

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía





Revista Internacional de Filosofía

---

MUTATIS MUTANDIS

---

ISSN 0719 - 4773

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, número 10 (ISSN 0719 – 4773)  
Licencia de Creative Commons de Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional  
(CC BY-NC-ND 4.0) 2018 Corporación Filosofía y Sociedad  
Publicación periódica semestral, indizada en: Latindex y Dialnet  
Open Journal System: [www.revistamutatismutandis.com](http://www.revistamutatismutandis.com)  
Contacto: [editorial@revistamutatismutandis.com](mailto:editorial@revistamutatismutandis.com)

---

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es una publicación académica cuya misión es la divulgación de la investigación filosófica internacional y la promoción del intercambio académico entre pares.

Mutatis Mutandis publica artículos originales, en español o inglés, de investigadores(as), académicos(as) y estudiantes de la disciplina. La revista publica, además, reseñas críticas, reseñas de libros publicados recientemente y/o traducciones de textos filosóficos hacia el español o el inglés de todos los idiomas.

Mutatis Mutandis se publica semestralmente. La temática de la revista está abierta a todas las corrientes y propuestas teórico-metodológicas propias del pensamiento filosófico. El proceso de arbitrajes para la aceptación de los trabajos recopilados en Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, es realizado mediante el concurso de académicos, especialistas e investigadores, quienes determinan el grado de relevancia, importancia, correspondencia y atinencia de un manuscrito, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Para efectos de solicitud de subscripciones, canjes, envío de trabajos o consultas, escribanos a [editorial@revistamutatismutandis.com](mailto:editorial@revistamutatismutandis.com)

Todos los derechos reservados sobre la edición. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escritos de los editores.



---

#### Director

Hernán Neira, Universidad de Santiago de Chile  
Académica Responsable  
Valentina Bulo, Universidad de Santiago de Chile, Chile  
Editor Responsable  
David Rojas, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

#### Consejo Editorial

Alejandro Tomasini Bassols, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Diana Aurenque, Universidad de Santiago de Chile, Chile  
Ricardo Espinoza Lolas, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile  
Mónica Cragnolini, Universidad de Buenos Aires, Argentina  
Alejandro Vigo, Universidad de Navarra, España  
Davide Vecchi, Universidade de Lisboa, Portugal  
Luis Placencia, Universidad de Chile, Chile  
Francisco De Lara López, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina  
Ignacio Pajón Leyra, Universidad Complutense de Madrid, España

#### Comité Científico Internacional

Sandra Baquedano, Universidad de Chile, Chile  
Mariano De la Maza, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
Juan Fernández Manzano, Universidad Complutense de Madrid, España  
Claudio Pierantoni, Universidad de Los Andes, Chile  
Jorge Acevedo, Universidad de Chile, Chile  
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España  
Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile  
Raúl Villarroel, Universidad de Chile, Chile  
Eduardo Fermandois, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
María José López, Universidad de Chile, Chile

Mauricio Chapsal, Universidad de Santiago de Chile, Chile  
Nora Schwartz, Universidad de Buenos Aires, Argentina  
Hugo Ochoa, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile  
Carlos Pérez, Universidad ARCIS, Chile  
Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile  
Dante Ramiglia, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina  
Iñigo Álvarez, Universidad de Chile, Chile

#### Comité de redacción

Eva Del Carmen Monardes Pereira, Universidad de Chile, Chile  
Alfredo Sebastián Muñoz Alarcón, Universidad de Santiago de Chile, Chile  
Daniela Paz Cápona González, Universidad de Chile, Chile  
Selene Arredondo, Universidad de Santiago de Chile, Chile  
Felipe Agustín Nuñez, Universidad de Santiago de Chile  
Fabián Andrés Olave Ramírez, Universidad de Chile, Chile  
Héctor Mauricio Pinto Benavides, Universidad de Chile, Chile  
Margarita María Cabrera Cabrera, Universidad de Chile, Chile  
Carolina Llanos, Universidad de Chile, Chile  
Carolina Angélica Solar Andrade, Universidad de Chile, Chile  
David Rojas, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

#### Corrector de uso del inglés

Moisés Ánton Bittner, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

# Tabla de contenidos

## Editorial

<b>Sacar la voz</b> .....	<b>7</b>
---------------------------	----------

Valentina Buló

## Artículos

<b>Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios</b> . . . .	<b>9</b>
---	----------

Yuliana Leal

<b>La acción de la imagen. El concepto de diferencia icónica de Gottfried Boehm y su relación con la teoría del arte platónica</b>	<b>31</b>
--	-----------

Paulo Cárdenas

<b>La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido</b> .....	<b>49</b>
--	-----------

Claudia Donoso

<b>El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran</b> .....	<b>65</b>
--	-----------

Paolo Gajardo Jaña

<b>El concepto de 'phrónesis': desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez</b> .....	<b>79</b>
--	-----------

Edgar Enrique Blanco Carrero

<b>La subjetividad como praxis en la filosofía crítica de Karel Kosik</b> .....	<b>99</b>
---	-----------

Cristóbal Pérez Hernández

## **Traducción**

**Carta XIII de Dante Alighieri a Cangrande della Scala . . . . . 113**

Julián Barenstein

## **Reseñas de libros**

**Frey, Herbert (ed. y coord.), El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970. México D.F.: Conaculta, 2015. . . . . 143**

Anderson Bolívar Miranda

**Agamben, Giorgio, El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2. Traducción de César Palma, Pre-textos . . . . . 149**

Martín David Córdova Pacheco

**Editorial**

**Sacar la voz**

Valentina Buló  
Universidad de Santiago de Chile (IDEA)<sup>φ</sup>  
valentinabulo@gmail.com



Una estudiante de teatro está haciendo un trabajo para un curso que dicto para Magíster llamado “politizar la afectividad” y plantea reflexionar en aquel momento en que los actores tienen su cuerpo listo de tal forma que puede emerger la voz del personaje, la exploración vocal. Como yo no he hecho teatro intento imaginar lo que significa sacar la voz filosófica, ya sea en un texto, una clase o una conversación.

Efectivamente para sacar la voz debemos estar dispuestos de algún modo, debemos situarnos, pararnos en el mundo de una manera tal que la voz salga casi como evaporación, soplo, como la larga expiración cuando nuestros pulmones se desinflan, como me dice la estudiante de teatro, para sacar la voz hay que tener el cuerpo listo, preparado, con un tono muscular, una respiración determinada.

Ana Tijoux dice “respirar para sacar la voz... caminar erguido sin temor respirar y sacar la voz”. Al parecer habrían ciertas disposiciones del cuerpo, como el temor, que no dejan que la voz salga, no nos dejan si quiera caminar erguidos como para que el aire pase y salga. La ira en cambio parece salir por si sola, el odio también, y el desprecio, sobretodo cuando se articula de la mano de una razón dominante y emerge la voz objetiva y distante que hace como si no tuviera tono.

No ser un ventrílocuo en filosofía es difícilísimo, las otras voces nos han to-

<sup>φ</sup> Directora académica de *Mutatis Mutandis*. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y académica del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

mado y hablan por nosotros, y no es que estemos faltos de pensamiento es porque falta afinar nuestro cuerpo, nuestra disposición para que nos asentemos en nosotros mismos, con las cosas que nos rodean, con la situación siempre singular...y sacar la voz. Es en esa vibración, en ese encaje, o en esa fricción, o en ese frote, o en ese abismo en el que se abre el espacio a la voz. Si pensamos en la voz en tanto sonido, como vibraciones que se propagan por un medio elástico como el aire, o el agua ella necesita del cuerpo vibrante con ondas más amplias para los tonos más bajos, mas reposados o más agudas para los tonos más elevados. La voz filosófica es siempre sonora, o mejor dicho está tonalizada, no es otra cosa que la vibración de un cuerpo que también hunde o mancha el papel, es la misma respiración, pneuma.

La voz de las mujeres en el mayo del 2018 se ha escuchado fuerte y potente, entre ellas las voces de muchas filósofas. Si solamente preguntamos por la presencia de mujeres filósofas en Chile podríamos decir que ronda el 15%<sup>1</sup> entre publicaciones en revistas o libros, contratos universitarios; porcentaje que es superado por ejemplo en el presente número de esta revista en la que la presencia de mujeres entre los artículos publicados estaría por el 22% .

¿Voz filosófica de mujer? No está para nada claro qué podría significar eso. Lo primero es sacar la voz y escucharnos.

---

1.- Bulo Valentina, "Filósofas en Chile hoy", en *Filósofas en contexto*, Ediciones Universidad de Playa Ancha/Editorial Puntangeles, 2017, p. 47-59.

**Hannah Arendt: el problema de la  
responsabilidad ante los crímenes de lesa  
humanidad en los regímenes totalitarios**

**Hanna Arendt: the problem of responsibility for  
crimes against humanity in totalitarian regimes**

Yuliana Leal

Pontificia Universidad Católica de Chile<sup>φ</sup>

yuliana.leg@hotmail.com



**Recepción:** 13-04-2018 **Aceptación:** 05-05-2018

**Resumen:** El propósito de este ensayo es analizar el problema de la responsabilidad desde la perspectiva de Hannah Arendt, teniendo en cuenta el contexto de los regímenes totalitarios y sus características. La presente interpretación sostiene que la pensadora judeo-alemana considera que el objetivo del diseño de la burocracia del régimen totalitario nazi es suprimir la responsabilidad de quienes participaron en la comisión de los crímenes de lesa humanidad en los campos de concentración y exterminio, involucrando en estos a sus víctimas. Para abordar el problema de la responsabilidad, se presenta la distinción arendtiana entre las nociones de culpa, responsabilidad personal y responsabilidad política, para diferenciar los grados de responsabilidad en general.

**Palabras claves:** responsabilidad, culpa, totalitarismo.

**Abstract:** The purpose of this essay is to analyze the problem of responsibility from the perspective of Hannah Arendt taking into account the context of totalitarian regimes and their characteristics. The present interpretation holds that the Jewish-German thinker considers that the objective of the design of the bureaucracy of the Nazi totalitarian regime is suppress the responsibility of who participated in the commission of crimes against humanity in the concentration and extermination camps, involving in these to his victims. To approach the problem of responsibility, the arendtian distinction is presented between the notions of guilt, personal responsibility and political responsibility, in order to differentiate the degrees of responsibility in general.

<sup>φ</sup> Doctorante en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, profesora del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad Icesi (Colombia). Este ensayo es producto de una investigación doctoral realizada con el financiamiento de CONICYT, número de folio 21160044.

**Keywords:** responsibility, guilt, totalitarianism.

## 1.- Introducción

En las obras de Hannah Arendt podemos encontrar un esfuerzo por pensar su propio presente y analizar aquellos acontecimientos políticos, como los totalitarismos, que desafían nuestra capacidad de comprensión. Desde esta perspectiva, la pensadora política no solamente va asumir el desafío de analizar el origen de los regímenes totalitarios y sus características, sino que, además, centra su atención en el problema de la responsabilidad frente a los actos atroces perpetrados en el Holocausto. Por un lado, en *The Origins of Totalitarianism* Arendt observa que en los campos de concentración y exterminio las víctimas son sometidas a través de múltiples mecanismos de deshumanización a colaborar con su propia aniquilación y la de otros; quitándoles, como diría Primo Levi, la consciencia de saberse inocentes. Ella detecta que la maquinaria burocrática nazi era un gran sistema que pretendía *borrar la responsabilidad* por parte de los victimarios frente al proceso de deshumanización de las víctimas.

Por otra parte, a raíz de la caída del Tercer Reich, Arendt se percata que muchos funcionarios de la S.S., tras su detención y posterior juicio, evaden la responsabilidad y culpabilidad de sus acciones. Para ella, un caso paradigmático lo constituye sin duda Adolf Eichmann, quien fue el encargado de la logística y transporte de las víctimas a los campos de concentración. Cuando Eichmann es detenido en Argentina y llevado a juicio a Jerusalén, en sus declaraciones no va a reconocer la responsabilidad de sus actos. El acusado se exculpa, empleando distintos argumentos, entre ellos, se destaca el argumento del mal menor. Arendt cuestiona este argumento señalando que Eichmann no se enfrentó al *dilema* de elegir entre el mal y algo mucho peor que, entre otras cosas, sí enfrentaron las víctimas en los campos de concentración. Este problema de evasión de la responsabilidad por parte de los victimarios va a conducir a Arendt a realizar distintas reflexiones que se encuentran expuestas tanto en *The Origins of Totalitarianism* como en diversos artículos, entre ellos, “Personal Responsibility Under Dictatorship”, “Organized Guilt and Universal Responsibility” y “Collective Responsibility”.

El propósito de este ensayo es analizar el problema de la responsabilidad desde la perspectiva de Hannah Arendt teniendo en cuenta el contexto de los regímenes totalitarios y sus características. Mi interpretación es que la pensadora judeo-alemana plantea que la maquinaria burocrática del régimen totalitario nazi fue diseñada para suprimir la responsabilidad por parte de quienes participaron en la comisión de los actos atroces en los campos, llegando incluso a involucrar a las víctimas en los mismos. Al asumir el desafío de pensar el problema de la responsabilidad, la autora va a establecer

una distinción muy interesante entre las nociones de culpa, responsabilidad personal y responsabilidad política, con el fin de distinguir los distintos grados de responsabilidad. Para lograr lo anterior, el ensayo está dividido en tres partes: en la primera parte, expondré cómo Arendt caracteriza los regímenes totalitarios y por qué estos generan una gran maquinaria que intenta evadir la responsabilidad de los autores, desplazando la autoría de los actos atroces hacia las propias víctimas. En la segunda parte, realizaré un contraste entre los testimonios de Primo Levi en la *Trilogía de Auschwitz* y las reflexiones de Arendt para ilustrar este problema, analizando las zonas grises y los dilemas trágicos que enfrentaron las víctimas. Y, en la tercera parte, intentaré explicar cómo Arendt comprende las nociones de culpa, responsabilidad personal, y responsabilidad política.

## **2.- El Totalitarismo Nazi: una maquinaria que evade la responsabilidad.**

Tradicionalmente la responsabilidad se ha definido como la obligación que tiene el ser humano de asumir las consecuencias de sus acciones por ser principio de las mismas. En este sentido, la noción de responsabilidad presupone la idea de libertad; el individuo a la hora de actuar no debe hallarse coaccionado por algún tipo agente externo. Esta noción es fundamental tanto en el campo moral como en el campo jurídico. En este último, la responsabilidad se encuentra estrechamente relacionada a la noción de culpa, dado que las condiciones que nos permiten decir que alguien es responsable moralmente de sus actos son similares aquellas que nos permiten determinar que alguien es culpable ante un daño infringido a otros. En otras palabras, para demostrar jurídicamente que alguien es culpable de un daño, se debe poner de manifiesto que el agente está relacionado con el daño en cuestión y que actuó por voluntad propia, siendo consciente de las consecuencias. Por supuesto, en el campo jurídico también se emplea la categoría de negligencia culpable, para atribuir la obligación de asumir las consecuencias de sus actos en aquellos casos donde el agente es responsable de un daño no por lo que ha hecho, sino por lo que ha dejado de hacer. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la negligencia culpable de los padres que no cuidan a sus hijos y por su descuido éstos sufren un grave percance. La característica primordial de estas nociones tradicionales de responsabilidad y culpa es que se busca establecer una conexión causal entre el agente y sus acciones.

Si bien estas nociones de responsabilidad y culpa parecen funcionar en un contexto social “democrático”, esto no sucede al interior de un régimen totalitario, puesto que este tipo de gobiernos hacen estallar y llevar al límite estas categorías por el colapso moral y jurídico que generan. Como muy bien lo señala Arendt, “lo que ni la teoría política de la razón del Estado ni el concepto jurídico de acciones de Estado previó fue la completa subversión

de la realidad; en el caso del régimen de Hitler, la maquinaria del Estado en su conjunto impuso el ejercicio de lo que normalmente se consideran actividades delictivas” (Arendt, 2003: 39). En el artículo “Some Questions of Moral Philosophy”, agrega “nuestro siglo nos ha dado alguna experiencia en estas cuestiones: lo fácil que a los gobernantes totalitarios les resultó invertir las normas tradicionales básicas de la moralidad occidental, «No matarás» en el caso de la Alemania hitleriana, «No levantarás falsos testimonios contra tus semejantes» en el caso de la Rusia estalinista” (Arendt, 2003: 178). Arendt es una de las primeras pensadoras en dar cuenta de este problema, al percatarse que los sistemas totalitarios provocan una inversión de las normas jurídicas y morales, para legitimar los asesinatos en masa. Por estas razones, es tan difícil juzgar jurídicamente y moralmente este tipo de acontecimientos. La autora piensa que “la terrible originalidad del totalitarismo, se debe al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 1994, pp. 309-310). Incluso, se pregunta, ante los crímenes perpetrados por los nazis en los campos de concentración y exterminio, “¿qué significado tiene el concepto de asesinato cuando nos enfrentamos con la producción en masa de cadáveres?” (Arendt, 1973: 441).<sup>1</sup>

Para comprender entonces desde el punto de vista de Arendt como un régimen totalitario pone en jaque las concepciones tradicionales de responsabilidad moral y culpa, tenemos que tener presente, en primera instancia, cuáles son las principales características de este tipo de sistemas políticos. En *The Origins of Totalitarianism* (1951), Arendt plantea que los regímenes totalitarios ejercen una dominación extrema, que no solamente destruye la libertad de los ciudadanos al exterminar los espacios políticos de participación ciudadana, como en el caso de las tiranías, sino que además controlan totalmente las relaciones sociales y la esfera privada de los individuos, logrando el propósito de transformar a la población en una masa irreflexiva. El Régimen Nazi encarna históricamente esta nueva forma de dominación radical que Arendt denomina “Dominación Total”.

1.- En este sentido como muy bien lo señala Dana Villa, en su libro *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, la pensadora política nos advierte que los totalitarismos al crear un mundo donde “Todo es posible” aniquilan cualquier límite moral: “Es este aspecto de la experiencia totalitaria que Arendt teme que no hayamos podido enfrentar, gracias en parte a nuestros prejuicios de sentido común “liberal”. Queremos creer que la característica distintiva del terror totalitario fue su escala, en vez de su nuevas formas de organizar y desnaturalizar a los seres humanos. El análisis de Arendt del terror totalitario se centra precisamente en estas dimensiones desatendidas, para mostrarnos mejor cómo se creó de hecho un mundo donde “todo es posible”. Ella quiere desengañarnos de la reconfortante (pero falsa) creencia de que hay límites en los que los seres humanos pueden hacer a otros y así mismos; que un sentido moral o repugnancia moral serviría como freno al mal a una escala gigantesca. Continuar creyendo en estas piedades después de la experiencia del totalitarismo, es permanecer ciego a la lección central de la época “ (Villa, 1999: 17).

## “Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios”

Según Arendt, la dominación totalitaria intenta aniquilar la pluralidad y la individualidad de los individuos a través de un gran proceso de deshumanización. Este proceso tiene dos dimensiones. Por un lado, a través de múltiples recursos como la ideología, la propaganda, el terror, la creación de un partido único de masas y un sistema policíaco, el régimen nazi logró transformar a la gran mayoría de ciudadanos alemanes en seres que se limitaban a obedecer y actuar de acuerdo a la voz del Führer. Arendt señala que todos estos mecanismos convierten a los ciudadanos en hombres-masa que no actúan, sino que se comportan y siguen las directrices políticas del régimen. Por supuesto, aunque estos factores incidieron en que la gran mayoría del pueblo alemán participara en la perpetración del Holocausto, ella destaca que no todos siguieron las pautas impuestas por el régimen; hubo algunas pocas personas que se resistieron y desobedecieron; piénsese, por ejemplo, en el caso de los hermanos Scholl y Anton Schmid. Si bien la dominación totalitaria no fue total dentro de la población alemana, en los campos de concentración y exterminio sí obtuvo su más terrible triunfo al deshumanizar a las víctimas y destruirlas<sup>2</sup>.

Para lograr su propósito de exterminio, el régimen nazi aisló a quienes no eran considerados ciudadanos de pleno derecho del resto de la población alemana, de tal forma que dejaran de existir como seres humanos para los alemanes corrientes. Esta aniquilación de quienes eran considerados “indeseables” tuvo distintas modalidades: en primer lugar, las personas que padecían enfermedades terminales o tenían algún tipo de discapacidad física y/o psicológica fueron sometidas a la eutanasia en aras de mejorar la raza aria. En segundo lugar, aquellos que eran considerados delincuentes, comunistas, homosexuales, etc., fueron detenidos y conducidos a campos de trabajo forzados. En tercer lugar, los *apátridas*, como judíos y gitanos, fueron arbitrariamente detenidos y sistemáticamente aislados a través de un orden racional burocrático, para ser posteriormente exterminados. Así, a partir de diversos artilugios políticos como, por ejemplo, la desnacionalización, las leyes de Núremberg, la discriminación racial fomentada por la ideología, el régimen nazi logró, por un lado, apartar a los apátridas de los ciudadanos

---

2.- Incluso, Arendt va más allá al considerar que los hombres autómatas, privados completamente de su humanidad, son los ciudadanos ideales de un Estado Totalitario: “Si consideramos seriamente las aspiraciones totalitarias y nos negamos a ser engañados por la afirmación del sentido común según la cual son utópica e irrealizables, resulta que la sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importarles cuán apolíticas e inocuas puedan parecer. El perro de Pavlov, espécimen humano reducido a sus reacciones más elementales, el haz de reacciones que puede ser siempre liquidado y sustituido por otro haz de reacciones que se comportan exactamente de la misma manera, es el ciudadano modelo de un Estado totalitario, y semejante ciudadano solo puede ser producido imperfectamente fuera de los campos” (Arendt, 1973: 455-456)

alemanes corrientes y, por otro lado, por medio del terror sin límites de los campos de concentración y exterminio destruyó su existencia.

Lo problemático es que todo este sistema no solamente intentó tratar a las víctimas como si nunca hubieran existido, sino también suprimir la responsabilidad del pueblo alemán como si nunca hubiera hecho algo malo. Una idea bastante similar plantea Zygmunt Bauman en su famoso libro *Modernidad y Holocausto*:

La responsabilidad, ese componente básico de todo comportamiento moral, surge de la proximidad del otro (...). Desactivar la responsabilidad y, de esta manera, neutralizar el impulso moral que le sigue, debe implicar necesariamente (de hecho, es su sinónimo) sustituir la proximidad por la separación física o espiritual. La alternativa a la proximidad es la distancia social. El atributo moral de la proximidad es la responsabilidad. El atributo moral de la distancia social es la carencia de relación moral o heterofobia. La responsabilidad queda silenciada cuando se erosiona la proximidad. Con el tiempo, se la puede sustituir por el resentimiento una vez que se ha transformado al prójimo en un Otro. El proceso de transformación es el de la separación social. Esa separación fue la que hizo posible que miles de personas asesinarán y que millones observarán el asesinato sin protestar. El logro tecnológico y burocrático de la sociedad racional y moderna fue el que hizo posible esta separación (Bauman, 2006: 215).

