez en el tomo ≪*Observations upon Aristotle Politiques Touching Forms of Government Together with Directions for Obedience to Gobernours in dangerous and doubtful Times*, Printed for R Royston, at the Angel in Ive Lane, London, 1652≫ con un ensayo adicional que funcionan de manera independiente en su contenido: *Directions for obedience to government in dangerous or doubtful times*. Sin embargo, el texto aquí presentado proviene de tres ediciones fuentes que fueron utilizadas comparativamente. La primera es ≪*The Free-holders Grand Inquest, Touching our Sovereing Lord King and his Parliament to which are added observations upon Forms of Government together with Directions for Obedience to Governours in Dangerous and Doubtfull Times*, London, Printed for Rich Royston, London, 1684≫ (facsímil disponible en https://gallica.bnf.fr), en el presente texto se conserva esta paginación entre corchetes. La segunda es la edición Laslett, P. Ed., *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Basil Blackwell, Oxford, 1949. Además de la última edición curada por la Universidad de Cambridge: Sommerville, J. Ed. *Filmer, Patriarcha and other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006. Los trabajos académicos más útiles y que se han vuelto tradicionales son: Daly, J. *Sir Robert Filmer And English Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 1979. Schochet, G. *Patriarchalism in Political Thought: The authoritarian Family and Political Speculation in Seventeenth Century England*, Oxford University Press, Oxford, 1975. Tuck, R., *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. ≪ταύτας μὲνὸρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι [30] τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢτῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις [...] τῶνμὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν [...]≫ Arist. Pol. 1279 a. 25- 35 [Cuando ese único individuo o los pocos, o la masa de ciudadanos gobiernan teniendo en mira el interés común, tales regímenes son forzosamente rectos, pero cuando persiguen el interés particular, (...) son desviaciones. (...) De los gobiernos monárquicos, esto es, de un sólo individuo, solemos llamar reinado al que tiene en mira el interés común.]. [N. del T.]: Las notas a la fuente griega están incluidas en el texto original, de todas formas, la transcripción en el presente texto está hechas a partir de Aristotle. ed. W. D. Ross, Aristotle's Politica. Oxford, Clarendon Press. 1957. Traducción al español de Aristóteles, Trad. María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires, Ed. Losada, 2005.

Es cierto, Aristóteles parece presentar tres tipos de gobierno y los distingue diferenciando ≪*la soberanía de un hombre, de algunos o de muchos por el bien común.*≫ [90] Estos, así como lo ha dicho el filósofo, son los regímenes correctos o perfectos, sin embargo, aquellos que están privados del bien por uno, algunos o la multitud son llamados transgresiones. Al gobierno de una monarquía por el bien común él lo llama un reino. El gobierno de algunos, que son más de uno, es llamado aristocracia: tanto en el caso que el mejor hombre gobierne, o sea lo mejor para quienes se gobierna. Cuando es el caso que una multitud gobierne para el bien común, es llamado por el nombre común de todos los gobiernos, una *politia*[2].

Es posible que uno o algunos puedan sobresalir por su virtud, pero es difícil que todos sean los que sobresalgan por sus virtudes; excepto en asuntos de guerra, es natural en una multitud, y en este tipo de gobierno, que lo principal fuese guerrear unos con otros y poseyeran armas y municiones. Las transgresiones de gobierno antes mencionadas son las siguientes: la tiranía es la transgresión del reino, y la democracia es la transgresión de la *politia*. La tiranía es una monarquía que beneficia al monarca, la oligarquía las ganancias de los ricos, y la democracia para beneficio del pobre. Ninguno de estos lo es en vistas del bien común.

En este sentido, si Aristóteles se hubiera atenido a sus principios, hubiera dicho que la oligarquía debería beneficiar a algunos, y esto es a los óptimos; y no para el beneficio de los ricos. Además, la democracia debería ser por el beneficio de los muchos, y no sólo para el de los pobres. De manera tal que esta oposición miente. Sin embargo, cuando Aristóteles trató el sentido de su democracia probaría que no es ninguna transgresión, sino que es una *politia* perfecta. [91] También que su oligarquía no sería para el beneficio de algunos, y de estos los hombres óptimos, en tanto no podrían ser los mejores si sólo buscan la ganancia privada. En este capítulo, el punto de vista de Aristóteles acerca de los diferentes tipos de gobierno es clarísimamente expuesto, como el tema fundamental de todos sus libros de política, y es necesario hacer una observación curiosa en todas sus doctrinas. En primer lugar, reconoció como la perfecta forma de gobierno, al gobierno de un hombre o una monarquía.

Acerca de la monarquía, Aristóteles nos enseñó su principio, en tanto dijo, que la primera[3] sociedad hecha de muchas casas es una colonia, constituida naturalmente como

[2][N. del T.]: Comúnmente suele traducirse al castellano el término griego ≪*politia [= πολιτεία]*≫ por el de ≪república≫. En la demarcación que hace Aristóteles de los regímenes políticos y sus desviaciones, la república se presenta como el régimen perfecto, en contra de su desviación, la democracia: ≪δημοκρατία δὲ πολιτείας [...]≫ Arist. *Pol.* 1279b 5. Quizás, la interpretación de ≪*politeía*≫ por ≪*rei publicae*≫ sucedió gracias a Cicerón, quien interpretó al gobierno de la multitud como una república: ≪*qui est talis coetus multitudinis qualem eui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae ut dixi populi res est*≫ *De Re Publica* I.41. Por otro lado, en la recepción medieval, el caso de Tomás de Aquino en el De regno es ilustrativo en el uso de esta noción, en tanto la utiliza para denominar el tipo de gobierno de la multitud: ≪*Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur*≫ *De regno*, I, i, Textum Taurini 1954 editum. En esta ocurrencia, Filmer utiliza el término tal como se lo expone en la presente traducción, sobre todo porque pone en juego a su favor el uso del término *comonweamlth* (que puede ser traducido como república) haciéndolo equivalente a la ciudad cf. pág. 99.

[3]≪μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικενἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὓς καλοῦσί τινεςὁμογάλακτας, παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας. διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις, καὶνῦν ἔτι τὰ πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸτοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι, διὰτὴν συγγένειαν.≫ Pol. 1252b 15-20 [La aldea parece ser, en máxima conformidad con la naturaleza, una colonia de la casa, a cuyos miembros algunos llaman 'de la misma leche', hijos e hijos de los hijos. Por eso al principio de las ciudades estuvieron gobernadas por reyes como ahora todavía lo están los pueblos extranjeros; pues se formaron a partir de la reunión de quienes estaban sometidos al poder regio. En efecto, toda casa es regida por el más anciano, y otro tanto

una colonia de familias en las que se crían a los niños. Por lo tanto, en su origen las ciudades estaban bajo el gobierno de los reyes; el anciano de cada casa era Rey, y también lo era para protección de todos sus parientes en la colonia.

A partir de esto se puede deducir que el gobierno original fue a partir del gobierno del patriarcado, y no de la elección del pueblo. Esto parecería haberlo aprendido de su maestro Platón, quien en el tercer libro de la ley afirma que la primera y verdadera razón de la autoridad provienen del padre y de la madre, son aquellos que fueron engendrados y engendran quienes comandan y gobiernan sobre sus niños[4]. Aristóteles nos dice, recurriendo a Homero[5], que todo hombre legisla sobre su esposa y sus hijos.

[92] En el cuarto libro de la *Política*, capítulo 2, él otorga a la monarquía el título de *la principal y más divina forma de gobierno*[6]*, definiendo a la tiranía como una transgresión hacia lo divino.*

Otra vez, Aristóteles en el octavo libro de su Ética, en el capítulo 12, dice: *Aquellos entre*[7] *los correctos tipos de gobierno, la monarquía es el mejor, y un estado popular el peor.*

Finalmente, en el tercer libro de su *Política*, capítulo 16 concerniente a la monarquía, dice que[8] *un reino perfecto es aquel en que un Rey legisla por sobre todas las cosas de acuerdo con su propia voluntad, puesto que es llamado Rey de acuerdo con que la ley no constituye ningún tipo de gobierno.*

En segundo lugar, si bien nos habló del gobierno de algunos hombres, no dijo nada acerca de cuántos son o cuántos deberían ser esos pocos hombres. Lo que sí dijo es que deberían ser, al menos, más de uno, aunque el número en específico lo dejó sin conocer.

De este gobierno perfecto de los pocos [93], muchos piensan que Aristóteles debió llamarlo una oligarquía, sin embargo, el significado de esta palabra es otro; el nombre que Aristóteles otorga a este gobierno de pocos es aristocracia, que significa el poder de los mejores. La razón por la que este régimen es llamado aristocracia dijo Aristóteles, es porque el mejor de los hombres gobierna, o (aunque no sea siempre cierto), porque es por el bien de los gobernados. Siguiendo estas razones, se sigue que cualquier gobierno debería ser llamado una aristocracia, en tanto el fin de la monarquía también es por el bien de los gobernados. Así, de estas dos razones que argumentan a favor del gobierno de los pocos como una aristocracia, el primero es raramente cierto; y el segundo no es

ocurre con las colonias, en razón del linaje común de sus miembros.]

[4][N. del T.]: Sería posible hacer una lectura de este comentario en Platón, *Leyes* 928a- 929a.

[5]≪θεμιστεύει δὲ ἕκαστος / παίδων ἠδ᾽ ἀλόχων.≫ *Pol. 1252b 20. Homero, Odisea* IX.114-5. [Y cada uno dicta su ley a hijos y a esposas.]

[6]≪ἀνάγκη γὰρ[40] τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασιν εἶναιχειρίστην [...]≫ *Pol.* 1289a. 40 [La desviación del primero y el más divino es el peor.]

[7]≪τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡβασιλεία, χειρίστη δ᾽ ἡ τιμοκρατία.≫ Arist. *Nic. Eth.* 1160a. 35 [De ellos, el mejor es la monarquía, y el peor la timocracia.] Aristotle's Ethica Nicomachea ed. J. Bywater. Oxford, Clarendon Press. 1894.

[8]≪περὶ δὲ τῆς παμβασιλείας καλουμένης (αὕτη δ᾽ ἐστὶ καθ᾽ ἣν ἄρχει πάντων κατὰ[10] τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ὁ βασιλεύς)≫ *Pol. 1287a 10* [En cuanto a la llamada realeza absoluta (y es aquella en la que el rey gobierna en todo según su propia voluntad)] ≪[...] ὁ μὲν γὰρ κατὰ νόμον λεγόμενοςβασιλεὺς οὐκ ἔστιν εἶδος, καθάπερ εἴπομεν, πολιτείας≫ *Ibid. 1287a 1* [La llamada realeza conforme a las leyes no es, como dijimos, una forma específica de régimen político.]

suficiente para establecer una distinción de los demás tipos de gobierno. Aristóteles mismo confesó en su próximo capítulo diciendo [9] que las causas antedichas no establecen una diferencia, sino que lo es la diferencia entre pobres y ricos (no entre los pocos y los muchos). Esta es la diferencia entre una oligarquía y una democracia, debe haber una oligarquía cuando los ricos legislen, sean pocos o muchos: así mismo, en el caso que los pobres tengan la soberanía, debe ser llamada una democracia.

Ahora bien, si Aristóteles permite que la divergencia entre ricos y pobres marque la diferencia entre una oligarquía y una democracia, en consecuencia, estos dos deberían marcar la diferencia entre una aristocracia y una *politia*. No obstante, la única diferencia que Aristóteles hizo entre ellas fue según sus fines y no según sus asuntos: si los pocos hombres tienen como fin el bien común, es sin dudas una aristocracia, y en oposición, debería llamarse oligarquía [94] si sus objetivos sólo son por el beneficio privado.

Este es un Aristóteles distraído y perplejo en el modo de distinguir su aristocracia, ya sea por lo pequeño del número o por la grandeza de su estado. Más aún si buscamos en la *Retórica* de Aristóteles[10], allí encontraremos un nuevo concepto, no sólo acerca de la aristocracia, sino acerca de los tipos de gobiernos: mientras nos enseñó en su *Política* que había tres tipos perfectos o correctos de gobierno, y algunos otros incorrectos a los que llama transgresiones o corrupciones, en la *Retórica*, nos enseña que hay cuatro tipos de gobiernos.

1. Una democracia, en la que los magistrados son distribuidos por lotes. [11]
2. En una oligarquía por su bien.
3. En una aristocracia por sus instrucciones en la ley. Para esto es necesario que aparezcan los mejores en sus nombres.
4. Una monarquía[12] de acuerdo con el nombre, en donde el Señor está sobre todos.

Aquí, vemos que la aristocracia no se distingue por estar constituida por un pequeño número, tampoco por los ricos, sino por sus habilidades con las leyes; en tanto dijo que aquellos que están instruidos en las leyes gobiernan en una aristocracia: ≪οἱ γὰρ ἐμμεμενηκότες ἐν τοῖς νομίμοις ἐν τῇ ἀριστοκρατίᾳ ἄρχουσιν [los que permanecen en todo fieles a los usos legales son los que gobiernan en la aristocracia]≫, un punto jamás soñado

[9] ≪[...](διὸ καὶ οὐ συμβαίνει τὰς ῥηθείσαςαἰτίας αἰτίας γίνεσθαι διαφορᾶς), ᾧ δὲ διαφέρουσινἥ τε [40] δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων πενίακαὶ πλοῦτός ἐστιν [...]≫ Pol. 1279b. 40 [(y por eso sucede que las causas mencionadas no son causas de la diferencia). Por el contrario, aquello por lo que democracia y oligarquía difieren entre sí es la pobreza o la riqueza.]

[10] Libro 2, capítulo 8. [N. del T.: en realidad el pasaje que hace mención es Libro 1, capítulo 8 1365b. 20-1366a. 20. La diferenciación de los tipos de gobierno que realiza Aristóteles aquí difiere de la realizada en el libro de la *Política* aunque las cataloga siguiendo la explicitación de la autoridad que ejerce la soberanía, en este caso son cuatro: (i) δημοκρατία, (ii) ὀλιγαρχία, (iii) ἀριστοκρατία, (iiii) μοναρχία cf. 1365b 29-30. Aristotle. *Ars Rhetorica*. W. D. Ross. Oxford. Clarendon Press. 1959. Aristóteles, *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Madrid, Biblioteca Gredos, 2015.]

[11] ≪ἔστιν δὲ δημοκρατία μὲν πολιτεία ἐν ᾗ κλήρῳ διανέμονται τὰς ἀρχάς, ὀλιγαρχία δὲ ἐν ᾗ οἱ ἀπὸ τιμημάτων, ἀριστοκρατία δὲ ἐν ᾗ κατὰ τὴνπαιδείαν≫ *Reth.* 1365b. 30 [Democracia es la forma de gobierno en que las magistraturas se reparten por sorteo. Oligarquía, aquella en la que se otorgan según el censo. Aristocracia en la que se distribuyen de conformidad con la educación (y llamó educación a la que está establecida por la ley. . .]

[12] ≪μοναρχία δ᾽ ἐστὶν κατὰ τοὔνομα ἐν ᾗ εἷς ἁπάντων κύριόςἐστιν≫ *Reth.* 1366a [Monarquía, como también lo indica su nombre, es la forma de gobierno en la que uno solo es señor de todos.]

en su *Política*. Ante esto, pareciera ser que Aristóteles no sabía claramente lo que debería ser una aristocracia [95], y es posible verlo dudar incluso en el tercer libro, capítulo 5 de su *Política*.

Es imposible que cualquier trabajador manual sea un ciudadano en una aristocracia, si es que hay algún gobierno que pueda llamarse aristocrático.[13]

Su uso del «εἰ» [del «Si» condicional] pareciera hacerlo dudar de tal régimen: sin embargo, puede encontrarse la afirmación que la *commonwealth* de Cartago fue una aristocracia, en tanto confesó que mucha de las transgresiones de otras *commonwealths* las hizo inclinar hacia una democracia o una oligarquía.

El gobierno de Cartago transgredió su aristocracia a una oligarquía. [14]

Ante esto concluye, que, si por algún infortunio una discordia se presentó entre los mismos cartagineses, no habría medicina hallada por la ley para producir alivio. Aun así, aunque pienso que Aristóteles fue un profeta, sus soluciones no lograron que Aníbal[15] evitara perder Italia, sino además Cartago misma.

Por estos pocos recuerdos, podemos concluir la incerteza con la que Aristóteles determina lo que una aristocracia es, o incluso, cuál gobierno lo fue [96]. Con todo esto, es posible que nosotros también dudemos si es posible la existencia de tal gobierno.

Pasemos ahora de su aristocracia al tercer tipo de gobierno perfecto o correcto. Para este tipo no encuentra un nombre específico, sino que utiliza el nombre con que se llama a todos los gobiernos, *politia*. Siendo los griegos entre todos los hombres los más maravillosos en la búsqueda de nombres, no pudieron encontrar un nombre para tal forma perfecta de gobierno; al menos que nos atreviéramos a pensar que este tipo de *commonwealth* sea tan superlativa, que pueda ser llamado el gobierno de gobiernos, o la *politia* de las *politeia*.

Sin embargo, aunque en su libro de la *Política* no nos conceda un nombre, en su libro de la *Ética* afirma que este régimen sea llamado posiblemente un gobierno timocrático, en los que los magistrados sean elegidos por sus riquezas. De todas formas, no encuentro ninguna razón por la que Aristóteles debiera darle tal nombre. Una *politia* según su doctrina es el gobierno de los muchos o de una multitud, y esta multitud debería ser pobre. Aristóteles hace de la pobreza la característica principal de un estado popular, y si ser pobre y ser libre fueran términos que coinciden, una *politia* consolidaría también a la libertad como la marca del estado popular. De este modo, en el libro cuarto, capítulo cuarto, él resuelve que un estado popular es en el que los hombres libres gobiernan, y una oligarquía donde los hombres ricos legislan. Extensivamente, si los ricos no pudieran ser libres, cómo podrían elegir a los magistrados por sus riquezas, entonces deberían elegirlos entre los pobres, esto se constituye en un enigma para mi [97].

[13] «εἴ τίς ἐστιν ἣν καλοῦσιν ἀριστοκρατικὴν» *Pol.* 1278a. 15 [Si es un régimen de los llamados aristocráticos]

[14] «παρεκβαίνει δὲ τῆς ἀριστοκρατίας ἡ τάξις τῶν Καρχηδονίων μάλιστα πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν» *Pol.* 1273a 20 [el sistema de los cartagineses se aparte de la aristocracia y se inclina hacia la oligarquía en razón de cierta concepción generalmente aceptada: piensan, en efecto, que los gobernantes han de ser elegidos no solamente por sus méritos sino también por sus riquezas, dado que es imposible que gobierne bien quien carece de recursos y de tiempo libre.]

[15] [N. del T.]: Aníbal Barca (247 - 183 a. C.).

Es ante todas estas razones, que no puedo sino preguntarme por qué todos nuestros políticos modernos, que se consideran aristotélicos, pueden abandonar a su gran maestro, y entender la democracia como una forma perfecta de gobierno, en tanto Aristóteles mismo la clasifica como una transgresión o una depravación o un modo corrupto de gobernar. Hubieran hecho mejor si hubieran seguido a Aristóteles, quien (a pesar de que otros griegos no lo hicieron) encontró la posibilidad de nombrar timocracia al correcto gobierno popular. Puede ser que nuestros políticos se abstengan de usar la palabra timocracia, en tanto se proporciona un carácter enfermo de ella, y sobre todo, porque se ven comprometidos a afirmar que entre todos los tipos de gobierno la monarquía es la mejor, y la timocracia es la peor: ≪τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ᾽ ἡ τιμοκρατία. [De ellos, el mejor es la monarquía, y el peor la timocracia. Arist. *Nic. Eth.* 1160a. 35]≫. Sin embargo, después en el mismo capítulo, Aristóteles enmienda lo dicho y aclara que la democracia es la menos viciosa, puesto que es un poco menos transgresora que una timocracia.

Para no insistir más en el nombre de esta innombrada forma de gobierno, investiguemos entre sus asuntos, de lo que sabemos es que se define como el gobierno de los muchos o de la multitud para el bien común.

Esta multitud, sin embargo, no es un pueblo entero, tampoco su parte mayoritaria, o cualquiera que sea elegido por el pueblo como su representante. Aristóteles nunca pensó en nada de esto, por los que nos dice[16], la mejor ciudad no considera como ciudadano a ningún negociante o artesano.

Si estos deben ser excluidos del número de ciudadanos, un pequeño número [98] formará en cada ciudad su gobierno timocrático, puesto que, de hecho, los negociantes y los mercenarios son los que controlan la mayor parte de la ciudad. Además, decir que la ciudad es la comunidad de los hombres libres[17] y excluir a la mayor parte de la población de la posibilidad de ser ciudadanos, no es otra cosa que burlarse de la condición de hombres libres. Todos aquellos que piensan que una ciudad es una sociedad de hombres reunidos en asamblea por el fin del vivir bien, y que el hombre sin ciudad no puede subsistir; que alguien necesite trabajar no debe ser una barrera para ser ciudadano. Sin embargo, Aristóteles dijo[18] que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad, a excepción de aquellos que se abstienen de trabajar; puesto que para el filósofo es imposible el ejercicio del trabajo de la virtud, si es usado para los trabajos manuales. Es por esto por lo que concluye, que en los tiempos antiguos ningún trabajador formó parte del gobierno, hasta que la peor de las democracias se los permitió.

Nuevamente, Aristóteles confirmó que el mejor gobierno popular consiste en base a los hombres libres, y cuenta entre ellos a la parte más pobre, entonces ¿cómo va a excluir de participar del gobierno a los negociantes y los artesanos? [99]

Más aún, es observable en Aristóteles, que, contrariando un poco a los nombres griegos, el gobierno de la multitud puede convertirse en una oligarquía si es constituida

[16] ≪ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐποιήσει βάναυσον πολίτην.≫ *Pol.*1278a [La ciudad más perfecta no hará ciudadano al artesano.]

[17] ≪ἡ δὲ πόλιςκοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.≫ *Pol.* 1279a.20 [Mientras que la ciudad es una comunidad de individuos libres.]

[18] ≪ὡς οὐ πάντας θετέονπολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις,≫ *Pol.* 1278a. [no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad]

por una mayoría rica, y también, una democracia si gobiernan unos pocos pobres y además libres.

A pesar de la incertidumbre que genera la naturaleza de estos gobiernos políticos, Aristóteles resuelve finalmente que la *politia* es una mezcla de oligarquía y democracia[19], para decirlo con mayor claridad, la *politia* es una mixtura entre una democracia y una oligarquía. Con esto se puede afirmar, que una forma perfecta está hecha de dos formas imperfectas, esto es más una confusión que un compuesto de gobierno, puesto que debió hacer un parche entre dos formas corruptas. Por un lado, apunta a una sanción para los magistrados que fueron escogidos por elección, y una tarifa para los magistrados pobres elegidos por sorteo.

Finalmente, es necesario hacer notar, que Aristóteles no ofrece el nombre de ninguna ciudad o *commonwealth* en el mundo, en el que hubiera sucedido un tipo de gobierno como este, ni que considere que sea una forma de gobierno tan excelente que merezca llevar el nombre que englobe a todos los regímenes políticos. Esto puede parecer una maravilla, incluso puede ser tomado como fundamento de su dubitación en caracterizarlo, puesto que si ni siquiera puede ser manifestado cómo es, es posible que nunca haya sido.

En conclusión, que Aristóteles haya reconocido tres tipos de gobiernos perfectos [100], que son: primero una monarquía de uno, segundo, una aristocracia de algunos, y, tercero, una *politia* de una multitud; y estos dos último no pudieron ser tomados como buenos por él mismo, sólo queda reconocer a la monarquía como la única forma de gobierno correcta. A mi parecer, Aristóteles lo confiesa cuando nos informa que la primera *commonwealth* entre los griegos se hizo a partir de los guerreros que libraron la guerra, luego, cuando dejaron de ser gobernados por reyes cayeron bajo el gobierno de un ejército, así su monarquía fue reemplazada por una estratocracia, y no por una aristocracia o una democracia. Con esto pareciera que la unidad del gobierno sólo es encontrada por la monarquía, que una vez rota no hay ningún lazo que la sostenga, exceptuando la actuación de un ejército permanente. Para la multitud, según nos enseña Aristóteles, ninguna virtud sobresale tanto como la militar, puesto que es natural para ellos, y, por lo tanto, del estado popular, que el poder soberano[20] es en la espada y en aquellos que están en posesión de las armas. Así, cualquier nación o reino que no esté al cuidado de un rey, debe perpetuamente estar a cargo y al cuidado de un ejército.

[101] Esta breve observación sobre las formas perfectas de gobierno de Aristóteles, debe dirigirse a juzgar aquellas formas corruptas o imperfecta que menciona; por cuanto *rectum est index sui et obliqui* [aquello que parece recto puede estar desviado]. Él los considera como si fueran uno en su materia y forma, y sólo los diferencia según sus fines: el fin de las formas perfectas es por el bien de los gobernados, y de los imperfectos, el beneficio sólo de los gobernantes. Habiendo visto que Aristóteles no pudo decirnos cómo definir o describir sus formas correctas de gobierno, no debería esperarse que nos satisfaga con la descripción de los que llama imperfectos, sin embargo, da lo mejor de sí intentándolo. Si bien llama a su libro *Politica*, y menciona a la *politeia* como una forma

[19] ≪ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας≫ *Pol.* 1293b 35 [La *politia* es, en efecto, para decirlo simplemente una mezcla de oligarquía y democracia.]

[20] ≪πλείους δ᾽ ἤδη χαλεπὸνἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν: αὕτηγὰρ ἐν πλήθει γίγνεται: διόπερ κατὰταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸπροπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱκεκτημένοι τὰ ὅπλα.)≫ *Pol.* 12779a40- 1279b [Y eso es razonable, ya que es posible que un único individuo o unos pocos sobresalgan por su virtud, pero cuando son muchos difícil es que ellos alcancen la perfección en todo tipo de virtudes, sino a lo sumo en la guerrera.]

especial de gobierno, que tiene como nombre *politia*, el filósofo polemiza sólo sobre la democracia y la oligarquía, y en esto es copioso puesto que en tanto corruptas son las formas de gobiernos comunes en la Grecia de sus días. Las nociones de aristocracia o *politia* son meramente especulativas o palabras insustanciales, creadas para engañar al mundo, y para persuadir al pueblo, que bajo estos términos pintorescos puedan encontrar modos más sutiles de gobiernos que la monarquía: los inventores de estos buenos nombres no son otra cosa que rebeldes de la monarquía, según las confesiones de Aristóteles quien afirma que la primera *commonwealth* de Grecia luego que los reyes fuesen abandonados, fueron aquellos quienes libraron guerras, *Lib. 4, cap. 13.*

[102] Así como Aristóteles no se resuelve en determinar qué es verdaderamente una aristocracia o una *politia* verdadera, tampoco lo hace en buscar descripciones de los modos imperfectos de estas formas, es decir, la oligarquía y la democracia; y por lo tanto, se ve obligado a inventar varias subdivisiones, por esto deberemos alegar sus propias palabras. *La causa por la que hay muchos tipos de commonwealths es porque las ciudades también tienen muchas partes. Algunas veces todas esas partes están mancomunadas, algunas veces más, algunas veces menos. Sin embargo, es manifiesto, que estas commonwealths difieren unas de otras en su tipo, puesto que las partes difieren entre sí del mismo modo. Una commonwealth es el orden de los magistrados distribuidos de acuerdo con el poder del que son partícipes, o de acuerdo con alguna razón perteneciente a su riqueza o pobreza, o alguna otra razón perteneciente a las dos anteriores. Es necesario que haya tantas commonwealths como órdenes, de acuerdo con las excelencias y diferencias de sus partes. No obstante, pareciera que hay dos tipos principales de commonwealths, la democracia y la oligarquía (la aristocracia es considerada una rama de la oligarquía, como si fuera un tipo de ella, y el otro, que es propiamente una politia, una rama de la democracia). En consecuencia, no se tendrá en estima a la commonwealth, en tanto las otras dos no sólo son verdaderas sino además buenísimas. Por lo tanto, si sólo son dos las formas correctas de gobiernos (o una sola), todas las demás serán transgresiones*[21]. Aquí encontramos que Aristóteles demuestra demasiadas dudas sobre los tipos de *commonwealths*, a veces son dos o a veces una. En cuanto a estas múltiples *commonwealths*, las expone de acuerdo con las distintas partes de la ciudad, y es por esto por lo que pueden establecerse varios tipos: Si gobernaran dos artesanos y tres soldados, debería ser un tipo, si cuatro agricultores y cinco comerciantes, [103] sería un segundo tipo, seis sastres y diez mercaderes, un tercer tipo, y una docena de marineros y doce trabajadores del puerto, un cuarto, y así *ad infinitum.*

Para Aristóteles no es decisivo cuántas partes hacen a una ciudad, o cuántas combinaciones puede llegar a tener, esto es evidente en su propio cálculo de las partes, en las que difiere consigo mismo admitiendo a veces más y a veces menos partes. Así no sólo concluye su conteo con *etcéteras*, sino que además admite que un mismo hombre puede actuar en diferentes partes al mismo tiempo, por ejemplo, un soldado puede ser un agricultor y un artesano al mismo tiempo. En el libro cuarto, capítulo cuarto[22] pareciera reconocer seis partes en una ciudad, sin embargo, hacia el final de la lista omite o se olvida de nombrar a la sexta. A saber: 1. Nombra al arador. 2. El artesano. 3. El viajante o comerciante. 4. El mercenario a salario. 5. El soldado (Hasta aquí Aristóteles sigue a Platón que constituye cuatro partes en una ciudad: 1. El tejedor. 2. El arador. 3. El sastre. 4. El carpintero. Como si estas partes no fueran suficientes, agrega al herrero,

[21][N. del T.]: El resaltado es propio del original.
[22][N. del T.]: 1290b35-1291b10.

al ganadero, y al comerciante.) Mientras que Aristóteles estaba ocupado reprendiendo a Platón, se distrae y saltea la sexta parte de la ciudad, y nombra directamente al 7. El rico y el 8. Los magistrados. En el mismo capítulo, él mismo nos ofrece otra división de las partes de la ciudad o *commonwealth*, dividiéndola entre el pueblo[23] y la nobleza. Respecto al Pueblo los divide en: 1. Agricultores. 2. Los artesanos. 3. Los comerciantes, o aquellos que compran y venden cosas. 4. Aquellos que frecuentan el mar o los que asisten a la guerra, o los que buscan ganancias, aquellos que son mensajeros, o transportistas o pescadores. [104] 6. Aquellos que no son libres en ningún lado sino como una multitud de gente. Por otro lado, la división establecida entre los nombres es por: riqueza, linaje, virtud y por estar en posesión del conocimiento de algunas cosas.

Sin dudas puede haber más partes en una *commonwealth* de las aquí enumeradas, de las que Aristóteles confiesa o supone; aun así, de esta multitud de partes, de una multitud de mixturas es que se constituyen un mundo de formas de la oligarquía y la democracia.

Esta confusión de partes y de tipos de *commonwealths* dirigió a Aristóteles a establecer prioritariamente la división entre ricos y pobres como las principales partes. La distinción entre los pocos y la multitud o el pueblo se presenta más apropiadamente para poder distinguir entre una oligarquía y una democracia. No obstante, el análisis de Aristóteles está hecho sobre las ciudades griegas, y en cada una de ellas, incluida Atenas, encontró que la mayoría de la gente no tenía permitida ser llamada ciudadana y tampoco participar del gobierno, y cuando tenían permitido ejercer la ciudadanía en alguna ciudad no la tenían en otra, en tanto la ciudadanía difería entre las *commonwealths*. En consecuencia, consideró que, si localizaba el derecho en el pueblo, tanto de gobernar como de elegir su forma de gobierno o las partes que debían gobernar, entonces sentenciaría a los gobiernos de todas las ciudades de Grecia, y especialmente a la aristocracia que no permitía a los artesanos ser ciudadanos. A la aristocracia le dedica la refutación principal en su *Política* al mismo tiempo que admitía a la esclavitud por naturaleza. [105] La forma aristocrática contradice la afirmación que todos los hombres nacen libres e iguales, razón por la que Aristóteles se animó a pensar todo tipo de forma de gobierno imaginable que ninguna ciudad puede despreciar, antes que aceptar una forma que condena y destruye todo lo que no acepta.

Aunque Aristóteles admite la existencia de muchas formas corruptas de gobierno, no definió ni describió ninguno de ellas; incluso, él mismo nos dice que ninguna ciudad en toda Grecia fue gobernada de acuerdo con ninguna forma corrupta. La diligencia es exponer tantas formas como en las variantes del humor vertiginoso e inconstante de una ciudad puedan suceder. De este modo, otorga la libertad al pueblo de inventar tantos tipos de gobiernos como les plazca, siempre y cuando estos tipos sean lo suficientemente defectuosos para mostrar sus fallos y mostrar las soluciones para enmendarlos. Aristóteles encuentra tantas imperfecciones en cada tipo de *commonwealths*, que no puede privarse de reprobarlas incluso antes de definir qué es una *commonwealths*, o al menos cuántos tipos hay. Por esto es por lo que dedicó su segundo libro a exponer y corregir la principal *commonwealth* de Grecia, y entre otras, la de Lacedemonia, la de Creta y la de Cartago, a las tres las estima parecidas y mejores que ninguna otra, y, que, sin embargo, no escatima en dejar expuestas sus imperfecciones, haciendo lo mismo con la comunidad Ateniense. Esta estrategia rompe con el propio método en tanto señala los errores antes de ofrecer una definición. Esto se puede observar en el primer libro, en el que habla de

[23][N. del T.]: [...] *populacy* [...].

las partes de las que una ciudad o una *commonwealth* está compuesta, sin decirnos qué es una ciudad o una *commonwealth*. No es hasta llegar al libro tercero que se manejan los distintos tipos de gobierno [106]. [Con esto se puede observar] que él no manejaba ningún tipo de método en lo absoluto, en las que vuela de un tipo de gobierno al otro de una forma totalmente desordenada. Comoquiera que se observen todo tipos de reglas políticas concernientes al gobierno en general, cuando se trata de los discursos acerca de las formas particulares se vuelve dudoso y se llena de contradicciones o confusiones, o ambas. Es cierto que Aristóteles es breve y dificultoso, lo más correcto que un hombre pudiera hacer es confesar que no lo entiende. Incluso el más diligente de los lectores puede discernir las irregularidades e infracciones que comete Aristóteles en los libros de la *Política*. Ante tal distracción y confusión producida, ninguno de nuestros nuevos políticos podría sacar ventaja alguna de sus principios, ni confirmar ningún poder cuyo origen es por naturaleza en el pueblo, que es la nueva moda actual.

Si bien en el discurso de Aristóteles, las *commonwealths* fueron fundadas por personas particulares, como Faleas a Calcedonia, Hipódamo a Creta, Licurgo a Lacedemonia, Minos a Creta, Solón a Atenas, no puede encontrarse ninguna discusión que afirme que el derecho natural del pueblo, o su elección, fundan algún tipo de gobierno. Al parecer, la indeducible majestad del pueblo, fue una pieza metafísica de especulación de la que nuestro gran filósofo no estuvo al tanto. Sí habla con desprecio de la multitud en varios pasajes, afirma que el pueblo es un juez perverso de sus propios casos: ≪[σχεδὸν δ᾽ οἱ] πλεῖστοιφαῦλοι κριταὶ περὶ τῶν οἰκείων [Pero la mayoría de los individuos son malos jueces de sus propios asuntos][24]≫, y que ninguno de ellos difiere de las bestias: ≪τί διαφέρουσιν ἔνιοι τῶνθηρίων [¿en qué se diferencias de las bestias?][25]≫. Una vez más dice que la gente común o los hombres libres, no son como los ricos que tienen la reputación de ser virtuosos [107]. Es por esto, que no es seguro comprometerlos con un gran gobierno en razón de su injusticia y su falta de habilidades, que sólo provocarían más injusticia y errores, sobre todo, puesto que a la multitud le resulta más agradable vivir de manera desordenada que sobriamente: ≪ἥδιον γὰρ τοῖς πολλοῖς τὸ ζῆν ἀτάκτως ἢτὸ σωφρόνως [ya que a la mayoría le es más grato vivir sin trabas que con moderación][26]≫. Si Aristóteles hubiera creído que el interés público estaba entre el pueblo, no los hubiera inhabilitado de ser los propios modeladores de su gobierno, y nunca se hubiera enredado en formas de *commonwealths* tan intrincadas y ambiguas que ni él mismo supo explicar, ni comentador alguno cómo entenderlas o hacer uso de ellas.

El único beneficio que he encontrado en la lectura de Aristóteles es que sus libros de la Política sirven de un comentario admirable al texto de las escrituras que dice: ≪*En estos días no había ningún Rey en Israel, y cada hombre hacía lo que bien le parecía [Jueces 21:25]*≫. Por lo que Aristóteles concedió la libertad a cada ciudad, a cada hombre, o multitud de hombres, ya sea por astucia o fuerza, de establecer el gobierno que les placía, y se permitió nombrar algún que otro tipo de *commonwealth*. Esto, sin duda, es permitir a cada hombre hacer según sus inclinaciones. De aquí que Aristóteles confiesa que la primera *commonwealth* en Grecia, después de que los reyes fueran depuestos, fue constituida por los hombres que hacían la guerra, y, en consecuencia, aquellas diferentes *commonwealths* quedaron al mando del gobierno militar. Por ello es por lo que Aristóteles dijo[27], que, en su poder, aquellos quienes manejan las armas son los que permiten o no

[24] Pol. 1280a 15.
[25] Pol. 1281b 20
[26] *Pol.* 1319b 30.
[27] ≪οἱ γὰρ τῶνὅπλων κύριοι καὶ τοῦμένειν ἢ μὴ μένειν κύριοιτὴν πολιτείαν.≫ *Pol.* 1329b 10 [Pero los

la continuidad de la forma de gobierno, que no es otra que una estratocracia o gobierno militar. [108] No podemos culpar a Aristóteles por su propia incertidumbre y variedad a la hora de presentar los tipos de gobierno si consideramos que era un pagano. No es posible, por el mismo ingenio del hombre, buscar los principios del gobierno (que depende necesariamente del origen de la propiedad) sino en el conocimiento que en la creación un solo hombre fue creado, y a quien el dominio de todas las cosas les fue dado, y de quien todos los hombres derivan sus títulos. Este punto sólo puede ser aprendido de las escrituras: en cuanto al imaginario contrato del pueblo, si bien es elegante, es más que improbable, es imposible que haya sucedido, a excepción que la multitud de hombres haya surgido primero antes que el individuo y haber sido engendrada la multitud desde la tierra, cuestiones en las que Aristóteles improbablemente haya creído: Si la justicia (que es dar a cada hombre lo suyo) fuese el fin del gobierno, debería haber necesariamente una norma para saber cómo el primer hombre tuvo derecho a las cosas. Este es un punto en el que Aristóteles no indaga, así también, como tampoco pudo haber soñado con algún contrato original entre el pueblo.

La principal distinción que hace Aristóteles concerniente a las formas perfectas o correctas de gobierno de aquellas que son imperfectas o corruptas, consiste específicamente en este punto: si el beneficio de los gobernados es respetado, es un gobierno correcto, pero cuando es el beneficio de los gobernantes lo que se resguarda, es un gobierno corrupto o transgresor. Por esto, Aristóteles supone que puede haber un gobierno que solo defienda el beneficio de los gobernantes, sin embargo, esta suposición es falsa y puede probarse a partir de Aristóteles mismo, por lo que me dedicaré a indagar sobre la tiranía.

[109] La tiranía, dice Aristóteles, es una monarquía despótica o magistral[28]. Luego confiesa que, en verdad, una monarquía magistral es beneficiosa, tanto para la servidumbre por naturaleza como también para los amos por naturaleza, y da una sólida explicación de esto. Dice que: ≪*no es posible, si el siervo es destruido, que el amo sobreviva*≫[29]; de esto se puede inferir que el gobierno magistral de los tiranos no puede ser salvaguardado sin la preservación de aquellos a quienes gobiernan. Así, puede afirmarse que un tirano no puede gobernar solamente para su propio beneficio, y por esto, se puede concluir que la definición de tiranía falla al basarse en una suposición dificultosamente imposible de ser llevada a cabo. No hay ningún ejemplo que pueda encontrarse en el mundo entero de un caso como el que Aristóteles describe a la tiranía. Incluso, bajo el gobierno del peor de los reyes, en el que muchos hombres particulares han sufrido, la multitud o el pueblo ha encontrado beneficios o ganancias.

Pareciera ser claro que los diferentes tipos de gobierno de Aristóteles se establecen a partir de la diferencia del número de los gobernantes. A partir que sea uno, algunos o muchos es que las varias formas de gobierno se constituyen; y si el requisito es el número, la cantidad de formas de gobierno serán infinitas. Con esto, también las muchas partes de una ciudad o *commonwealth* según su número, podrán formar sus propios tipos de gobiernos, si se siguen los propios principios aristotélicos.

[110] Es observable en las asambleas que no es la asamblea completa quien posee

dueños soberanos de las armas son dueños soberanos de la permanencia o no del régimen político].