La aniquilación de las víctimas se llevó a cabo a través de un gran sistema burocrático, donde intervinieron distintas instituciones; utilizando el aparato de la industria, los transportes, los avances científicos y la tecnología de la época. La mayoría de los ciudadanos alemanes fueron partícipes de dicho sistema con distintos grados de responsabilidad. Este sistema burocrático de deshumanización quiso constituirse como un “imperio de nadie” y, por ende, intentó a través de la creación de distintos engranajes diluir la culpabilidad y la responsabilidad de los autores, llegando incluso a forzar a las víctimas a ser cómplices de los daños y crímenes perpetrados. Al respecto, en el artículo “Organized Guilt and Universal Responsibility”, Arendt agrega lo siguiente:

El horror extremo (...) es el producto de esa gran maquinaria de asesinatos en masa administrativos, a cuyo servicio no se contrató a miles de personas, ni siquiera a decenas de miles de asesinos seleccionados sino a todo un pueblo: en esa organización que Himmler ha preparado contra la derrota, todo el mundo es ejecutor, víctima o autómatas que camina hacia delante sobre los cadáveres de sus camaradas, escogidos al principio entre las diversas formaciones de tropas de asalto y más tarde en cualquier unidad del ejército u otra organización de masas. Lo horrendo es que todo el mundo, sea o no sea directamente activo en un campo de la muerte, se ve obligado a participar de

“Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios”

un modo u otro en el engranaje de esta máquina de asesinatos masivos. Y es que el asesinato masivo sistemático no sólo pone a prueba la imaginación de los seres humanos, sino también el contexto y las categorías de nuestro pensamiento y nuestra acción políticos (...). Aunque la humanidad no puede encontrar una solución política para el asesinato administrativo, la necesidad humana de justicia tampoco puede hallar respuesta satisfactoria a la movilización total de un pueblo con ese propósito. Allá donde todos son culpables nadie puede ser juzgado en el último análisis (Arendt, 1994: 126).

Tanto para Arendt como para Bauman, la maquinaria de exterminio nazi fue fríamente diseñada para evadir la culpabilidad y responsabilidad de los autores ante los crímenes perpetrados. Bauman también hace énfasis, de forma semejante a Arendt, en que esto fue posible debido a que el sistema totalitario nazi provocó una inversión de valores dentro de la población alemana. Dicha inversión moral se pone de manifiesto, por ejemplo, en el nuevo lenguaje de la moralidad que adquiere el régimen nazi. Según Bauman, los discursos políticos y morales del régimen estuvieron plagados de “conceptos como lealtad, deber y disciplina: todos ellos señalan a los superiores como objeto supremo de preocupación moral y, al mismo tiempo, como definitiva autoridad moral. De hecho, todo converge: lealtad implica realizar las propias tareas tal y como las define el código de disciplina” (Bauman, 2007: 159-160). Siguiendo este hilo argumentativo, podemos inferir de acuerdo a Bauman que la noción de responsabilidad cambió de significado para los ciudadanos alemanes que participaron en el Holocausto, en la medida en que ésta pasó a significar la obligación de obedecer la voz del Führer y llevar a cabo sus decisiones como si fueran las propias.

Sin embargo, cuando Alemania Nazi es derrotada y las fuerzas aliadas ponen al descubierto lo ocurrido en diversos campos de concentración, la gran mayoría de funcionarios de la S.S., van a intentar desmantelar algunos campos y destruir las pruebas que los incriminaban. Especialmente, cuando muchos de ellos son capturados y llevados a juicio, sus declaraciones van a poner de manifiesto el problema de la evasión de la responsabilidad y culpabilidad. De forma similar a Arendt, Bauman señala que estas declaraciones van a poner de manifiesto el fenómeno de la *responsabilidad trasladada*, en la medida en que los acusados que niegan asumir su culpabilidad, comienzan a desplazar la responsabilidad de sus acciones a otros. Este fenómeno genera a nivel macro una *responsabilidad flotante*, donde “todo mundo se tira la pelota” y nadie asume la responsabilidad personal de sus actos. Al respecto, Bauman señala lo siguiente:

*La organización en su conjunto es un instrumento para borrar toda responsabilidad.* Los vínculos causales de las acciones coordinadas se enmascaran

y el simple hecho de que se enmascaren es uno de los factores más importantes de su efectividad. La perpetuación colectiva de acciones crueles viene facilitada por el hecho de que la responsabilidad es esencialmente “algo flotante” mientras que todos los que participan en estos actos están convencidos de que reside en la “autoridad competente”. Esto significa que el traslado de la responsabilidad no es tan sólo una estratagema *a posteriori* utilizada como excusa ante eventuales acusaciones de inmoralidad o, peor aún, ante la falta de legitimidad de una acción. La responsabilidad flotante, sin anclas, es la condición primera de los actos inmorales o ilegítimos que tienen lugar con la participación obediente o incluso voluntaria de personas normalmente incapaces de romper las reglas de la moralidad convencional (Bauman, 2007: 192-193).

Arendt también se percata de este desplazamiento de la responsabilidad cuando observa que en la gran mayoría de juicios de posguerra los acusados intentaron anular su culpa y responsabilidad personal, desplazando el principio de sus acciones a criminales ya condenados o que estaban muertos (Cfr., Arendt, 2003: 238). Ahora bien, ella advierte que la maquinaria de exterminio nazi fue tan extremadamente perversa que en su intento de diluir la responsabilidad de los funcionarios de la S.S, involucró a las víctimas en su propio exterminio. A continuación, vamos a analizar este fenómeno.

### **3.- La zona gris y los dilemas trágicos de las víctimas.**

En el apartado “Total Domination” de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt plantea que los campos de concentración y exterminio son las principales instituciones de la dominación totalitaria, ya que tuvieron éxito, no solamente por haber exterminado millones de personas, sino también por lograr el ideal totalitario de convertirlas en seres totalmente superfluos. La pensadora judeo-alemana toma como punto de partida los testimonios de algunos sobrevivientes como, por ejemplo, David Rousset, Eugen Kogon y Bruno Bettelheim, entre otros, para pensar las características del proceso de deshumanización de las víctimas al interior de los campos de concentración (Cfr., Arendt, 1973: 437-459). Los testimonios de los sobrevivientes develan hasta cierto punto la vida en el horror. Desde esta perspectiva, *los testimonios de las víctimas* aparecen en el pensamiento político de Arendt como las herramientas metodológicas que permiten develar las características esenciales del régimen totalitario nazi. Sin embargo, la dificultad que emerge es que los testimonios de las víctimas en cuanto testigos son supremamente complejos y oscuros, puesto que la gran mayoría de sobrevivientes salvaron su vida a partir de la destrucción de su carácter moral o por suerte. Los testigos que sufrieron todo el proceso de deshumanización y vivieron el mal radical no

volvieron de los campos de concentración.

Siguiendo este hilo conductor, los testimonios de Primo Levi son fundamentales, porque iluminan el colapso moral, el problema de la responsabilidad y la vida en el horror en los campos de concentración. En las obras *Si esto es un hombre* y *Los hundidos y los salvados*, Levi narra cómo en los campos de concentración se produce un proceso de deshumanización de las víctimas. Sin embargo, aunque Levi fue una víctima que sufrió los atropellos del sistema totalitario nazi, en sus testimonios opta por presentarse como testigo. En el Apéndice a su obra *Si esto es un hombre* señala lo siguiente: “Para escribir este libro he usado el lenguaje mesurado y sobrio del testigo, no el lamentoso lenguaje de la víctima (...) creo en la razón y la discusión como supremos instrumentos de progreso, y por ello antepongo la justicia al odio” (Levi, 2006: 216). En este mismo sentido, Levi advierte otro límite a la posibilidad comunicativa de sus testimonios. Si escribe como testigo es también porque la verdadera historia de los campos de concentración no es su historia, sino la de los hundidos o *Muselmänner*. Aunque Levi fue también una víctima, consideraba que la historia de los hundidos es la más importante, porque ellos fueron realmente las víctimas de la maldad extrema de los campos de la muerte.

Los hundidos fueron todas aquellas víctimas destinadas a la selección y la muerte. Piénsese, por ejemplo, en las madres con bebés en brazos, los niños, los adultos mayores, los enfermos, que inmediatamente al llegar a Auschwitz fueron conducidos a las cámaras de gas; aquellas personas que murieron de inanición y agotamiento en los primeros días de cautiverio o no pudieron resistir la violencia del campo. Según Levi, los hundidos son los “testigos integrales”, porque experimentaron la verdad del campo, pero no la pueden comunicar. Levi siente que no debe guardar silencio frente a lo ocurrido, porque lo que sucedió no debe volver a repetirse *nunca más*.

Desde esta perspectiva, los testimonios de Primo Levi sobre el proceso de deshumanización en los campos coinciden en varios aspectos con las reflexiones filosóficas de Hannah Arendt. Si bien Arendt no vivió todo el horror de los campos, sí tuvo que experimentar el hecho de ser perseguida por los nazis por su condición de ser judía. Según Elisabeth Young-Bruehl, Arendt logró escapar en diversas oportunidades de la persecución nazi, incluso cuando fue detenida junto con miles de mujeres y niños judíos en París en el año 1939 y llevadas al campo de Gurs. Durante el tiempo que estuvo detenida en dicho campo, Arendt se sumió en una profunda depresión (Young-Bruehl, 2006: 224). Sin embargo, logró escapar a EUA, antes de las deportaciones que se realizaron desde dicho campo hacia Auschwitz semanas más tarde. En este sentido, a partir de su propia experiencia de vida como *apátrida* y el análisis de los testimonios de algunos sobrevivientes, la pensadora judeo-alemana

va emprender el desafío de comprender el horror del totalitarismo nazi. Un rasgo en común entre los testimonios de Levi y las reflexiones de Arendt es que ambos coinciden al señalar que los campos de concentración y exterminio expresan la puesta en práctica de los ideales de la sociedad totalitaria. Por ende, vamos a traer a colación los testimonios de Levi como elementos develatorios, para ilustrar algunas reflexiones de Arendt sobre el proceso de deshumanización de las víctimas y cómo los nazis intentan diluir la responsabilidad de sus actos, arrebatándoles la consciencia de ser inocentes.

Arendt considera que el proceso de deshumanización de las víctimas comienza con la aniquilación de su persona jurídica (Cfr. Arendt, 1973: 447). Por medio de los instrumentos de desnacionalización, los totalitarismos privaron a las víctimas de sus derechos y liquidaron las leyes positivas que amparaban a estos ciudadanos, para poder protegerse de los abusos del Estado. En el caso de los judíos, la aniquilación de la persona jurídica fue más extrema, debido a que los nazis los trataban como si no tuvieran derechos. Desde esta perspectiva, Levi narra que miles de judíos como él fueron transportados a los campos de concentración sin saber cuál era el motivo de la detención y sin darles la oportunidad de defenderse jurídicamente. Esta primera fase del proceso de deshumanización evidencia la instauración de un sistema penal autoritario y arbitrario en los campos. Este sistema condena a las personas por su condición, no porque hayan cometido algún delito, privándolos de sus derechos.

El segundo paso hacia la transformación de los prisioneros en seres superfluos es la aniquilación de la persona moral. Una persona es un agente moral cuando es consciente y responsable de sus acciones. En los Lager, las leyes y códigos morales colapsan, lo cual provoca que los prisioneros se vean en la necesidad de engañar y asesinar a sus familiares y compañeros para evitarles un sufrimiento o con tal de sobrevivir o, en otras ocasiones, se vean enfrentados a la posibilidad de suicidarse. Las decisiones de los prisioneros se tornan extremadamente ambiguas y arbitrarias, ya que la elección no se da entre el bien y el mal, sino entre el mal y algo mucho peor. En otras palabras, las víctimas fueron forzadas a enfrentarse a dilemas trágicos, donde cualquier alternativa conducía al horror. Al respecto, Arendt señala lo siguiente:

A través de la creación de las condiciones bajo las cuales la conciencia deja de ser adecuada y el hacer el bien se torna profusamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna total. Los hombres de la S.S. implicaron en sus crímenes a los internados en los campos de concentración, *haciéndoles responsables de gran parte de la administración, enfrentándoles de esa manera con el desesperanzador dilema*

“Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios”

*de si enviar a sus amigos a la muerte o si ayudar a matar a otros hombres que resultaban serles extraños y, en cualquier caso, obligándoles a comportarse como asesinos (Arendt, 1973: 452; las cursivas son mías).*

En los campos de concentración, las normas morales tradicionales como “No robar”, “No matar” desaparecen y lo único que impera es la ley de la supervivencia. Como lo señala, Levi en el siguiente pasaje: “En el Lager, donde el hombre está desesperadamente solo y la lucha por la vida se reduce a su mecanismo primordial, esta ley inocua está abiertamente en vigor, es reconocida por todos” (Levi, 2006: 118-119). En *Los hundidos y los salvados*, el escritor italiano utiliza la metáfora de “la Zona Gris”, para develar cómo en los campos de concentración nazi se aniquila la humanidad de los prisioneros, extirpando la solidaridad y la consciencia moral como capacidad de distinguir entre el bien y el mal. Por esta razón, las acciones de los prisioneros no pueden ser tratadas ni juzgadas de forma cotidiana: “¿Quién podría resolver el problema de la madre griega a quien los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que ser muerto?” (Arendt, 1973: 452). Al respecto, Primo Levi señala:

Hay que tener cuidado con las simplificaciones llevadas al extremo. Toda víctima debe ser compadecida, todo sobreviviente debe ser ayudado y compadecido, pero no siempre deben ponerse como ejemplo sus conductas. (...) No hay prisionero que no lo recuerde, y que no recuerde su estupor de entonces: las primeras amenazas, los primeros insultos, los primeros golpes no venían de las SS sino de los otros prisioneros, de “compañeros”, de aquellos misteriosos personajes que, sin embargo, se vestían con la misma túnica a rayas que ellos, que los recién llegados, acababan de ponerse (Levi, 2006: 19).

En los campos de concentración las leyes jurídicas y morales desaparecen, lo cual provoca que la gran mayoría de víctimas, en su lucha por la supervivencia, se convirtieran en cómplices de los verdugos o incluso, fueran conducidos a tomar decisiones que implicaban la muerte inmediata de otros prisioneros. De esta forma, los nazis aniquilaron en las víctimas aquel sentimiento de saberse inocentes frente al verdugo y, por tanto, la distinción entre víctima y victimario desapareció (Cfr., Levi, 2006: 47; Arendt, 1973: 452). Tanto Arendt como Primo Levi concuerdan en que esta aniquilación de la consciencia moral de las víctimas y su coacción a participar también en el horror era el recurso más macabro utilizado por los nazis, para garantizar la evasión de su responsabilidad. Arendt agrega que cuando es aniquilada la persona jurídica y la persona moral, el último paso para la dominación total es la aniquilación de la identidad de la víctima. En esta última fase, los prisioneros son convertidos en “cadáveres vivientes”. Levi utiliza la palabra *muselmänner*, para referirse a aquellos hombres que lo han perdido todo: su cabello, su nombre, su ropa, sus costumbres, su pensamiento, su capacidad de sufrir, su libertad, etcétera.

Teniendo en cuenta lo anterior, tanto Arendt como Primo Levi son muy cuidadosos cuando hacen referencia a las zonas grises. En este sentido, ambos autores concuerdan al señalar que *la gran mayoría de víctimas en los campos fueron coaccionadas a través del terror y la violencia a colaborar con sus propios verdugos*. En su caso, sus acciones son difíciles de juzgar desde las perspectivas moral y jurídica y, por ende, hay que tener en cuenta los condicionamientos externos como atenuantes. En el caso de los criminales de la S.S., ambos consideran que es necesario juzgarlos y condenarlos, porque la gran mayoría de autores y colaboradores por parte del pueblo alemán en los actos atroces del Holocausto no fueron coaccionados por la fuerza, sino que obraron de manera voluntaria, aprobando las órdenes de Hitler. Lo más paradójico de esta situación es que, mientras las víctimas que lograron sobrevivir sentían vergüenza por lo sucedido, la gran mayoría de los criminales de la S.S. parecían no padecerla:

Por todo eso, en el plano racional, no se podría encontrar de qué avergonzarse, pero a pesar de ello se sentía la vergüenza, y especialmente ante los pocos y lúcidos ejemplos de quienes habían tenido la fuerza y la posibilidad de resistir; a ello he aludido en el capítulo «El último» de *Si esto es un hombre*, donde se describe el ahorcamiento público de un resistente ante la aterrorizada y apática multitud de los prisioneros. Es un pensamiento que entonces sólo nos insinuábamos, pero que ha vuelto después: «también tú habrías podido, habrías debido»; es un juicio que el ex prisionero ve, cree ver, en los ojos de quienes (y especialmente los jóvenes) escuchan su relato y juzgan con la ligereza de quien juzga después; o que tal vez siente que despiadadamente le reprochan. Conscientemente o no, se siente imputado y juzgado, empujado a justificarse y a defenderse (Levi, 2006: 536).

Explicar este fenómeno de la vergüenza de las víctimas y la desvergüenza de los criminales me parece un problema bastante espinoso. Sin embargo, Bauman nos da una pista bastante interesante al señalar que los nazis lograron exterminar a millones de personas, no solamente gracias a la exclusión física y psicológica de ellas, sino también a la supresión de la *empatía* hacia el otro (Cfr. Bauman, 2006: 215). Y, sin duda, Arendt observa esto en algunos criminales, como por ejemplo Eichmann, quien fue incapaz de colocarse por un momento en el lugar de las víctimas. En diversos pasajes de *Eichmann en Jerusalén*, la autora plantea que Eichmann representa el típico hombre-masa; un individuo encerrado en sí mismo, sin vínculos reales con el mundo y con los otros que sucumbió al aparataje burocrático nazi en busca de oportunidades de reconocimiento. Al respecto, señala lo siguiente: “Cuanto más se escuchaba a Eichmann, más evidente era su incapacidad para pensar, particularmente, *para pensar desde el punto de vista de otra persona*. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque es-

taba rodeado por las más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad” (Arendt, 2009: 79). En *Why Arendt matters* Elisabeth Young-Bruehl plantea que Arendt retoma la noción de irreflexión de la Kant, quien consideraba que una persona *insensata* o *irreflexiva* es aquella que no tiene “una mentalidad ampliada” o un pensamiento extensivo. Este pensamiento extensivo es fundamental en la vida cotidiana, porque es la capacidad que le permite al ser humano apartarse de sus condiciones privadas subjetivas y juzgar los acontecimientos en su particularidad desde una perspectiva imparcial y objetiva teniendo en cuenta a los otros. Las personas que carecen de esta capacidad tienen sus “disposiciones del yo encerradas en sí mismas y alejadas completamente del mundo”; son personas que no van a pensar por sí mismas, sino que van a juzgar y actuar de acuerdo a prejuicios y, por ende, son más susceptibles a cometer actos que provoquen un daño a los demás. Arendt retoma estas apreciaciones de Kant, y considera que la capacidad de los seres humanos de juzgar reflexivamente y tener una mentalidad ampliada constituye una de las características esenciales de la condición humana, que permiten consolidar un mundo común (Young-Bruehl, 2006: 170).

#### **4.- La culpa, la responsabilidad personal y la responsabilidad política.**

Como lo mencionamos anteriormente, uno de los aspectos más terribles que pusieron de manifiesto la gran mayoría de juicios de posguerra, entre ellos principalmente los Juicios de Núremberg, Frankfurt y el Juicio de Eichmann es que la mayoría de criminales no reconocieron la culpa y la responsabilidad personal de sus actos. Teniendo en cuenta lo anterior, es importante detenernos en las perspectivas tanto de Levi como de Arendt, para analizar las nociones de culpa y responsabilidad en el contexto del régimen totalitario nazi. Por un lado, Levi considera que la culpa hace referencia a la forma en que el sujeto hace suyas determinadas consecuencias de su acción. El autor no extiende la condena de los criminales a todo el pueblo alemán e incluso, señala que hablar de culpabilidad colectiva constituye un sinsentido, ya que para hacer justicia se debe juzgar a los verdaderos autores por los daños infringidos. En este sentido, en el Apéndice de 1976 a *Si esto es un hombre*, Levi señala que el régimen nazi creó un sistema, donde si bien la culpabilidad máxima se le puede atribuir a Hitler como autor del Holocausto, hay que también tener en cuenta que esta maquinaria de exterminio contó con la diligente colaboración de distintos funcionarios, piénsese, por ejemplo, en Himmler, Goebbels, Eichmann, entre otros, y “estos ejecutores de órdenes horribles no son inocentes” (Cfr., Levi, 2006: 241). Aunque Levi no le imputa al pueblo alemán una culpabilidad colectiva, sí le atribuye una responsabilidad colecti-

va, en la medida en que su actitud de indiferencia y apatía moral contribuyó a que el exterminio tuviera lugar. Y si bien esto no merece un castigo jurídico, sí merece un gran reproche moral. Al respecto, en *Los hundidos y los salvados* Levi agrega lo siguiente:

Debe quedar bien en claro que responsables, en grado menor o mayor, fueron todos, pero que detrás de su responsabilidad, está la de la mayoría de los alemanes, que al principio, aceptaron, por pereza mental, por cálculo miope, por estupidez, por orgullo nacional, las grandes palabras del cabo Hitler, lo siguieron mientras la fortuna y la falta de escrúpulos lo favoreció, fueron arrollados por su caída, se afligieron por los lutos, las miserias y el remordimiento, y fueron rehabilitados pocos años más tarde por un juego político vergonzoso (Levi, 2006: 651-652).

Levi señala que la culpabilidad de la mayoría del pueblo alemán en el Holocausto puede verse reflejada en cualquier otro pueblo, puesto que los campos de concentración y exterminio del régimen nazi pusieron de manifiesto que la destrucción sistemática de un pueblo es posible en sí misma o como instrumento de dominación. De ahí que el mensaje de alerta de Levi sea contundente:

*Lo que ha sucedido (...) puede volver a suceder: esto es la esencia de lo que tenemos que decir (...)* Pocos son los países que pueden garantizar su inmunidad a una futura marea de violencia, engendrada por la intolerancia, por la libido de poder, por razones económicas, por el fanatismo religioso o político, por los conflictos raciales» (Levi, 2006: 648).

De forma similar a Levi, Arendt se percató que “hay distintos grados de responsabilidad” por parte del pueblo alemán. En primer lugar, encontramos aquellos individuos singularizados que son culpables de los actos atroces perpetrados. Y, en segundo lugar, encontramos *aquellos ciudadanos alemanes que “no son culpables”, pero sí responsables políticamente* porque brindaron su apoyo o legitimación a los criminales. Con respecto al primer punto, Arendt piensa que individuos como Eichmann son culpables, en el sentido de que el acusado conocía perfectamente cómo funcionaba la máquina de exterminio y aun así decidió participar de manera entusiasta en el exterminio de millones de inocentes. Además, cuando Alemania fue derrotada, el acusado detuvo las marchas a pie de miles de judíos que intentaban escapar de los campos de concentración, provocándoles la muerte (Cfr. Arendt, 2009: 123-164). La pensadora política establece que la culpa es estrictamente personal y su objetivo es “señalar a alguien” desde una perspectiva moral y jurídica como el autor o responsable de un agravio o crimen. En el campo estrictamente jurídico, quien es culpable de un delito o un acto atroz debe recibir una sanción. En concordancia con Karl Jaspers, Arendt cuestiona la noción de *culpabilidad*

“Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios”

*colectiva*.<sup>3</sup> Tanto la culpa como la inocencia se refieren a personas singulares y, por esta razón, decir que “todos son culpables” constituye un claro sin sentido o “falacia que permite exculpar a todos aquellos que realmente hicieron algo, pues cuando se dice que todos son culpables, nadie lo es” (Arendt, 2003: 21).