[28] *Pol.* 1279b 5.

[29] *Pol.* 1278b 30-35 [≪En efecto, aunque el esclavo por naturaleza y el amor por naturaleza tengan un interés común, la potestad del amo, sin embargo, se ejerce atendiendo más al interés del amo, y sólo accidentalmente al del esclavo (pues, desaparecido el esclavo, la potestad del amo no subsiste)≫.]

el gobierno, sino la mayor parte. Por esto, es que se dice que la asamblea satisface a la mayoría, así como ratifica Aristóteles en el *Lib. 4, cap. 4*.[30] Esto también significa que en la misma asamblea pueden constituirse, en una sola sentada, varias formas de *commonwealths*, según los debates y cantidad de votantes. Puesto que no todos los hombres concuerdan comúnmente en sus votos, y por lo que, en los mismos desacuerdos entre los hombres o los números de votantes es que se puede cambiar la forma de gobierno. Así, en una *commonwealth*, una parte de los asuntos públicos es resuelto por una forma de gobierno, otro por otra forma, y una tercera parte por una tercera forma, y así *ad infinitum*. ¿Cómo puede darse la denominación de forma de gobierno algo que dura solo por un momento, o concierne a una fracción de asuntos? Así, a cada instante, en cada abrir y cerrar de ojos, lo que dure una votación, un gobierno puede empezar y concluir.

Ser gobernado es simplemente ser obediente y sujetarse a la voluntad o al mando de otro; es la voluntad del que gobierna. Comúnmente, la voluntad de los hombres se divide de acuerdo con sus muchos fines o intereses, y en la mayoría del tiempo difieren entre sí, y se contrarían unos con los otros. En los casos en que la voluntad de la mayor parte de la asamblea se une y se pone de acuerdo en una sola voluntad, se constituye una monarquía de muchas voluntades en una, pero según la mayoría de las personas, también pueden llamarse aristocracia o democracia. No son los muchos cuerpos, sino que es la voluntad o el alma de la multitud quien gobierna.[31] [111] Puesto que los muchos se constituyen como uno, el pueblo se convierte en monarca, puesto que muchos son Señores, no por separados sino juntos en unidad; como si el pueblo fuese un monarca que busca gobernar solo.

Es falso e impropio afirmar que una multitud completa, senado, consejos, o cualquier tipo, gobierna solo cuando la mayor parte gobierna, puesto que muchos de la multitud que participan en la asamblea, están por lejos de tener algún tipo de participación en el gobierno. Por lo tanto, estarían siendo gobernados en contra de su voluntad y contrariándola. Ha habido numerosas discusiones en todos los gobiernos, a medida que fue pasando el tiempo, sobre que la mayor parte de cada asamblea difieren entre sí por los variados humores e intereses de los hombres. Aquellos que acuerdan en un pensamiento en una asamblea, en otra se tienen diferentes opiniones. Según cambia el tema o negocio tratado, se forman diferentes mayorías, y, por lo tanto, cambia el modo de gobierno y los gobernantes. De acuerdo con Aristóteles, la diferencia en el número, o la calidad de personas que gobiernan son la causa principal para el cambio de gobierno, quien divide el tipo según sea uno, algunos o muchos. Así como los Romanos en sus tribunales de leyes tenían diferentes títulos según los nombres de aquellos tribunales del pueblo que preferían. [112] Lo mismo pasa en otros gobiernos, los actos y ordenanzas de la multitud hacen de monarcas momentáneos, quien gracias a la fuerza y poder de sus partes o facciones están bajo una guerra civil, peleando por algunas leyes, o por conformar un gobierno mixto.

Si consideramos a cada gobierno teniendo en cuenta la parte más noble de la que está compuesto, no sería otra cosa que una monarquía de monotelitas, o de muchos hombres

[30][N. del T.]: *Pol.* 1290 b 15: ≪(...) hay democracia, cuando los libres y pobres, siendo mayoría, detentan el poder soberano (...).≫

[31]≪μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετοςεῖς ἐκ πολλῶν: οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν οὐχ ὡςἕκαστος ἀλλὰ πάντες. (...) ὁ δ᾽ οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὤν, ζητεῖ μοναρχεῖνδιὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶγίνεται δεσποτικός≫ *Pol.* 1292a 10-15 [El pueblo, en efecto, se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos, pues los muchos son soberanos, no cada uno individualmente, sino todos ellos. (...) Así, este tipo de pueblo, como un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin someterse a la ley, y se vuelve despótico.].

bajo una sola voluntad. Sin embargo, si tomáramos la parte minoritaria de una ciudad, se reduciría en una sucesión de breves gobiernos de la multitud con muchos intervalos de anarquía. Por lo que ningún hombre puede decir en ninguna circunstancia que está bajo ninguna forma de gobierno. Por cuanto en el corto tiempo que una palabra puede ser dicha, un gobierno puede empezar y concluir inmediatamente. Además, en toda asamblea de la calidad que sea, aristocrática o democrática, se acuerda en el siguiente punto -que afirma un honorable respeto a la monarquía-: todas interpretan a la mayor y prevaleciente parte como la voluntad de un solo hombre. Esto es un tipo de monarquía.

Así, no hay ni en las escrituras ningún precepto ni práctica, ni ninguna razón defendida por Aristóteles sobre la existencia de alguna forma de gobierno que no sea la monarquía. Si bien es conocido que, en el tiempo de los romanos, o en la actual Venecia y también en los Países Bajos disfrutan de una forma de gobierno diferente a la monarquía, a esto debe decirse que son individuos que viven en sociedad, y se ayudan unos a otros, y que no viven bajo ninguna forma de gobierno. [113] Lo mismo hacen las manadas y los ganados y no se dice que viven bajo un gobierno específico. Por cuanto un gobierno no es una sociedad reunida para vivir, sino que para vivir bien y virtuosamente. Esto es reconocido por el mismo Aristóteles, quien nos enseña que el fin de la ciudad es para vivir en bendiciones y honestidad. Las comunidades políticas se ordenan para generar acciones honestas, y no para simplemente vivir en conjunto.

Ahora bien, hay principalmente dos cosas necesarias para vivir honestamente con bendiciones: una religión que guíe a Dios y paz entre los hombres. Esto es una vida tranquila y pacífica, honesta y llena de Dios (1 de Timoteo 2:2). He aquí el interrogante: ¿Cómo se puede hallar una vida llena de Dios y honestidad sino es bajo una monarquía? ¿O disfrutan este tipo de vida en Roma, Venecia o los Países Bajos en un gobierno popular? Se debe examinar primero el gobierno romano, que fue siempre pensado como el más glorioso.

En cuanto a la religión, se encontró presente incluso antes de la construcción de la ciudad por Rómulo, y el rey que lo sucedió, Numa, devotamente estableció una religión y comenzó su reinado al servicio de los dioses. Habiendo prohibido a los romanos hacer imágenes de cualquier dios, una ley que duró y fue obedecido por 170 años, durante todo ese tiempo no hubo ni una sola imagen de Dios en ningún templo o capilla de Roma. También edificó el Colegio Pontificio, y fue él mismo el primer Obispo o Pontífice. [114] Estos Obispos no le debían obediencia ni al senado ni al pueblo. Determinaban sobre lo concerniente a la religión, tanto entre los sacerdotes y los asuntos privados de los hombres. Además, castigaban a los sacerdotes inferiores en grado si eran de algún modo detractores de los ritos o ceremonias establecidas, o, si enseñaban doctrinas que no pertenecían a la religión. El Obispo en jefe, el *Pontifex Maximus*[32], enseñaba a cada hombre cómo servir y dar honor a Dios. Este es el mismo cuidado que tiene la monarquía de la religión.

Sin embargo, luego de la expulsión de los reyes, no se puede encontrar durante el gobierno del pueblo ninguna ley hecha para el beneficio o ejercicio de la religión. Hubo dos leyes tribunalicias concernientes a la religión, pero eran mayormente más para el beneficio

[32][N. del T.]: Era el cargo más alto y honorable de la religión romana, al que sólo podían aspirar los patricios, hasta que en 254 a. C. un plebeyo pudo acceder al título. Para este caso es muy interesante el antiguo trabajo de Ross Taylor, L., *The Election of the Pontifex Maximus in the Late Republic*, Classical Philology 37, no.

del pueblo que de la religión. Un tribuno, L. Papirius[33], redactó una ley llamada *Lex Papiria* en la que se consideraba ilegal a cualquier individuo consagrar sus casas, terrenos, altares o cualquier cosa sin la determinación del pueblo. Domitius Ahenobardus[34], otro tribuno, redactó una ley llamada *Domitia Lex*, en la que el Colegio Pontificio no podía admitir dentro de sus órdenes de sacerdotes, sino era por el poder del pueblo; puesto que era contraria a su religión que un común fuese el digno de la iglesia. Además, se determinó que cada parte minoritaria del pueblo, nombradas como las diecisiete tribus, debían elegir quienes eran los adecuados y considerarlos para ser confirmados o admitidos al colegio. Esto se hacía por un comité de treinta y cuatro individuos de las diecisiete tribus, así, la forma antigua de la religión fue alterada y reducida por la parte minoritaria del pueblo. Esto tuvo como consecuencia la ordenación del pueblo hacia la laicidad.

[115] Es suficientemente conocida la religión de Venecia y los Países bajos, no es necesario decir mucho de esta. Comúnmente se dice que una posee todas las religiones, y otra ninguna. Los ateos están en Venecia, y los sectarios en Ámsterdam. Este es el tipo de libertad que se puede obtener en un estado popular: cada hombre puede ser de la religión que quiera, incluso no pertenecer a ninguna. La mayor devoción de estos países es ejercitada en oposición a la monarquía. Los dos acuerdan en excluir al clero de entrometerse en el gobierno. Siendo que, en todas las monarquías, incluso antes de la ley de Moisés, y desde entonces, también los bárbaros, los griegos, los romanos, los infieles, los turcos y los indios, respetan y reverencian a sus sacerdotes, y los protegen con sus leyes. En nuestra nación, los primeros sacerdotes antes de la cristiandad fueron los druidas, quienes, así como relató César, decidían y determinaban en los casos de controversias, asesinatos, herencias, sobre los límites de las tierras, y decidían según su discreción sobre los castigos y los premios. Es maravilloso ver como respetan a su Muftí u Obispo en jefe en Turquía. Por lo tanto, es necesario fortalecer y dirigir leyes hacia la religión.

Para considerar el punto que indica a la paz como uno de los objetivos principales, es sabido que ningún pueblo la disfrutó sin la monarquía. Aristóteles contó que los Lacedemonios preservaron a su pueblo por medio de la guerra, así se hicieron de un imperio y que luego se terminó desmoronando, puesto que en el único ejercicio en el que estaban entrenados era el de la guerra. Luego de que Roma hubiera expulsado a sus reyes, una guerra interminable comenzó hasta el periodo de los emperadores: desde que se cerró el templo de Jano hasta el fin de la primera Guerra Púnica. Es cierto, así como dijo Osorio, que casi por 700 años -desde Tullus Hostilius a Augusto César- solo por un verano entero los romanos no derramaron sangre. A favor de los romanos puede decirse, que, si bien siempre derramaron su propia sangre, igualmente obtuvieron las más gloriosas victorias fuera de su territorio. Sin embargo, si las conquistas romanas no tuvieron otro motivo que la injusticia, todas esas conquistas gloriosas de las guerras quedan ensuciadas. La más gloriosas que Roma tuvo fue la de Cartago. Así como prueba Sir Walter Raleigh[35], el principio de aquella guerra fue totalmente injusta por parte de

[33][N. del T.]: Lucio Papirio Mugilano, cónsul 444 a. C.

[34][N. del T.]: Lucio Domicio Enobardo, cónsul 54 a. C. La *lex Domitia* estableció que la elección de los pontífices sería efectuada por la *comitia tributa*, una asamblea que distribuía a los ciudadanos según su localización en la ciudad.

[35][N. del T.]: Sir Walter Raleigh tiene dos obras en las que toma el tema, la primera es su extensa ≪*The history of the world*≫ en cinco tomos, publicada en 1614; la segunda es ≪*A discourse of the original and fundamental cause of Natural War*≫, publicada en 1615. Este autor es central en la obra de Filmer, Cf. Tucker, 1993:263.

los romanos, aliados con los mamertinos y otros rebeldes, bajo el lema de proteger su confederación. Aun teniendo muchas veces los reyes causas justas para iniciar una guerra, ya sea para recuperar o preservar sus derechos sobre sus dominios propios o por herencia matrimoniales, por el contrario, un estado popular que no tiene nada que heredar, no tiene ninguna excusa para ir a la guerra a un país extranjero. Para hablar verdad, es legítimo reconocer que los romanos en el período del gobierno del pueblo no fueron otra cosa que los ladrones y los atracadores más prósperos y gloriosos del mundo.

Si observamos con mayor precisión al gobierno romano, parecerá que en su misma época fueron los más victoriosos y los más populares, aun así, son deudores de esta apariencia gracias a una especie de monarquía. [117] Mientras que los cónsules detentaban un cierto tipo de poder real, quienes -como dijo Livio- tuvieron la misma jurisdicción real o absoluta que tuvieron los reyes, sin disminución o abatimiento, mantuvieron todas las insignias reales de dignidad suprema. Estos ayudaron al pueblo en sus conquistas mientras que los tribunos del pueblo peleaban contra el senado sobre la elección de los magistrados, la promulgación de leyes, u otros asuntos populares, los cónsules reales ganaban todas las victorias en el extranjero. En este período, Roma estuvo dividida y distraída en dos tipos de gobierno: el popular, que solo sirvió para acrecentar la sedición y la discordia dentro de los propios muros; y la realista que alcanzaba victorias en naciones y reinos extranjeros.

Roma estaba tan necesitada del beneficio de una monarquía, que incluso en su más peligrosa condición y desesperación, cuando todas las esperanzas estaban acabadas, se creó un dictador, quien por un tiempo hizo de rey absoluto. Esta es la mayor evidencia sobre lo real de la monarquía en el mundo: los que juraron que no era necesario ningún rey en Roma, no encontraron ninguna seguridad sino perjuicios, tuvieron que romper su juramento y admitir al poder real bajo el nuevo nombre de Dictador o Cónsul. Esto es una justa recompensa por haber expulsado a su rey, por no haber cometido otro crimen que el de ser orgulloso, cosa que es totalmente tolerable para el rey de todos los hombres. Sin embargo, no pudo encontrarse ningún rasgo de orgullo, tan solo hizo que los romanos se dedicaran a sus trabajos de excavar y limpiar los acueductos. [118] Actividades que beneficiaban y ornamentaban la ciudad, y por lo tanto loables, aun así, los ciudadanos de Roma, quienes conquistaron a todas las naciones que los rodeaban, no soportaron la idea de dejar de ser guerreros y convertirse en trabajadores. Más allá de lo que se haya dicho sobre que Tarquino fue expulsado por la violación de su hijo a Lucrecia[36], es insensato pensar que debe condenarse al padre por los crímenes de su hijo. De este modo, para decir verdad, no es posible encontrar otro fundamento para la expulsión de Tarquino que el desenfreno y el carácter licencioso del pueblo romano.

Debemos considerar que el gobierno romano, entre el período de sus reyes y el de sus emperadores, se estableció una contienda continua entre los nobles y los comunes. Los comunes terminaron prevaleciendo, debilitando la autoridad de los cónsules y del senado, la última chispa de monarquía en extinguirse entre ellos. Esto contrajo inmediatamente una guerra civil, que se extendió hasta que el poder real fuese repuesto y se volvió a establecer una monarquía. Mientras el senado tuvo a cargo la elección del cónsul, el poder real se preservó en esa institución, que es mejor que nada. [119] En todos los lugares, incluso en los sectores más populares, y en los grados más débiles de gobierno, los principios monárquicos permanecieron, tanto en el poder de la asamblea, como en el burdo

[36][N. del T.]: Se refiere a Lucio Tarquinio el Soberbio (534-510 a. C.), su hijo Sexto Tarquinio perpetró la violación a Lucrecia, hija del ilustre Espurio Lucrecio Tricipitino.

cuerpo de cualquier pueblo; puesto que no es posible regular ninguna unión, congregación o deliberación sin que sean dispersadas, sino es por los principios monárquicos.

De este modo, es fácil reconocer que la preservación del pueblo romano fue gracias al poder monárquico de los padres sobre los hijos. Por medio del poder paternal, como dijo Bodin, los romanos crecieron en honores y virtudes. Incluso, cuando la comunidad se vio enfrentada a la más inminente destrucción porque sus hijos, como tribunos, llamaban a la sedición, fueron los padres quienes abandonaron sus consistorios y los detuvieron. Entre otros, Casio fue expulsado de la cabeza por su padre del consistorio por aprobar la ley Agraria (para la división de la tierra) a favor del pueblo. Esto lo llevó a la muerte. Los magistrados, los sargentos y el pueblo respetaron atónitos la autoridad paternal. Esto es prueba no solo de lo sagrada e inviolable, sino también de la legitimidad del poder del padre, que puede decidir desde qué es lo correcto e incorrecto, hasta sobre la vida y la muerte de sus hijos, incluso contrariando la voluntad de los magistrados.

[120] La creencia afirma que el gobierno de Roma luego de la expulsión de los reyes fue un gobierno popular. Aunque Bodin se esfuerza por probar esto, no estoy satisfecho con sus argumentos, y aunque pueda ser interpretado de modo paradójico, sostengo que nunca fue un gobierno verdaderamente popular.

En primer lugar, es dificultoso admitir claramente qué es un gobierno popular. Aristóteles nos dice que es el gobierno de los muchos o de la multitud. Sin embargo, no nos dice cuál es el nombre cuando el que gobierna es la parte mayoritaria del pueblo, o cuando lo hacen sus representantes.

Bodin afirma[37], que, si todo el pueblo está interesado en el gobierno es un estado popular, *Lib. 2, cap. 1.* Sin embargo, en el mismo capítulo resuelve que un estado popular es cuando todo el pueblo, o su gran mayoría, es la que posee la soberanía; ante esto propone el siguiente caso: si hubiera un pueblo con sesenta mil ciudadanos, y veinte mil son excluidos, puede llamarse a tal gobierno popular. Yo le diría, en cambio, que si los que gobernaran fuesen cincuenta y nueve mil, novecientos o noventa y nueve, tampoco serían un estado popular, puesto que si un solo hombre es excluido, la misma razón que lo excluye puede ser utilizada para excluir a los cientos y a los miles. Si se admite que el pueblo es o fue libre por naturaleza, y no necesita ser gobernado sino es por su propio consentimiento, es injusto excluir siquiera a un solo hombre de su derecho a gobernar. [121] Pero si se supone que el pueblo es un individuo innatural, es inconcebible pensar que lo primero que hicieran sus integrantes fuese conceder sus derechos a la mayoría (es decir, que, si tuvieran la posesión de su libertad, la cedieran para no utilizarla). Pensar en el pueblo como una totalidad es incierto, es una idea mutable que se altera a cada momento, a tal punto que sería necesario preguntarle a cada infante, en el instante en

[37][N. del T.]: ≪Vis que nous auons dict de la souuerainteté, et des droits et marques d'icelle, il faut voir en toute Republique, ceux qui tiénent la souuraineté, pour iuger quel est l'estat, cóme si la souuerainteté gist en vn seul prince, nous l'appellerós monarchie: si tout le peuple y a part, nous dirons que l'esta est populaire s'il n'y a que la moindre partie du peuple, nos iugeros que l'estat est Aristocratique. [Por cuanto ya hemos hablado lo suficiente sobre la soberanía, y sobre sus derechos y marcas, conviene considerar ahora quienes son en toda comunidad los que la detentan. Por lo tanto, para juzgar qué es un estado: si la soberanía la detenta un solo príncipe, la llamamos monarquía, pero si todo el pueblo está involucrado, lo llamamos democracia o estado popular. Pero si alguna parte del pueblo es el que detenta la soberanía, consideramos a tal estado como una aristocracia]≫ Bodin, Jean, *Les six livres de la Republique de J. Bodin angevin*, A Paris, chez Jacques du Puys, libraire juré, à la Samaritaine. 1576. Avec privilege du Roy, II. I, p. 218.

que nace, si consiente el ser gobernado. Claro, como si alguno hubiera sido consultado alguna vez si consentía ser gobernado por el pueblo.

Más aún, como se cree tradicionalmente, si un tribunal conformado por veinte hombres diera un veredicto arbitrario, se lo consideraría como un acto admirable de perfección de la justicia. Mientras las opiniones incluso negativas de cada persona son respetadas, si alguno de estos jueces estaría en desacuerdo con el veredicto, el enjuiciamiento entero sería desacreditado. ¿Cuánto más debería ser preservada la libertad natural de cada hombre, permitiéndole opinar negativamente como la naturaleza se lo habilita? Para que haya justicia, se requiere que ninguno de los jueces esté en desacuerdo, y que todos consientan el veredicto, no hay nada más violento y contrario a la naturaleza que permitir que la mayoría decida por sobre todo el pueblo.

La próxima dificultad para descubrir qué es un estado popular, es encontrar en donde descansaba el poder en el gobierno romano. La opinión de Bodin es que el estado de gobierno estaba localizado en los magistrados, y la autoridad en el consejo del Senado, pero que la soberanía y la majestad estaba en el pueblo, *Lib. 2, Cap. 1.* Así, en el primer libro su doctrina es que los antiguos romanos decían: ≪*Imperium in Magistratibus, authoritatem in Senatu, Potestatem in plebe, Majestatem in Populo jure esse dicebant* [El imperio estaba en los magistrados, la autoridad en el senado, la potestad en la plebe, y la majestad en el derecho pueblo][38]≫. Estas cuatro palabras, mando, autoridad, poder y majestad, significan comúnmente una sola cosa, y no es otra que la soberanía o el poder supremo. No puedo encontrar la razón por la que Bodin no pudo diferenciar estos términos, puesto que no distingue las distintas facultades entre todos estos sujetos, sino que diversifica una sola cosa en varias cualidades. Así, *imperium, authoritas, potestas y majestas* se localizaban todas en la figura del cónsul. A pesar de esto, el mayor espectáculo era que los cónsules oían los consejos y los consentimientos del senado, al que nunca se convocaba sino era por temas que placían al cónsul de antemano. Por esto, los senadoconsultos[39] eran realidad decretos de los cónsules, aconsejados por lo senadores. Aun cuando los cónsules tuvieron la intención de crear un consejo ampliado, la asamblea de los centuriones que representaban al pueblo entero, tampoco se los reunía a excepción de cuando el cónsul tenía negocios que le resultaban de gran importancia. Cuando Bodin magnifica el mando del pueblo, a lo que está haciendo mención específicamente era el *jussum consulum*, el comando de los cónsules aconsejado o consentido por la asamblea de los centuriones, quienes eran un cuerpo constituido por algunos senadores, patricios, caballeros y señores, es decir, los nobles junto con los comunes. Aquellos que tenían voz en el senado, también tenían el voto permitido en la asamblea de los centuriones, de acuerdo con sus capacidades.

[123] Puede parecer que el gobierno romano jamás fue uno popular, puesto que en sus mayores muestras de popularidad se encontraban sin ninguna dificultad los siervos de los ciudadanos u hombres libres. Ninguno de estos siervos tenía permitida la participación en

[38][N. del T.]: La cita tal como aparece en *De Repub.* 1.10 es ≪Nam Latini qui verborum ac rerumpuritatem consectabantur, imperium in magistratibus, auctoritatem in Senatu, potestatem in plebe, maiestatem in populo inesse dicebant≫. Bodin, Jean, De *Republica Libri Sex, Latine ab autore redditti multo quam antea locupletiores*, Parisiis, Apud Iacobum du Puys sub-signo Samaritanae. 1586. Cum Privilegium Cesarea Maiestatis et Regis Christianissimi Serenissima Anglia Regine, I, X.

[39][N. del T.]: Eran una opinión de carácter consultivo y no vinculante que entregaban los Senadores al magistrado. Sin embargo, así como expuso Gayo, en el *corpus* del *Ius Romanum* también tuvieron carácter de ley: ≪*Senatus consultum est quod senatus iubet atque constituit; idque legis vicem optinet, quamvis fuerit quaesitum*≫ *Institutionun Commentarii Quattuor*, I.4.

ningún puesto del gobierno, también era conocido que los siervos romanos eran esclavos tomados como botín de guerra a quienes no se liberó. Con esto, los políticos modernos -que sostienen que el hombre es libre por naturaleza- deberían dar su opinión acerca de aquello que Aristóteles reconoce, que hay algunos hombres que son siervos y otro son amos por naturaleza. Seguro considerarían innatural e injusto tomar prisioneros de guerra, o -como ahora son llamados- esclavos; este término no es usado en los gobiernos populares ya sea el romano o el griego. En las dos lenguas, la palabra para designar nuestro «esclavo», en latín era *servus*, y en griego δοῦλος. Más allá que puedan considerarse injustas las guerras romanas en las que tomaron esclavos, considero ofensiva cualquier guerra sin la especial comisión de Dios. Según mi opinión, las guerras romanas fueron libradas para ensanchar el territorio de su imperio, y cuando concluyeron se convirtieron en los saqueadores del mundo.

Que la parte minoritaria del pueblo romano, quienes se llamaban a sí mismos ciudadanos, hubiera tenido el derecho de excluir a sus siervos de tener el derecho de ser parte del pueblo de Roma, nos permite dudar que haya sido la parte mayoritaria del pueblo quien haya tenido el gobierno. [124] Es maravillosamente notorio que los más pobres y la mayor parte de los ciudadanos fueron embaucados en su participación del gobierno. Los dos tipos más famosos de asamblea fueron, el primero según las clases, como fueron divididos los centuriones, y el segundo en tribus. El primero, ordenaba a la gente de acuerdo con sus habilidades y riquezas, el último de acuerdo con las zonas donde los ciudadanos habitaban. Sin embargo, ninguno de estos dos tipos constituía la mayor parte en la asamblea que poseía el poder de gobierno, por más que lo aparentaran.

En primer lugar, en la asamblea de los Centuriones había seis grados o clases de hombres de acuerdo con sus riquezas. En la primera clase estaban los hombres más ricos de Roma, ninguna bajaba de las £ 200 en valor. La valuación de la segunda clase no bajaba de los ochenta libras. La tercera, cuarta y quinta clase tenían un valor inferior a la anterior. La sexta clase contenía a los más pobres y a la chusma. En estas seis clases se subdividieron los Centuriones:

CENTURIONES:

1. La primera clase tenía 98
2. La segunda clase tenía 22
3. La tercera clase tenía 20
4. La cuarta clase tenía 22
5. La quinta clase tenía 30
6. La sexta clase tenía 1

Total 193

[125] Los centuriones así ordenados al momento de la votación en la asamblea no permitía que el conteo representara la verdadera voluntad popular: puesto que cada centurión votaba por sí mismo, y tenía una sola voz, y estos representaban a los patricios, a los senadores, a los nobles, a los caballeros, y a los señores romanos. Por lo tanto,

representaban el mayor número y casi la mitad de la asamblea que se necesitaba para gobernar, si todos acordaban sus votos y votaban primero, al ser mayoría, no era necesaria la votación de los centuriones inferiores. Aunque los ricos y los nobles sean pocos con relación a las personas comunes, ejercían el liderazgo. Los pobres o la chusma trabajadora eran los desplazados, y solo contaban con un solo voto y una sola voz. Aun así, nunca llegaban a votar. En número excedían a todas las clases de centuriones por miles si hubieran tenido la libertad como los otros ciudadanos de expresar su voz en la asamblea. La idea de incluir a miles en un solo voto es sin duda, excluir a la mayor parte del pueblo.

En segundo lugar, debe ser considerada la división de la asamblea del pueblo romano por tribus. No toda la tribu daba su voto para el conteo, como debería ser una votación popular, sino que cada tribu votaba como una sola en sí misma, y el voto de la mayoría de las tribus -no el de la mayoría del pueblo- influenciaba el gobierno. [126] La división de las tribus, como toda división de clase, era desigual. No todas tenían el mismo número de integrantes, por lo que la tribu con el mayor número de integrantes podía llegar a ser aquella con la menor cantidad de representación, lo que significa destruir el poder de la mayor parte del pueblo.

A esto se debe añadir, que la nobleza romana también estaba excluida de estar presente en la asamblea de las tribus, y, en consecuencia, sin la parte más notoria del pueblo tampoco puede haber una mayoría del pueblo. En este sistema no serían las voces de la mayoría que estarían representadas en la asamblea, sino que la mayor parte de cada tribu quien estaría a cargo del gobierno popular.

También debe notarse, que en la asamblea de las tribus no se originó el poder del pueblo romano, puesto que este modo sucedió luego de cuarenta años de la expulsión del Rey que empezó a funcionar. Por lo que fue la asamblea de los centuriones que acordó la destitución de los reyes, y creó al cónsul y las famosas leyes de las doce tablas en las que se ratificaba la legitimidad de la asamblea de los centuriones. Así, la asamblea de los centuriones era más antigua que la de las tribus, y fue más popular, al incluir las voces tanto de la nobleza como de los comunes. La asamblea de las tribus fue creada en primera instancia para elegir a los tribunos de la gente, y otros magistrados inferiores, para desarrollar juicios sobre crímenes no capitales, y decretar sobre lo necesario para conservar la paz. Sin embargo, no se entrometían con los asuntos de la guerra, puesto que ese punto en específico solo le correspondía a la asamblea de los centuriones. [127] La diferencia entre la asamblea de las tribus y la de los centuriones se basaba en una cuestión material, ninguna de las dos se estimaba como representante del pueblo, puesto que efectivamente no lo eran. La asamblea de los centuriones tenía más derecho a decir que era el pueblo, puesto que incluía a los nobles y a los comunes, mientras que eran excluidos de la tribu; aun así, la asamblea de los centuriones era una asamblea de los señores y los nobles, al ser la parte más rica del pueblo y al poseer la soberanía. La asamblea de las tribus, en cambio, era exclusivamente de los comunes.

En su afirmación del gobierno popular de Roma, Bodin objeta que ninguno de los dos cónsules podía poseer ningún tipo de poder real[40], en el que pudiera dictar una ley, o declarar la guerra o la paz. La incógnita se establece en la existencia de los dos cónsules, uno sólo podía poseer el poder real, o gobernar por turnos, o un mes uno y un mes otro, o un día uno y un día otro. El hecho de que el cónsul no pudiera dictar una ley es falso, esto lo clarifica Livio, quien afirma que si tenía el poder de dictar leyes o declarar

[40][N. del T.]: Cf. Bodin, *Les six livres de la Republique*, II, I.

la guerra. Este poder siempre fue de los cónsules y comunicado a los tribunos. [128] El cónsul, en su institución, tenía el legítimo derecho sobre estas cosas, que, si bien lo evitaba para que su reinado no sea breve, podía elegir sus acciones con el mismo título de un decreto del senado (que era su consejo privado). Otras veces, lo hacía con la autoridad de la asamblea de los centuriones (su consejo público), siendo los centuriones los que expresaban los propios deseos del cónsul, y en la que nada sería propuesto si no fuese su voluntad. La soberanía la detentaba el cónsul por sobre el senado y los centuriones. El senado de Roma funcionaba como la casa de los señores, y la asamblea de las tribus como la Cámara de los Comunes.

Los tribunos del pueblo influían con el mismo calibre entre todas las tribus, los convocaban solo cuando les convenía, sin ningún tipo de orden. Por el contrario, los centuriones no se reunían antes sin ninguna ceremonia religiosa, o sin algún augurio como la aparición de las aves, o por llamado del senado, y por esto se decía que era auspicata [inaugurada] y *ex authoritate Patrum* [decidida por la autoridad de los Padres].

Así considerada, pareciera que la asamblea de los centuriones fue la única legítima y la que reunía al pueblo de Roma. Aun así, el modo moderno parlamentario no se veía reflejado en este tipo de asamblea, ni nunca fue conocido en Roma.

[129] Luego de alrededor de doscientos veinte años de la expulsión de los reyes, un humor sombrío tomo a los comunes romanos, y tuvieron la necesidad de apartarse de la ciudad al Janículo, a la otra orilla del Tíber, hasta que no se dictase una ley, un plebiscitum, que establecieran que los comunes debían ser tenidos en cuenta por la ley. Finalmente, esta ley fue decretada por el dictador Hortensio para calmar la sedición, dándoles participación en el poder legislativo, pero solo en asuntos de poca importancia. No encuentro ninguna razón para pensar que pedían por la ampliación del poder en el que participaban, sino dejar de estar sujetos a los decretos de la nobleza. El poder de decretar la guerra, o el de crear magistrados, o el de condenar crímenes capitales, siguió siendo de los cónsules, en conjunto con el Senado y la asamblea de los Centuriones.

Para más demostraciones de que el gobierno romano estaba roto y disperso, es necesario considerar el poder original de los cónsules, y de las Tribunas de los comunes, también conocida como las Tribunas del pueblo.

En primer lugar, es innegable que luego de la expulsión de los reyes, el poder real no fue tomado por nadie, sino que fue ejercido e intercambiado entre los Cónsules, quienes en sus turnos ejercían la soberanía y el poder real. Esto aparece claramente en Livio, quien nos cuenta que Valerius Publicola[41] siendo Cónsul dictaba él mismo las leyes, y reunía las sesiones de la asamblea general.

[130] Terentilio Arsa[42] arremetió contra el gobierno de los Cónsules, por ser absolutistas, ser más odiosos y más crueles que el gobierno de los reyes; así, no sólo un señor sino dos, detentaba su autoridad más allá de toda medida, ilimitadamente. Sextius y Licinus[43] también se quejaron del hecho que los nobles detentaban no sólo la soberanía

[41][N. del T.]: Pluvio Valerio Publícola, fue cónsul tres veces más en los años 508, 507 y 504 a. C.

[42][N. del T.]: Cayo Terentilio Arsa, tribuno del pueblo *circa* 462, propuso un cuerpo de leyes que regulara el poder de los cónsules. *Cf.* Janine Cels-Saint-Hilaire. *La République des tribus. Du droit de vote et de ses enjeux aux débuts de la République romaine.* Ed Presses universitaires du Mirail, 1995.

[43][N. del T.]: Lucio Sexto Laterano y Gayo Licinio Estolón. Dos de los representantes del pueblo que pudieron acceder al consulado. Propusieron las *leges Licianiae-Sextiae* a favor del pueblo en asuntos

y el lugar del mando, sino también el uso de la espada, mientras que los Comunes sólo tenían escudos para defenderse. Su pedido fue que los Comunes también tuvieran la posibilidad de ocupar la administración de los Cónsules, puesto que ellos también tenían la obligación de defender su libertad. Desde aquel día, los comunes fueron partícipes de las cuestiones de gobierno, a pesar de que los nobles los seguían superando en la posesión de la soberanía y la autoridad.

La ley de las doce tribus afirmaba: ≪*Regio imperio duo sunto, iique consules appelantur*≫. Permitir que dos posean el poder real y llamarlos cónsules. Así como también Livio tenía la misma opinión, el poder soberano fue trasladados desde los cónsules al decenvirato[44], pero antes de los reyes a los cónsules.

Luego de pasar dieciséis años de la creación de los cónsules, los comunes se encontraron endeudados por haber vendido sus propiedades para aportar a la guerra, y presos de la usura, fueron apresados por juicio y sentencia de los cónsules. Por eso se descontentaron gravemente en contra de la usura, y del poder de los cónsules. Los comunes solo pudieron conseguir participación en el gobierno por medio de la sedición, logrando la creación del Tribuno del pueblo, por cuya intercesión fueron preservados de la opresión y sufrimiento provocado por los cónsules. [131] Con el tiempo, los integrantes de los Tribunos fueron considerados sagrados e intocables. Esta inmunidad de los cuerpos de los Tribunos de la cárcel, pero también de todo tipo de violencia, se incrementó con tal audacia que terminó limitando los procedimientos legales de los cónsules (en cuanto intercedían plenamente); esto produjo a menudo situaciones de anarquía en el gobierno puesto que utilizaban el poder como les placía, incluso sin ser plenos poseedores de él.

La valentía de los comunes romanos, quien eran diligentes en defender su libertad, y grandes maestros de la actuación política, que los hizo famosos defensores y preservadores de la libertad en Roma. Es necesario confesar, que fueron los únicos que entendieron verdaderamente la importancia de que existieran voces negativas: si se acepta que todo hombre es naturalmente libre hasta el punto de consentir ser gobernado, debe aceptarse que cada persona particular tiene el derecho a poseer una voz disidente. De este modo, cuando todos tienen un poder similar, y son magistrados u oficiales, cada hombre debería poder impugnar y detener en su proceder a su colega oficial. La razón general por la que esto era posible es que todos los hombres poseían algo en común, y por lo tanto la prohibición o la censura de cualquiera de los hombres era legítima, puesto que su posición es mejor que la del mando, o la que obliga a proceder de una forma determinada. La ley en sí misma, es considerada como una innovación, y al mismo tiempo, una disminución de la libertad popular. Por lo que se puede entender que toda ley, de algún modo, restringe la libertad. [132] Así, cualquier hombre que tenga la posibilidad de estar en desacuerdo cuando su libertad se ve puesta en peligro, podría prohibir o impedir el cumplimiento de una ley, en tanto lo hace de acuerdo con la naturaleza y está provisto de sus posesiones para hacerlo.

Si la condición de posibilidad para que cada hombre sea lo mejor que pueda llegar a ser está en la fortaleza de su prohibición, y esto permite que la multitud tenga el derecho

agrarios y sobre sus deudas.

[44][N. del T.]: Fue una institución romana establecida alrededor del S. V a.C. que reemplazó a los Cónsules en el marco del conflicto entre los nobles y el pueblo. Cumplían funciones legislativas y religiosas. Una fuente clásica se encuentra en el *De Republica* II de Cicerón. También se puede consultar Dominique Briquel, ≪La nuit du Ve siècle≫. Histoire romaine. Tome I, Des origines à Auguste, 2000, p. 163-202.

a estar de acuerdo, se nos presenta una gran contradicción. Decir que el pueblo es libre, y que no debe ser gobernado sino es por su propio consentimiento también es contradictorio, y pone en peligro la libertad natural. Esto lo entendieron perfectamente bien los comunes romanos, utilizaron el poder trascendente que les daba la posibilidad de tener una voz negativa o discordante sobre los procedimiento o decisiones, no sólo de los cónsules, sino también de los senadores y otros magistrados, haciéndolos parecer los más poderosos de toda Roma. A pesar de esto, no detentaban ni el poder ni la jurisdicción en absoluto, no tenían siquiera el poder legal de los magistrados de llamar a comparecer a ningún hombre frente a ellos; sus actividades no estaban dentro de la administración de la justicia, sino en impedir el violento abuso de los magistrados, que oprimían injustamente, e interceder y apelar sus veredictos. Cuando el tribuno del pueblo se estableció, ni siquiera se los dejaba reunirse dentro de las puertas del senado, su poder no los habilitaba a gobernar, sino lo contrario, a impedir el gobierno y obstaculizar el funcionamiento de la justicia. No tenían ningún poder de aprobar leyes, sin embargo, empezaron a proponerlas, promoviendo la ley Agraria: ocupando las tierras y manejando los precios de los productos del campo. Así, los demagogos o los tribunos del pueblo terminaron llevando al vulgo de las narices, permitiéndoles usurpar los cargos que quisieran en el gobierno.

[133] A pesar de todo esto, el poder real nunca fue usurpado de los Cónsules por ninguna ley, y continuó en su posesión lo que duró el pretendido gobierno popular, y la quejosa oposición de los Comunes.

El no poder, o poder negativo de los tribunos, no fue productivo por mucho tiempo a los comunes, por lo que se propusieron que el cónsul debía ser elegidos por los mismos comunes. El ansioso proyecto de los comunes, y la diligente oposición de los senadores demostró lo mucho que deseaban las dos partes poseer el poder del cónsul. Esta disputa duró por más de ochenta años, los tribunos presionaron en cada oportunidad que tuvieron, y con tenacidad nunca se dieron por vencidos, impidiendo la elección del *Curule*[45], o de otros magistrados, por los que los nobles se vieron obligados a cederle el papel de cónsul a los comunes, con el peligro que la anarquía terminara de destruirlos. Así fue como los nobles le permitieron a los comunes la administración militar con poderes consulares, quienes terminaron nombrado cónsul a uno de ellos.

[134] En medio de esta contienda, algunos años los cónsules eran elegidos por el pueblo, otros por los tribunos militares. La confusión fue tal, que los historiadores de roma no pueden acordar sobre cuáles cónsules fueron asignados a pesar de tener las tablas, de los registros de Sicilia y Grecia, y de las inscripciones en mármoles. Mientras que los comunes estuvieron complacidos por la libertad de que un común sea cónsul, todo estuvo bien; sin embargo, luego de ochenta años de tener este privilegio, un deseo los poseyó, que el *Plebiscitum* fuera ley[46]. Aunque el dictador Hortensio los apoyó, los comunes se terminaron levantando en sedición y volvieron a huir al Janículo, al otro lado del Tíber, puesto que estaban profundamente endeudados por el disenso que provocó la contienda.