Con respecto a la noción de responsabilidad, Arendt establece sutilmente una distinción entre la *responsabilidad personal* y la *responsabilidad política*. La autora piensa que por el hecho de ser agentes libres debemos asumir las consecuencias predecibles e impredecibles de nuestros actos. Pero, además, Arendt introduce una novedosa noción de *responsabilidad política*. Ella plantea que la responsabilidad, a diferencia de la culpa, puede hacer referencia a una comunidad, en otras palabras, puede ser colectiva. Dicho de otra manera, no solamente somos responsables de nuestros actos personales, sino que también somos responsables políticamente de nuestras decisiones en la esfera pública, nuestras abstenciones y de lo que suceda políticamente y socialmente a nuestro alrededor con relación a los otros en un espacio público compartido. Por ende, la *responsabilidad política* implica que cualquier gobierno debe asumir las consecuencias “por los actos buenos y los malos de su predecesor, y cada nación por los actos buenos y malos del pasado” (Arendt, 2003: 149). Este concepto de responsabilidad política resulta ser supremamente interesante, porque es un fuerte llamado por parte de Arendt a asumir nuestra dimensión política como ciudadanos y la responsabilidad que esto conlleva, para ser agentes políticos de cambio. Desde esta perspectiva, la responsabilidad política de una comunidad frente a un acto atroz o una injusticia se transforma en la piedra angular, a partir de la cual se puede construir una consciencia colectiva frente a lo ocurrido; fomentar y desarrollar diversos procesos de memoria histórica, y hacer justicia a las víctimas, evitando así la impunidad.

Siguiendo este hilo conductor, Arendt afirma que, en el caso de Alemania

3.- Véase el siguiente pasaje en el libro *El problema de la culpa* de Karl Jaspers: “Nos vemos obligados siempre a utilizar nuestra sencilla distinción entre responsabilidad política y culpa moral no sólo como defensa, sino para analizar el posible contenido de verdad que hay en el pensamiento a base de categorías colectivas. No abandonamos la distinción, pero tenemos que restringirla mediante la tesis de que el comportamiento que condujo a la responsabilidad se encuentra fundamentado en circunstancias globales políticas, que tienen en cierto modo un carácter moral, puesto que condicionan la moral del individuo. De esas circunstancias no puede desprenderse por completo el individuo, porque él, consciente o inconscientemente, es un eslabón que no puede sustraerse de ningún modo a la influencia del todo, aun cuando haya formado parte de la oposición. Existe algo así como una culpa moral colectiva en el modo de vida de una población de la que yo formo parte como individuo y de la que nacen las realidades políticas. No se pueden separar la situación política y el entero modo de vida de los hombres. No hay ninguna separación absoluta entre política y ser humano, al menos mientras el hombre no perezca solitariamente marginado” (Jaspers, 1998: 91).

Nazi, el pueblo alemán evadió su *responsabilidad política*, asumiendo una actitud de indiferencia y complicidad ante el horror que estaban viviendo las víctimas durante la guerra, como después de ella. En otras palabras, la actitud de la gran mayoría de ciudadanos alemanes de la época se caracterizó por una gran *insensibilidad moral* frente a lo ocurrido; sin embargo, el reconocimiento de esa responsabilidad es el requisito fundamental, para hacer justicia a las víctimas y evitar que situaciones como las del Holocausto se vuelvan a repetir en el futuro. Así, los ciudadanos que apoyaron el ascenso de Hitler, los simpatizantes del partido nazi, los ciudadanos indiferentes y apáticos, aunque no fueron culpables directos, a los ojos de Arendt sí fueron responsables políticamente de los crímenes perpetrados así intentaran evadir su participación frente a lo ocurrido. En un artículo titulado “Organized Guilt and Universal Responsibility”, Arendt piensa que todas estas personas que brindaron su apoyo incondicional al régimen de Hitler y su maquinaria de exterminio son “corresponsables irresponsables” (Arendt, 1994: 126). Para ella, el gran triunfo del totalitarismo consistió en convertir a la gran mayoría del pueblo alemán en partícipes, ya sea como ejecutores del crimen o como cómplices de los actos atroces. Y, esto se produjo debido a que el movimiento totalitario transformó a los ciudadanos en hombres-masa, como muy bien lo señala Neus Campillo en su libro *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*:

Ya en *La condición humana*, Arendt había analizado el auge de lo social en la modernidad como un fenómeno que daba lugar a la automatización y a la individualización. En lugar de la igualdad que se propugnaba en la modernidad, lo que se producía era la uniformación unida a la atomización. Por ello, afirmará que «la característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales». Esa atomización da lugar al surgimiento del *idiota*, un sujeto aislado que impide una existencia auténtica o una acción política genuina en tanto que se une a una *unanimidad* que nunca es el resultado de un acuerdo, sino expresión del fanatismo y la histeria. Nada más lejos de la actividad de las masas que la acción en el sentido de Arendt. En las masas, es lo mecánico y lo conductual lo que impera en las relaciones humanas. Es un *vivir juntos en soledad*. El individuo es vuelto sobre sí mismo, al mismo tiempo que se presiona a unos sobre otros sin diferenciación. Hay una pérdida de la individualidad al mismo tiempo que crece la existencia aislada (Campillo, 2013: 235-236).

Los hombres-masa no piensan críticamente, ni actúan políticamente; solamente se limitan a seguir las modas, las ideologías religiosas y políticas de turno. Son seres que van a ser indiferentes ante las injusticias que sufren otros, puesto que se hayan encerrados en sí mismos y en sus propios prejuicios. Pueden aceptar convertirse fácilmente en instrumentos del crimen en un sistema totalitario. Por esta razón, los hombres-masa se pueden tornar

“Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios”

muy peligrosos, porque no van actuar de manera reflexionada; no van a medir las consecuencias de sus actos; ni van asumir la culpa y la responsabilidad de sus acciones.

Y esto se evidenció después de la derrota de Alemania. Al enfrentar los juicios de posguerra, por ejemplo, algunos criminales como Eichmann, recurrieron a la teoría del engranaje para justificar sus acciones. Esta teoría busca evadir cualquier responsabilidad, utilizando el argumento de que el funcionario constituye tan sólo una pieza del engranaje de un sistema burocrático, dirigido por una autoridad, quien es la responsable de todas las acciones que realizan las pequeñas piezas del sistema. Si esto fuera así, Hitler habría sido el único culpable y responsable de lo ocurrido. Bauman coincide con Arendt al señalar que en este tipo de argumentos se desplaza la responsabilidad a la autoridad y el funcionario no se considera así mismo autónomo a la hora de tomar decisiones (Cfr., Bauman, 2006: 180-198). Sin embargo, este argumento es falso desde una perspectiva jurídica, puesto que a la hora de acusar y juzgar se señala a un individuo concreto y sus acciones; no se juzga jurídicamente el sistema totalitario.

Otro argumento utilizado por muchos funcionarios de la S.S., para evadir su responsabilidad, fue el argumento del mal menor. Este argumento se basa en la idea de que “frente a dos males, se debe optar por el menor de ellos, en tanto que es irresponsable negarse a elegir sin más” (Arendt, 2003: 36). Arendt cuestiona este argumento señalando que al elegir el mal menor, no se puede olvidar que estamos eligiendo el mal. En el caso de Eichmann, por ejemplo, él no se enfrentó al dilema de elegir entre el mal y algo mucho peor que, entre otras cosas, sí enfrentaron las víctimas en los campos de concentración, enfrentándose como lo diría Primo Levi a una *zona gris*. Incluso, la pensadora judeo-alemana va más allá al señalar que las declaraciones de Eichmann de que “sólo estaba obedeciendo órdenes” generan una impresión falsa, en la medida en que él no fue coaccionado por la fuerza a realizar actos abiertamente criminales, sino que *apoyó políticamente* las decisiones de Hitler y se encargó de llevarlas a cabalidad. Las decisiones de Eichmann de ingresar a la S.S., colaborar en el exterminio de las víctimas y detener las marchas a pies de los judíos fueron voluntarias y aunque pudo apartarse de su trabajo sin correr peligro de muerte, no lo hizo porque consideraba que la obediencia a Hitler era más sagrada que la vida de su propio padre (Cfr., Arendt, 2009: 41). Así, Eichmann haya alegado durante el juicio que él no tenía alguna intención de hacerle daño a los judíos y no tenía plena consciencia de todas las consecuencias perversas de la maquinaria de exterminio; Arendt es enfática al advertir que el acusado es responsable y culpable en la medida en que decidió convertirse en un funcionario de la S.S., y participar en el Holocausto. El argumento de Arendt es un poco similar al principio de

responsabilidad aristotélica en el caso del hombre borracho que hace algo malo, alegando que no tenía plena consciencia de sus actos y conocimiento de todas las circunstancias que lo rodeaban. Así, el borracho alegue que cometió un delito en estado de ignorancia sin tener la motivación de hacer un daño a otros, debe recordar que él mismo es principio de sus acciones en la medida en que él es responsable de emborracharse y, en este sentido, debe asumir las consecuencias de sus actos (Ética *Nicomachea*, 1110b 20-25).

Otro argumento utilizado por los funcionarios de la S.S., para evadir su responsabilidad fue el argumento de los actos de estado o crímenes de estado. Por ejemplo, Eichmann consideraba que no sólo estaba obedeciendo órdenes, sino que estaba realizando actos de estado en defensa de la soberanía alemana. En el terreno jurídico de la época, las acciones de estado estaban fuera de dicho ámbito, ya que se suponía que eran “actos soberanos sobre los cuales ningún tribunal hubiera tenido jurisdicción” (Arendt, 2003: 37). Si esto fuera así, dice Arendt, en el caso de que Hitler hubiera sido capturado, no podría haber sido acusado y sentenciado. Sin embargo, este argumento es falaz, porque se recurre a los actos de estado en un conflicto interestatal por *necesidad* en defensa de la soberanía ante una agresión externa. Pero Alemania en ese momento no estaba siendo atacada por el pueblo judío y los gitanos y antes, por el contrario, asumió la conquista agresiva de otros territorios en Polonia, Austria y Francia, etc. Esto pone de manifiesto como en el régimen totalitario nazi se hizo un uso pervertido de las categorías jurídicas, para garantizar el exterminio y evadir la responsabilidad.

Por todas las razones antes expuestas, Arendt considera que los regímenes totalitarios encarnan el mal radical de nuestro tiempo, al crear grandes sistemas burocráticos que logran la participación colectiva de la población en la realización de actos inhumanos. Incluso, en *The Origins of Totalitarianism*, la autora ve también con preocupación otra situación. Ni siquiera ya es necesario que emerja un totalitarismo para exterminar a una población. Con la creación y uso de las Bombas Atómicas por parte de E.U.A, para buscar la rendición de Japón en la Segunda Guerra Mundial, se puso de manifiesto que miles de seres humanos pueden ser exterminados en unos segundos por medio de armas nucleares sin recurrir al uso de campos de concentración. En esta situación, aparece nuevamente el problema de la responsabilidad: ¿quiénes fueron juzgados y culpados realmente por los crímenes perpetrados en las poblaciones de Hiroshima y Nagasaki?, ¿la población norteamericana asumió la responsabilidad política frente a lo ocurrido?

Como lo hemos visto hasta aquí, en las reflexiones arendtianas hay un análisis muy interesante del problema de la responsabilidad. Su noción novedosa de responsabilidad política nos conduce a pensar el problema de la *apropa-*

“Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios”

ción política y la “complicidad” de la ciudadanía frente a las injusticias y el horror que sufren otros en un determinado contexto político. Algunos pensadores contemporáneos, como Bauman, denominan a esta insensibilidad e indiferencia ante el horror *anomia moral*. Sin embargo, la dificultad que inmediatamente surge es ¿cómo fomentar que los ciudadanos sean responsables políticamente de las injusticias estructurales de su contexto? Aunque Arendt desafortunadamente no desarrolló esta cuestión en sus escritos, en su libro *Responsibility for Justice*, Iris Young intenta continuar las reflexiones de Arendt, para pensar el problema de la responsabilidad política de los ciudadanos ante injusticias estructurales. Estas últimas son daños infringidos a una comunidad, donde intervienen distintos agentes e instituciones que hacen parte de un sistema burocrático. Según Young, la propuesta de Arendt es iluminadora porque abrió el debate en los terrenos de la filosofía y las ciencias sociales sobre la *responsabilidad política* ante injusticias que son propiciadas por un sistema, en el cual participan muchísimas personas cumpliendo diversas funciones.

Uno de los casos que trae a colación Young es el bombardeo por parte de las fuerzas aliadas a la ciudad de Dresde al final la Segunda Guerra Mundial. En este bombardeo, se acabó con la vida de aproximadamente 35.000 civiles. Algunos historiadores han estimado que las víctimas fueron más y que, en realidad, fue innecesario dicho bombardeo para buscar la rendición alemana. Young retoma este caso, para cuestionar la teoría de la complicidad de Christopher Kutz en *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*<sup>4</sup>. Según Kutz, todas las personas que participaron en la misión de bombardear Dresde son cómplices de esta injusticia y, por ende, culpables en distintos grados, en el sentido de que cada una de ellas persigue con su propia acción el objetivo de la acción colectiva: “Todas tienen la intención participativa de cumplir la misión conjunta. Según esta visión, el piloto al que le falla el motor y salta en paracaídas antes de llegar a Dresde es tan cómplice como el que alcanza su objetivo, porque ambos participaron en la intención de destruir la ciudad y pusieron este objetivo como finalidad de su propia acción” (Young, 2011: 113). La politóloga norteamericana considera que la teoría de la complicidad de Kutz se funda en el “modelo de la responsabilidad como obligación”, en el cual se busca identificar a los culpables con el fin de que reciban una sanción. En este sentido, quienes son cómplices de una injusticia merecen la culpa en el mismo sentido que quienes lo han planeado y dirigido, aunque reconociendo ciertos grados.

Sin embargo, retomando la distinción arendtiana entre culpa y responsabilidad política, Young se percata que en este tipo de daños existen diversos gra-

4.- Véase el capítulo “Moral Accountability and Collective Action” en el libro de Christopher Kutz (2000), *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113-145.

dos de responsabilidad. Por lo cual, no es suficiente identificar a los culpables para hacer justicia, sino que además se debe analizar el sistema político o burocrático que propicia el acto injusto con el propósito de transformarlo para evitar que dichas injusticias vuelvan a ocurrir. La pensadora norteamericana se percata que el concepto de responsabilidad tradicional no es el idóneo, para explicar y comprender las obligaciones que generan las injusticias estructurales transnacionales, sino que, por el contrario, es necesario adoptar la noción arendtiana de responsabilidad política. Mientras que en la concepción de la responsabilidad tradicional se busca determinar quiénes son los responsables y quiénes no, lo cual es importante en el terreno jurídico; ante las injusticias estructurales que implican “la participación de miles o millones de personas en prácticas e instituciones que producen resultados injustos, ese concepto es insuficiente. En esos casos, declarar a alguien culpable de perpetrar determinadas acciones no exime de responsabilidad a los demás cuyas acciones contribuyen al resultado” (Young, 2011: 106). Ese aislamiento de los culpables frente a una masa de no culpables, conduce a que estos últimos se sientan eximidos de toda responsabilidad y sigan con sus acciones manteniendo el sistema que genera la injusticia. Siguiendo a Arendt, Young propone que para combatir los sistemas que generan estas injusticias se requiere una acción colectiva fundada en un *modelo de conexión social*; dado que nadie por sí sólo puede cambiar las instituciones. Esto implica que los ciudadanos deben asumir un rol activo, comprometerse con la responsabilidad política de lo ocurrido y movilizarse conjuntamente, para generar colectivamente un cambio en la estructura<sup>5</sup>. Incluso, Young va más allá de Arendt y propone que la *responsabilidad política* no se debe circunscribir a un territorio o nación específica, sino que debe ser *cosmopolita*, para garantizar el cuidado de los otros y del mundo común que habitamos.

A manera de conclusión, hemos visto que Arendt observa que el régimen totalitario nazi funcionó como un gran sistema burocrático que intentó diluir la culpabilidad y la responsabilidad de los autores de los actos atroces en el Holocausto, implicando a las víctimas en los mismos. Si bien, al ser coaccionadas, las víctimas fueron enfrentadas a dilemas trágicos; este no fue el caso de la gran mayoría de funcionarios de la S.S., quienes voluntariamente decidieron acatar las órdenes de Hitler. A partir del análisis de los testimonios de los sobrevivientes de los campos y los funcionarios de la S.S. llevados a

---

5.- Véase el siguiente comentario de Young: “Así pues, podemos aceptar la idea de Arendt de que ésta es una responsabilidad específicamente política, en cuanto distinta de la privadamente moral o jurídica. Asumir la responsabilidad de la injusticia estructural según este modelo implica unirse con otros para organizar una acción colectiva para reformar las estructuras. Y, ante todo, a lo que aquí me refiero al hablar de la política es a la implicación comunicativa pública con otros con la finalidad de organizar nuestras relaciones y coordinar nuestras acciones de la forma más justa posible” (Young, 2011: 112).

“Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios”

juicio, Arendt va a plantear una distinción interesante entre las nociones de responsabilidad personal y responsabilidad política. Especialmente, esta última noción es bastante novedosa, ya que presupone la obligación civil que tiene la ciudadanía de asumir las consecuencias de sus decisiones o abstenciones políticas. Sin embargo, la dificultad que inmediatamente surge es la siguiente: ¿cómo fomentar que los ciudadanos asuman una responsabilidad política frente a los problemas que erosionan la vida política? Arendt desafortunadamente no desarrolló esta cuestión; sin embargo, en el texto “La crisis en la educación” nos da una luz para pensar el problema:

La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común (Arendt, 1961: 196).

### Referencias bibliográficas

Aristóteles (1988), *Ética Nicomaquea –Ética Eudemia*, Traducción y Notas de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.

Arendt, H. (1994). “Understanding and Politics: The Difficulties of Understanding” en: *Essays in Understanding 1930-1954*, New York: Schocken Books, pp. 307- 327.

Arendt, H. (2009) *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Editorial Debolsillo

Arendt, H., (1973). *The Origins of Totalitarianism*, New York & London: Harcourt Brace & Company.

Arendt, H., (2003). “Auschwitz on Trial”, en: *Responsability and Judgment*, New York: Schocken Books, pp.227-256.

Arendt, H., (2003). “Some Questions of Moral Philosophy”, en: *Responsability and Judgment*, New York: Schocken Books, pp.49-146.

Arendt, H., (2003). “Personal Responsibility Under Dictatorship”, en: *Responsability and Judgment*, New York: Schocken Books, pp.17-48.

Arendt, H., (2003). “Collective Responsibility”, en: *Responsability and Judgment*, New York: Schocken Books, pp. 147-158.

Arendt, H., (1994). "Organized Guilt and Universal Responsibility", en: *Essays in Undersatnding 1930-1954*, New York: Schocken Books, pp.121-132.

Arendt, H., (1961). "The Crisis in Education" en: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* , New York: The Viking Press.

Bauman, Z., (2006). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Campillo, Neus, (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

Ferrater Mora, J., (2002). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Editorial Ariel.

Jaspers, K., (1998). *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós.

Kutz, C. (2000), *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge: Cambridge University Press.

Levi, P., (2006). *Trilogía de Auschwitz*. México: Aleph Editores.

Villa, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror*, New Yersey: Princeton University Press.

Young-Bruehl, E., (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona: Paidós.

Young-Bruehl, E. (2006). *Why matters Arendt*, U.S.A., Yale University Press y New Haven &London.

Young, I., (2011). *Responsability for Justice*. New York: Oxford University Press.

**La acción de la imagen. El concepto de  
diferencia icónica de Gottfried Boehm y  
su relación con la teoría del arte platónica**

**The action of image. The Boehm's concept of  
iconic difference and its relation with the platonic  
theory of arts**

Paulo Cárdenas

Universidad Alberto Hurtado, Chile<sup>º</sup>

pcardenas1@gmail.com



**Recepción:** 06-04-2016 **Aceptación:** 12-02-2018

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo general el explicar la teoría de la imagen de Gottfried Boehm y en particular su concepto de diferencia icónica. Para ello presento el inicio de dicha teoría tanto en la filosofía platónica como en la filosofía contemporánea del lenguaje para luego mostrar su independencia en cuanto teoría gracias al desarrollo del concepto clave de interpretación de la imagen: la diferencia icónica.

**Palabras claves:** imagen, lenguaje, diferencia icónica, producción, sentido.

**Abstract:** This article has the general aim of explain the image theory of Gottfried Boehm and in particular his concept of iconic difference. For this, I present the beginning of this theory both in the platonic philosophy and in the contemporary language philosophy to show his independence as theory thanks to the develop of the key concept of image interpretation: the iconic difference.

**Keywords:** image, language, iconic difference, production, meaning.

<sup>º</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado (UAH), Santiago de Chile; estudiante de Doctorado en Filosofía en la misma casa de estudios.

*The true mystery of the world is the visible, not the invisible.*

Oscar Wilde. *The Picture of Dorian Gray.*

## 1.- Introducción

La comprensión filosófica de la imagen resulta ser sumamente complicada de delimitar si se quiere escribir sobre el tema, tanto por que se encuentra al menos implícito desde el mismo comienzo de la filosofía en Platón hasta en la actualidad, como por el hecho que multiplicidad de disciplinas han escrito sobre esto dotando a la discusión de variados enfoques muy útiles para la comprensión pero que muchas veces se contraponen unos con otros. Para presentar un ejemplo de dicho diagnóstico, en las cartas que sostuvieron dos importantes teóricos del tema como son Gottfried Boehm y W. J. Thomas Mitchell (García Varas (ed.), 2011: 57-86), el primero hacía notar al segundo que el desarrollo de la filosofía de la imagen era apremiante debido a un cambio de paradigma en la filosofía en que la imagen no solo es un tema regional, sino que atañe a los mismo fundamentos de la disciplina, deviniendo dicha filosofía en ciencia de la imagen o *Bildwissenschaft*. Esta es la idea base del *giro icónico*, concepto análogo al de *giro lingüístico* de la filosofía del lenguaje y que tendrá que hacerse cargo de él para poder justificar la ciencia de la imagen, tal como veremos más adelante. Pero por otro lado, Boehm sostiene que el desarrollo de dicha ciencia es una tarea solitaria y cuyo desarrollo solo compete a la filosofía, ya que solo ella puede comprender la forma en que una imagen logra crear un sentido (cf. Boehm, 2011: 59). La respuesta de Mitchell a la primera cuestión es favorable, ya que considera que efectivamente la imagen plantea un cambio de paradigma en la filosofía, estando en la actualidad en un momento que él llama *giro pictorial* y que apunta básicamente a lo mismo que señala su par germano. Pero en lo que no está de acuerdo el norteamericano es que la tarea de la comprensión de las imágenes (y ya no la imagen, ya que no existe una imagen en sentido fuerte que acapare todo el fenómeno) dependa solo de la filosofía ya que hay que tomar en cuenta que las imágenes son un fenómeno de la cultura publica y que por tanto atañe a las ciencias humanas en general. Es por eso que solo un grupo interdisciplinario puede decirnos algo sobre qué son las imágenes y cuál es su fuerza característica. Este es el enfoque base de los *Visual Cultural Studies* anglosajones y que marca la diferencia con sus pares germanos de la *Bildwissenschaft*. Estas dos características de la filosofía de la imagen hacen muy complejo ya siquiera el abordar de una sola manera el asunto, tal como variados teóricos de la imagen han hecho notar en sus reflexiones en conjunto sobre el tema (cf. Elkins, 2010: 132-135). Frente a esta elección, optamos por centrarnos por la concepción alemana de la ciencia de la imagen, siendo por eso que se habló en un comienzo de filosofía de la imagen y no de teoría

de la imagen.

Pues bien, en la actualidad uno de los eruditos que más ha desarrollado tal noción es el alemán Gottfried Boehm, el cual tomando como base la imagen en sentido fuerte puede llegar a explicar cómo actúa en el espectador para expresar su sentido propio. En otras palabras, la imagen tiene un poder, una fuerza la cual implica el tener que asumir que *la imagen actúa por sí misma tal como se dice que actúa una persona*. Por cierto, a primera vista es una tesis bastante extraña y que hay que explicar antes de poder seguir adelante. En efecto, la analogía entre imagen y persona no puede ser literal, sino que más bien es metafórica ya que *la imagen produce cierta actividad asociada ella a la capacidad de la imagen de producir sentido. Este sentido es el que permite hablar de poder y de fuerza de la imagen. Entonces, el ensayo tendrá como objetivo básico explicar tanto la producción de sentido como ese tipo de poder activo que le atribuimos hace un comienzo*.

Pero antes de eso, hay que precisar de dónde surge el problema que guía este trabajo. Hay teóricos de la imagen que han llevado al extremo esta idea de actividad asociada a las imágenes. Tal es el caso de H. Bredekamp, quien plantea la necesidad de superar el prejuicio de pensar que las imágenes son pasivas respecto al espectador. Dada esta actividad de las imágenes que le atribuye el autor, tiene que desarrollarse tanto unos derechos elementales como trato ético hacia las imágenes de la misma en que se les dotó de derechos a los animales cuando se descubrió que no son autómatas y que poseen sentimientos tal como los nuestros (Wiesing, 2013: 5-7). Frente a esta idea sin duda radical, un fuerte detractor de la teoría de la *Bildwissenschaft* como lo es L. Wiesing plantea la siguiente objeción: el pensar de los teóricos del *animismo de las imágenes* (es decir, los que piensan que las imágenes tienen actividad) consiste en una antropomorfización de los procesos causales que como agente las personas pueden realizar. Este es el motivo que hable Wiesing de una *mitologización de las imágenes* precisamente por atribuirles capacidad de acción. El error de aquellos teóricos, continúa el autor alemán que comentamos, es que no comprenden *el tipo de acción que realizan las imágenes, cayendo en un error categorial al atribuirle a las imágenes capacidades y utilidades humanas*. (Wiesing, 2013: 7-8). Sin duda la idea de los derechos de las imágenes es extraña y no es la que buscamos presentar en este ensayo. No obstante, ella tiene como base la misma idea que anima a la *Bildwissenschaft* en general, a saber, que las imágenes tienen un poder, una fuerza, calificativos que son considerados *mágicos* por Wiesing. Y si no son explicados adecuadamente pueden parecer un error categorial al ser aplicados a las imágenes. Pero nosotros no compartimos la idea de Wiesing, sino al contrario, creemos que las imágenes tienen una actividad que las caracteriza pero que es necesario explicarlo mediante conceptos filosóficos adecuados

para que hagan comprensible lo que a primera vista parece en el mejor de los casos un uso metafórico del lenguaje y en el peor un error categorial.

Es por todo esto que *el objetivo general del siguiente artículo es el de explicar la teoría de la imagen que desarrolla G. Boehm basado en lo que llama la diferencia icónica, que permite explicar la actividad que las imágenes realizan, de modo que bien puede servir este ensayo como un intento de respuesta al desafío que plantea Wiesing en el texto que comentamos.* Para hacer eso, se desarrollarán tres objetivos específicos. En primer lugar *el explicar de algún modo cómo surge la idea de imagen dentro de la filosofía.* Ahora bien, dicho así la empresa es o lunática o por lo menos extremadamente amplia. La teoría de la imagen ha sido desarrollada no solo por diversas disciplinas sino que la misma filosofía cuenta con una como cuenta con autores que configuran su desarrollo histórico. Por eso hay que ser hasta cierto punto arbitrario para dar un comienzo. Pero creemos que el problema tal como lo entendemos y presentaremos tiene su formulación en Platón. Por eso *explicaremos brevemente que piensa el autor griego sobre las imágenes dentro de su reflexión general sobre el arte.* No serán más que pequeños elementos de una muestra de la recepción neokantiana del filósofo griego<sup>1</sup> que nos servirán para el desarrollo de este artículo. Luego de tener el esquema básico que se desarrollará, *explicaremos la teoría de Boehm sobre la imagen* resaltando en esta parte tanto *cómo surge dicha teoría desde la filosofía del lenguaje, como la necesidad de superar dicho comienzo para su propio desarrollo.* El tercer y último objetivo de este ensayo es *el explicar la idea central de dicha teoría que es la de la diferencia icónica* en alguno de sus rasgos principales y teniendo como hilo conductor la idea de *justificar la tesis inicial de este ensayo que afirmaba el poder activo que tienen las imágenes.*

## 2.- La imagen productiva en la estética platónica

El problema tal como se ha planteado implica una discusión que de hecho es actual, pero que sus bases se remontan al inicio mismo de la filosofía. En efecto, ya en Platón el problema de la estética es presentado con todos sus elementos estructurados. Lo irónico es que nace precisamente como una crítica de ella. Dentro del sistema platónico, el arte es la disciplina más perjudicada de todas, condenada a entretenerse en la sofisticación de las apariencias sensibles, efímeras y ficticias por definición al ser una reproducción (*mímesis*) del original ideal. A pesar de esto, el filósofo alemán Ernst Cassirer emprende la tarea de dar cuenta de la *pars construens* del sistema de Platón sobre el arte en un famoso artículo llamado *Eidos y Eidolon. El problema de*

---

1.- Que es la de Ernst Cassirer (1924). Para una visión panorámica de la recepción neokantiana de Platón por la llamada escuela de Marburgo, cf. Fronterotta (2000). Dicho sea de paso, el artículo no toma en cuenta la propia recepción de Platón por parte de Cassirer (cf. Fronterotta, 2000: 326, nota 23).

*lo bello y del arte en los diálogos de Platón* de 1924. Tal tarea tiene sentido, como afirma Cassirer ahí, ya que a pesar de las críticas antes señaladas por Platón, la estética encuentra sus raíces precisamente en su pensamiento (cf. Cassirer, 1995: 29-30). ¿Cómo es esto posible? Gracias a que el pensamiento no solo tiene como modelo el de las ideas o formas puras, sino que también puede tener como modelo el de las imágenes. Esta dualidad es la que permite distinguir dos tipos de imágenes: εἶδος y εἶδωλον, esto es, figura o forma (*Gestalt*) e imagen (*Bild*), compartiendo la misma raíz ἰδεῖν, ver. Ellos responden a dos cualidades que aporta la vista al espectador para el autor griego. Comenta Cassirer que:

En un caso, ver posee el carácter pasivo de la sensación que no busca más que recoger en sí y reproducir un objeto sensible exterior; por otro lado, se vuelve contemplación libre en vista de la captura de una figura objetiva, lo que no puede ser logrado más que como un acto intelectual de configuración (Cassirer, 1995: 30-31).

De este modo, ambas miradas que se dirigen a la percepción sensible tiene como objeto por el lado de la imagen la misma aparición sensible con sus elementos propios y por el lado del entendimiento la configuración verdadera de las formas puras que sigue la naturaleza en su forma matemática. Un ejemplo de esto es la astronomía, que sirve como disciplina que propicia la conversión de quienes la estudian hacia el conocimiento, ya que las estrellas apuntan a sobrepasar su apariencia sensible hacia lo que significan para el conocimiento, esto es, hacia la visión matemática que ellas contienen (cf. 1995: 34-35). Es gracias a esta relación con las matemáticas que la astronomía y toda la naturaleza tiene que logra superar sin problemas su relación con el mundo sensible, ingresando de este modo al reino de las formas puras (cf. 1995: 36). Es gracias a esto que el mundo entero es explicado a través un creador divino (el demiurgo del *Timeo*), autor de las formas puras esenciales de la naturaleza (cf. 1995: 40). Por otro lado, la disciplina del arte para Platón está en las antípodas de lo que significa la astronomía para el conocimiento: frente a la distinción fundamental de dividir lo que es entre «esencia» y «aparición», o la forma pura y la impresión sensible, el artista busca deliberadamente suprimir esa distinción, ya que su producción se basa precisamente en la explotación de los elementos propios de la ilusión, las sombras y la realidad efectiva, llegando a comparar Platón al artista no solo con los sofistas sino también con los magos (cf. 1995: 45). *En lugar de dirigirse hacia lo incondicionado propio del mundo inteligible de las formas puras, el artista desciende hacia los aspectos meramente subjetivos, confusos y carentes de lógica que puede explotar de la realidad efectiva entendida como apariencia.* De este modo, la obra de arte se encuentra doblemente mediatizada, la tragedia del arte mimético para Cassirer, al ser una copia de la copia del original ideal

(cf. 1995: 39). De ahí proviene la «antinomía irreconciliable» que sufre toda disciplina mimética para Platón y que muestra en sentido fuerte la obra de arte. En las palabras del filósofo alemán: “La tragedia consiste en buscar un elemento último y no condicionado en el insuperable carácter condicionado de la expresión mediatizada” (Cassirer, 1995: 49).

Para poder superar dicha antinomia, Cassirer funda su tesis del lenguaje como forma simbólica mediadora entre la forma (εἶδος) y la imagen-sensible (εἰδωλον) (cf., 1995: 49-52), mediación que nos puede hacer pensar en Platón como un teórico *avant la lettre* de lo que dos mil años después se conoce como semántica. Esto que es una solución a un problema platónico será ampliamente desarrollado por su autor sobre todo en el cuarto tomo de su *Filosofía de las formas simbólicas*. Pero ¿y si existe otra solución más, la cual no pase al dominio del lenguaje sino que se quede en el dominio propio de la imagen? Mal que mal, la reflexión estética buscó durante su primer desarrollo precisamente el superar aquello que era en Platón insuperable, esto es, el carácter mimético del arte (cf. 1995: 41). Además, la necesidad de la mediación viene impuesta por el tipo de metafísica propio del sistema platónico, la cual niega de plano cualquier relación directa entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Pues bien, serán precisamente estos temas los que Boehm busca responder con su filosofía de la imagen, los que van a ser tratados a continuación en las dos secciones siguientes de este ensayo.

### **3.- La filosofía de la imagen y su origen lingüístico en G. Boehm**

La posibilidad de formular el problema que busca responder la filosofía de la imagen remontándose a Platón crea más dificultades que beneficios. De esto se colige que *toda* la historia de la filosofía puede servirnos como punto de apoyo para sentar las bases del problema. Por otro lado, también Boehm utiliza a los autores que más le convienen para poder dar coherencia a su propio discurso, con lecturas, por lo menos así lo creemos nosotros, más bien simplistas de elementos que anticipan la propia comprensión del autor sobre la imagen. No obstante la simpleza, cualquier persona interesada en su desarrollo tendrá que tratar a dichos autores para formular un estado completo del arte en la actualidad (cf. Másmela, 2006: 7-39). Ahora bien, ya que tenemos como hilo conductor de esta investigación la idea de imagen de la *Bildwissenschaft* en general y la de Boehm en particular, tendremos que contentarnos con su llana simpleza para llegar lo más pronto posible al tema de fondo del ensayo, a saber, la teoría de la diferencia icónica.

Pues bien, para Boehm la prehistoria del giro icónico empieza por Platón. Pero como ya lo vimos seguimos con Plotino, quien para Gadamer es el primer autor que busca dotar a la imagen de contenido al hacer notar la relación constitutiva que existe entre la copia y el original. De la época antigua Boehm

sigue a la filosofía moderna, en particular Kant para quien la imaginación juega un rol fundamental a la hora de explicar las relaciones entre sensibilidad y entendimiento. Más precisamente, puede decirse que tanto la idea de *esquematismo trascendental* en la *Crítica de la Razón Pura* como las intuiciones «hypotyposis» esquemáticas de la *Crítica del Juicio* responden a la necesidad de explicar los procesos productivos trascendentales que posibilitan la experiencia fenoménica. En otras palabras, Kant presenta dentro de la experiencia sensible aquello que para Platón era imposible, a saber, *encontrar en el ámbito de lo condicionado las condiciones trascendentales (incondicionadas) que explican su aparecer*. Por lo que para Kant *la imaginación juega un rol principalmente productivo y es el concepto clave que permite dilucidar la relación entre sensibilidad y entendimiento*. Elemento que para Boehm resulta capital a la hora de entender la interpretación de Heidegger del esquematismo tanto en su *Kant y el problema de la metafísica* como en *Sobre el origen de la obra de arte*. Otro elemento fundamental para la teoría de Boehm es la teoría de las «configuraciones de visibilidad» del teórico del arte alemán K. Fiedler para quien la mirada es un proceso activo de configuración del material visual de tal forma que se convierte en un movimiento de expresión el cual integra en sí intuición y poiesis (cf. Boehm, 2012<sup>2</sup>: 4-5). La cantidad de elementos que se acaban de integrar a la discusión es enorme y por demás sumamente fragmentaria. No obstante, lo que interesa desprender de todo esto es *tanto el valor propio de la imagen en relación con su original como que dicho valor está asociado a mostrar lo incondicionado en, o a través de, lo condicionado, que no es otra cosa que describir la estructura que posibilita su producción*.

No obstante todos estos avances, a la altura de la discusión para Boehm el problema del platonismo persiste: todavía subsiste un hiato entre los mundos sensible e inteligible que vuelve imposible el hacer, en estricto rigor, una filosofía de la imagen. Tal cuestión es solucionada por Boehm apelando a la tradición filosófica del siglo XX y que inmediatamente lo antecede. Las lecciones de aquellos grandes autores, en palabras de Boehm, es que

[...] la ontología ya no es pura; es menos general y ya no se eleva sobre la realidad sensual. Una teoría de la imagen debe por ello estar ligada a aquellos procesos de experiencia, al dominio de los efectos y los afectos, a los ojos del espectador, sus interpretaciones explícitas o implícitas. La imagen como un objeto teórico es un acto concreto en el sentido del verbo latino *concreescere*, que significa crecer junto con otro, acrecentarse. Lo general y lo individual son una única cualidad (Elkins, 2010: 151).

---

2.- El artículo al que hacemos referencia es una traducción parcial del original alemán del profesor Dr. Roberto Rubio para uso privado en sus seminarios. Por lo que la referencia entregada remite finalmente a dicha traducción realizada el año 2012, siendo el artículo original del 2006 (pp. 14).

De modo que es la crítica a la metafísica tradicional la que posibilita el hablar de una filosofía de la imagen. La solución particular que permite comprender la propuesta original de Boehm radica en *las posibilidades que abre a la exploración filosófica la crítica general del lenguaje caracterizada por el llamado giro lingüístico*. En cierto sentido, es como si la discusión sobre la imagen no se hubiese movido de la situación en que quedo con Platón y que Cassirer quiso solucionar, *al buscar en el lenguaje (la forma simbólica) la respuesta a la compleja relación que tiene la imagen tanto con la sensibilidad como con las ideas*.

Para Boehm, como ya dijimos, la posibilidad de hacer una filosofía de la imagen radica en la filosofía del lenguaje, en el giro lingüístico y en particular al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*. La solución del primero consiste en *integrar a las imágenes dentro del giro lingüístico develando de ese modo la importancia, urgencia y alcance de su desarrollo*. Como se sabe, la idea de «giro» implica que los temas que trata ese giro no son de índole regional a la filosofía, sino que implica su fundamento mismo. De este modo, el giro lingüístico implica que todas las cuestiones filosóficas son cuestiones de lenguaje. El punto central de la crítica de Wittgenstein al lenguaje es que busca fundarlo *en su práctica misma*. No existe tal cosa como la univocidad del lenguaje, ya que él siempre refiere en última instancia a las prácticas opacas desde donde se estableció su uso, esto es, determinado pero también necesariamente variable. La misma posibilidad de relacionar los conceptos radica en sus semejanzas, en su «aire de familia» que los hace propicio en la práctica de unirlos. Por estar anclado el lenguaje a su práctica cotidiana, también tiene elementos propios de la cotidianidad como formas de vida determinadas que se encuentran por esta razón ancladas a las palabras. De todo esto concluye Boehm que las palabras «apelan más al ojo que al entendimiento», en donde la unidad de su sentido no yace en una «estricta identidad lógica» sino, y siguiendo lecciones aprendidas del *Hombre sin atributos* de R. Musil, en el «modo de lo posible» o «sentido de lo posible» (cf. Boehm, 2012: 2-3). Por otro lado, también integra en la configuración de su filosofía de la imagen la fenomenología de Husserl, en particular el fenómeno de la intencionalidad. De aquello saca la conclusión que los objetos que se dan en la experiencia se dan bajo un escorzo determinado, y que la posibilidad de hablar de ellos como *un* objeto implica integrar una noción de horizonte intuitivo que integra en una unidad la discontinuidad fáctica (escorzada) perceptiva. Lo que le interesa recoger a Boehm de esto es que toda percepción de cosa implica un horizonte, el cual *por ser discontinuo y potencial* puede fundar la cosa percibida como una sola, continua y actual (Boehm, 2011: 96-99). Estos elementos sirven a Boehm para rechazar una máxima muy difundida de la filosofía del lenguaje que dice que lo que no se puede decir de una forma determinada no tiene una realidad vinculante ya que existe una estructura obligatoria

entre lenguaje y realidad. Por tanto, todo lo real sigue la lógica predicativa dicotómica. Pero para Boehm todo esto no tiene sentido si de lo que se habla es de imágenes: la experiencia habitual misma permite integrar elementos discontinuos y potenciales los cuales permiten hablar *de un campo de sentido el cual no sigue la estructura predicativa lingüística. Entonces, la posibilidad de hablar de sentido no se restringe ni a un campo ideal más allá de los fenómenos ni a un tipo de semántica ideal basado en las reglas del lenguaje lógico y que por tanto tiene una seguridad epistémica estricta y objetiva.* Más bien es al contrario, Boehm quiere encontrar la producción de sentido precisamente *en lo que no es continuo y no sigue la lógica del lenguaje tradicional.* De este modo, *el logos entendido ahora como una producción no continua de sentido permite poder integrarlo en campos ajenos al lenguaje.* En palabras del autor que estudiamos:

El logos es más que verbal: la palabra tiene un sentido más rico que aquel que se agota en lo que puede ser dicho o descrito. Más allá del decir se encuentra el mostrar, la revelación a través de la imagen (por no hablar de la música y otros lenguajes culturales no verbales) (Elkins, 2010: 152).

Esta producción de sentido es la que le interesa desarrollar a Boehm. Ahora bien, tanto la noción de horizonte de la fenomenología como la idea de poder estabilizar dichas ideas gracias al estructuralismo de Saussure (tarea realizada por Merleau-Ponty) (cf. Boehm, 2012: 8) permiten ir un paso más allá que sus predecesores modernos *al poder desprender el sentido que producen las imágenes de las facultades espontáneas del sujeto. El sentido de las imágenes sigue una lógica más propia a la interpelación que a la percepción habitual. Esta es la razón de la afirmación inicial de este ensayo que busca justificar de forma filosófica la acción de la imagen, evitando de ese modo el no caer ni en una antropomorfización ni menos en una mitologización pre-ilustrada de las imágenes, tal como Wiesing postula en el artículo que comentamos en un comienzo.* Ahora bien, no basta solo con presentar la justificación y la necesidad de plantear el sentido de la imagen, el llamado *logos icónico*, sino que hay que describir *en qué consiste el sentido de este logos que Boehm llama diferencia icónica.* Para eso la última sección de este ensayo buscará el explicar someramente en qué consiste dicho concepto y se remitirán a lo que el autor llama *imagen fuerte*, esto es, *la pintura entendida como obra de arte*, para profundizar y aclarar en la práctica lo explicado, ya que las palabras (tal como dice Boehm) no bastan para enfrentarse a estos temas.

#### **4.- Diferencia icónica: interpretación y especificidad de la imagen**

Llegamos al punto central de todo este artículo, que busca describir los elementos que permiten hablar de un logos icónico, de un sentido visual que

irrumpe en el espectador y lo obliga a considerar los elementos propios de la visualidad que pasan desapercibidos en la percepción habitual. Entonces, ¿en qué consiste este sentido de lo icónico? Pues, tal como lo señala el autor (Elkins, 2010: 150), dicho sentido corresponde con *estructuras* que posibilitan la captación de sentido en la superficie de un soporte material determinado. Estas estructuras *deben ser correctamente interpretadas para poder captar apropiadamente el sentido que expresan*. No por nada este tipo de filosofía de la imagen proviene del enfoque *hermenéutico*. La interpretación de tales estructuras da como resultado la captación de *mecanismos en los que se evidencian las condiciones generales de la percepción visual*. Para ser más específicos e integrar todos los elementos puestos en juego, *el sentido icónico debe entenderse como una estructuración de lo visible en correlación con un modo activo e interpretativo del ver, esto es, la mirada, proceso que permite evidenciar los mecanismos que posibilitan la configuración de la percepción visual*. Boehm explica esta idea recurriendo a Danto, para quien la imagen se explica como un juego recíproco entre lo que el último llama una «teoría de la opacidad» y una «teoría de la transparencia», en donde lo opaco es todo lo material de la pintura y el artista dentro de ese contexto de opacidad relaciona los materiales de tal modo que hace surgir algo visible de ellos y desde esta superficie opaca de la imagen remite transparentemente a algo mentado o mostrado por ella, que es precisamente *el sentido de la imagen* (Boehm, 2012: 10). *Los mecanismos propios de las imágenes que evidencian las condiciones generales de la percepción visual tienen que ver con la diferencia icónica*. En otras palabras, para Boehm *todas las imágenes en sentido fuerte presentan esta cualidad de la diferencia icónica, concepto propio de la filosofía de la imagen del autor germano que permite comprender e integrar todos los elementos que hemos explicado hasta ahora*. Una última explicación antes de pasar a los mecanismos antes mencionados. Podría preguntarse, ¿de dónde viene la idea de imagen en sentido fuerte? ¿Por qué la pintura es una imagen en sentido fuerte? Pues bien, tal idea proviene de una interpretación muy precisa de la obra de Heidegger *Sobre el origen de la obra de arte*, en la que se señala precisamente a la percepción de la obra de arte como un fenómeno que no solo quiebra la percepción habitual en su contemplación sino que *además* deja en evidencia las condiciones generales de la percepción habitual (gracias a la distinción entre *intuitus derivativus* y *exhibitio originaria*). Esto es posible gracias a una particular interpretación por parte de Heidegger del esquematismo trascendental en particular y de la teoría de la imaginación en general de Kant (cf. Rubio, 2013: 12-27). Creemos que esta es la razón *por la que se puede hablar tanto de imágenes en sentido fuerte como de la obra de arte pictórica como mejor expresión de dicha fuerza de la imagen, fuerza que explica la acción de producción de sentido, que es objetivo general a demostrar de este ensayo*.