Livio, en su libro onceavo, cuenta que una vez asentada la sedición, debe darse por perdida. De esta situación, solo tenemos el comentario de Floro en sus Epítomes[47], y

[45][N. del T.]: La silla de mando.
[46][N. del T.]: Es decir, que las resoluciones de las asambleas del pueblo tuvieran la legitimidad de la ley.
[47][N. del T.]: Lucio Anneo Floro, *Epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum* DDC.

de San Agustín algunas menciones de los saqueos cometidos por los comunes[48]. Esta sedición tuvo lugar casi 220 años después de la expulsión de los reyes, período en el que los comunes consumieron casi todas las riquezas de Italia y de la mayoría de sus ciudades más prósperas. A pesar de esto, se vieron hundidos en deudas y grandes penurias, por lo que decidieron usurpar las casas de los ciudadanos más rico, acto que no pareciera honrar al gobierno popular. El uso de los comunes del poder legislativo, del juicio penal, la emancipación de sus aliados, y todas aquellas acciones que trataban de fortalecer al *Plebiscita*, terminaron dividiendo el poder supremo. [135] Al compartir el poder entre todos, incluso con el cónsul, se destruyó el poder legislativo, y que dos individuos detenten el poder supremo significa que ninguno de los dos lo posee efectivamente: puesto que uno va a querer destruir al otro y es contrario a la indivisibilidad natural de la soberanía.

En verdad, los cónsules poseían la soberanía sólo por un año, y estaban satisfechos en esto porque no ponía en peligro su seguridad. Este breve período, les facilitaba tratar problemas de gran importancia y peso, para afrontarlos convocaba al senado, su consejo ordinario, y a veces, cuando era necesario a los centuriones del pueblo, su consejo extraordinario. Para fortalecer y generar aceptación en sus acciones, alejándose del peligro y de la envidia, los cónsules debilitaron su poder original, y llenaron de confusión a sus gobiernos, de desobediencia civil y su posterior ruina. ¡Es tan peligroso demostrar el favor a los comunes, quienes interpretan la gracia y los favores como más derechos y libertades! De todas formas, los cónsules que aceptaron los consejos del senado no renunciaron a su derecho a gobernar, sino que hicieron lo mismo que hacen los reyes en su supremacía cuando consultan a sus parlamentos.

No sólo los Cónsules, sino también los pretores y los sensores (cargos que se ordenaban para asegurar la comodidad de los Cónsules) hicieron un ejercicio arbitrario de sus poderes legislativos, en tanto las leyes no ponían límite ni reglas a sus acciones. [136] Por muchos años, luego de la creación de los cónsules, diez hombres eran enviados a Grecia a elegir las leyes, y hasta que las doce tablas no fueron afirmadas como la ley, los pretores substituyeron a los Cónsules y gobernaron por ellos; por esto recibieron el nombre de *jus honorarum*. Este tipo de administración no era pública, sino que sus órdenes se daban por medio de los *edicutum Praetoris*, y que, con el tiempo, aunque su poder dejó de ser efectivo siguió conservando el nombre.

¿Cuál paz pudieron encontrar en los Países Bajos[49] desde que su revuelta se volvió visible? Ahora ya, luego de pasar más de cien años desde que se levantaron, y de los que sólo hubo una tregua con España de doce años, se inició una nueva guerra. Puede afirmarse, que en los Países Bajos han vivido en continuas guerras por casi cien años, sin haber contado con la ayuda de los países vecinos. Dedicaron mucho tiempo tratando de ofrecer humildemente su nueva *commonwealth* a la Reina de Inglaterra para ser sus vasallos, luego que el Rey Enrique III de Francia hubiera rechazado aceptarlos como súbditos. La breve tregua que tuvieron fue casi tan costosa como la misma guerra, por lo que tuvieron que dejar alrededor de treinta mil soldados en la guarnición. Las razones principales por las que iniciaron este conflicto fueron dos: la religión y los impuestos, y aun así, continuaron pagando grandes impuestos y practicando la religión cristiana. Pagaban

[48][N. del T.]: Cf. San Agustín, *Civitate Dei* III. XVII.

[49][N. del T.]: Se refiere a la guerra de los ochenta años, también conocida como la Guerra de Flandes, en las que diecisiete provincias de los Países Bajos se levantaron contra el Rey de España, quien ejercía la soberanía sobre ellos; este conflicto se inició en 1568 aproximadamente, y concluyó en 1648 con el reconocimiento de su independencia. Entre sus aliados se encontraban los ingleses y los franceses.

más la mitad del precio de los alimentos y de los productos necesarios en impuestos, es decir, terminaron pagando en impuestos el mismo valor del objeto vendido. Además, que los vendedores de vino y otros productos básicos tenían impuestos especiales: por cada tonel de cerveza seis chelines, por cada vaca, un vigésimo de florín por semana, por cada buey, caballo, oveja, o cualquier otra bestia vendida en el mercado una duodécima parte de su valor. [137] Y puesto que no se vendían mucho a menudo, cada amo tenía pagar por cada tonelada de su propio trigo y por utilizar los molinos públicos. Estos fueron los frutos de la guerra de los Países Bajos.

Se ha dicho que Venecia es una *commonwealth* que disfruta de la paz. Si bien Venecia, entre todos los estados es la que ha disfrutado de la mayor paz. Esto no se lo debe a su forma de gobierno sino a la situación natural de la ciudad, posee un banco que administra el área marítima en una distancia de tres millas a su alrededor y las marismas circundantes, además es imposible acceder fácilmente a ella por tierra o por mar. Por estas razones, posee la paz hogareña, y es sabido que la paz es mucho mejor que la guerra continua. A pesar de esto, la ciudad vivió en constante temor de que la asedien, cualquier Senador o Caballero se abstenía de hablar con los extraños, y rehuían de los conocidos, puesto que estaban llenos de bandidos como toda la sociedad humana. Ningún pueblo del mundo vivió tan cuidadoso del trato con los otros, por esto tenían intrincadas solemnidades en sus relaciones y en los sorteos de los magistrados que en cualquier parte del mundo resultarían ridículas y poco prácticas. Los Senadores y los Caballeros no sólo tenían cuidados de los comunes, a quienes mantenían desarmados, sino también entre ellos mismo. No confiaban en nadie, siquiera en que sus propios ciudadanos lideraran sus ejércitos, por lo que se veían obligados a contratar a príncipes extranjeros como sus generales, exceptuando a sus ciudadanos de las guerras, y contratando a otros en su lugar. [138] Es imposible afirmar que este pueblo vivía en paz estando en posesión de continuos temores.

Los venecianos fueron primero súbditos del Emperador romano, por miedo a que la invasión de los Hunos abandonara Padua, y otros lugares de Italia, y se retiraran con todas las propiedades de las Islas en las que ahora están Venecia. Nunca leí que hubieran tenido permiso para abandonar la defensa del príncipe o del país del que obtuvieron sus riquezas. Por lo que seguro la obtuvieron por una rebelión o una revuelta al Imperio romano. Al principio vivieron bajo una especie de oligarquía, cada isla representaba a un tribuno, y se reunían en un gobierno en común. Sin embargo, la sedición de los tribunos los obligó a establecer un ducado vitalicio, que durante varios cientos de años ostentó un poder absoluto bajo el cual Venecia floreció y obtuvo grandes victorias y ricas posesiones. No obstante, por la insensatez del consejo de los Caballeros, que deseaban el poder, terminaron tomando el ducado. Es un gran error creer que el gobierno de Venecia siempre fue como lo es ahora, la lectura de su historia indica que por mucho tiempo el poder soberano era de los Duques, y, en consecuencia, en los últimos doscientos años, desde que les fue quitado su poder, el estado no ha tenido ni grandes victorias, ni grandes conquistas.

Es admirable que los Contarenis[50] haya tenido la confianza suficiente para afirmar que el presente gobierno de Venecia fuese una forma mixta entre la monarquía, la democracia

[50][N. del T.]: Una familia noble que afirmó que la República de Venecia tuvo su origen en su linaje. Cf. Chojnacki, S., *La formazione della nobiltà dopo la Serrata*, en Arnaldi, Girolamo; Cracco, Giorgio; Tenenti, Alberto (a cura di), *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima, 3. La formazione dello stato patrizio*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 641-725.

y la aristocracia. [139] Si bien es normal considerar al Duque como la persona de Rey, ellos no le permitían decidir nada por sí mismo, sin el consejo de los magistrados, no teniendo más poder que ninguno de ellos. Incluso, el poder de los magistrados era tan pequeño que, sin la aprobación del Consejo, nada podía determinar. Por lo que el Duque de Venecia no era más que un hombre vestido de púrpura, con las pompas y los ornamentos, dentro de la ciudad como un cautivo -sin ser un traidor, y solo con el derecho a circular, pero no a abandonar la ciudad-, mientras que el poder estaba en manos de los Senadores. No hay razones para pensar que el gran Consejo de Venecia fuese un estado popular, puesto que ni siquiera incluía a la cuadragésima parte de la ciudad, solo estaba conformada por aquellos que se llamaban patricios o caballeros. A los Comunes no se les admitía en el Consejo, ni se les permitía tener representantes. No hay razones para creer que haya habido un gobierno del pueblo, si los Caballeros tenían el derecho de excluir a los Comunes; sin embargo, si un gobierno monárquico de la nobleza.

También puede observarse, que, si bien Venecia disfrutó en los últimos tiempos de paz exterior, los impuestos por mantenerla, ya sea para la fortificación o defensa es de un monto tan excesivo, que suele decirse que los cristianos viven mejor bajo el gobierno de Turquía que bajo el veneciano. Al no haber granos, ni vino, ni bestias, ni aves, ni peces, en ocasiones los trabajadores y los artesanos debían pagar una tarifa mensual, por la que recibían una gran usura por parte de los judíos, para que dejaran los negocios de interés abiertos. [140] Ante lo que se ha dicho, puede ser juzgado que tanto el desagradable gobierno romano, como el veneciano, y los de las Provincias Unidas[51], tanto la religión como la paz (los dos ingredientes principales de un gobierno) no pueden ser reconocidas en sus formas. Lo bueno o lo tolerable encontrado en cualquiera de estos gobiernos, es tomado prestado o es repuesto de la monarquía que se ha abandonado. Por último, aunque Venecia y los Países Bajos fuesen los únicos lugares relevantes de esta época en los que han rechazado a la monarquía, ninguno de los dos pretendió fundar sus gobiernos sobre el derecho del pueblo, ni otorgarles a los comunes ningún tipo de poder, o de darles a elegir cómo quisieran ser gobernados. Nunca hubo en el mundo un gobierno popular que haya tenido la fama de haber conservado la paz, toda la gloria que obtuvieron fue por medio de disputas y peleas.

Aquellos que están persuadidos en creer que el poder del gobierno surge originalmente en el pueblo, encuentran lo imposible que es para ellos ejercer el gobierno, y, por lo tanto, a pesar de que el pueblo mismo no puede gobernar, conjeturan que deberían elegir entre ellos mismo a sus representantes o fideicomisarios, que administren el poder que de ellos proviene. [141] Puesto que tales representantes no pueden verdaderamente ser elegidos por el pueblo en su totalidad, lo dividen en varias partes, como provincias o ciudades, y permiten a cada parte elegir a uno o más representantes. Así, ninguno ha sido elegido por la totalidad del pueblo, por la mayor parte, y aun así se los supone como elegidos por ellos. No obstante, aunque ningún representante haya sido elegido por su pueblo, ni por la mayor parte de la provincia o ciudad a la que pertenecen, se sigue diciendo que son los representantes del pueblo.

Ahora bien, aunque tales representantes se reunían en asambleas o encuentros, nunca se dio la posibilidad de que todos lo hagan en la misma ocasión; en consecuencia, nunca hubiera resultado cierta la representación efectiva de la totalidad del pueblo en tanto siempre alguna parte de los representantes se ausentaba. Sin importarles esto, siguieron

[51][N. del T.]: Los Países Bajos.

imaginando que representaban al pueblo. Cuando esta asamblea imperfecta se reunía, aunque estuviera la mitad ausente y, sin importar si el número era muy pequeño o grande, procedían a decidir y debatir sobre sus asuntos y negocios del momento. Además, estos que eran los representantes del pueblo, necesitaban elegir a alguien que los represente, un fideicomisario al que le delegaran su poder y encargaran la administración del norte, y otro para la del sur, y otro que lo sustituyera en el este, y otro en el oeste. También hay que considerar, que los debates que pretendían representar a todo un reino los hacía una asamblea particular o privada: nada puede ser más contrario y destructivo a la naturaleza de las asambleas públicas.

[142] Cada grupo de fideicomisarios tenía un portavoz, quien con la ayuda de sus tres o cuatros compañeros más activos se ocupaban de complacerse y gratificarse entre ellos, mientras que los hombres por sí mismos y con sus amigos debían ocuparse de gobernar en sus tareas, mientras que otros en sus otras causas, reduciendo a monarcas a tantos hombres como los hay sobre sus asuntos. En todas las poblaciones en las que hay consejos generales, o grandes asambleas del pueblo, si se admitía el debate público se hacía imposible decidir sobre grandes acciones, o expediciones secretas, por lo que debían separarse en pequeños grupos y subgrupos, hasta terminar consolidándose como pequeños átomos de monarquías. Este es el grado más cercano a la anarquía posible, puesto que la anarquía no es otra cosa que una monarquía rota, en la que cada hombre es su propio monarca o gobernador[52].

A pesar de que últimamente se ha magnificado que el poder del pueblo puede elegir tanto su propio gobierno, como a sus gobernantes, y entre ellos a los más excelentes para sus tareas; Aristóteles ha afirmado, que, para elegir a alguien para la administración del estado, se debe elegir a aquel que conozca cómo hacerlo, así como para elegir a un geómetra es necesario uno que posea el conocimiento geométrico, Lib. 3. cap. 11[53], por cuanto no todo hombre posee la excelencia de modo semejante, Lib. 3, cap. 17[54].

[143] Un gran tema del que es necesario hablar, es el de las libertades[55] que, en el mundo se piensa, poseen los estados populares. Vale la pena preguntarse hasta dónde todos estos discursos sobre las libertades son verdaderos. La verdadera libertad permite a cada hombre hacer lo que quiera, o vivir como le plazca, sin estar atado a ninguna ley[56]. Sin embargo, no es posible encontrar tal libertad en ninguna *commonweatlh*, puesto que hay más leyes en un estado popular que en cualquier otro estado, y consecuentemente, se encuentra menos libertad. Mientras muchos dicen que el gobierno fue inventado para acaparar la libertad, y no para dársela a los hombres. De este modo, la libertad no puede ser posible, y si lo fuera, no podría serlo en ningún gobierno. Así como dijo Aristóteles,

[52][N. del T.]: Filmer desarrolla sus ideas sobre la anarquía y la monarquía en su texto de 1648 *The anarchy of a limited or Mixed Monarchy, A Succinct Examination of Monarchy, Both in this and Other Kingdoms, as Well about the Right of Power in Kings, as of the Originall or Naturall Liberty of People*, en respuesta al *A treatise of Monarchie* (1643) de Philip Hunton. Puede encontrarse en *Laslett*, 1949 y *Sommerville*, 2006.

[53][N. del T.]: Cf. *Pol.* 1282a 5-10

[54][N. del T.]: Cf. *Pol.* 1288a.

[55][N. del T.]: [...] *freedom and liberty* [...].

[56][N. del T.]: En *Observations on Mr. Hobbes's* Leviathan: *or his artificial man - a commonwealth* (Laslett, 1949: 242) Filmer expone: ≪ *If the right of nature be a liberty for a man to do anything he thinks fit to preserve his own life, then in the first place nature must teach him that life is to be preserve, and so consequently forbids to do that which may destroy or take away the means of life, or to omit that by which it may be preserved: and thus the right of nature and the law of nature will be all one.*≫ *Además* cf. Tuck 1993: 307.

Lib. 6, cap., «En efecto, conviene ser dependiente y que no se pueda hacer lo que a uno le parezca, ya que la posibilidad de hacer lo que se desea no permite defenderse de lo malo que hay en cada uno de los seres humanos.[57]». Por lo tanto, la verdadera libertad no podría, ni debería, ser encontrada en ningún estado. La libertad de la que hablan algunos argumentadores de la libertad es la libertad de algunos hombres a gobernar y a otros de ser gobernados, y es también el tipo de libertad que expone Aristóteles. Uno es libre mientras gobierna, el otro los es mientras es gobernado, uno puede ser rey durante la mañana y súbdito por la tarde. Este es el tipo de libertad que puede ofrecer un estado popular: mientras la monarquía sólo puede tener un rey, este gobierno tiene la libertad de tener tantos reyes como quiera por turnos. Si la gente común busca la libertad de todos los hombres, de sus personas y sus monederos, en realidad se encontrarán lamentablemente engañados, puesto que los elementos principales de un régimen popular son su ejército perpetuo y sus impuestos. Ningún estado sobrevivió sin ellos, y todos mantuvieron a los dos. Muchos estados populares fueron creados, pero pocos han perdurado, puesto que no es difícil para cualquier tipo de gobierno durar uno, dos o tres días, *Lib. 6, c. 5*[58]. [144] Para todos aquellos que tengan la esperanza de libertad, y quieren erigir nuevas formas de gobierno [Aristóteles] les da una prudente lección. Debemos observar lo continuo en el tiempo, y recordar del pasado las razones tendientes a establecer una comunidad que no escondieron si habían sido útiles o buenas; puesto que, de todas las cosas descubiertas, algunas no han sido resguardadas y otras han sido rechazadas al encontrar que los hombres no habían tenido una buena experiencia de ellas, *Lib. 2, c. 5*[59].

Muchos creen, que la primera asamblea del pueblo estuvo unánimemente de acuerdo desde el primer momento, y que el consentimiento de la mayoría fue el de la totalidad; y aunque no pueda ser probado si fue posible un primer acuerdo, o si efectivamente tuvo lugar, es necesario creer o suponer que existió, puesto que de otra forma nunca hubiera existido un gobierno legítimo de tal tipo. Sin embargo, que no pueda haber un gobierno legítimo sin que se conozca primero el consentimiento general de todo el pueblo puede sonar acertado, es cierto que no podría haber un gobierno popular sin el consentimiento. No obstante, si el primer gobierno no surgió por el consentimiento del pueblo, como la mayoría de los hombres confiesan, no encuentro razón para que perdure sin el permiso de la multitud.

Si es verdad que los hombres son libres desde el nacimiento por naturaleza, y que no pueden ser gobernados sin sus propios consentimientos, y puesto que la autopreservación es el principio que debe ser resguardado en primer lugar, ningún gobierno en el mundo sería legítimo y la única posibilidad sería el autogobierno. Sería un pecado que cualquier hombre desease o intentase consentir [145] con cualquier gobierno: si los padres prometieran ser esclavos por propia voluntad, sus hijos no lo serían, puesto que poseen el mismo derecho de permanecer libres con el que sus padres se esclavizaron.

Es poco razonable e innatural pretender que tanto el consentimiento de la mayor parte o el consentimiento silencioso de cualquier parte sea interpretado como el elemento

[57][N. del T.]: *Pol.* 1318b 40- 1319a. En inglés, la cita responde con mayor precisión a la argumentación: «*It is profitable not to be lawful to do everything that we will, for power to do what one will, cannot restrain that evil that is in every man* [No es conveniente que sea legal dejar hacer todo lo que quieran, ni darles el poder de hacerlo, puesto que no podría restringirse la maldad que hay en cada hombre.].».

[58][N. del T.]: *Pol.* 1319b 35.

[59][N. del T.]: *Pol.* 1263a.

que obliga a todo el pueblo, siendo contra toda razón y contra la naturaleza que cualquier hombre obligue a los otros. Aquellos hombres que presumen tanto de la libertad natural no están dispuestos a considerar cuán contradictorio y destructivo es el poder de la mayoría para la libertad natural de todo el pueblo. Incluso, las dos cosas con mayor favoritismo de los ciudadanos, la libertad y la propiedad (por la que la mayoría de los hombres se afanan) son tan contrarias como el agua lo es del fuego, y no es posible que convivan juntas. A pesar, que en las leyes humanas las acciones voluntarias de la mayor parte deban ser tolerada para unir a la multitud, las acciones necesarias, como son las de naturaleza, no pueden ser toleradas. Además, si fuese posible para todo el pueblo elegir a sus representantes, entonces cada representante debería ser particularmente elegido por todo el pueblo, no uno, por una parte, y, otro, por otra parte. Sumado a que sería necesario que el número total de los representantes esté reunido, puesto que de lo contrario nunca el total del pueblo estaría representado.