“La acción de la imagen. El concepto de diferencia icónica de Gottfried Boehm y su relación con la teoría del arte platónica”

Por fin, podremos pasar a la presentación de los mecanismos propios en que se evidencia la diferencia icónica, esto es, el modo de expresión propio del sentido de la imagen. *El primer mecanismo* que podemos presentar, y que Boehm considera central a lo largo de todos sus textos que hemos comentado, es *el del contraste*. Proveniente directamente de la noción de horizonte de la fenomenología, *el mecanismo del contraste refiere al fenómeno fundamental que acaece entre una superficie general abarcable y todos los elementos que esta incluye. Para Boehm esto se demuestra gracias a que las imágenes no son simplemente una colección de detalles arbitrarios, sino que son unidades de sentido las cuales despliegan la relación entre la totalidad visible y la riqueza de la pluralidad exhibida* (Boehm, 2012: 9). Este primer tipo de mecanismo descrito por Boehm puede explicar muy bien los elementos que integran la pintura figurativa clásica y que fue estandarizada matemáticamente gracias a los artistas del renacimiento (que, por cierto, para Cassirer solo pudieron existir gracias a la influencia de la comprensión del arte platónica). Una muestra de tal configuración es “El jardín de las delicias” del Bosco:



**FIGURA 1.** El Bosco  
El jardín de las delicias, 1500-1505 (detalle).  
Óleo sobre tela, 220 x 389 cm.  
Museo del Prado, Madrid, España

Como espero pueda observarse, el cuadro del Bosco presenta una riqueza en sus detalles que es acentuada por el contraste entre los colores cálidos de los detalles y los colores fríos ocupados en el fondo. El uso del color de esta forma determinada permite el poder tanto el distinguir claramente el fondo de la figura como el encontrar un equilibrio entre los elementos puestos en contraste. En otras palabras, a pesar de lo sobrecargado de los detalles en

relación al fondo, aun así se mantiene un equilibrio proporcional entre estos elementos. Equilibrio propio de la pintura figurativa renacentista. Es importante hacer notar que *el uso del mecanismo icónico del contraste se inscribe en la historia al tener distintos usos a lo largo del desarrollo del arte pictórico, algo que Boehm llama el acontecimiento del espacio de la historia*. De este modo, *el sentido propio de la imagen presentada radica en la diferencia entre los elementos que la integran, un entrecruzamiento de elementos que toda imagen en sentido fuerte presenta*. De ahí proviene la explicación de la idea de *diferencia en el sentido icónico*.

Este equilibrio, entre el fondo y los detalles, propio del primer tipo de mecanismo icónico, que podemos llamar «mecanismo icónico del contraste» puede distorsionarse, *dando paso al segundo tipo de mecanismo icónico que buscamos presentar*.

El equilibrio entre fondo y figura que se evidencia en el primer tipo de mecanismo icónico puede llevar a pensar en la analogía entre la representación visual y la pintura, una especie de naturalismo que equipara a la pintura como un bastardo o un pobre sucedáneo de la fotografía. No obstante, R. M. Rilke en sus *Cartas sobre Cézanne* da una importante distinción sobre las posibilidades del color en la pintura. Comentando un cuadro que recuerda de la exposición recién concluida sobre Cézanne, escribe Rilke en la carta fechada el 22 de octubre de 1907:

Está –para llegar a la altura de su expresión- muy intensamente pintado alrededor del leve retrato, de modo que surge algo así como una capa de cera; y sin embargo no hay un predominio del color sobre el objeto, tan perfectamente traducido a su equivalente pictórico, *que por más logrado y bien expresado que esté, su realidad burguesa vuelve a perder todo su peso en una definitiva existencia de cuadro* (Rilke, 1978: 59, cursivas añadidas).

Para Rilke la composición cromática es un elemento fundamental a la hora de interpretar el sentido de las obras de Cézanne y que precisamente le permiten el sobrepasar el naturalismo que comentamos recién y que dota al retrato de *una existencia pictórica* independiente de lo retratado en ella. Tal existencia es para nosotros el sentido de la imagen y el cromatismo juega un rol fundamental en el mecanismo icónico que presentaremos ahora y cuya característica primaria es la de romper con la relación «natural» o «intuitiva» de contraste entre el fondo y la figura. Dicho mecanismo lo podemos encontrar ejecutado en el cuadro de C. Monet “Catedral de Ruán” de 1894:



**FIGURA 2.** Claude Monet  
*Catedral de Ruán*, 1894 (detalle).  
Óleo sobre tela, 107 x 73.5 cm.  
Musée d'Orsay, París, Francia

Es notable en este cuadro como la referencia a la Catedral real que se encuentra en Francia pierde su importancia debido a que la atención del espectador se ve escindida gracias a la relación problemática en el contraste entre fondo y figura que presenta el cuadro. En particular, la atención se centra en primer lugar en la fachada de la iglesia pero, al mismo tiempo, o gracias a ello, se centra además en el haz de luz cromático que acompaña y envuelve al objeto representado. Boehm se pregunta entonces, ¿qué es lo representado aquí? ¿La luz o la iglesia? A lo que responde «ni la una ni la otra, o más bien una en la otra» (Boehm, 2011: 101). La respuesta del autor germano apunta a que *la diferencia icónica permite comprender estos desplazamientos del contraste entre fondo y figura dentro de la imagen que cambian por completo el foco de atención del espectador*. En efecto, es gracias a la constancia cromática de la luz que refleja la fachada que permite la fusión del fondo en la figura, pasando de este modo a ser el fondo el foco de atención, lugar que en la perspectiva central siempre es ocupado por la figura. A esto nos referimos con quiebre de la relación natural del contraste entre fondo y figura. Por lo que podemos llamar a este segundo ejemplo «*mecanismo icónico de inversión*» ya que presenta la posibilidad de contraste entre el fondo y la figura de tal modo que el foco de atención se centre en el fondo de lo retratado y no en la figura retratada.

La posibilidad de poder alterar esta relación básica de contraste puede llevarse un paso más allá al *no solo poder invertir el contraste «natural» entre fondo y figura sino a crear un contraste de tal modo que no se pueda distinguir ni la figura ni el fondo, superponiéndose en la atención del espectador de manera continua*. Tal idea puede ser vista en la el cuadro de Andy Warhol “Camouflage Painting” de 1986:



**FIGURA 3.** Andy Warhol  
*Camouflage Painting*, 1986.  
Pintura acrílica y serigrafía sobre tela, 183 x 183 cm.  
National Galleries of Scotland, Edimburgo, Reino Unido

Este cuadro de Warhol responde a una burla del expresionismo abstracto del «todo sin partes» del arte de posguerra norteamericano cuyo exponente más recordado es Jackson Pollock. La idea de Warhol fue realizar el mismo procedimiento pero con elementos militares que dan pie a una crítica más bien política que no va al caso explicar en este contexto. Pues bien, podríamos llamar «mecanismo icónico de mezcla» a este contraste continuo entre fondo y figura que al superponerse se cancelan uno a otro continuamente *pero sin llegar a eliminarse*. De este modo, la diferencia icónica es llevada al extremo al contrastarse ya no la figura sobre el fondo y ni viceversa como en los casos anteriores, *sino a contrastar la presencia misma de dichos elementos en tensión y distensión continua al aparecer y desaparecer continuamente*.

El último mecanismo que se quiere presentar *radicaliza el contraste entre fondo y figura de tal modo que los logra cancelar a ambos*. Este mecanismo icónico *trabaja precisamente con la ausencia*. De esto da muestra el cuadro de Yves Klee “Azul monocromo” de 1956:

“La acción de la imagen. El concepto de diferencia icónica de Gottfried Boehm y su relación con la teoría del arte platónica”



**FIGURA 4.** Yves Klein  
Sin título (Monocromo azul)-IKB 181.  
Pigmento seco en resina sintética sobre lienzo, 76 x 54 cm.  
Museo Reina Sofía, España

Tal forma de expresión tan radical de la diferencia icónica es explicada por Boehm de la siguiente manera:

Así que cuando hablamos acerca de las imágenes tenemos que relacionar siempre lo invisible y lo visible, lo ausente y lo presente, lo indecible y lo que puede ser dicho y determinado [...]. La teoría de la imagen trata sobre esa relación (Elkins, 2010: 156).

De este modo, este último mecanismo icónico que podemos llamar «mecanismo icónico de negación» lleva el contraste entre fondo y figura a tal extremo que los dos terminan por cancelarse por completo. La consecuencia de esto es que la diferencia icónica también incorpora a lo invisible dentro de sí de la misma forma que la música incorpora al silencio o como señala Rilke sobre Cézanne que trabaja con el negro no como contraste de otros colores sino que como un color más dentro de su paleta cromática. Todo esto nos lleva al último elemento que queremos integrar dentro de nuestra exposición de la filosofía de la imagen de Boehm, que se desprende de este último mecanismo señalado, a saber, que *la base última de la imagen descansa en la indeterminación*. Es genial como para Boehm la pintura de Cézanne lo lleva a precisar que las formas de los colores no le sirven al pintor francés para asignar objetos, sino *estructuras lógicas* (Boehm, 2013: 221).

Tales estructuras responden a la lógica propia de las imágenes. El punto de Boehm es que, del mismo modo en que la fenomenología permite unificar los escorzos perceptivos para poder percibir la estructura total de un único objeto, de ese mismo modo la pintura unifica los elementos que la integran pero que no están presentes de forma temática. Pues bien, el elemento invisible que integra la pintura *Boehm lo encuentra en la síntesis que realiza el espectador entre el frente siempre presente y la parte trasera que se encuentra apercibida o presente-en-ausencia* (Boehm, 2013: 227-228). De este modo, *el último elemento que queremos presentar de la diferencia icónica es que su capacidad de presentar las condiciones de la visualidad tiene tal fuerza que puede hacer visible incluso la ausencia, lo invisible y lo atematisado, haciendo un énfasis obvio en la capacidad en que la imagen puede hacer notar de forma paradigmática las condiciones necesarias del aparecer visual, siendo la más radical de todas precisamente la de la ausencia-que-permite-la-presencia*. Por cierto, no es que Boehm funde finalmente su teoría en un fondo irracionalista, sino al contrario, ya que simplemente lleva hasta las últimas consecuencias los fundamentos filosóficos de su teoría para hacer resaltar todos los elementos que integran el complejo y atrayente fenómeno de la imagen en su relación con el arte pictórico.

## 5.- Conclusiones finales

Para finalizar, podemos señalar que la producción de sentido de la imagen entendida como fuerte es la base de la filosofía de la imagen de Boehm y en particular del concepto capital de dicha filosofía como lo es el de la diferencia icónica. Vimos además como el sentido de las imágenes tiene relación con las condiciones del aparecer de lo visual y que precisamente la diferencia icónica busca llevar hasta el extremo dichas condiciones al poner en tensión todos los elementos que integran las estructuras que posibilitan la visualidad. De este modo, cuando se dice que las imágenes actúan se dice que producen un sentido cuyo contenido es el que se desarrolló a lo largo de este ensayo, por lo que creemos, para terminar, injustificada la acusación de animismo y de antropomorfización cuando se dice que las imágenes actúan. Ya *leímos* cuál es la acción de la imagen, por lo que invito al lector ahora a *mirar* dicho sentido y que juzgue si mis palabras no fueron en vano.

## Referencias bibliográficas

Boehm, G. (2011). "El giro icónico. Una carta. Correspondencia entre Gottfried Boehm y W. J. Thomas Mitchell (I)". En García Varas, Ana. (ed.), *Filosofía de la imagen*. (pp. 57-70). Salamanca: Universidad de Salamanca.

----- (2012)[2006]. "El retorno de las imágenes" [Die Wiederkehr der Bilder]. En Boehm, Gottfried (ed.), *Was ist ein Bild?* (pp.11-38). Friburgo: Fink.

“La acción de la imagen. El concepto de diferencia icónica de Gottfried Boehm y su relación con la teoría del arte platónica”

----- (2011) “¿Más allá del lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes”. En García Varas, Ana. (ed.), *Filosofía de la imagen*. (pp. 87-106).

----- (2013). “Indeterminacy. On the Logic of the Image”. En Huppauf, Bernd. y Wulf, Christoph. (eds.), *Dynamics and Performativity of Imagination. The Image Between the Visible and the Invisible*. (pp. 219-229). New York: Routledge.

Cassirer, E. (1995) “Eidos et Eidolon. Le problème du beau et de l'art dans les dialogues de Platon”, en *Écrits sur l'art*. Paris: Cerf: 27-52.

Elkins, J. (2010). “Un seminario sobre teoría de la imagen”. *Estudios Visuales* 9, 2010. Obtenido el 3 de marzo del 2016 desde <[http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num7/09\\_elkins.pdf](http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num7/09_elkins.pdf)>.

Fronterotta, F. (2000). “L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique”. *Revue Philosophique de Louvain* 98: 318-340.

Másmela, C. *Dialéctica de la imagen: una interpretación del Sofista de Platón*. Barcelona: Anthropos, 2006.

Mitchell, W. J. T. (2011). “El giro pictorial. Una respuesta. Correspondencia entre Gottfried Boehm y W.J. Thomas Mitchell (II)”. En García Varas, Ana. (ed.), *Filosofía de la imagen*. (pp. 71-86).

Rilke R. M. (1978). *Cartas sobre Cézanne*. Trad. De Andrea Pagni. Buenos Aires: Goncourt.

Rubio, R. “La rehabilitación ontológica de la imagen. Heidegger lector de Kant”. *Ektasis: revista de fenomenología e hermenéutica*. V. 2, n° 2, 2013: 12-27.

Wiesing, L. *Hacer ver. La praxis del mostrar*. Traducción parcial de R. Rubio, 2012.



**La destrucción de la naturaleza como  
expresión de la pérdida del horizonte de  
sentido**

**The destruction of nature as expresion of lack of  
the horizon of sense**

Claudia Donoso  
Universidad de Talca, Chile<sup>φ</sup>  
clonosos@utalca.cl



**Recepción:** 16-11-2017 **Aceptación:** 02-02-2018

**Resumen:** El presente trabajo busca explicar como la serie de daños registrados en la naturaleza serían el reflejo de la manifestación de la verdad como desocultar provocante. De esta manera, el abordaje efectivo de la problemática ambiental requerirá de una nueva interpretación de la naturaleza, cuya expresión estaría sujeta a la revelación de una nueva verdad de parte del ser. En este sentido se propone la tesis de que la filosofía detrás de los pensamientos biocéntricos o ecocéntricos podría constituir las primeras manifestaciones de un nuevo llamado, o bien, una etapa preparatoria para la llegada de este.

**Palabras clave:** crisis ambiental, biocentrismo, desocultar provocante, Heidegger, ecocentrismo.

**Abstract:** The present work seeks to explain how the series of damages registered in nature would be the reflection of the appearance of truth as unconcealed provoking. In this way, the effective approach to environmental problems will require a new interpretation of nature, whose expression would be subject to the revelation of a new truth on the part of the being. In this regard, the thesis is proposed that the philosophy behind biocentric or ecocentric thoughts could constitute the first appearances of a new call of being, or else, a preparatory stage for its arrival.

**Keywords:** environmental crisis, biocentrism, unconcealed provoking, Heide-

<sup>φ</sup> Profesora de bioética, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad de Talca. Magíster en Bioética y Filosofía (U. De Chile). Integrante del Comité Ético Científico Universidad de Talca y de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad de Talca.

gger, ecocentrism.

## 1.- Introducción

Tiezzi en su libro “Tiempos históricos, tiempos biológicos” inicia el capítulo uno con el siguiente relato:

En la antigua Basora, un soldado presa del miedo acudió a su rey y le dijo: Sálvame, soberano; permite que huya de la ciudad. Estaba en el mercado y encontré a la Muerte, vestida de negro, que me miró con malignidad. Préstame tu caballo para que pueda correr hasta Samarra. Temo por mi vida si permanezco aquí. Y el soberano ordenó. Dadle el mejor corcel, hijo del relámpago, digno de un rey.

Más tarde el rey encontró a la Muerte en la ciudad y le dijo: Mi soldado estaba muy espantado. Me ha dicho que te halló hoy en el mercado y que lo mirabas con malignidad. Oh, no, respondió la muerte, la mía era solo una mirada de sorpresa por qué no sabía qué cosa hacía aquí; lo esperaba esta noche en Samarra y por la mañana estaba muy lejos (Tiezzi, 1990: 31).

A la luz de este relato ¿será posible la existencia de “una Samarra en nuestro destino de seres humanos” (Tiezzi, 1990: 31)? En efecto, la casuística imaginaria propuesta por Jonas (1995) que representando lo todavía no experimentado, y que frente a la prevista desfiguración que dichas amenazas podrían traer sobre el planeta, busca canalizar la voluntad mediante un móvil moral antiespecista no parece, hasta el momento, afectar sustancialmente el accionar de los países e individuos.

¿Será que obnubilados por el poder de las tecnologías estamos orientados en un destino que inevitablemente nos llevará camino a Samarra? o ¿existirá alguna posibilidad de liberarnos de aquel? De ser así ¿de dónde provendrá esta liberación? y ¿qué rol juega el hombre en este cambio de rumbo? Son algunas de las preguntas a las que se intentará dar respuesta con la ayuda del pensamiento heideggeriano.

## 2.- Heidegger: el pensador del ser

Heidegger (2013) en el capítulo X de su obra Nietzsche declara: “*el ser determina en cada caso la verdad del ente, qué y cómo desde esa determinación el ser abre un ámbito de proyección para la explicación del ente, qué y cómo solo una determinación tal temple a un pensamiento para la reivindicación del*

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

*ser y desde ese temple impone en cada caso a un pensador el decir del ser”* (p.914).

La idea central de tal declaración busca dar aviso de la co-rrespondencia existente entre ser y ente, así “lo que pueda ser el ente viene determinado por el ser” (Carrasco, 2007: 114). Expresiones tales como: el árbol es, el hombre es, el animal es, la montaña es, dan cuenta del sentido determinante del ser. Soler (1983) indica que “todas las cosas están atadas, ligadas, encadenadas al ES (...) Si el ES no fuera, no se diera, no habría cosa alguna, ya que toda cosa y cada cosa es” (pp.43-44). O en palabras de Cordua (1999), “el ser, no es uno más de los entes, ni el ente supremo ni el ente más general, sino la condición trascendental de que haya algo en vez de no haber nada” (p.71). Luego, si “la verdad es algo en lo que está comprometido el modo mismo de ser del ser” (Carrasco, 2007: 21), y a la vez, lo que puede ser el ente viene determinado por el ser; la verdad del ente no será más que la verdad revelada por el ser. Es así como la verdad del ente ocurrirá por retraimiento del ser (*lethe*) y la del ser por desvelamiento de aquel (*aletheia*) (Soler, 1983: 47). *Lethe* y *aletheia* constituyen de esta manera los dos polos de un mismo proceso (ibíd.: 40). Ahora bien, ¿cómo es que el ser muestra su verdad?: a través del pensar, pues el pensamiento, que finalmente se encarna en la palabra, “con nombrar las cosas, las asigna a su ser, o las instala en él” (Cordua, 1999: 38).

Al ser el pensamiento la manera como el ser se destina, el correcto análisis de este exigirá dar cuenta del rol que desempeña el hombre en este proceso. Si el “ser es en cada caso ser de un ente”, aquello, de acuerdo a Soler (1983), permitirá a Heidegger elegir un ente privilegiado, el llamado *Dasein* (p.45). Al respecto el filósofo de Friburgo declara que al ser el hombre el único ente que habita en las cercanías del ser, y como tal, capaz de preguntarse por él (ser), aquel puede (co)responder a la llamada de este. En otras palabras, el hombre existe en una correspondencia con el ser del ente, o mejor dicho, *ex-siste*<sup>1</sup> en una correspondencia con el ser del ente (Heidegger, 2003: 19-20). Por esto, la esencia del hombre está en su existencia, es según exista, esencia libre y abierta, y por esto, el hombre no tiene más alternativa que existir su esencia como suya (Soler, 1983: 32, 55). Resumen, “nuestra manera de ser reside en la comprensión del ser de los entes” (Cordua, 1999: 70), o sea, el “hombre es en la medida en que existe” (Heidegger, 2000: 36).

Si el hombre es el único ente capaz de responder a la convocatoria del ser, entonces, a veces, “el ser tiene necesidad del ser humano” (Heidegger 2013: 915). Sin embargo, esta declaración no busca, como señala Carrasco (2007),

1.- Ex-sistencia significa “estar fuera en la verdad del ser [por lo tanto] designa la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad”. Existencia significa “realidad efectiva” (Heidegger, 2000: 32).

sostener una especie de carestía del ser (p.124). Confirmación que se observa al continuar leyendo el texto, “y sin embargo nunca es dependiente de la humanidad existente” (Heidegger, 2013: 915). En este sentido la capacidad del hombre de responder a la convocatoria del ser proviene de un requerimiento que emana desde el ser mismo. El pensamiento –pues pensar es pensar el ser, y por esto “lo que es coincide con lo que se piensa” (Carrasco, 2007: 115)– será entonces una cuestión absolutamente espontánea, una suerte de milagro que ocurre cuando el ser decide destinarse. Neruda en su poema “*La poesía*” ilustra muy bien esta idea: “Llegó la poesía a buscarme. No sé, no sé de dónde salió (...). No sé cómo ni cuándo, no, no eran voces, no eran palabras, ni silencio, pero desde una calle me llamaba”.

Se desprende así la idea de que el pensamiento es una experiencia que nunca acaba, pues cada pensamiento no es más que una determinada reivindicación del ser en el cual está latente la posibilidad de una nueva reivindicación: una transformación en constante expansión (Carrasco, 2007: 135). A su vez, aunque el pensamiento constituya una suerte de milagro, aquel proceso no debe ser comprendido siguiendo la racionalidad característica del subjetivismo moderno. Desde dicha perspectiva, el pensamiento se comprendería siguiendo un patrón unidireccional, como si este transitara directamente desde el ser al hombre. Craso error sería suponer aquello, pues el trato establecido entre estos dos ha de comprenderse como una correspondencia en la cual el ser se dona y el hombre oye (ibíd.: 136). En palabras de Soler (1983), “el serrear del ser necesita al pensar del pensar”, pues aunque el hombre sea el “limosnero privilegiado del ser”, el ser necesita, sin dependencia, de un alguien que recoja la limosna (p.49).