Otra vez, no es posible para cualquier pueblo constituir un gobierno, aunque pueda o quiera elegirlo, o, incluso elegir a sus gobernantes. [146] El pueblo, para decirlo apropiadamente, es una cosa o un cuerpo en continua alteración y cambio, y nunca permanece siendo el mismo ni por un minuto, puesto que se compone de muchas partes, en el que muchos continuamente fracasan y perecen, y otros se reinventan y triunfan en los mismos lugares, y aquellos que son el pueblo por un instante, en otro ya no lo son. Ante esto, debe decirse que es imposible permanecer tan estrictos en cuanto al consentimiento del pueblo completo, y, por lo tanto, no puede suponerse ningún acto del total del pueblo. En consecuencia, es extraño afirmar la necesidad del consentimiento del pueblo si se acepta la imposibilidad de obtenerlo. Sin embargo, si alguna vez la libertad, que es estimada como sagrada, fuese rota o le fuese quitada a los más humildes e inferiores del pueblo, se crearía una brecha en cualquier multitud que guste de llamarse a sí misma como pueblo.

Incluso, estando todos los hombres naturalmente dispuestos a ser persuadidos que toda soberanía fluye desde el consentimiento del pueblo[60], y que sin él no se podría establecer el título a ninguna supremacía; existe un axioma que se mantiene tan actual en los últimos tiempos, y que ciertamente pasará sin ninguna contradicción, es el que nos cuenta el viejo ejercitador[61]: aunque haya muchas y grandes dificultades en algunos puntos, todavía no determinados, ni todavía tan disputados, todo a lo que un ejercitador renuncia y abandona, profesando que no insistirá en las distinciones, ni lo concerniente a cómo el pueblo entrega su consentimiento, ni determinará cuál es el consentimiento suficiente y cuál no para hacerlo legítimo, o si debe ser un antecedente o un consecuente de la posesión: expreso o tácito, colectivo o representativo, absoluto o condicionado, libre o forzado, revocable o irrevocable. [147] Todas estas dudas materiales concernientes al título del pueblo, aunque el ejercitador no determinó cuál es el consenso suficiente y cuál no para conferir un derecho y un título, tuvo la cortesía de dirigirnos en la investigación. No obstante, lo cierto es que mientras todos ellos alegan la necesidad del consentimiento del pueblo, ninguno ha revisado ninguna de estas necesarias doctrinas: debe ser una tarea dificultosa, por otro motivo no la hubieran rechazado, considerando cuán necesaria es para resolver a conciencia lo relacionado a cómo el pueblo otorga su consentimiento, y cuándo es suficiente y cuándo no, y qué es lo que hace o crea un derecho o título.

Ninguna multitud, ni asamblea de cualquier nación, aunque todos sus integrantes

[60][N. del T.]: *[...]that all soveireignty flows from the consent of the people [...].*
[61][N. del T.]: *[...] the exercitator [...].*

sean tan virtuosos y buenos, puede posiblemente gobernar. Esto puede ser evidentemente descubierto si se consideran las acciones de las grandes asambleas, de cómo necesitan renunciar al poder supremo que piensan ejercitar, y delegarlo a unos pocos. El poder supremo se divide en dos partes, el legislativo y el ejecutivo. Ninguno de los dos puede ser efectivamente una gran asamblea. Si una nueva ley debe ser tratada, es recibida por la mayoría de parte de uno o de varios integrantes de la asamblea general, puesto que la formación, redacción y marco de una ley se hace por el compromiso de unos pocos, puesto que una gran cantidad no podrían sin sumirse en el tedio, debates dilatorios, y exámenes sobre los beneficios y los daños de la ley. [148] Esta era, en principio, la intención de la asamblea general que se vio frustrada. Luego de que la ley fuese redactada, fuese examinada, y se votase su aprobación o rechazo, aunque sea votada en la asamblea a pleno, por las mismas reglas de la asamblea, un completo y libre debate de la ley no hubiera sido posible, puesto que no se permite que a los argumentos contrarios le sean presentadas las justificaciones o explicaciones necesarias. Una vez que el orador habló, sólo le queda escuchar. Esto niega la libertad del debate, por lo que se presume que la gran asamblea se ordena de la misma forma que el punto más alto del poder legislativo.

Lo mismo debe ser dicho respecto al poder ejecutivo. Si alguna causa fuese presentada frente a la asamblea, lo primero sería referirlo o encomendarlo a algunos integrantes de la asamblea, a quienes se les confía el examen de las pruebas y los testigos, además de desarrollar un reporte para la asamblea general. Este grupo procede a establecer su juicio en el reporte sin una audiencia pública, o sin interrogar a los testigos cuyos testimonios deben examinarse diligentemente para hacer un juicio concienzudo. Ni el poder ejecutivo, ni el legislativos son practicados verdaderamente en la gran asamblea. La verdadera razón de esto es que, si la libertad está dada por el debate y nunca se puede acordar sobre ninguna cosa sin un debate inacabable, la mera necesidad obliga a remitir las transacciones o los negociados a grupos particulares o comités.

Aquellos gobiernos que parecen populares no son más que un tipo pequeño de monarquía: el gobierno es una relación entre el gobernante y los gobernados, ninguno puede existir sin el otro, «*mutuo se ponunt et auferunt*». [149] Cuando el mando o las leyes provienen de la mayoría, aquellas personas individuales que concurrieron a la votación son los gobernantes, puesto que la ley es su voluntad particular. Aun así, el poder de la mayoría es contingente o casual, y expira en el acto mismo de la votación, el poder de la mayoría se basa en la suposición de que proviene de la parte más fuerte. Cuando la votación es afirmativa, los votantes, que constituyen la mayoría, vuelven a ser incorporados a la asamblea, y se los entierra como si fueran unos más del bulto, desconsiderándolos para cualquier otra cosa. El acta o la ley decreta en tal votación, desconoce a sus hacedores y los dispone a obedecer; en cuanto la ley es ejecutada se vuelve en la voluntad de aquello que la impusieron, y los fuerza a obedecerla, sin la necesidad de ninguna virtud o poder derivado de los hacedores de la ley. Ningún hombre puede decir que, durante el reinado de la Reina Elizabeth, aunque la mayoría de las leyes hayan sido realizadas por sus predecesores, durante el gobierno del Rey Henry VIII, o de Edward VI, no hayan sido ejecutadas y convertido en las leyes de su gobierno. Quien dispone y comanda las ejecuciones de las leyes, tiene el mismo poder de corregirlas, interpretarlas, o mitigarlas que tuvo su primer hacedor. Toda ley debe tener presente una persona conocida que la haga ser una ley del presente; esta persona no puede ser la mayoría de ninguna asamblea, puesto que toda mayoría instantáneamente deja de serlo una vez que ha emitido su voto. [150] Un argumento infalible es el siguiente, la misma mayoría luego de dar su voto, no tiene el poder de corregir, alterar o mitigar la ley, ni

de ponerla en ejecución, puesto que el que causa la ejecución de la ley, se convierte a sí mismo en el comandante de la que fue la voluntad de otros. Así como ha dicho el Señor Hobbes, página 141: ≪*Nada puede ser una ley, sin que el legislador pueda ser conocido, puesto que debe haber signos manifiestos que procede de la voluntad del soberano, no sólo la declaración de la ley es suficiente, sino que también los signos de su autor y su autoridad*[62]≫.

El Senado o gran consejo, en el que se concebía y descansaba el poder supremo o legislativo, se constituía de personas que eran todos ciudadanos al mismo tiempo, mientras que ejercían su poder legislativo, corrían el peligro de encontrarse culpables de haber roto alguna ley mientras hacían otra. No es la voluntad total y entera de cada persona particular en la asamblea, sino sólo de esa parte que accidentalmente concuerda con la voluntad de la mayoría. De este modo, los partidos del poder legislativo tenían cada uno de ellos, tal vez, sino una centésima parte de poder (que en sí mismo es indivisible), y que no puede accionarse, sino es en la posibilidad particular de cuando emite su voto. Para concluir sobre este tema, que a algunos puede parecer extraño y a otros nuevo, voy a emitir el juicio de Bodin, en su sexto libro sobre la *commonwealth*, en el capítulo cuarto, en el que sus palabras son: ≪*El punto central de una commonwealth, que es el derecho de la soberanía, no puede ser, ni subsistir, para decirlo apropiadamente, sino es en una monarquía. En cuanto ninguno puede ser soberano en una commonwealth si no es uno solo. Si fueran dos, o tres, o más, ninguno sería soberano, puesto que no podría hacer una ley sin sus compañeros; y, aunque imaginásemos un cuerpo de muchos Señores o de un pueblo que posea la soberanía, si no tuviese un verdadero apoyo o fundamento no la poseerían. Debe haber una cabeza con el poder absoluto que los unificase, puesto que un simple magistrado sin la autoridad de la soberanía no puede hacerlo. Y si existiese la posibilidad de que los señores, o las tribus del pueblo se dividiesen (como a menudo sucede) se levantarían en armas uno contra otros; y si la mayoría fuese de una opinión, puede suceder, que la minoría posea mayores legiones y una cabeza, pudiendo oponerse a un mayor número y obtener la mayor victoria. Vemos las dificultades que existen y que siempre ha habido en los estados populares, mientras contengan partes contrarias, y diversos magistrados, en los que algunos demanden por la paz y otros por la guerra, unos quieran una ley y otros, otra, algunos quieran a un comandante, y algunos otro. Mientras que algunos se alíen en la misma liga que el Rey de Francia, y otros con el Rey de España, corrompidos de algún u otro modo, haciendo la guerra, como se ha visto en nuestra época entre los Grisones, etc.*[63]≫.

[62][N. del T.]: ≪*Nothing is a law, where the legislator cannot be known, for there must be manifest signs, that it proceedeth from the will of the sovereign, there is requisite, not only a declaration of the law, but also sufficient signs of the author and the authority.*≫ [Sic]. La cita perteneciente a Hobbes puede llegar a ser una variación de las diferentes versiones que circulaban, es necesario recordar que el presente ensayo fue publicado un año después, en 1652, de la publicación del Leviatán en 1651. Sin duda, puede encontrarse en *Leviathan* II.16: ≪*Nor is it enough the law be written and published, but also that there be manifest signs that it proceedeth from the will of the sovereign. [...] There is, therefore, requisite, not only a declaration of the law, but also sufficient signs of the author an authority. The author, or legislator, is supposed in every commonwealth to be evident, because he is sovereign, who having been constituted by the consent of everyone is supposed by everyone to be sufficiently known.* Cf. Curley, E. ed. *Hobbes' Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, Hackett Publishing Company, Canadá, p. 178.

[63][N. del T.]: En la versión inglesa standard del texto de Boudin de 1606, esta extensa cita aparece VI, 4, 715, a-c. Cf. Knolles, R. ed. *The Six Books of a Commonweale Written by I. Bodin*, Impensis G Bishop, 1606, University of London, London, 1903. En el original Bodin 1576: 692 ≪*Mais le principal point de la Repub. qui est le droit de souuerainеté, ne peut estre, ny subsister, à parler proprement, sinô en la Monarchie. Car nul ne peut estre souuerain en une Repub. qu'un seul s'ils sont deux, ou trois, ou*

Sobre el texto de Aristóteles antes citado, y sobre la mutabilidad del pueblo romano, que Aristóteles no vivió para ver, dejo a la opinión de los expertos las consideraciones si es probable que estas estas paradojas pueden inferirse de la mente clara de Aristóteles, *viz.* 1. Que no hay forma de gobierno, excepto la monarquía solamente. 2. No hay monarquía sino es paternal. 3. Que no hay monarquía paternal, sino es absoluta o arbitraria. 4. Que no existe tal cosa como una aristocracia o una democracia. 5. Que no hay una forma de gobierno tal como la tiranía. 6. Que el pueblo no nace libre por naturaleza.

plusieurs, pas un n'est souuerain: d'autât q pas un seul ne peut dôner, ny recevoir loy de son compaignô. Et combien qu'on imagine un corps de plusieurs seigneurs, ou d'un peuple tenir la souueraineté, si est-ce qu'ell n'a poît de vray suget, ny d'apuy, s'il n'y a un chef auec puissance souuraine, pur unir les uns auec les autres: ce que ne peut faire un simple Magistrat sans puissance souuraine. Et s'il aduien que le seigneurs, ou le lignees du peuple, soyent diuisees, comme il se fait souuent, il faut venir aux mains, et à la force, et prendre les armes les uns côtre les autres. Et encores que la plus part soit d'un aduis, si est-ce qui'il se peut faire en un peuple, que la moindre partie ayt plusieurs légions, et faisant un chef, qu'elle face teste au plus grand nombre, et emporte la victoire. Aussi voit on les difficultez qui sont et ont tousiours esté ès Républiques populaires, et seigneuries quand les uns, et les autres tiennent parties côtraires, et pour dieurs Magistrats le uns demandent la paix, les autres la guerre: le un veulêt ceste loy, les autres celle là: le uns veulent ce chef icy, les autres cestuy-là: le uns veulent traiter alliance auec le Roy de France, les autres auec le Roy d'Espaigne corrompus ou attirez qui çà, qui là, se faisant guerre ouverte: comme il s'est veu de nostre âge és Républiques des Grisons.≫

Reseña
Carlos Ruiz Encina. *Octubre Chileno, la irrupción de un nuevo pueblo.* Santiago de Chie: Ed. Taurus. 2020

Ernesto Águila*
Universidad de Chile

Irrupción y paradojas de un nuevo pueblo

En un formato de texto reconcentrado y ensayístico, llega hasta nosotros el nuevo libro del sociólogo Carlos Ruiz Encina, *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo* (Santiago, Taurus, 2020).

El libro arranca con una detallada bitácora de los días previos al 18 de octubre de 2019, del estallido social mismo y de los acontecimientos inmediatamente posteriores. Queda la impresión de esos raros momentos cuando la historia se acelera y libera energías largamente acumuladas. Si bien los hechos por su masividad y fuerza son inéditos, Ruiz Encina toma distancia de esa afirmación que se instala sobre lo sucedido hasta el día de hoy en el mundo político y en parte de la intelectualidad: no lo vimos venir.

Ruiz tiene autoridad para tomar esa distancia, pues se trata de uno de los intelectuales que más ha reflexionado y publicado sobre el neoliberalismo chileno y sobre los movimientos sociales de contestación a dicho modelo. La dificultad creciente de legitimidad del neoliberalismo estaba ampliamente diagnosticado y anticipado por diversos autores, entre ellos y de manera destacada por Ruiz. Así, el libro nos recuerda las cíclicas expresiones de malestar y protesta que se venían desarrollando desde 2006 (o incluso antes) y que en la última década alcanzaron especial fuerza en 2011 con el movimiento por la educación, hasta las movilizaciones feministas de 2017, pasando por el masivo movimiento de NO+AFP y de un conjunto de conflictos –de distinta magnitud e intensidad– medioambientales, laborales y regionales.

Lo que si es cierto es que la élite política, empresarial y mediática del país no vio venir el 18-O. Lo cual le permite a Ruiz recordar otro rasgo distintivo de esta crisis: la existencia de una representación política y de una élite profundamente oligarquizada, desacoplada e insensible de las condiciones de existencia materiales y subjetivas de la gran mayoría de la población.

*Contacto: eaguila@uchile.cl Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Doctor en Educación de la Universidad de Barcelona. Académico del Departamento de Estudios Pedagógicos (DEP) y actual Director de Extensión de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Investigador en temas de ética, ciudadanía y escuela.

Las representaciones de la élite y sus intelectuales orgánicos durante estos años ha sido la de una modernización capitalista exitosa con conflictos menores y ciertos espasmos generacionales o sociales intermitentes propios de una sociedad en transición. Una visión que dista mucho de la experiencia real y cotidiana de la mayoría de las personas, las que fueron incubando un profundo y silencioso malestar. Una transición social por abajo en la cual se fue construyendo una subjetividad contestaria capaz de ir sorteando las lógicas de producción y reproducción del modelo neoliberal.

En este sentido, una de las tesis más llamativas y sugerentes del libro es la que sostiene que la prolongada instalación del neoliberalismo chileno no sólo produjo un cambio en la base productiva del país, sino también una nueva estructura social, dando origen a un nuevo pueblo. El 18 de octubre sería justamente la irrupción y expresión de este nuevo pueblo.

¿Pero de qué está hecho este nuevo pueblo? En primer término, de un cambio en la estructura social y de clases en Chile. La transformación en la matriz productiva bajo el signo neoliberal produjo, a su vez, una mutación social de envergadura: "Con el retorno de la democracia no volvió aquella vieja clase obrera, principalmente industrial, ni aquella clase media tan característica del viejo paisaje social formada por profesionales empleados del Estado [. . .]" (2020 60). Si bien el trabajo asalariado no ha disminuido este se ha difuminado bajo el signo de la precarización con la extensión del trabajo informal, la subcontratación, la expansión de los servicios y del emprendimiento individual (Ruiz 2017). Todo ello en el contexto de una profunda privatización de la economía y de la sociedad lo que ha dado paso a una nueva burocracia privada que ha ocupado parcialmente el espacio de la antigua burocracia pública.

En esta modernización capitalista de signo neoliberal, particularmente bajo los gobiernos de la Concertación, la "pobreza descalza" o la miseria experimentaron una significativa reducción, pero las desigualdades siguieron creciendo y surgieron nuevas formas de precarización. Los gobiernos de centro izquierda post dictadura se instalaron conceptualmente en el paradigma de la reducción de la pobreza y dejaron de mirar las condiciones de trabajo, los contratos, los salarios, el costo de la vida, las pensiones, el endeudamiento. Se fue creando así un cierto sentido común autocomplaciente de una sociedad en expansión modernizadora, de clases medias y de una población con nuevos y crecientes accesos al consumo.

Bajo estas nuevas formas de organización del trabajo también fueron mutando las subjetividades: "Los trabajadores muestran un nuevo mundo. Uno en el cual la alta rotación de empleos y la superposición de jornadas parciales diluye las viejas formas de identidad por el oficio, así como las antiguas condiciones de asociatividad [. . .]. En suma, alta rotación y magras condiciones de organización (redundaron) también en muy bajos grados de constitución de clase" (Ruiz 2020 63).

Así, este nuevo pueblo se encuentra más disperso y fragmentado, construye su identidad más por el consumo que a través del trabajo, y no logra articularse a través de las formas tradicionales de organización: "Es entonces la calle, y no la fábrica ni la oficina, la que viene ya hace rato dejando a esta multitud reconocerse como mayoría. . . " (2020 65).

Se produce entonces la paradoja de que este "nuevo pueblo" que emerge de las

transformaciones y experiencias de vida de un neoliberalismo tardío se rebela contra éste. Las razones de esta rebeldía no son tan misteriosas y se vinculan a las promesas incumplidas de la modernización capitalista neoliberal: la educación se expande a través de la oferta privada, pero implica endeudamiento y no genera la movilidad social prometida; el sistema previsional entra en régimen y las pensiones que otorgan son magras, devolviendo a muchas familias a la pobreza; el acceso al consumo termina en un insostenible endeudamiento; el ideal del "emprendimiento" individual se traduce en jornadas extenuantes y en contratos precarios; la reforma a la salud en un sistema dual, de alta calidad para los más ricos y una salud pública desfinanciada y que no llega a tiempo para la gran mayoría.

El 18-O representa el momento en que esta multitud informe nacida de las entrañas de la transformación neoliberal se reconoce en la común condición de pueblo, y logra romper las cadenas de su dispersión, logrando su autocomprensión histórica como sujeto. Pero ya no es, en lo fundamental, el antiguo movimiento obrero ni las tradicionales capas media vinculada al estado sino un nuevo pueblo, lo cual interpela también a una transformación de los actores políticos y a la izquierda en particular. Por ahora, nos dirá Ruiz, lo que tenemos es un pueblo sin izquierda y una izquierda sin pueblo.

En el capítulo final Ruiz ajusta cuentas con el ideario de la izquierda. No se trataría solo del divorcio con este nuevo pueblo, sino de una debilidad conceptual en su propio pensamiento político y en su trayectoria histórica. Esta revisión la hace bajo el prisma del valor de la libertad. La izquierda tanto de matriz comunista como socialdemócrata habrían visto la realización del ideario socialista exclusivamente a través del Estado, bajo una lógica económica redistributiva, relegando o sustituyendo a la sociedad en dicho empeño y prescindiendo de un rol protagónico de esta en la edificación de una sociedad más justa.

> Con la pretensión de universalidad racional atribuida al estado, los cambios aparecen como una organización centralmente planificada de los procesos sociales, orientada a resolver las injusticias sociales y el desarrollo económico. La concentración del poder en el Estado va así en sentido opuesto tanto al ideario de la libertad como de la democracia. [...] Las aventuras estatales igualitaristas terminaron construyendo nuevas clases dominantes (2020 103).