Por otro lado, si lo que se piensa es, entonces cada momento de la historia corresponderá a una manifestación específica del ser, el cual a medida que acontece se va definiendo a sí mismo. “Solo el ser es (...) y este ser se manifiesta al pensamiento como un suceder que sucede hacia sí mismo” (Carrasco, 2007: 151). Esto es precisamente lo que permite el surgimiento y despliegue de la historia. El surgimiento porque hay un inicio, el inicio del acontecimiento de co-propiciación entre ser y pensamiento, la *Ereignis*. Y hay despliegue, al existir algo que está siempre aconteciendo: el ser, una especie de mínimo común denominador tejido tras todos los acontecimientos (ibíd.: 151-152). Por ende, todas las épocas serán necesarias, ninguna será mejor ni peor a la que precede y de la que procede, al descubrirse en la historia nada menos que el ser mismo. Igualmente, cada época será respuesta y también pregunta. Respuesta, porque se manifiesta un nuevo pensamiento, y pregunta, porque persiste el suspenso del envío del ser hacia un nuevo destino. De ahí precisamente la idea de que “la historia progresa de destinación en destinación” (Haar, 2007: 149), y que el mismo acto de preguntar no sea más que

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

la construcción constante de un camino (Heidegger, 1994: 9).

### **3.- La época moderna: El acontecer del ser como ausencia**

Si la historia es la historia del ser, cada periodo histórico corresponderá a la verdad que el ser deposita en el ente. Desde esta perspectiva la época de la metafísica<sup>2</sup> iniciada con Platón sigue siendo una forma en la que el ser acontece, pero ahora como ausencia, como un “salir fuera, como un sobrepasamiento del ser para que el ente aparezca como tal” (Carrasco, 2007: 157). Concretamente, el problema de la metafísica radica en el hecho de que al pensar el ente desde el ser no piensa al ser en cuanto ser, porque ya ha pensado al ser como ente, es decir, el ser queda en la visión de los conceptos, pero permanece impensado como tal (Heidegger, 2013: 797, 801).

Dicho aquello, la época moderna inaugura el periodo que experimenta el máximo retraimiento del ser y predominio del ente, pero al mismo tiempo, conforma el punto de inflexión a partir del cual el olvido del ser alcanza sus límites. Sin embargo, Heidegger (2013) nos advierte que el olvido del ser nunca es absoluto, pues llega un momento en que el ser comienza a “brillar por su ausencia”, manifestándose como la experiencia de la total carencia que reclama atención, es decir, indirectamente ocurriría un retorno hacia el ser. Digo indirectamente, pues es precisamente esta manifestación de la ausencia del ser la que permitiría volverse a él (Carrasco, 2007: 171). Nihilismo llama Heidegger al periodo específico que experimenta al ser en su total carencia, y desde el cual iniciar la preparación para la llegada de un nuevo pensamiento. Por lo mismo, si el olvido del ser es la experiencia fundamental de esta época, el pensar de acuerdo a Heidegger, se convierte en un pensar que recuerda aquello que inicialmente ya había sido pensado por Anaximandro, Heráclito y Parménides: el ser (Soler, 1983: 25).

El nihilismo, comprendido como “la falta de sentido que aparece cuando se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al ¿para qué? de la vida y del ser” (Volpi, 2005: 59), será la época correspondiente a la máxima expresión del ser como ausencia. Particularmente, el nihilismo activo propuesto por Nietzsche –mediante el cual se establece una nueva posición de valores en la que la voluntad de poder se convierte en carácter elemental de todo lo existente (ibíd.: 65)– no portará como consecuencia fundamental la superación del nihilismo y la metafísica, sino que por el contrario, una profundización del primero. Porque, si el ser es determinado como valor, aquel se estaría explicando desde el ente, ya que el valor es una condición puesta por la voluntad de poder, o sea, por el ente en cuanto tal (Heidegger, 2013:

---

2.- Metafísica: “es la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad” (Heidegger, 2013: 725).

791). La declaración “la voluntad de poder es la esencia más íntima del ser, [así como] el carácter fundamental del ente en cuanto tal” (ibíd.: 730), expresa el intento nietzscheano de reconciliar al ser con el ente. No obstante, dicha propuesta termina finalmente desplegada desde una perspectiva metafísica, al continuar determinando el ser a partir del ente, en el sentido de que “la esencia de la voluntad de poder solo se deja interrogar y pensar con la vista puesta en el ente en cuanto tal”, [es decir, el ser aparece como] “brillando por su ausencia” (ibíd.: 730).

Es importante tener en consideración que el retiro del ser expresado durante los distintos periodos de la metafísica, así como la experiencia de la total carencia de aquel advertida durante la fase del nihilismo, no fue resultado de alguna organización humana, ya que esto significaría, como sostiene Heidegger, superar o ir contra el ser mismo, lo que constituye un absurdo, ya que siempre se piensa desde el ser (ibíd.: 813-814). Por el contrario, el olvido del ser pertenece al ser mismo, pues es gracias a este retraimiento que los entes aparecen como tal (Soler, 1983: 41). Dicho de otro modo, “el ser se encubre en el desencubrimiento del ente. El ser es la desocultante sobrevenida, el ente es la ocultante llegada al desencubrimiento” (Carrasco, 2007: 94). Esta condición de pertenencia-exclusión entre ser y ente es lo que Heidegger reúne bajo la palabra “inter-sición”, superando con ello la dualidad entre ser y ente establecida tradicionalmente por la metafísica (ibíd.: 94).

#### **4.- La esencia de la técnica moderna**

Si como sostiene Cordua (1999: 30), lo que domina el despliegue de cada época es la revelación del ser que llama al pensamiento a lo suyo, entonces el análisis de la época técnica será un análisis de tipo ontohistórico (Bulo, 2012: 56). Así, con la palabra técnica Heidegger da cuenta del nombre que adquiere el ser en la época moderna, tal como en otros tiempos recibió los apelativos de: *aletheia*, *physis*, *ousía*, *idea*, *enérgeia*, *actualitas*, *objetividad*, *voluntad*, *voluntad de poder*, *voluntad de voluntad* (Carrasco, 2007: 133-134).

Es claro entonces que el análisis de la esencia de la época de la técnica moderna no podrá fundamentarse en algo técnico, porque tal como declara Acevedo (2014) en relación a Heidegger, “lo decisivo de la *téchne* no estriba en el hacer y manipular; tampoco, en aplicar medios; lo decisivo en ella consiste en el ser el modo del desocultar de aquello que no se produce por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros” (p.304). O sea, la esencia de la técnica moderna no podrá arraigarse en una cuestión técnica –esta representación no supondrá más que la forma instrumental o antropológica de entenderla, y aun que si bien esta figura no es incorrecta tampoco es verdadera, al no de-

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

velar la esencia de aquella, pues “llegar a mostrar la esencia de algo supone haberlo visto como manifestación del ser” (Acevedo, 2016: 65), o parafraseando a Heidegger (1994), “la esencia de algo, es aquello que algo es” (p.9)–, por el contrario, la esencia de la técnica moderna se caracterizará por un modo específico de hacer salir lo oculto (ibíd.: 9-11), de traer ahí “algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante” (ibíd.: 16). En otras palabras, la esencia de aquella no será más que una forma de verdad –al ser la “verdad algo en lo que está comprometido el modo mismo de ser del ser” (Carrasco, 2007: 21)–. Una forma de desocultamiento provocante, resultado del retrainimiento del ser y predominio del ente. Ello en la práctica implicará la imposibilidad humana de liberarse, de *motu proprio*, del influjo de la técnica moderna (Heidegger, 1994: 15-17). Porque al ser el hombre el único ente capaz de corresponder a la llamada del ser, la misma forma en la que el ser se destina a este, mediante el pensamiento, tomará la forma de desocultar provocante. Consecuentemente, el hombre estará constantemente interpelado a desocultar todo de manera provocante, en otras palabras, a “solicitar lo real y efectivo como existencias” (ibíd.: 20-21).

Bajo esta forma específica de la verdad, como verdad interesada que deja a los entes mostrarse exclusivamente desde el horizonte de la utilidad para el consumo ilimitado, el ente se definirá como lo real, lo que se deja medir, lo que da lugar a algo concreto, lo disponible, lo utilizable, lo constante; en fin, lo que está listo para el consumo: stock, reserva, subsistencia o fondo (Acevedo, 2014: 298), llámelo usted como quiera. Luego, si el desocultar es desocultar provocante, el pensar característico de aquel será pensar calculante. Comprendido como un pensar planificador que tiene en cuenta las circunstancias en función de una meta determinada, e incapaz de pensar la esencia de los entes, puesto que la preeminencia de lo real, –o sea, lo que se deja medir– aleja al hombre del ser (Carrasco, 2007: 167). Por ello, “las cosas nos aparecen como fundamentalmente disponibles porque aparecen históricamente como vacías de ser” (Bulo, 2012: 58).

El problema tras dicha perspectiva se fundamenta en el hecho de que si el hombre constituye el ahí del ser, “la instancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del ser” (Heidegger, 2003: 69), aquel no podrá realizarse como existente mientras el pensar calculante se establezca como el único tipo de pensar, por no ser este capaz de pensar el sentido que impera en todo cuanto hay, aquello que es digno de ser preguntado: el ser mismo (Heidegger, 1989: 18).

## 5.- La naturaleza en la época de la técnica moderna

Cuando el ser toma la figura de la imposición, aquel devela su verdad de una cierta manera, a saber, de manera provocante. Luego, si lo que puede ser el hombre viene determinado por el ser, la actitud del primero frente a la naturaleza en la época de la técnica moderna no podrá ser otra que la de un desocultar provocante<sup>3</sup>.

En este sentido es interesante notar como entre los años 1500 y 1700 ocurrió un cambio dramático en la manera como el hombre concebía el mundo. Instalado en la región de la estructura de emplazamiento, y sometido a las exigencias del desocultar provocante, el hombre cambia su “visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual (...) por la concepción de un mundo similar a una máquina” (Capra, 1992: 27). Así, la nueva ciencia al alero de pensadores como Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes y más tarde Newton, buscaba, mediante la matematización y geometrización del espacio y la naturaleza, alcanzar las certezas absolutas que permitieran el dominio de aquella. Desde esta perspectiva, la integración entre hombre y cosmos desaparece, pues “el sujeto ha pasado a concebir el mundo como un campo de objetos abiertos a su manipulación” (Baquedano, 2008: 47). En esta relación dicotómica, el hombre es entendido como libre y moral, en tanto aquella comprendida como autómatas y causal. “Porque no tenéis más que perseverar y, por así decirlo, perseguir y acosar a la naturaleza adonde vaya y seréis capaces, cuando os plazca, de conducirla y llevarla después al mismo sitio otra vez”, escribía Bacon (1947) ya en el siglo XVII.

Desde este momento la naturaleza<sup>4</sup> comienza a ser percibida exclusivamente en términos de materia y movimiento sin más valor que el de servir como medio al tan anhelado bienestar humano. En efecto, la visión cartesiana del universo y su división fundamental entre la mente o *res cogitans*, y la materia o *res extensa*, otorgó el fundamento epistemológico para superar el freno cultural de las edades pasadas, permitiendo con ello justificar la manipulación y explotación de la naturaleza. Se desarrolla de esta manera una suerte de “desnaturalización epistémica”, la cual sustentada en un discurso mecanicista del universo busca justificar la violencia que implica la satisfacción del “fetichismo de las comodidades” (Baquedano, 2008: 50).

Y si bien es cierto que hombres y mujeres han utilizado de continuo a la naturaleza para la satisfacción de sus carencias y deseos, la modernidad inició un proceso de destrucción sustentada en una visión de mundo diametralmente diferente a la de los tiempos antiguos. En este sentido, si “la interpretación de

---

3.- Es importante tener en consideración que el hombre no escapa a esta forma de la verdad, pues aquel es comprendido también como recurso: el hombre es pues un recurso humano, un animal de trabajo (Acevedo, 2016: 120).

4.- Esta incluye la composición biótica y abiótica de la biósfera como de los seres que habitan en ella (Baquedano, 2008: 21).

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

los procesos naturales y la degradación de los ecosistemas está antecedida y determinada por la comprensión de lo que nuestra especie ha concebido como naturaleza” (Baquedano, 2008: 21), las consecuencias ecológicas asociadas a las revoluciones científica, industrial y comercial, no serán más que fenómenos inscritos en aquella hermenéutica ecorreificadora, entendida como la forma especísta de comprender la naturaleza a través de la historia, deudora de una visión cosmológica moderna que entiende naturaleza y cuerpo como *res extensa* (Baquedano, 2008). Desde dicha perspectiva, la naturaleza pasa a ser comprendida como un mero reservorio de energía a disposición para ser extraída y almacenada con vistas al consumo global (Acevedo, 2016: 69). Ello implica que los entes se muestran en lo real y efectivo solo como existencias, trasuntando tras de sí una relación de violencia y poderío. Ahora el ser humano “no se limita a sacar provecho de la naturaleza para subsistir y alcanzar un prudente bienestar (...). Esta actitud, propia del hombre de la técnica artesanal (...), ha sido drásticamente cambiada por otra, consistente en explotar sin miramientos y a ultranza a la naturaleza” (ibíd.: 190). Aquella sometida sin contemplaciones a las exigencias del proceso productivo, en aras de la máxima eficiencia, “es algo siempre disponible para su utilización, explotación y consumo sin límites” (ibíd.: 193). Una gigantesca estación de gasolina en palabras de Heidegger.

Esta comprensión de la naturaleza ya no como ente sino como objeto o existencia para y desde un sujeto termina ocasionando el ocultamiento de lo que ella es, porque el objeto “no es el ente sin más, sino el ente encuadrado en una determinada modalidad de manifestación” (Carrasco, 2007: 168). Ello, porque el anhelo de dominio –que bajo el paradigma de la maquinación establece la preeminencia de lo calculable y al hombre como medida de todas las cosas– adopta en sintonía con su lógica tecnocrática, una actitud de desprecio hacia el ser, pues si solo lo planificable goza de valor, evidentemente lo que no logre insertarse en la grilla de la objetivación es simplemente desechado (ibíd.: 166). Más aún, la misma relación sujeto-objeto (naturaleza) queda sometida al carácter de sollicitación, es decir, reducidos a puras existencias capaces de ser solicitadas (Heidegger, 1994: 53). De igual manera esta estructura de emplazamiento provoca que “el hombre no se encuentre en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia” (ibíd.: 29). Situación que no solo perpetuará el aprisionamiento del hombre –que no reconoce por cierto– en la misma estructura de sollicitación; sino que también desencadenará una pérdida de sentido, un desterramiento como diría Heidegger (2000), una suerte de desamparo cósmico, una especie de orfandad sentida como un estar fuera de sí o de su ex-sistencia, que busca ser superada infructuosamente mediante el sometimiento de la naturaleza (Baquedano, 2008: 60).

Si el deterioro de la naturaleza puede comprenderse como expresión de la

ausencia de sentido derivada de la estructura de emplazamiento, y, a su vez, si esta ausencia es una forma en la que el ser acontece; claramente no estará en las manos del hombre la capacidad de dominar, determinar o guiar, ya sea en sentido positivo o negativo, el curso de la época. ¿Significa esto que el hombre y la naturaleza están irremediabilmente entregados a la imposición de la técnica moderna?, ¿existirá alguna posibilidad de superar el ámbito de la mera imposición? De ser así, ¿de dónde provendrá aquello? y ¿cuál es el papel que juega el hombre en este proceso?

Al ser la técnica el nombre que adopta el ser en la época moderna, pensar la esencia de la técnica supondrá pensar el ser. Sin embargo, –y aquí el problema del asunto en cuestión– si el pensar calculante dirige la época técnica, el hombre inserto en este tipo de pensamiento no podrá pensar la esencia de la técnica, ya que el pensar calculante se despliega precisamente gracias al retraimiento del ser. En este sentido Heidegger (2003) declara que el hecho de que “nosotros no pensemos aún [es] porque lo que hay que pensar se ha apartado del hombre, y de ninguna manera solamente porque el hombre no se ha vuelto suficientemente hacia lo que hay que pensar” (p.259). Entonces, ¿cómo acceder a este tipo de pensar si no se puede forzar su advenimiento?

Efectivamente, este pensar que piensa el ser y calificado con el nombre de pensar meditativo no es un pensar posible de ser instituido por los hombres, es decir, ni el hecho de pensar ni el contenido de este pensar será producto de la voluntad humana (Cordua, 1999: 36). No pensamos cuando queremos, explica Cordua en relación a Heidegger, sino cuando podemos. No obstante, aquello no supone presumir que el hombre juegue un rol pasivo en el desarrollo de este nuevo pensamiento, ya que el ser interpela mas no subyuga. Por esto, “si el hombre se queda pasivo, cabe que la imposición total esenciando como el peligro que es, se apropie totalmente del hombre” (Rodríguez-Rideau, 2005: 112). En consecuencia, para pensar meditativamente se requerirán dos condiciones. La primera, consistente en que el ser mismo supere el apartamiento para comenzar a ser pensado, y la segunda, referida a que el hombre atienda a este llamado mediante el desasimiento<sup>5</sup>. En otras palabras, la llamada misma por un lado reclama obedecer, y por otro pide participar de esta escucha (Haar, 2007: 149).

Se concluye de esta manera que en la *Gestell* está presente tanto el cumplimiento como el acabamiento de la metafísica, o sea, “donde está el peligro crece también lo salvador” (Heidegger, 1994: 30). Si “el peligro es la época del ser esenciando como lo dispuesto” (Heidegger, 2003: 188-189), la salvación se dará cuando acontezca súbitamente la vuelta desde el olvido hacia la verdad del ser, la que cabe señalar, no ocurrirá por los hombres sino con

5.- “El desasimiento exige separarse de todo querer (...). La voluntad ha de quedar neutralizada cabalmente” (Cordua, 1999: 34).

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

los hombres.

## 6.- Hacia una nueva concepción de la naturaleza

Al considerar la nueva conceptualización que el hombre, alojado en el desocultar provocante, impone sobre la naturaleza, se propone la hipótesis de que el “daño ocasionado a un medio no es únicamente de índole externa, sino que al ser la exteriorización de una problemática mucho más profunda, supone un daño que el ser humano se ha ocasionado en lo más hondo de sí” (Baquedano, 2008: 121). Daño que no será más que la expresión de la pérdida de sentido que implica para el hombre el no encontrarse en su esencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, no parece factible lograr un enfrentamiento adecuado del problema asociado a la destrucción ambiental mediante el uso exclusivo de la planificación y el cálculo. Recordemos que la comprensión de la naturaleza como obstancia es solo un modo como aquella se “emplaza para la elaboración científica”, siendo para esta imposible “circundar la plenitud esencial de la naturaleza”, lo irrodeable, lo inaccesible, lo que pasa de largo para la ciencia, porque el hombre inserto en la estructura de emplazamiento ni siquiera es capaz de hacerse la pregunta por la misma esencia de la naturaleza (Heidegger, 1994: 53-54, 58). Más concretamente la acción que el problema ecológico reclama no se limitará al actuar entendido como “producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad”, [sino que exige una acción entendida como un llevar a cabo, es decir, un] “desplegar algo en la plenitud de su esencia” (Heidegger, 2000: 11). Y si solo se puede llevar a cabo lo que ya es, o sea, el ser, solo el ejercicio de un pensar auténtico, es decir, meditativo, permitirá al hombre disponerse desde una actitud de apertura al secreto, abrirse al sentido del mundo técnico y favorecer una actitud de serenidad ante las cosas, que permita preparar el camino para la llegada de un nuevo destino. Un nuevo destino a partir del cual el ser revele su verdad en los entes, pero ya no de manera provocante, pues es nada menos que el destino de la Tierra lo que se podría estar jugando si el hombre no responde a la llamada de la meditación, y deja que la planificación impere en todo cuanto es. Pero, antes de profundizar un poco más en este punto parece pertinente, y siguiendo el estilo heideggeriano, detenernos en el significado de las palabras.

Etimológicamente la palabra ecología proviene del griego *ökologie*; *oikos* (casa, hogar) y *logos* (estudio). La ecología será por tanto el estudio del hogar. Si el hogar es el lugar donde se habita y la ecología es el estudio del hogar, para saber lo que la ecología es necesitamos primeramente desocultar la esencia del habitar (Rodríguez-Rideau 2005: 96). Dice Heidegger (2003) que el

rasgo fundamental del habitar es el proteger y, a su vez, proteger no es solo no hacer nada contra lo protegido; “el proteger auténtico es algo positivo y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia” (p.204).

Así entonces una auténtica ecología no será puro análisis tecno-científico de la relación de los organismos entre sí y su entorno, sino, y principalmente, el desarrollo de un habitar más auténtico capaz de salvar la Tierra. Donde la palabra habitar –y consecuentemente construir, ya que construir es en sí mismo un habitar, pues construimos porque habitamos– deberá ser pensada en un doble sentido, porque si bien el término *bauen*, del cual deriva la palabra habitar, significa el modo como los hombres son sobre la Tierra, también alude al cuidar y cultivar (Heidegger, 2003: 202-203). De ahí precisamente que la esencia del habitar consista en salvar la Tierra. Salvar la Tierra, a su vez no significará únicamente liberarla de los peligros, sino que primariamente, no convertirla en esclava de la voluntad de poder para que esta pueda mostrarse en su esencia (ibíd.: 205). En consecuencia, una auténtica ecología capaz de desocultar la naturalidad de la naturaleza en su esencia, no podrá desarrollarse en base a una perspectiva humanista o subjetivista, puesto que dicha configuración, deudora de un pensar calculante, dispone la naturaleza bajo la categoría de objeto o existencia impidiendo a los entes naturales liberar su propia esencia.

Es importante recordar, y sin la intención de parecer repetitiva, que la preparación para la llegada de un nuevo destino del ser no ocurrirá por efecto de la voluntad humana, pues al estar el hombre “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser” (Heidegger, 2000: 38), su actividad no consistirá en el despliegue de un nuevo destino, sino lisa y llanamente en la escucha de una nueva verdad revelada por aquel. Considerando que hoy al hombre se le oculta el sentido de la época técnica –por ser la técnica un destino que reside en el olvido del ser, con lo cual el hombre termina por atender al puro tratamiento de lo ente– y va por un camino sin saber hacia dónde va; el dolor que atraviesa a la Tierra no despertará ninguna nueva verdad en el hombre, tanto porque ese dolor se presentará como dolor calculable (Haar, 2007: 168), como porque aquello significaría que aquel porta en sus manos la posibilidad de preparar, mediante *méritos* propios, el camino para el arribo de un nuevo destino del ser.

Esta nueva comprensión ecológica no se contentará con una postura reformista –expresada por ejemplo, a través del control de las contaminaciones del agua, la corrección de las prácticas agrícolas o la conservación de las áreas silvestres– y reclamará algo mucho más profundo, a saber, una versión revolucionaria de la relación hombre/planeta que superando el parasitismo transite hacia una correspondencia simbiótica con aquel (Ferry, 1994: 110-

111, 123). Esta nueva interpretación de la naturaleza implicará asumir el hecho de que el paradigma cartesiano, que desde el siglo XVII viene escindiendo mente y cuerpo, sujeto y objeto, consciente e inconsciente, hecho y valor, *logos* y *eros*, etc.; constituye aquella forma de no conocer la mayoría de los fenómenos naturales. Es necesario, como indica Berman, comprender que el paradigma cartesiano es de hecho un fraude que ha rebasado sus límites, llegando a convertirse “en un resplandor hostil, en una bola de fuego quemante que, como lo intentó sugerir Dalí, incluso derrite los relojes en un árido paisaje desértico” (2007: 186). Aquel sujeto totalmente desvinculado, imparcial, descorporalizado y objetivo que mide y controla los procesos naturales, no es tal, porque el conocedor siempre está incluido en lo conocido, ya que el mundo no se confronta, se penetra (ibíd.: 178-179). En este sentido, “cualquier intento de conocer toda la naturaleza mediante un análisis unidad por unidad de sus ‘componentes’ es en gran medida una ilusión” (ibíd.: 181), porque el conocimiento es conocimiento hermético.