Lo que está proponiendo Ruiz es repensar los medios a través de los cuales ha concebido tradicionalmente la izquierda la realización de su propia vocación por la igualdad, intentando superar el rezago que en su reflexión tiene el valor de la libertad. La disputa por la dirección del estado y el contenido de justicia no aseguraría la realización efectiva de la libertad, al divorciarse o negar el lugar de lo social. "El conflicto político entendido como disputa por la burocracia estatal contiene una negación de la posibilidad de que los cambios también (sean) un proceso que (ocurra) en la sociedad, en la formación de fuerzas sociales" (2020 103-4).

Por lo tanto, un proyecto de izquierda debiera ser capaz de concebir su lucha y sus formas de gobierno en un nuevo tipo de articulación entre lo político y lo social, lo cual supone repensar los vínculos entre estado y sociedad, partidos y sociedad, descubriendo un tipo de práctica política que potencie el rol de la sociedad en el cambio social. Supone resolver de una forma distinta a como se ha resuelto hasta ahora el vínculo entre

lo institucional y la sociedad organizada y movilizada. Un tema de plena actualidad especialmente para las fuerzas de izquierda emergentes.

Ruiz da un paso más en este camino de reapropiación y redefinición de la libertad desde un ideario de izquierda. Propone rescatar o construir un concepto propio de individuo. Si la política de izquierda ya no debiera mirar solo al Estado, debiendo potenciar lo social dentro del proceso emancipatorio, no podría tampoco prescindir de una idea de individuo y de reconocimiento de las aspiraciones de este. Las nuevas condiciones del capitalismo y la expansión de los procesos de individuación darían fundamento a esta búsqueda. Los ideales de bienestar y formas de vida asociadas a los modos de habitar la ciudad, las condiciones del medio ambiente, el reconocimiento de identidades, la convivencia multicultural, entre otras, constituirán todas ellas nuevas formas de politicidad en el capitalismo avanzando frente a las cuales la izquierda debiera construir opciones que no negaran sino incluyeran estas aspiraciones que nacen de los individuos. Se trata de un planteamiento razonable, aunque no exento de riesgos teóricos si lo individual no es pensado de manera relacional, es decir, de reconocimiento, convivencia y responsabilidad con otros/as.

En lo que sí tiene razón Ruiz es que, si la izquierda no reconstruye un concepto propio de la libertad, asumiendo un nuevo marco de comprensión de la relación entre política y sociedad, política e individuo, difícilmente podrá conectar con la nueva sociedad que ha emergido, ni realizar el ajuste de cuenta necesario con la historia de los ensayos socialistas, en los cuales no logrado armonizar la vocación por la igualdad con la realización y expansión de la libertad. No hay compresión de la nueva sociedad ni restitución de legitimidad de la izquierda sin pasar por este ejercicio de reconstrucción teórica y programática, nos sugiere el texto.

Octubre chileno de Carlos Ruiz Encina es un texto imprescindible para comprender nuestro pasado más reciente y el incierto presente en que estamos. El libro deja para la izquierda como tarea el desafío de entender mejor la realidad social actual bajo este concepto de nuevo pueblo, y a una actualización de su ideario bajo la idea de libertad, sin la cual no lograría –a juicio de Ruiz– una revisión creativa de su propia trayectoria histórica ni comprender y conectar con las nuevas contradicciones y subjetividades que se mueven hoy en la sociedad chilena.

Referencias bibliográficas

- Ruiz Encina, Carlos. *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo.* Santiago: Taurus, 2020.
- ---. *De nuevo la sociedad.* Santiago: LOM, 2017.
- ---. "Crisis política en Chile: neoliberalismo, cambios sociales y democracia. En: Manuel Antonio Garretón, *La gran ruptura. Institucionalidad política y actores sociales en el Chile del siglo XXI.* Santiago, LOM, 2016. 83-108.

Reseña

Burgos Cruz, Oscar (coord.). *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento.* 1era edición. México: Universidad Autónoma de Guerrero. 2019. 200 p. (ISBN: 978-607-9440-62-6).

Carlos Darío Romero*
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Ciento setenta y nueve años nos separan ya del nacimiento de uno de los pensadores y literatos más importantes del siglo XIX: Philipp Mainländer (Offenbach am Main, 1841-1876). Mainländer —filósofo, sin ningún ápice de duda— es dueño de un pensamiento particular repleto de reflexiones que, en relación a la tradición histórico-filosófica, pasó un tanto desapercibido. Sin embargo, con el paso del tiempo y con un esfuerzo variado que no conoce fronteras de ningún tipo, surgieron excepciones suficientes como para demostrar que este filósofo sigue siendo leído y estudiado. Muestra de esto último es el libro *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* que constituye un intento meritorio de explicar su filosofía. Este escrito apela a muchas noveles investigaciones realizadas, en gran medida, gracias a la difusión del *corpus* mainländeriano.

Los trabajos reunidos en este libro tienen un propósito en común. Aspiran a clarificar las principales tesis de Mainländer y su relación con otros pensadores, por ejemplo, Freud, Schopenhauer, Albert Caraco, Manlio Sgalambro, Emil Cioran, Jorge Luis Borges, entre los más destacados. Enmarcado en sus aportes valiosos, este volumen es un *hito* cuya vasta sapiencia y rigurosidad resulta más que favorable para la recuperación y difusión de este pensador.

Entre sus peculiaridades, este libro consta de una sucinta presentación por parte de Oscar Fernando Burgos Cruz, coordinador del libro, un prólogo escrito por Winfried H. Müller-Seyfarth, presidente de la *Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft* (IPMG), y una introducción a cargo de la renombrada investigadora chilena Sandra Baquedano Jer. Además, contiene un total de nueve trabajos, dos traducciones inéditas de Mainländer a cargo de Manuel Pérez Cornejo y un apartado sobre la trayectoria investigativa actual de los diversos autores.

Con la presentación, el prólogo y la introducción, el lector se enfrenta a tres partes que revisten una función sumamente propedéutica. Son de gran utilidad para aquellos que incursionan por primera vez en Mainländer como para aquellos ya familiarizados con él. Aquí se hace un concienzudo análisis de su filosofía y se ofrece una clara explicación del proyecto mainländeriano en el que se rastrean sus fundamentos y conceptos claves.

*Contacto: cdarioromero@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-9969-4414 Estudiante de Lic. y Prof. Univ. en Filosofía, Universidad Nacional de General San Martín, Buenos Aires, Argentina. Entre mis intereses se encuentran las filosofías de Schopenhauer, Mainländer, Michelstaedter, entre los más destacados. Autor de varias reseñas y traducciones de artículos.

También se brinda el reconocimiento adecuado a sus antecesores filosóficos que tanto lo influenciaron, entre ellos, Kant y Schopenhauer. Incluso, no es ajeno a este apartado los lectores posteriores que tuvo la filosofía de Mainländer. Por ejemplo, está el caso de Nietzsche que leyó la obra de Mainländer, la descalificó y, póstumamente, la reconoció.

El primer trabajo lleva por título "Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud" y está a cargo de Oscar Fernando Burgos Cruz. El trabajo aventura una posible influencia de Mainländer sobre Freud basándose, principalmente, en la semejanza de las tesis expuestas por ambos autores. Para intentar corroborar dicha influencia, el autor hace un atento recorrido por figuras como Sabina Spielrein, Élie Metchnikoff y Freud. Sin desatender los principales conceptos de estos pensadores, se labra un camino interesante de investigación, que se allana con una enriquecedora descripción de las principales tesis de Schopenhauer. Esto nos ayuda a proseguir el trayecto. El trabajo también propone una interesante analogía entre la "pulsión de muerte" (*Todestrieb*) de Freud y la "voluntad de morir" (*Wille zum Tode*) de Mainländer. La minuciosidad y el ferviente interés son elementos a destacar en este escrito.

El texto siguiente, titulado "Libertad fragmentada: voluntad de morir y muerte de Dios en Philipp Mainländer", está a cargo de Carlos Javier González Serrano. En este se distinguen los conceptos de "libertad fragmentada" y "dignidad" que, a juicio de González Serrano, son muy importantes, ya que son los medios con los cuales el ser humano, quizá, pueda enfrentarse a aquella *posibilidad* de sus imposibilidades: la muerte.

Con una alusión a un conciso texto de Jean Paul Richter, *Discurso de Cristo muerto*, González Serrano, nos pone en terreno fértil para abordar, desde la óptica mainländeriana, un tema que es común a ambos pensadores, a la sazón, conservando sus diferencias. Ambos retratan un escenario en el que Dios desapareció de los asuntos humanos. En Richter, la palabra de Cristo nos advierte de la ausencia de Dios y de nuestra "soledad". Nos avisa de una concreta "orfandad" que se constata —y posteriormente se asume. Avizoramos nuestra incómoda pero necesaria libertad. En cambio, Mainländer realiza un análisis epistemológico de la realidad que redunda, a fin de cuentas, en un análisis metafísico.

El tercer texto, escrito por Slaymen Bonilla y Diego E. Merino Lazarín, se titula "Caos y entropía o del Principio Mainländer-Caraco". Aquí, los autores nos presentan la relación e influencia existente entre Philipp Mainländer y el pensador francouruguayo Albert Caraco. Este trabajo inicia con un apunte biográfico que rescata los avatares más sombríos y tremebundos de la vida de Albert Caraco. En su vida y obra reina un espectro de animadversión que dota sus escritos de un tono nihilista y pesimista. Sus variadas reflexiones abarcan la vida, el dolor y la muerte. En la parte final del escrito, los autores delinean el "Principio Mainländer-Caraco" que tiene una base metafísico-cosmológica.

El texto "Todo mortal" está a cargo de Fernando Flores Bailón y en él se intenta mostrar porqué resulta problemático tachar de "nihilista" el texto de Mainländer, la *Filosofía de la redención*. La frase del poeta Gustavo Adolfo Bécquer nos ayuda a entender la visión filosófica de Mainländer. Esta prescribe que tanto en Dios como en todos los entes radica una acabada mortalidad. De esta forma, en Mainländer resuena el eco de aquella vieja sentencia platónica mezclada con ciertos dichos de matiz hölderliana. La muerte, al fin y al cabo, es la llave para comprender(nos) y saber(nos) poseedores de(l) fin y de(l) sentido: la nada absoluta.

Lejos de ser algo desacertado, el énfasis en la enseñanza que nos deja la *Filosofía de la redención* es algo a recalcar. Nuestra muerte conlleva un consuelo que no es ilusorio. No es un suceso aislado y ayuda al cumplimiento del *telos* del universo. Nosotros, al morir, arrastramos un *trozo* del ser hacia la nada —aunque, en proporción al tamaño del universo, parezcamos pequeños granos de arroz. El trabajo concluye con una doble vertiente. Una coda que aclara las principales dudas que pueden surgir de las tesis mainländerianas y una rememoración.

Manuel Pérez Cornejo, en "El peorismo de Manlio Sgalambro, epígono de Mainländer", analiza las líneas generales de la obra filosófica del pensador italiano. Conocido por su ferviente crítica a la filosofía de Schopenhauer, Sgalambro abriga la filosofía de Philipp Mainländer. Concretamente, Sgalambro se vale de ambas filosofías para manifestar su concepción "entrópica" y "peorista" del universo.

La filosofía "peorista" de Sgalambro se construye con una imagen pésima del mundo y, aún con tan desalentador panorama, hay una opción para paliar la situación. Este trabajo ofrece una descripción de esa alternativa propuesta por Sgalambro que consiste, brevemente, en la figura del "pensador que consuela y reconforta".

En "Arthur Schopenhauer, Philipp Mainländer y la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo", Jesús Carlos Hernández Moreno plantea una serie de notas. En ellas resalta la presencia de las principales tesis de Schopenhauer y Mainländer en el pensamiento contemporáneo. A su vez, no desatenderá las relaciones que puedan originarse entre ambos.

Desesperanza, desconfianza, crisis, sinsentido, desilusión, son términos que evoca el pensamiento contemporáneo con sus diversos representantes y dejan ver lo terrible de la realidad actual. Dicho diagnóstico de la sensibilidad metafísica contemporánea, según Hernández Moreno, hunde sus raíces en el pensamiento de Schopenhauer y Mainländer. El autor sustenta dicha afirmación en la arraigada certeza del dolor y la muerte que estos filósofos hacen visible.

El objetivo principal de Marrillen Fonseca Analco, en su texto *Cosmogonía melodramática: suicidio divino y destino en Mainländer y Borges*, es presentar un camino particular trazado por Jorge Luis Borges para leer a Mainländer. Dicho camino recorre un conjunto variado de temáticas que incluyen el suicidio, el universo, la (in)mortalidad, la literatura y el gnosticismo.

Entre las cuestiones que agobian a Borges se encuentran tanto la (in)mortalidad como el interrogante sobre qué es el universo. Es así que la filosofía de Mainländer resulta ser un hallazgo interesante. En especial, Borges ve en el Dios de Mainländer un punto de apoyo para mitigar sus temores. La idea de un Dios que se suicida y da inicio al universo es muy atractiva y, claramente, Borges se deja cautivar.

Con su clásico estilo fragmentario, Borges nos explica el pensamiento de Mainländer en su ya conocido *Biathanatos*. También establece una relación entre Schopenhauer y Mainländer. Su postura es cercana a este y tal es su adhesión por el "no ser" que varios personajes de sus producciones literarias reconocen y aceptan su destino de morir. En muchos casos se suicidan. Además, este trabajo contiene un apartado que delinea la relación entre Mainländer y el gnosticismo

En el octavo trabajo, titulado "Sobre el suicidio y el universo fracasado: nexos filosóficos en Philipp Mainländer y Emil Cioran", Arnold Hernández Díaz traza un punto de encuentro entre ambos filósofos que se sustenta en la problemática y el tratamiento del suicidio. Dicha confluencia trae consigo temas como la libertad y la finitud.

De la mano de la clásica afirmación camusiana sobre el suicidio, el autor encasilla este fenómeno desde un marco filosófico con una doble línea de abordaje. Por un lado, el hombre y la libertad. Por el otro, la cuestión del hombre y la conciencia de la finitud. El texto culmina con un doble llamado de atención. Por un lado, trata sobre la imposibilidad de sondear el problema filosófico por antonomasia: el suicidio. Por el otro, la reivindicación de una lectura atenta e interrogativa de los filósofos que, en efecto, invita a la reflexión.

En "Del deseo de no ser", de Sergio Espinosa Proa, se yergue una pregunta a la filosofía de Mainländer que funciona como objeción. Especialmente, el texto se mueve alrededor de una cuestión que es esencial. Una vez producida la "ruptura" o el "estallido de la Unidad": ¿por qué postular el deseo de no ser?

Este trabajo inicia con una minuciosa y detallada puesta en escena de los recovecos del pensamiento mainländeriano, todo de la mano de un ejercicio hermenéutico interesante y serio. Espinosa Proa nos trae una contundente interpretación en la que Dios es "deseo de no ser". Un deseo de morir que, en un acto puramente mimético, los seres orgánicos e inorgánicos imitan.

Finalmente el autor presenta y analiza la principal objeción de la metafísica mainländeriana. El "no ser", contrario a la opinión parmenídea, aquí es motivo de enseñanza permanente y todo intento contrario es signo de brutalidad. Asimismo, nosotros "no somos responsables" de la muerte de Dios: *nosotros no lo matamos*. Espinosa Proa, en la parte final de su texto, hace hincapié en la posición de Mainländer. El filósofo considera que la muerte absoluta sería la única redención posible. La filosofía de Mainländer se distancia de las promesas *postmortem*. No hay nada después de la muerte. A raíz de esto se desprenden dos preguntas que, con gusto, se integran. ¿Hay que temerle a la muerte? ¿Hay que amarla?

Sobresale la belleza de este libro con la inclusión de dos inéditas traducciones realizadas por Manuel Pérez Cornejo; una "autobiografía" de Mainländer escrita por Fritz Sommerlad y un texto escrito por Mainländer llamado "Discusiones con mi demonio" que contiene, además, una brevísima introducción a cargo de Walter Rauschenberger. Estas traducciones dejan en claro las peripecias de la vida de Mainländer. Además son de gran valor ya que permiten ver el lado literario de este pensador. Incluso pueden ser consideradas, paralelamente, con su afirmada opinión sobre la poesía. En este sentido, las formas literarias componen un medio de expresión filosófica.

Después de tan extenso —y enriquecedor— periplo, no podemos desatender a una breve conclusión general que amerita este trabajo. No solo por su contenido propio, sino por lo que representa. Manifiesta un ferviente interés que se acrecienta cada día más y se ve retratado en todas las investigaciones aquí presentes sin distinción territorial. A su vez, estas dejan una *marca*, hecha al cáliz del fuego, de una (re)consideración de las formas en que nos manejamos y discutimos con los filósofos. Más allá de que éstos —y sus "filosofías"— representen o no una fuente concreta de verdad, lo que simboliza este tipo

de trabajos es la invitación y la provocación a una búsqueda crítica de la verdad. Una búsqueda constante, firme y que no se deja vencer por los vapuleos de la conformidad. Esta búsqueda queda plasmada en los artículos, los ensayos, las reseñas, las traducciones y toda forma artístico-científica que genere nuevos conjuntos de preguntas y respuestas que ayuden a pensar y actuar sobre las problemáticas. Este pensador se escabulle de a poco para conformar un talante de pensadores que serán leídos y estudiados a la luz de otras tantas relaciones. Cabe mencionar que Mainländer dedicó su vida al pensamiento y él creyó, hasta sus últimos momentos de vida, que la humanidad estaba *madura* para recibir el fruto de sus reflexiones con los brazos abiertos. Quizá es hora de afrontar esa madurez y abrigar a este tipo de pensadores que, en vista dela historia, advierten que la brecha del *canon* está cada vez más abierta y exhumada. Quizá es el momento de pensar a este filósofo —y a otros tantos más— ya no solo como un pensador de (la) *excepción.*

Reseña

Elena de la Aldea. *Cuidados en tiempos de descuidos.* Santiago: LOM ediciones. 2019. 93 pp. ISBN: 978-956-00-1151-0.

Carolina Llanos*
Fundación Gente de la Calle, Chile

Luego de títulos como *Crecer en Familia* y *La violencia, las violencias,* y de conceptos tan relevantes para los trabajadores del ámbito social, como el de "subjetividad heroica", Elena cautiva a los lectores con su escritura reflexiva e intensa, invitándolos a iniciar un camino de deconstrucción y construcción en torno a la posición relegada a los cuidados en el mundo contemporáneo, la que según la autora, se presenta inmersa en un contexto de permanente "descuido". Con su tradicional estilo, cercano, Elena evidencia una "riqueza de mundo" basada en la experiencia de una vida llena de tránsitos y devenires, los que entramados, van configurando una perspectiva valiosamente pluralista acerca de los cuidados, entendidos como un elemento constitutivo de la condición de los seres humanos, a tal punto, de que los cuidados y en muchas ocasiones sus omisiones, resultan determinantes en la experiencia vital de las personas.

El escrito en su totalidad, está atravesado por una lúcida crítica al modelo de sociedad que se impone de manera hegemónica en nuestro tiempo presente y que Elena describe como "capitalismo devastador". En concordancia con perspectivas marxistas, biopolíticas, ecofeministas y budistas entre otras, reconoce que la temática de los cuidados se inscribe en una problemática de carácter estructural, que se evidencia en una profunda "crisis de los cuidados" que no se ha podido subsanar en un prolongado tiempo, afectando las dinámicas relacionales que hemos establecido para nuestra convivencia con toda otredad: mujeres, hombres, niños, jóvenes, migrantes, animales, naturaleza, etc. Desde tal perspectiva, y en una especie de "detrimento positivo" hacia el ego del "humano", nos recuerda nuestra dependencia de la tierra y de los otros, poniendo de relieve que nuestra vida se sostiene, produce y reproduce de manera respetuosa, cuando aceptamos y cuidamos esta interdependencia. De esta manera, la crítica a la sociedad que invisibiliza los cuidados y la explotación de los cuidadores, en tanto "sólo se observan cuando algo falla, cuando algo sale mal" (p. 62); va acompañada del reposicionamiento de los cuidados, donde estos se presentan como un punto de inflexión ante una sociedad individualista y de autoexplotación en la misma línea que señala Han, en la que "Podemos pensar los gestos del cuidar como los residuos que las instituciones, la educción y la familia, no han podido domesticar, desde las antiquísimas prácticas de nuestros antepasados, quienes garantizaron su supervivencia a través de la solidaridad, el compartir alimentos, recursos, conocimientos ... (p.27). Dirigir la mirada hacia sociedades pasadas con otros modos de

*Contacto: carolinallanos@ug.uchile.cl https://orcid.org/0000-0001-73106218 Profesora de Estado en Filosogía y Magíster en Filosofía. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Filosofía en Universidad de Chile. Encargada del Área de Estudios en Fundación Gente de la Calle.

organización, probablemente matriarcales no capitalistas, resulta relevante, porque nos recuerda al igual que la consigna ecofeminista, que "otro mundo es posible" y que esa posibilidad se juega precisamente en el cuidado de nuestros cuerpos y subjetividades. En definitiva y aunque Elena no lo enuncie con tales palabras, se deja ver como el abordaje de los cuidados en su multidireccionalidad, y muy potentemente el cuidado de sí, se constituye como un camino libertario, y en el contexto de hoy, revolucionario, en cuanto trastoca la imposición de subjetividades rígidas y excluyentes de lo diferente.

El libro inicia con una aclaratoria acerca de quién escribe, de que trata el libro y de a quienes podría interesar. Cabe destacar en este punto que libro aborda una gran diversidad de autores que van desde la literatura, la psicología y la biología, hasta la filosofía antigua y contemporánea. Si bien, Elena no se detiene profundamente en cada uno de ellos, los enuncia con la finalidad de abrir posibles caminos para el lector, iluminando perspectivas en la búsqueda personal. Por otra parte, hay que precisar que, si bien la autora se desenvuelve desde las áreas de la psicología y el trabajo social, apoyándose marcadamente en la filosofía, el libro presenta una panorámica de visiones y dimensiones en torno al cuidado, que podrían constituirse como una excelente aproximación multidisciplinar al tema, incluso para quienes no tienen expertiz en ella.

A continuación, la autora esboza una delimitación acerca de qué hablamos cuando hablamos de cuidados, aludiendo a los matices que se van presentando en las distintas etapas de desarrollo en la vida del ser humano, donde señala que el cuidado antes que cualquier otra cosa, es sensación de seguridad, para posteriormente ir complejizándose al relacionarse con estados emocionales y cognitivos como la empatía. A medida que crecemos, es vital reconocer el cuidado en nosotros, hacia nosotros y hacia los otros, donde tal relación de ida y vuelta enriquece al humano. Así, el cuidado, aparece como centro articulador y como recuperación de "una visión integradora de las acciones humanas" (p.14) para actualmente concebirse como un *derecho* de recibir cuidados, de elegir como y cuando ser cuidados y de cuidar a otros. En este camino, Elena habla de la familia, de la construcción social de la maternidad y lo femenino, y reflexiona sobre cómo esto último afecta a mujeres y hombres que intentan buscar nuevas modos de existir.

Cuidados en tiempos de descuido aborda además una perspectiva "ética de los cuidados" como un horizonte al cual aspirar, y desde ahí desarrolla una diversidad de reflexiones que van proponiendo temas que debiesen abordarse en clave ética, por ejemplo la problemática de los Cyborgs, la biotecnología genética y cibernética, los medios de comunicación y su impacto en la construcción de la realidad mediante el campo de lo simbólico, donde justamente pareciera que no cumplen éticamente su rol, apareciendo como "rapiña mediática". Refiere también al cuidado que debiesen recibir tanto las personas migrantes como las personas del lugar receptor, con la finalidad de potenciar los intercambios que surgen del proceso migratorio en perspectiva positiva. Se pregunta también acerca de los jóvenes, señalando la relevancia de ampliar la mirada por parte de las generaciones más adultas para su comprensión y aceptación de las necesidades y particularidades que van planteándonos las nuevas generaciones.

Un ámbito importante de la reflexión, se encuentra en la consideración acerca de cómo acompañar y cuidar desde lo laboral, tema profundamente desarrollado en la trayectoria de la escritora. Comenzando desde la diferenciación entre el cuidado como trabajo y como vínculo no determinado por él, levanta una crítica a la institucionalidad médica y legal en torno a la protección y cuidado, reconociendo que no se trata de normar el cuidado como

ha ocurrido mediante las "formas de control y dominación de las poblaciones, a través de los excesos de la medicina preventiva y tecnobiológica" (p. 82), sino de valorar los actos trascendentes de la vida que parecen haberse convertido en actos médicos desprovistos de emocionalidad y valor (p.68). En ese sentido, el cuidado al inicio (parir) y término de la vida, deben replantearse con urgencia.

En una introducción y catorce apartados, la autora recorre la complejidad y riqueza propia del mundo de los cuidados y evidencia el peligro de seguir considerándolos bajo patrones de interpretación de la realidad de corte capitalista y patriarcal. Si bien, la visibilización de la crisis de los cuidados ha ganado terreno en gran medida en el campo médico y psicológico a partir de los estudios de Guilligan, posteriormente la temática se ha fortalecido gracias a perspectivas feministas, muy particularmente ecofeministas, que nos recuerdan los peligros de aquellos posicionamientos de "señorío del mundo". Constatar que la crisis de los cuidados se visibiliza cada vez más en el tiempo y que aun así, el contexto de descuido sigue creciendo y está lejos de alcanzar resolución, es un dilema ético que tiene repercusiones en lo económico, político y social del ser humano y que únicamente puede subsanarse en cuanto se reconozca que la crisis de los cuidados es un aspecto central de toda expresión de vida y que por consiguiente, su valorización no compete únicamente al campo de lo femenino, ni de lo médico vinculado a la enfermedad, más bien se debe trascender y pensar en la potencialidad del cuidado.

El libro, se constituye como un buen aporte para iniciar reflexiones en torno a la crisis de los cuidados, abrir caminos e identificar nudos temáticos. Dada la generalidad y la diversidad en él, no hay una profundización en un único tema por lo que no se establece como un libro de investigación, pero sí se logra el objetivo de contextualizar los cuidados en tiempos de descuido, visibilizando la profundidad de tal crisis de los cuidados.

Reseña
Valentina Bulo. *Sobre el placer.* Madrid: Ed. Síntesis. 2019.

Carolina Solar Andrade*
Universidad de Chile

Valentina Bulo y la experiencia del placer
Mientras más diversos, más profundo se cala

Continuando una trayectoria que no deja de relevar la observación filosófica sobre el cuerpo y las afecciones, la Dra. en Filosofía Valentina Bulo, investigadora y docente del Instituto de Estudios Avanzados (USACH), publica justamente en octubre de 2019 su último libro, *Sobre el placer*, bajo el sello de la Editorial Síntesis de Madrid.

Como extendiendo una amistad filosófica y política con pensadores/as de todos los tiempos, Bulo realiza la labor de recopilar, tematizar, ensayar y teorizar sobre diversas perspectivas y formas de decir el placer que han quedado grabadas tanto en la historia de la filosofía como en el rodar cotidiano. Este libro presenta un registro de ello, sin embargo se trata de un ámbito inabarcable en su totalidad dentro de solo ciento cincuenta y tres páginas. Allí Valentina escribe con sutil miramiento esta limitante y nos va dando cuenta de aquello que en su aparecer permanecerá abierto, de manera tal que con solo dejarlo enunciado logra evocar nuevos matices a desarrollar para esta línea de investigación.

El texto se compone de cuatro capítulos en los que la autora va degustando el concepto de *placer* desde sus formas más simples e inmediatas, hasta que pronto sorprende con gradaciones que preparan un recorrido temporal en cuyos parajes va deslindando relaciones entre el sentimiento y sensación de placer, y sus distintos modos de ser, con otros sentimientos, como la fruición, el goce, el gusto; el dolor y el miedo; la angustia, el aburrimiento, la indignación. La filósofa transeúnte continúa su trayecto y entra en diálogo con pensadores/as que han trabajado desde algún ángulo el sentir del placer o que se han desenvuelto en esta materia dejando sus huellas. Son pensadores/as de distintas épocas que trabajan distintas problemáticas y que se enmarcan en la tradición; digamos que desde Platón a Luce Irigaray ya avistamos toda una paleta de timbres y colores que influyeron en la reflexión final que Valentina nos proporciona y que justamente en estos tiempos recomendamos sopesar.

El pensar vinculante del que Valentina da cuenta se torna muy significativo si consideramos que, en palabras de Zubiri, "todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad" (42). Por poner un ejemplo en sintonía con la fecha de publicación de

*Contacto: c.solarandrade@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-2456-886X Licenciada en Filosofía y Editora independiente.

este libro (que no pase desapercibido), en un momento del segundo capítulo Bulo escribe acerca de la *indignación*. La indignación como un afecto de resistencia, este es su tono. Te resistes a aceptar una situación, una "faceta de la realidad" en la que estás y que se te abrió porque además te dispusiste a ello desde el afecto; te resistes, porque la percibes como no merecida o porque simplemente no resulta serlo. Es así como este sentir te posibilitó reconocer la experiencia de una *dignidad maltratada* (46), una *experiencia* que nace del cuerpo como vibración de ese sentir y que reclama su lugar y su tiempo, singular y diverso. Ahora bien, ¿cómo serán los vínculos entre placer y poder? (78, 121) ¿Vibra también el placer en el cuerpo que resiste? (60) "¿Se imaginan un mundo, una sociedad que se articule desde y para el placer?" (69).

No es casual que Bulo haya decidido reparar en el "campo experiencial del placer". En términos de Xavier Zubiri, un "campo" refiere a "un ámbito de la realidad que adquiere un carácter de totalidad al estar delimitado por un horizonte" (13). Valentina Bulo se sumerge radicalmente en el "ámbito" de la experiencia del placer y comienza observando que en este campo caben muchos tipos de placer y por lo tanto muchos tipos de mundos, lo cual resulta de gran interés si comprendemos que mientras más diversos sean estos, más profundo podemos calar (9). Podríamos interpretar esta afirmación como una toma de posición, incluso metodológica, por la cual Bulo apuesta para recoger del ensanchamiento, de la ampliación del campo experiencial del placer aquí trabajada, los elementos que persigue para reflexionar sobre problemas que nos son profunda e inquietantemente actuales.

Tras una vasta trayectoria académica en la que no deja de tensionar la bifurcación entre el pensamiento y el sentimiento, la filósofa se implica en su quehacer para remontar la espacialidad de un "entre" donde poder mostrar que el placer, si bien es singular, es siempre "en relación" con las cosas y con los otros, es una relación en que cada cosa se presenta como si fuera infinita y te entra por los poros. El placer acontece en este espacio situante en que los cuerpos son su condición de posibilidad, es "un sentimiento con cuerpo" (34); nos pone en la apertura de un aquí, infinitos "aquí", disfrutando de una suerte de reposo en el hecho de "estar" en la realidad y posibilitando un despliegue de múltiples horizontes de sentido, porque "cuanto más capaces de placer somos, más mundo se nos abre" (140-44).

En este decurso y dialogando con Heidegger, Valentina suscribe que este estar en el mundo lleva consigo un "comprender afectivo, donde lo afectivo determina y delimita estructuralmente al comprender" (36). Se trata de una "tonalidad afectiva" que para el caso del sentimiento del placer vibra indisociablemente del pensamiento, y es así como el placer se constituye en tanto "experiencia fundamental", afirmación que pregona la idea de que el placer tiene la potencia de darle una forma determinada al sentido del mundo en el que estamos (136). Construye mundos. En toda experiencia estriba una determinada relación entre el hombre y el mundo, de donde se sigue que "el placer mirado desde aquí sería un tipo de vínculo que configura relatos, es decir, que determina de algún modo qué sea el hombre y qué sea el mundo, y por ello dibuja un horizonte de sentido" (137), desplaza el sentido que constituye un mundo para configurar otro, traza las reglas que posibilitan el encuentro entre unos y otros. Es una experiencia afectiva del pensar (41).

Con todo, leo acá una "esperanza" puesta en un futuro abierto donde podamos apoyarnos en algún sentido de la realidad, pero en una realidad que se deje sentir y nos permita ser sintientes: Valentina se pregunta por la posibilidad de una política, un

movimiento político que luche por el placer y por aumentar la capacidad de placer de la mayoría (69). "El placer, como todo sentimiento, es político", nos dice, por estar en la base de la articulación entre unos y otros (81). El problema es que difícilmente podemos abrirnos a la posibilidad de una articulación comunitaria desde el placer si nuestro estar en el mundo decanta en la experiencia de la desconfianza cada vez que nos relacionamos en sociedad.

Como lo piensa Foucault, nuestras relaciones están cruzadas por dispositivos de poder que actúan y se materializan en nuestros cuerpos, forzando así que el otro sienta placer de aquello que *yo* quiero (121). Valentina recava en que, hoy por hoy, esto se puede ver representado y hasta encarnado en el hecho de que "uno de los horizontes de sentido más dominantes se nos abre desde el consumo, que casi por definición es contrario al placer. El consumo consuma el aquí", pero su insistencia es implacable: "Desplazar el horizonte de sentido hacia el placer tiene que ver con recobrar el aquí en que ya estamos" (139). En la medida en que el placer se concibe como una experiencia de carácter histórico, por tener la capacidad de rearticular nuestro mundo dándole otro sentido y dirección, es que nos resulta posible pensar el placer como una suerte de "revolución en acto": "el placer dibuja y abre el aquí, abre literalmente un espacio, un estar" (141). Valentina Bulo releva la construcción del placer cotidiano como herramienta de resistencia, que ha de ser siempre colectiva cuando en cada despertar nos damos cuenta que la cotidianidad nos ha sido arrebatada. *Aquí*, la posibilidad de resistir.

Reseña
Axel Gelfert, *A Critical Introduction to Testimony*, Londres, Bloomsbury. 2014. 257 pp.

Felipe Álvarez*
Universidad Andrés Bello (UNAB)
Universidad de Chile (UCh)

Luego de que Cecil Coady publicara en 1992 su trabajo *Testimony: A Philosophical Study*, la epistemología del testimonio logró posicionarse como una subdisciplina de gran crecimiento en las últimas décadas de la epistemología analítica contemporánea. Frente a tal desarrollo, la necesidad de una aproximación sistemática al testimonio se hizo latente. Sin embargo, la falta de un tratamiento adecuado acerca de la pluralidad de disputas comprendidas en esta área de estudio ha dificultado el acceso de la epistemología del testimonio a los entusiastas en el tema.

Como una respuesta a la problemática mencionada, Axel Gelfert, profesor e investigador asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Singapur, publicó en 2014 su *A critical introduction to testimony*, el cual ha logrado posicionarse como una lectura obligatoria para aquellos interesados en la epistemología del testimonio. En su libro se dedica a recorrer de manera propedéutica cada uno de los tópicos actuales de la epistemología del testimonio, ello sin dejar de lado la profundidad y exhaustividad requerida para una exposición apropiada de la complejidad epistemológica del testimonio como objeto de estudio.

Para lograr su cometido, procede de la siguiente manera: 1.- En los tres primeros capítulos se dedica a delimitar la constitución ontológica y epistemológica del testimonio: en el primer capítulo, se dedica a precisar la naturaleza del testimonio. Para ello, realiza una aproximación a sus orígenes formales y da cuenta de las diversas definiciones que se han construido al respecto; en el segundo, se dedica a exponer los predicamentos epistémicos que suscita el testimonio respecto de la justificación, haciendo hincapié en la pregunta articuladora '*¿por qué confiar en el testimonio?*'; finalmente, en el tercero, se analiza cómo es que el testimonio se relaciona con otras fuentes de conocimiento tales como la percepción, la inferencia y la memoria. Para ello, se exponen las reflexiones de Thomas Reid (1983), señalando que la diferencia entre la inferencia y el testimonio radica en: i) la *voluntad* del hablante para producir un fenómeno epistémico y ii) en la capacidad del oyente para evaluar la *veracidad* del testimonio del hablante en conformidad con las evidencias que este disponga. Luego se concluye que la relación entre testimonio y memoria radica en que ambas pueden transmitir justificación epistémica pues, de acuerdo

*Contacto: f.lvarezosorio@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-7153-2851. Licenciado en Filosofía (UNAB) y Mg(c) en Filosofía (UCh). Becario ANID: CONICYT-PFCHA/Magíster Nacional/2019 - 22191521. Actualmente desempeña labores de docencia en la UNAB.

con los postulados de Burge (1993) y Faulkner (2011), en la medida de que preservan el contenido para la transmisión, se sirven de garantía a sí mismas. Este capítulo resulta de ser de suma importancia, pues la contraposición del testimonio con otras fuentes de conocimiento abre el debate acerca de si este constituye o no una fuente epistémica legítima, tema que será abordado en capítulos posteriores.

2. Habiendo ubicado de manera sistemática al testimonio como un objeto de estudio en la epistemología social, en los capítulos restantes Gelfert se dedica a dar cuenta de los debates actuales en torno al testimonio: por una parte, en el capítulo 4, se dedica a analizar la noción de *evidencia* en la epistemología contemporánea. Para esto repasa la noción de evidencia en el internismo de Chisholm (1986) y los postulados de la epistemología bayesiana, como también da cuenta de la postura evidencialista y confiabilista al respecto. Esta vuelta al problema de la evidencia conlleva a que, en el capítulo siguiente, se exponga el problema de la justificación en la epistemología contemporánea del testimonio. Para esto se enfatiza en la oposición entre *reduccionismo* (en su vertiente *global* como *local*) y *antireduccionismo* respecto de la justificación testimonial: por una parte, el reduccionismo global sostiene que, para que S se encuentre justificado al creer p, es requerido que el testimonio sea reducido a razones positivas fundadas no-testimonialmente. Asimismo, *mutatis mutandis*, el reduccionismo local sostiene esto pero respecto de cada testimonio en particular; por otra parte, el antireduccionismo sostiene que el testimonio constituye una fuente de justificación *sui generis*, por lo que no hace falta más que él mismo para poseer justificación en creer que p. Así, en el capítulo 6, Gelfert explora las propuestas que pretenden superar la discusión entre reduccionismo y antireduccionismo (Lackey. 2006; Faulker, 2000; Thagard, 2005) apelando a la naturaleza dual de la justificación testimonial.

En los capítulos del 7 al 10, Gelfert analiza tópicos relativos al intercambio testimonial tales como la relación entre confianza y testimonio, el testimonio de expertos y las patologías testimoniales. Dos nociones importantes parala epistemología del testimonio se encuentran aquí esbozadas: la primera consiste en la relación del testimonio y la autoridad por medio de la noción de *dependencia epistémica*. Tal y como muestra Gelfert, la propuesta de Hardwig (1985) da cuenta de que gran parte de la justificación que otorgamos a nuestra creencias recae en dependencia que tenemos con el testimonio de expertos, dependencia sin la cual no seríamos capaces de justificar epistémicamente ninguna de nuestras creencias sobre aquellos ámbitos en los que somos legos; mientras que la segunda, acuñada por Coady (2006), señala que el intercambio testimonial no se encuentra exento de *patologías testimoniales*, a saber, fenómenos que no aspiran *prima facie* al ideal epistémico de transmisión de justificación y conocimiento, sino más bien buscan perseguir fines sociales. A diferencia de Coady, en este punto Gelfert muestra que la epistemología del testimonio sí ha considerado la posibilidad de que el rumor posea algún valor epistémico lícito, lo cual constituye un tópico de debate actual en la epistemología social preservacionista. Finalmente, dedica un espacio a la noción de *injusticia epistémica*, noción realmente vigente en la epistemología feminista e igualmente importante para la epistemología social; para luego cerrar en el capítulo 10con una reflexión en torno al valor del testimonio y el conocimiento.

Para finalizar, y no menos importante para la naturaleza de una introducción critica, cabe destacar que al final de cada capítulo se presentan preguntas de estudio y lecturas recomendadas. El trabajo minucioso de Gelfert suscita que estos apartados sean de gran utilidad para el lector, poniéndole desafíos a su intelecto como, a su vez, ampliando su

horizonte por medio de referencias a otros libros o artículos relativos a los temas tratados de cada sesión.

Referencias bibliográficas

- Burge, Tyler. "Content Preservation", *The Philosophical Review*, 102, (4). 1993. 457-88.
- Chisholm. Roderick. *Theory of Knowledge.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall. 1986.
- Coady, Cecil. *Testimony: A Philosophical Study.* Oxford: Oxford University Press. 1992.
- Coady, Cecil. *"Pathologies of testimony". Theepistemologyoftestimony*, eds. Jennifer Lackey y Ernest Sosa. Oxford: Oxford UniversityPress, 2006. 253-71.
- Faulkner, Paul. "The Social Characterof Testimonial Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 97, (11). 2000. 581-601.
- Faulkner, Paul. *Knowledgeon Trust.* Oxford: Oxford UniversityPress. 2011.
- Hardwig, John."Epistemic Dependence", *The Journal of Philosophy*, 82, (7). 1985. 335-49.
- Lackey, Jennifer. "It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-reductionism in the Epistemology of Testimony", *The epistemology of testimony*, eds. Jennifer Lackey y Ernest Sosa: Oxford UniversityPress. 2006. 160-89.
- Reid, Thomas. *Inquiry and essays.* Indianapolis: Hackett. 1983
- Thagard, Paul "Testimony, credibility, and explanatorycoherence", *Erkenntnis*, 63, (3). 2005. 295-316.