Pero, ¡por favor que el pesimismo no nos consuma! Recordemos que “donde hay peligro crece también lo salvador”, y tal vez este mismo comportamiento anti-ecológico y auto-destructivo permita escuchar el sentido de la época a partir del cual recibir una nueva verdad del ser, que rememorando aquella conciencia participativa hombre-cosmos supere la visión mecanicista y abstracta de comprender el planeta. No es casualidad el “resurgimiento inesperado de la conciencia participativa en la física moderna” (ibíd.: 140) y cuya mayor implicancia será la de que no hay tal cosa como un observador imparcial; sujeto y objeto se fusionan estableciendo un paradigma desde el cual la naturaleza es de naturaleza indeterminística (ibíd.: 145). La sociedad holística, explica Berman, “se nos viene encima, proveniente de una variedad de fuentes” (ibíd.: 276).

En este sentido la ecología profunda que fundamentando su *praxis* ecológica ontológicamente reconoce las limitaciones inherentes de la ciencia, a saber, su incapacidad para concebir la plenitud esencial de la naturaleza, ya que la objetividad que aquella impone sobre la última solo exhibe una forma – bastante reducida por cierto– de comprenderla, dirigida por la razón de su comportamiento mas no de su esencia (Baquedano, 2008: 62). Así, estos pensamientos biocéntricos o ecocéntricos –que estableciendo una nueva manera de comprender la naturaleza desplazándose desde lo *óntico* hacia lo ontológico para “dejar ser” al ente, “para que esto que se presenta se pueda revelar en su ser y en su verdad” (Carrasco, 2007: 153)– podrían constituir una suerte de etapa preparatoria a un nuevo llamado del ser, o tal vez, y sin pecar de arrogancia, podrían conformar las primeras respuestas audibles de parte de algunos pensadores a una nueva verdad. Ya sea que se opte por una u otra alternativa esta nueva disposición estará respondiendo a ese

pasado esenciante que nos recuerda que somos parte de un cosmos del que no podemos sustraernos, porque cuando lo intentamos terminamos en una *vorágine* represora del cuerpo, la psiquis y la naturaleza. Estos pensamientos biocéntricos podrían constituir una suerte de prolegómeno de una etapa postmetafísica capaz de desplegar una relación sistémica y ecológica con las cosas. Relación que no persigue una vuelta al animismo –pues lo que se busca es un paradigma post-cartesino y no pre-moderno–, sino un trato holístico y relacional con la realidad que no induzca “al hombre a un desocultar provocante sino a un desocultar protector” porque, como muy bien señala Acevedo (2014), “cuando el hombre corresponde propiamente a la interpelación del ser, habita, protege, cuida, mira por” (p.375).

### Referencias bibliográficas

Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

\_\_\_\_\_ (2016). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Bacon, F. (1947). *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*. Buenos Aires: Lautaro.

Baquedano, S. (2008). *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental: Un ensayo de pesimismo autocrítico*. La Habana: Centro Félix Varela: Acuario.

Berman, M. (2007). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.

Bulo, V. (2012). “Entre naturaleza y técnica: Una cuestión de tacto”, *Revista de Filosofía*. 68: 55-64.

Capra, F. (1992). *El punto crucial: Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Troquel.

Carrasco, E. (2007). *Heidegger y la historia del ser*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Cordua, C. (1999). *Filosofía a destiempo: Seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello.

Ferry, L. (1994). *El nuevo orden ecológico: El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets Editores.

Haar, M. (2007). El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

época de la técnica. En: Sabrovsky, E. (ed.). *La técnica en Heidegger. Tomo 1* (pp. 145-177). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.

\_\_\_\_\_ (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.

\_\_\_\_\_ (2000). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_ (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

\_\_\_\_\_ (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Neruda: *La poesía*. Disponible en: <http://www.neruda.uchile.cl/obra/obrasmemorial1.html>

Rodríguez-Rideau, C. (2005). *Heidegger y la ecología*. Santiago de Chile: Ediciones Logos Latreya.

Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Tiezzi, E. (1990). *Tiempos históricos, tiempos biológicos. La Tierra o la muerte: los problemas de la “nueva ecología”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Volpi, F. (2005). *El Nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.



**El lirismo como método de canalización  
agónica de la irracionalidad en el  
pensamiento de Cioran**  
**Lyricism as a method of agonizing channeling of  
irrationality in Cioran's thought**

Paolo Gajardo Jaña  
Universidad de Chile<sup>φ</sup>  
paolo.gajardo@ug.uchile.cl



**Recepción:** 14-04-2018 **Aceptación:** 20-05- 2018

**Resumen:** Este artículo busca exponer cómo, desde la perspectiva de E.M Cioran, se plantea una canalización estética como medio para plasmar un fondo irracional de la existencia. En un primer momento, se determinará el *sentimiento de muerte* como eje central, a partir del cual se demarcan dos tipos de existencia, en vista de caracterizar a quién sí lo posee. Posteriormente se explicita cómo la vida se torna necesariamente una agonía para este tipo de existencia, la cual no se puede sobrellevar con creencias, pero sí mediante un método que el autor propone. Este método consiste en la canalización estética con la forma de un lirismo capaz de plasmar el fondo irracional que yace bajo toda existencia.

**Palabras clave:** Lirismo, Sentimiento, Muerte, Irracionalismo, Agonía, Cioran, Expresión, Estética.

**Abstract:** This article seeks to present how, from E.M Cioran's perspective, an aesthetic channeling is put forward as a means to give expression to an irrational extent of existence. Firstly, the *feeling of death* will be established as the primary axis from which two types of existence are demarcated with the aim of characterizing those who own such feeling. The main object is to explain how necessarily for this kind of existence life becomes an agony which cannot be endured with beliefs, yet it can be undergone -in some way- by means of a "method" that the author proposes. This "Method" will ultimately trigger an aesthetic channeling as a form of lyricism able to depict the irrational depth that underlies all existence.

**Keywords:** Lyricism, Feeling, Death, irrationalism, Agony, Cioran, Expression, Aesthetic.

<sup>φ</sup> Investigador en Filosofía, Universidad de Chile.

## 1.- Sentimiento de muerte: escisión de dos modos de existir

A lo largo de la obra de E.M Cioran, es posible identificar una idea constante que es preciso determinar, pues, es un elemento en torno al cual es posible estudiar y tratar el pensamiento de este autor. Esta idea reiterada es “El sentimiento de muerte”. Como el mismo término lo indica, no puede corresponder de ningún modo a un mero conocimiento intelectual, sino que es un sentir intuitivo, autoevidente e ininterrumpido para quien lo experimenta. Es más que el mero ser consciente de la propia muerte, es sentirla constantemente, de una manera tal que involucre a todo el ser del sujeto, como ya fue tratado por A. Aldana y E. Garzón: “Esta intuición significa, entre otras cosas, sentir el progreso de la muerte avanzando en nosotros sin poder alejarnos de esta percepción (...) la afección ininterrumpida de la muerte susurrándonos al oído su presencia desde lo más profundo del alma” (2017: 318) Así, el sentimiento de muerte será entendido como lo más íntimo, personal e incomunicable, pues es un experimentar la propia muerte “en primera persona”, sentirla como una dirección inevitable ante la que nada se puede hacer; como tal, no es un mero constatar la muerte de manera externa, ajena e impersonal, en la muerte de otros. Para Cioran, la posesión o carencia de dicho sentimiento de muerte es lo único que puede demarcar entre dos tipos de seres humanos:

Es la muerte el verdadero criterio... Y es ella, la más íntima dimensión de todos los vivientes. La que separa la humanidad en dos órdenes tan irreductibles (...). El abismo de dos mundos incomunicables se abre entre el hombre que tiene el sentimiento de muerte y el que no lo tiene; sin embargo los dos mueren; pero uno ignora su muerte, el otro la sabe; el uno no muere más que un instante, el otro no cesa de morir. (...) El uno vive como si fuera eterno; el otro piensa continuamente en su eternidad y la niega en cada pensamiento (1983: 27-28).

Para el autor solo existen estos dos tipos de hombres, ubicados en dos antípodas extremas. Al ser la mayoría perteneciente al grupo de los que no poseen el sentimiento de muerte, Cioran los caracteriza como aquellos hombres “normales”, que producto de una ingenuidad y un olvido ilusorio, ignoran su muerte, o al menos no la experimentan como propia, es decir, de una manera íntima y personal. Este primer grupo se mantiene en un equilibrio superficial, producto de su relación con la muerte de manera ajena e impersonal, como algo que les viene del exterior a los hombres, a lo sumo establecen una relación con *la muerte*, nunca con *su muerte*. Consecuentemente, el autor dirá de este primer grupo que no posee el sentimiento de muerte:

Es característico de las personas normales considerar la muerte como

## “El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran”

algo que procede del exterior, y no como una fatalidad inherente al ser. Una de las mayores ilusiones que existen consiste en olvidar que la vida se halla cautiva de la muerte (Cioran, 1991: 18).

Ante todo, este primer grupo es preso de su ingenuidad ante la muerte; solo mueren un instante, es decir, en el momento en que llega la muerte efectiva, mientras que todo el tiempo anterior se vive como si no se fuera a morir nunca, al menos sin sentir la muerte de manera directa e inevitable. Es por esta ingenua ilusión que aquellos que carecen del sentimiento de muerte pueden llegar a experimentar paz y equilibrio, desenvolviéndose ante la vida en armonía, sin embargo, esta ilusión siempre está propensa a ser disuelta por el sentimiento de muerte. Cioran reconoce que este primer estado es lo más natural y común entre los hombres, como el *hechizo de la integración* ante la vida y el mundo, que se da de manera espontánea. Se trata de un amor instintivo ante el ser, el cual es envidiado como un bien perdido e irrecuperable por aquellos que poseen el sentimiento de muerte (1991: 37). Los hombres que permanezcan cerrados a su sentimiento de muerte se mantendrán entonces estáticos en la antípoda en la cual la racionalidad impere y, como tal, encubra todo aquello que pueda precipitar a dicho sentimiento. De este modo, la razón rehúye de ello mediante creencias tales como la fe en la inmortalidad del alma, ilusiones teológicas de una trascendencia después de morir, o tesis finalistas, como las del cristianismo (Cioran, 1991: 19). La razón del hombre que elude el sentimiento de muerte trata de escamotearlo mediante conceptos y abstracciones, por lo que trata de renegar de una certeza que es anterior, inevitable y necesaria. Otro rasgo característico de este primer tipo de existencia, es que, en la medida en que impera la racionalidad, esta llega incluso a mediar en el terreno de la creación (artística), la cual da como resultado obras con ciertos rasgos, que, a juicio de Cioran, no merecen la pena. Se trata de contenidos que carecen de valor, al punto de considerar que ese tipo de personas no caen en la categoría de genuinos *creadores*. Dentro del ámbito de estos pseudo-creadores, se encuentran rasgos tales como la sistematicidad, la unidad, la preocupación por la forma y la unión esquemática de sus contenidos. Rasgos que para el autor no son más que el producto de la mera obstinación y trabajo de una inteligencia estéril, que permanece sumergida en la racionalidad (Cioran, 1991: 32).

En contraste, el hombre que se entrega a su sentimiento de muerte, en la medida en que pierde esa ingenuidad y encanto instintivo ante la vida, experimenta un sufrimiento ante el que la racionalidad no puede responder y no puede traducirse mediante sistemas, formas y esquemas. Tal pérdida de la ingenuidad es inevitable, pues la racionalidad no puede hacerle frente al sentimiento de muerte, por lo que solo le queda ceder: “Nadie ha vencido la obsesión de la muerte a través de la lucidez y el conocimiento. (...)”; La

muerte ya nació victoriosa. ¿Y cómo no va a ser victoriosa si la nada es su madre y el horror, su padre?" (Cioran, 1996: 173). Es, por tanto, un tipo de existencia que se sumerge en un profundo sufrimiento inconmensurable, al punto de que la vida se identifica con una agonía ininterrumpida y, por tratarse de un sentimiento, que ha de ser entendido a modo de una intuición, es incommunicable e imposible de asimilar para un ser humano que se encuentre en la antípoda opuesta:

Existencia igual a tormento. La ecuación me parece evidente. No lo es para uno de mis amigos. ¿Cómo convencerle? No puedo prestarle mis emociones; ahora bien, solo ellas tendrían el poder de persuadirle, de aportarle ese suplemento de malestar que reclama con insistencia desde hace tanto tiempo (Cioran, 1998: 109).

El segundo tipo de hombres, aquellos que están en posesión del sentimiento de muerte (dentro del cual el mismo Cioran se reconoce), están marcados por un profundo sufrimiento, que torna la vida en una agonía constante. Pero, es preciso detenerse a caracterizar en qué consiste esta noción descrita por el autor quien hace constantes referencias a ella en su primera obra:

Ella refleja la imagen de la vida que lucha en las garras de la muerte, con muy pocas posibilidades de vencer. (...), agonizar significa ser martirizado en la frontera entre la vida y la muerte. Siendo la muerte inmanente a la vida, esta última se convierte, casi en su totalidad en una agonía. (...). La agonía verdadera nos hace alcanzar la nada a través de la muerte (Cioran. 1991: 13).

Solo en la medida en que la revelación del propio sentimiento de muerte destruya toda ingenuidad e ilusión de aquella primera actitud ante la existencia, se deja al sujeto enfrentado de manera personal e íntima ante este *martirio*, que consiste simplemente en mostrar nuestra condición tal como es, sin los *adornos tranquilizadores* escogidos con suma minuciosidad por la razón. Consiste en una agonía que el hombre, hallado en la antípoda opuesta, jamás podrá comprender a cabalidad sin entregarse al abismo del sentimiento de muerte, en el cual se deja de rehuir y afronta la vida como el camino hacia la muerte, en donde, a sabiendas del final, cada paso en la vida es un paso más en dirección a la muerte. (Cioran. 1991: 19).

## **2.- Contrastes y similitudes con la filosofía de Mainländer y Nietzsche**

A estas alturas este planteamiento puede evocar en el lector algunos aspectos de la filosofía inmanente de Mainländer, la idea de considerar la vida como camino hacia la muerte, y la agonía que conlleva, parece ser un punto común que se puede notar en *Filosofía de la redención* de este filósofo:

## “El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran”

La vida es medio para la muerte y como tal se le presenta al más imbecil: morimos sin cesar, nuestra vida es una lenta agonía, diariamente gana la muerte en poderío frente a cada ser humano hasta que, finalmente, apaga de un soplo la luz de la vida de cada cual (Mainländer, 2011: 128).

Sin embargo, hay una diferencia fundamental, que torna opuestos a estos dos autores, cuando ya con el título *Filosofía de la redención* se puede entender a qué apunta la totalidad de la propuesta de Mainländer, pues si bien parece coincidir en el diagnóstico de que “vida y sufrimiento son uno y lo mismo” (Mainländer, 2011: 136), la propuesta inmanente de Mainländer encuentra en la muerte (bajo ciertas condiciones) una redención, en la medida en que sea una muerte absoluta y no relativa. Solamente en caso de no dejar una descendencia, se conseguirá aniquilar la voluntad y se seguirá el curso desde el ser hacia el no ser, con la necesidad que ya había sido establecida por la unidad pre cósmica simple que propone el autor:

Todo lo que concierne al ser humano: necesidad, miseria, pesadumbre, preocupación, enfermedad, oprobio, desprecio, desesperación; en suma, toda la esperanza de la vida, no se debe a una providencia insondable que procura lo mejor para él de manera inescrutable, sino que él sobrelleva todo esto, pues eligió todo por sí mismo, antes del universo, como el mejor medio para la meta. Todos los golpes del destino que lo afectan los ha elegido, porque sólo a través de ellos puede llegar a ser redimido (Mainländer, 2011: 137-138).

La propuesta de este autor plantea la teleología del exterminio, en la cual el no ser es preferible al ser, pues al alcanzarlo se sigue el curso necesario y se encuentra la redención al entender la vida como medio para la muerte, cuando alcanza la nada absoluta como meta de la *creación*. Con estas afirmaciones, se encuentra así un punto de quiebre con Cioran, porque ante el mismo diagnóstico de la agonía y sufrimiento de la vida, se tiene una resolución más radical y menos alentadora de lo que podría ser encontrado en *Filosofía de la redención* de Mainländer; contraste que se puede claramente notar en la primera obra de Cioran:

¿No constituirá la nada en ese caso la salvación? Pero, ¿qué salvación puede haber en el vacío? Siendo casi imposible en la existencia, ¿cómo podría realizarse la salvación fuera de ella?

Y puesto que no hay salvación ni en la existencia ni en la nada ¡que revienten este mundo y sus leyes eternas! (Cioran, 1991: 22)

Ante una resolución tan categórica, la inmensa agonía no puede ser redimida

ni tampoco se puede sobrellevar, a no ser mediante ilusiones u obstinaciones de la razón, pero que para el hombre que está enfrentado a su sentimiento de muerte constituyen una alternativa ya imposible, pues, una vez se ha captado el modo de ese sentir intuitivo no es posible volver a la ingenuidad previa a la revelación. Frente a dicha agonía, que parece ser infinita, toda creencia pacificadora resulta inútil; consecuentemente Cioran no ve en la religión una opción, sino que es entendida como otro de los intentos (fallidos) de la razón por apaciguar el malestar que genera el sentimiento de muerte y que, al igual que los demás esfuerzos de la razón, solo pueden ser efectivos en la medida en que aún no se experimente el sentimiento de muerte. En esta línea sostiene: “Es obvio que Dios era una solución y que nunca se encontrará otra igualmente satisfactoria” (Cioran, 1998: 107). Por lo tanto, la solución metafísica trascendente que otorgaba la religión mediante Dios, y la propuesta finalista de una redención que conllevaba, solo proporciona paz y tranquilidad a aquellos hombres que no se han precipitado aún a su sentimiento de muerte, puesto que siempre está latente a pesar de que pocos lo lleguen a experimentar.

El autor va más allá, con un aforismo dedicado a la teología (Cioran, 1983: 152-153) cuando reflexiona en torno al carácter cambiante de la figura de Dios y lo dependiente que es este respecto a las consideraciones de los humanos, porque sus atributos, e inclusive su existencia, le son conferidas según el estado anímico de cada cual. Por tanto, la figura de Dios está destinada a no tener una duración universal, pues ante la total dependencia respecto a las personas no puede permanecer inmutable en el tiempo. De hecho, un examen más detenido lo revela como una causa inútil, como un absoluto sinsentido, que es incapaz de resistir la curiosidad y la investigación del ser humano que repara en ello. En este sentido, se hace finalmente un llamado a desprenderse de esta idea vacía que se ha tornado inservible. Es necesario separarse de dicha idea puesto que no sobrevivirá mucho tiempo más, en virtud de que cada vez se va haciendo más desgastada y envejecida, al punto en que inevitablemente llegará el momento en que nadie le forjará nuevos atributos y todos los anteriores estarán eliminados. En definitiva, la propuesta teológica, para el hombre que ha padecido ya el sentimiento de muerte, no es más que una ficción que él mismo instauro y manipula según sus necesidades. En el fondo, la idea de Dios solo es la más alta invención del ser humano, que en definitiva es equiparable a la nada. Tal como lo comenta Fernando Savater, quien conoció y tradujo a Cioran, señala que: “Respecto al origen de Dios, Cioran tiene pocas dudas; no cae en la tentación de suponerle ninguna procedencia extramundana (...), sino que le radica decididamente entre las producciones humanas, fruto fundamental de la fiebre y el delirio que nos designan” (Savater, 1992: 99). Para aquel que sufra el sentimiento de muerte Dios se devela como una mera producción humana, que ilusiona

## “El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran”

al hombre y camufla su origen.

En este sentido, se podría sostener que “la religión cristiana moderna representa al hombre caído y esto se traduce en que el hombre contemporáneo niega la muerte y trata de alejar de su consciencia la visión de la muerte” (Santana, 1993: 132), caracterización que encaja a cabalidad con el tipo de existencia que se mantiene al margen del pensamiento de muerte planteado por Cioran.

En este punto, es posible hacer un alcance relacionado con el pensamiento nietzscheano; si bien hay diferencias considerables entre ambas propuestas, se puede notar cierta similitud respecto a la actitud de desprenderse de la idea del Dios cristiano. Los motivos y expectativas que se tienen respecto de la decisión de separarse del Dios del cristianismo son distintos en ambos autores, pero el punto común en ambos consiste en equiparar la idea de Dios a la idea de Nada. Al ponerlo en evidencia se hace un llamado a desprenderse de dicha idea. Ahora bien, las diferencias no tardan en hacerse presentes, pues si se sigue a Nietzsche es necesario liberarse de conceptos tales como *Dios, más allá, alma inmortal, pecado*, entre otros conceptos asociados, en virtud de que ellos denigran la vida, el cuerpo y el mundo, para poder afirmar la vida, una vez estén liberados de tales conceptos (Nietzsche, 2008: 144-145). Mientras que, por el contrario, la propuesta de Cioran parece ser más difícil de determinar la búsqueda de consecuencias similares con dicha liberación. Desde la concepción nietzscheana, podría intentar caracterizar a la propuesta de Cioran como un nihilismo activo, en oposición al nihilismo pasivo o fatigado (Nietzsche, 1947: 35-36), sin embargo, no es uno incompleto, que intente huir del nihilismo reemplazando por otras aquellas grandes concepciones que se han desmoronado y perdido vigencia (Nietzsche, 1947: 39). Cioran ha constatado la nulidad de las antiguas grandes creencias metafísicas y teológicas, desechándolas en consecuencia en el paso desde el nihilismo pasivo al activo. Sin embargo, una vez hecho esto, no da ningún paso más dentro de lo que Nietzsche demarca como nihilismo incompleto, para reemplazar el lugar de tales ideas por otras similares, ni tampoco deviene un pensamiento que se afirme como voluntad de poder que acepte el eterno retorno: un tipo de hombre que a pesar de lo anterior siga afirmándose en la vida (Nietzsche, 2008: 72-73). Así entonces, Cioran parece no anhelar nada al desentenderse de los planteamientos teológicos y metafísicos ilusorios al constatar su nulidad, más que tan solo dejar a un universo “sin cruz ni fe”, un hombre tan “claro y vacío” en el que todo “carecerá de interés y de sabor” (1983: 152), estado en el que el hombre permanece siendo su dogma supremo:

Llevamos en nosotros, como un tesoro irrecusable, un farrago de creen-

cias y de certezas indignas. Incluso quien llega a desembarazarse de ellas y a vencerlas permanece, en el desierto de su lucidez, todavía fanático: de sí mismo, de su propia existencia. (Cioran, 1983: 77)

Ciertamente, con dejar al hombre en este estado de lucidez, desprendido de cualquier creencia, excepto de su dogma inconsciente, es decir, de sí mismo, no se busca instaurar algo más en el lugar de las antiguas creencias, pero tampoco se busca asumir ese vacío de manera tal que se afirme la vida: “¿Hay algo más vil que decir *sí* al mundo?” (Cioran, 1983: 78), por lo que es una propuesta que parece no encajar con las alternativas propuestas por Nietzsche con su caracterización del nihilismo en *La voluntad de poder*. Más bien, la propuesta de Cioran apunta a confeccionar un tipo de hombre abierto a tales experiencias de sufrimiento para que pueda, en virtud de estas, plasmarlas estéticamente, apuntando a alcanzar la constitución de un auténtico poeta: “Pasearse sin convicciones y solo no es propio de un hombre, ni siquiera de un santo; a veces, sin embargo, lo es de un poeta.” (Cioran, 1983: 118).

### 3.- El método ante la agonía

El tipo de hombre caracterizado hasta el momento, aquel que posee el sentimiento de muerte, entregado a su infinita agonía, para el cual toda creencia o dogma aliviador le está vetado, pareciera ser un tipo de existencia límite que no puede hacer nada ante su trágica condición. Un tipo de hombre que se encuentra en un punto tal que, ante aquella inevitable agonía que conlleva el sentimiento de muerte, no puede escapar, incluso si se es consciente de ella. Sin embargo, cabe la posibilidad de sacar provecho de tal situación, convirtiéndola en la vía para acceder a terrenos que por la mera racionalidad no se pueden alcanzar:

Crear que nos sería posible liberarnos del prejuicio de la agonía, nuestra más antigua evidencia, sería equivocarnos sobre nuestra capacidad de divagar. De hecho, tras el favor de algunos accesos, creemos de nuevo en el pánico y el asco, en la tentación de la tristeza o el cadáver, en ese déficit del ser, resultado del sentimiento de muerte. Por grave que sea nuestra recaída, puede, sin embargo, sernos útil si hacemos de ella una disciplina que nos induzca a reconquistar los privilegios del delirio (Cioran, 1973: 200).

Precisamente para ello Cioran plantea una suerte de *método* con el cual sería posible sobrellevarlo, al aprender a cursar aquella senda agónica y rescatar de ella esos privilegios que solo se obtienen al trascender la racionalidad, hasta el punto de conseguir canalizarlo en última instancia:

Contra la obsesión de la muerte, los subterfugios de la esperanza se

## “El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran”

declaran tan ineficaces como los argumentos de la razón: su insignificancia no hace sino exacerbar el apetito de morir. Para triunfar sobre este apetito no hay más que un solo «método»: vivirlo hasta el fin, sufriendo todas sus delicias y sus espantos, no hacer nada por eludirlos. Una obsesión vivida hasta la saciedad se anula en sus propios excesos. De tanto hacer hincapié sobre el infinito de la muerte, el pensamiento llega a *gastarlo*, a asquearnos de él, negatividad demasiado llena que no ahorra nada y que, más bien que comprometer y disminuir los prestigios de la muerte, nos desvela la inanidad de la vida (1983: 28).

El *método* propuesto por Cioran no consiste únicamente en entregarse sin restricciones a esa obsesión, a esa agonía sino en evitar encubrirlo con aquellas ficciones tranquilizadoras que serían una mera obstinación de la razón; es simplemente hacerle frente tal y como es, como un héroe trágico, que por vivirla hasta sus extremos más profundos puede llegar a agotar ese sentimiento, hasta el punto de anularlo. Por tanto, al revelar la inanidad de la vida, su futilidad, se puede también desvelar la mixtura que conforma la existencia, aquella mezcla de vida/muerte, así como la agonía que conlleva necesariamente. El hombre que sea consciente de ello por la aplicación de este *método* podrá entonces asumir esa contradicción capital de la existencia, como dos facetas que revelan una totalidad, la cual Cioran parece entrever. Al respecto Aldana & Garzón, quienes hacen una lectura crítica del tema, comprenden que quien asimila esta contradicción, no la ve tanto como dos caras de la misma moneda, sino como la conformidad de la moneda misma, y por ello es posible entregarse a *vivir de muerte y morir de vida* (Aldana & Garzón, 2017: 322). Este *método*, por tanto, no se limita solo a desgastar el sentimiento de muerte, sino que a adquirir de él un saber, precisamente el más esencial:

Sólo podemos vencer a la muerte desgastándola. La penetrante obsesión que sentimos por ella nos desgaste y, a la vez, se desgasta. Tan presente está la muerte en nosotros que envejece en nuestro interior. Después de habérmolo dicho todo, ya no podemos utilizarla. La simbiosis prolongada con la muerte, nos lo enseña todo; por ella lo sabemos todo. Por esa razón, ningún conocimiento puede nada contra ella. (Cioran, 1996: 173-174)

Contando con el saber adquirido por la aplicación de su *método*, el hombre aquejado de esa agonía, logra de alguna forma depurar tanto la vida como la muerte, cuando asume el sufrimiento como su destino, y lo vive hasta el extremo, hasta el punto de tornarse un *espectáculo de sufrimiento* para los demás, como un héroe trágico que no trata de escapar a su destino, sino que lo combate y muere por él, imposibilitado de adherir a alguna creencia

y evadirse. Este hombre de destino es capaz de entregarse a su fatalidad como un absoluto. (Cioran, 1983: 103). Así entonces, ese hombre, tal como un héroe trágico, puede entregarse sin temores a sus experiencias esenciales, hasta llevarlas a un paroxismo, y así sentir esa máxima expresión de los sentimientos más profundos que un hombre puede experimentar. Si absolutiza su sufrimiento solo puede anhelar más tragedia para sí. De este modo, es capaz de asumir que la existencia es una lucha agónica entre vida y muerte, una lucha que no puede ganar, pero sin embargo debe emprenderla, para así mantenerse en la vida frente al propio destino, y mirar todo desde el prisma de la muerte (Cioran, 1996: 179).

Este profundo sufrimiento solo es soportable en la vida en la medida en que no se sobrepase la esfera personal e individual, por deficiencia de la imaginación (para no concebir el dolor ajeno), y la deficiencia de la memoria (para olvidar parte del propio dolor). De preservarse estos límites naturales, lo único que importa es la propia agonía (Cioran, 1983: 44), solo de esa manera la vida parece posible. Sin embargo, cuando lo más íntimo y personal —dentro de esos *límites naturales*— es vivido hasta su extremo, esa agonía producto del sentimiento de muerte, es afrontada de manera total por su *método*. De esta forma, la agonía puede ser llevada a una expresión universal como una experiencia esencial de la existencia:

La verdad reside en el drama individual. Si realmente sufro, sufro más que un individuo, sobrepaso la esfera de mi yo y me acerco a la esencia de los otros. La única manera de encaminarnos hacia lo universal es ocuparnos únicamente de lo que nos atañe (Cioran, 1998: 102).

La agonía rebasa los límites del individuo y se torna infinita y universal, hasta convertirse en una desesperación visceral, pues, desde el sufrimiento más íntimo, se llega al sufrimiento más universal y esencial, el cual pareciera ser más de lo que un hombre podría soportar. Es en este punto donde esa desesperación visceral puede ser canalizada estéticamente, al ser expresada y plasmada en un lirismo, tema esencial para comprender el pensamiento de este autor, porque se considera a sí mismo como alguien que hace *filosofía lírica*, sumamente marcada por los elementos estéticos. Ya en el primer aforismo de su primera obra (*En las cimas de la desesperación*) trata de este tópico, lirismo, que marcará desde esas primeras páginas toda su obra y las posteriores:

El lirismo representa una fuerza de dispersión de la subjetividad, pues indica en el individuo una efervescencia incoercible que aspira sin cesar a la expresión. Esa necesidad de exteriorización es tanto más urgente cuanto más interior, profundo y concentrado es el lirismo. (...). Nos volvemos líricos cuando la vida en nuestro interior palpita con un

## “El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran”

ritmo esencial. Lo que de único y específico poseemos se realiza de una manera tan expresiva que lo individual se eleva a nivel de lo universal. Las experiencias subjetivas más profundas son así mismo las más universales, por la simple razón de que alcanzan el fondo original de la vida (Cioran, 1991: 5-6).

Hay que entender que este genuino lirismo, proveniente del sufrimiento, solo puede llegar a concretarse tras haberse entregado a esas *experiencias esenciales*, a las cuales solo se puede acceder mediante la aplicación de este *método*. De esa forma, el hombre accede a esas realidades profundas, con las que una simple razón conceptual no puede dar abasto, pues escapan de su dominio. En el fondo, consisten en realidades más profundas que tocan ese fondo originario e irracional, sobre el cual todo reposa. Esa materia fluida e irracional que se entrevé tras la agonía del sentimiento de muerte solo puede ser objetivada por el lirismo, una canalización estética de las profundidades irracionales del ser. Este lirismo del sufrimiento conlleva una purificación interior en la medida en que se ha logrado canalizar, pero no es un tipo de purificación que redima del sufrimiento, o que le dé un sentido. No se trata de que porque el sujeto exprese líricamente su sufrimiento este desaparezca o se elimine, sino que, se adquiere un carácter capaz de soportarlo, salvando parte de sí y haciendo llevadera la vida. Puesto que, mediante el proceso de plasmación y creación lírica, dichas experiencias de sufrimiento exacerbado han sido recorridas y parcialmente debilitadas: “Las obsesiones *expresadas* quedan debilitadas y superadas a medias. Estoy seguro de que si no hubiese emborronado papel, me hubiera matado hace mucho” (Cioran, 2011: 17). La purificación de la que se nos habla consiste en asimilar el sufrimiento como algo inevitable, dado que es la sustancia misma del ser y, como tal, es imposible tratar de disminuirlo o darle un sentido redentor, pero si es legítimo plasmarlo mediante una escritura que, líricamente lo transite llevaderamente una y otra vez. Ciertamente, el tipo de existencia que es capaz de asimilar esto, que posee un pensamiento vivo y apasionado, un pensamiento lírico, le parece mucho más valorable a Cioran que el otro tipo de existencia, operante bajo el dominio de la racionalidad, el hombre abstracto, al estar preocupado de la forma, la sistematicidad del pensamiento, la objetividad e impersonalidad. El tipo de hombre que posee su sentimiento de muerte, y se entrega a él (según el *método* ya mencionado) puede acceder a esas experiencias profundas de sufrimiento en su máxima expresión, al alcanzar así la verdadera inspiración, que proviene de la pasión y no de la razón. Aquel tipo de hombre, que escribe en los momentos de inspiración, no puede sino expresarse líricamente, pues siente y se entrega intensamente a lo que otros se cierran, aquellas experiencias de los extremos que se precipitan hacia la muerte; momentos en los que se ven las contradicciones de la existencia y el sufrimiento que necesariamente conllevan. Solo con tal inspiración se puede dar la ver-

dadera creación, de una *filosofía lírica*. Esta auténtica inspiración pone cara a cara al hombre contra el fondo irracional sobre el que se sostiene: “Sólo posee valor lo que surge de la inspiración, del fondo irracional de nuestro ser, lo que brota del punto central de nuestra subjetividad” (Cioran, 1991: 32). Únicamente a través del lirismo puede ser canalizado dicho fondo irracional, que pone al hombre en los bordes de la demencia. El lirismo descrito es una canalización de la agonía del sentimiento de muerte, o una *objetivación de sí mismo*, una *metafísica del destino*, es decir, el destino en su máximo grado de autoconocimiento, porque el hombre que se entrega a su sufrimiento lo ha asimilado como necesario, como un destino que ha de afrontar como el héroe trágico y cuya expresión lírica es tal que el acto coincide con la realidad, es decir, cada expresión lírica es un fragmento de sí mismo. En tales circunstancias, en las que se ha asumido el sufrimiento como un elemento esencial de la vida, cada experiencia es llevada a su paroxismo en búsqueda de ser disipada mediante la expresión lírica, cada momento de máxima tensión y agonía esencial late con “Aquella efervescencia incoercible que en él aspira siempre a la expresión para dispersar la subjetividad, desde donde se alcanza el fondo original de la vida, con la fuerza del lirismo” (Riquelme & Vicuña, 1999: 19). Lo que constituye una nueva forma de escribir filosofía según Riquelme & Vicuña (1999: 33), en la que se produce una ruptura con la tradición racionalista y se deja de lado todo entramado conceptual para dejar la experiencia a sangre viva. Es un estilo propio de Cioran en cual, el estado expresado se consume simultáneamente con la expresión, siempre fuertemente marcada por la muerte, lo que no es comparable a la mera poesía o sentimentalismo. (Cioran, 1991: 45).

#### **4.- La encarnación del método en la filosofía lírica de Cioran**

El tipo de existencia que se ha venido caracterizando hasta el momento coincide con el tipo de hombre que fue Cioran, quien constantemente en varios aforismos se identifica a sí mismo con las características mencionadas, además de otras como el insomnio y la soledad. En definitiva, tampoco escribe de una manera sistemática, sino aforística o como él la llama *lírica*. Podemos entonces leer su obra como una muestra de lo que él entendía por aquella *filosofía lírica*. El filósofo tradicional o sistemático, contrasta fuertemente con el filósofo lírico, al primero solo le basta con dedicarse racional y lógicamente a los grandes tópicos de la tradición, mientras que, al segundo, para llegar a crear líricamente necesita vivir, experimentar, sufrir y ser lo que exprese:

El filósofo lírico no es, como el universitario, un pensador con horario fijo para pensar y temas de libre elección, sino un “pensador de ocasión”, que depende de su propia agonía subterránea, que vive a la

## “El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran”

espera de la idea ‘secretada’ en el desenvolvimiento flexivo–reflexivo de su alma–cuerpo, en la circunstancia única e irrepetible de la vida (Cotofleac, 2002: 92).

Tal como comenta Cotofleac, la filosofía lírica implica aquella agonía, a la que se precipita el auténtico creador mediante el *método* cioraniano. Solo así se puede registrar, escrutar, en definitiva, sufrir y finalmente expresar el fondo irracional que se desvela tras la existencia acechada por la muerte.

De hecho, Cioran describe este contraste entre los dos modos de hacer filosofía mediante el tránsito del filósofo al poeta, camino esencialmente dramático y caótico, una metamorfosis en la que el sujeto se ha de entregar a la confusión y la locura interior, hundirse de manera permanente en esas vivencias intensas que son producto del sentimiento de muerte. La filosofía, al mantenerse en la esfera de la racionalidad, no puede hacerse cargo de aquel saber procedente de la agonía: “Como la filosofía carece de órgano para las bellezas de la muerte, hemos emprendido todo el camino de la poesía...” (Cioran, 1995: 214). De este modo se pasa desde la primera antípoda del filósofo, en la que impera la sistematicidad, el pensamiento abstracto, la forma y racionalidad del pensamiento, a la antípoda extrema, del poeta, en la que solo se puede filosofar de manera lírica, es decir, al canalizar todas esas experiencias esenciales con las que la razón se ve sobrepasada. (Cioran, 1991: 45-56). El que se haya apartado del mundo de la filosofía se explica por estos motivos, pues una vez se ha recorrido y agotado a la filosofía como disciplina, se da un abandono necesario, ya que desde su perspectiva: “El universo no se discute; se expresa. Y la filosofía no lo expresa.” (Cioran, 1983: 65). En consecuencia, se ha de buscar por otra vía alguna forma de suplir la incapacidad de expresión de la filosofía. El lirismo posee entonces la primacía para poder trascender las limitaciones de la razón y, como tal, es sumamente valorado por Cioran: “Cuando se rechaza el lirismo, emborronar una página se convierte en un infortunio: ¿qué sentido tiene escribir para decir exactamente lo que se tenía que decir?” (1998: 18). Con el lirismo se puede llegar a expresar algo más allá de las meras palabras, algo más allá del terreno de las formas y sistematicidad racionales, es posible expresar y canalizar líricamente aquel fondo más profundo e irracional que yace bajo cada uno, pero que solo los que se entregan a su agonía pueden asimilarlo totalmente.

En conclusión, si bien existe este fondo irracional, solo pueden acceder a él aquellos tipos de existencia que se hayan entregado a su sentimiento de muerte, cuando experimentan una agonía hasta el paroxismo, gracias a la aplicación de ese *método* ya descrito. Solo así mediante el desprendimiento del *hechizo de la integración* y el hundimiento en su sufrimiento ese tipo de hombre es capaz de asimilar y afrontar como, su destino, su sufrimiento pro-

ducto del sentimiento de muerte, a fin de acceder a ese fondo irracional, que solo puede ser canalizado, mas no redimido, en un lirismo. Podría sintetizarse gran parte de todo esto en el siguiente aforismo: "Sólo se tiene la posibilidad de entrever sobre qué locura se funda toda existencia, en la medida en que, a cada instante, se restringe uno contra la muerte" (Cioran, 1998: 186).

### Recursos bibliográficos

Aldana-Piñeros, A. y Garzón-Pascagaza, E. G. (2017). El sentimiento de muerte como límite existencial en la obra de E.M. Cioran. *Ideas y valores*, 66 (163), 311-331.

Cioran, E. (1973). *La tentación de existir*. 1ª ed. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1983). *Breviario de podredumbre*. 1ª ed. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1991). *En las cimas de la desesperación*. 1ª ed. Barcelona: Tusquets.

\_\_\_\_\_ (1995). *El ocaso del pensamiento*. 1ª ed. Barcelona: Tusquets.

\_\_\_\_\_ (1996). *El libro de las quimeras*. Barcelona: Tusquets.

\_\_\_\_\_ (1998). *Del inconveniente de haber nacido*. 2ª ed. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (2011). *Conversaciones*. 5ª ed. Barcelona: Tusquets.

Cotofleac, V. (2002). E.M Cioran. La filosofía lírica. *Episteme*, 22, 83-99

Riquelme Cepeda, & Vicuña Navarro. (1999). *E. M. Cioran: La escritura de la filosofía*. Tesis de licenciatura en filosofía, Universidad de Chile, Santiago.

Santana, M. (1993). *Nihilismo y sentido*, Publicaciones especiales de la Universidad de Chile. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Serie Cursos y Seminarios, núm. 49.

Savater, F. (1992). *Ensayo sobre Cioran*. 1ª ed. Madrid: Espasa Calpe.

Mainländer, P. (2011). *Filosofía de la redención*. 1ª ed. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1947). *La voluntad de poder*. Buenos Aires: Poseidón.

\_\_\_\_\_ (2008). *Ecce homo*. 1ª ed. Madrid: Alianza.

## El concepto de 'phrónesis': desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez

The concept of 'phrónesis': from Aristotle to Francisco de Suárez

Edgar Enrique Blanco Carrero  
Universidad Central de Venezuela<sup>φ</sup>  
edgar.blanco.carrero@icloud.com



**Recepción:** 12-03-2018 **Aceptación:** 24-05-2018

**Resumen:** El presente artículo tiene por objetivo examinar sucintamente cómo cambió el concepto de prudencia desde su aparición en la obra aristotélica hasta el siglo XVII, para responder a la interrogante sobre cómo en circunstancias de cambio es posible moverse y vivir de la mejor manera dentro del ámbito de lo político. Para ello, en primer lugar se examina el concepto de prudencia (phrónesis) en la obra de Aristóteles; para luego analizar cómo se presenta esta prudencia en el ámbito ético y político, y cómo se produce el cambio de sentido que hace posible que esta sea capturada por el derecho positivo visto como instrumento que, desde el Estado, fuera usado para despojar a personas de su capacidad para la agencia política. Como corolario, el presente trabajo sostiene que el concepto de phrónesis constituye un concepto de utilidad para garantizar el bien común frente a la emergencia de acontecimientos en la esfera política.

**Palabras claves:** phrónesis, ética, habituación, política, bien común, derecho

**Abstract:** If we consider the finitude that invites us to act in a prudent manner, we have asked ourselves the following question: how, in circumstances of change, is it possible to move (life) in the best way within a finite and political context? With this question we have set ourselves the objective of briefly examining how the concept of prudence changed until the seventeenth century and its impact on modern political thought. To do this, we will first examine the concept of *phrónesis* (prudence) in Aristotle, secondly, analyze how this *phrónesis* is presented in the ethical and political sphere and finally how the change of meaning that made the conception of Ethics was captured by a positive law seen as an instrument, which from the State, was used to deprive

<sup>φ</sup> Investigador y Doctor en Filosofía (PHD) de la Universidad Central de Venezuela. Profesor de filosofía de la praxis.

beings of their capacity for political action. As a corollary we can affirm that the concept of *phrónesis* has been seen by this author as the wise and normative instrument that allows us to take the helm of human affairs in such a way that it can overcome the winds and currents represented by events in a way that can be guarantee not only the life of the ship represented by the individual or political existence, but that this existence does not have the limit determined by the act of recklessness.

**Keywords:** *phrónesis*, ethics, habituation, politics, common good, law

## 1.- Introducción

Según el profesor Bravo, la filosofía de Aristóteles es la superación en varias de sus partes del pensamiento platónico (1998:98p). Considerando su gran cantidad de obras y del hecho que abarcaron una gran cantidad de temas, Bravo nos ha indicado también, que han sido los problemas éticos y políticos (que en su pensamiento son inseparables) los que han determinado que sus obras sean aun objeto de análisis y reflexión (1998:98). Estos problemas han orbitado en el esfuerzo por dar respuesta a preguntas como ¿cuál es para el hombre el mejor género de vida para alcanzar la *eudaimonia* teniendo presente que esta es un estado permanente de ser y no un fin? y ¿cuál es, en función de ello, el mejor régimen político? El intento de dar respuesta a estas interrogantes se encuentra integrado en un conjunto de obras catalogadas entre las no publicadas por el propio autor.

Para esta catalogación Aristóteles consideró que la razón constituía la “estructura fundamental del ser humano” dividiendo las ciencias (*episteme*) en poéticas, prácticas y teóricas. Las *poéticas* relacionadas con la producción como expresión de una *techné* acompañada de la razón (1998:102-104p). Las *prácticas* están acompañadas con la acción (*praxis*) o la elección que depende de la libre voluntad. Por ello esta acción la asocia con la *phrónesis* (prudencia) que es la virtud propia del entendimiento práctico orientada a la realización del bien supremo del hombre. Las *teóricas*, que considera ciencias de la contemplación, tienen por objeto “lo que es de la misma manera siempre o la mayoría de las veces” y no están subordinadas a “nada que les sea exterior, sino que persiguen el saber en vista del mismo saber” (1998:102-104p). Esta ciencia se divide en matemática, física y filosofía primera, general u ontología.

Si bien nos vamos a enfocar en las ciencias prácticas, me interesa destacar los tratados físicos, en especial *Física* ([s. IV a. C.] 1995) y *Acerca de la generación y corrupción* ([s. IV a. C.] 1987); debido a que la reflexión acerca del

tiempo y el cambio, son los pivotes sobre los cuales orbita la preocupación sobre el mejor género de vida y el contexto donde ella es posible.

En *Física* estableció los principios generales de su filosofía a partir de la relación de movimiento<sup>1</sup> y de reposo que nos va a permitir comprender la idea de multiplicidad y cambio y le va a permitir al estagirita definir a los entes desde un enfoque espaciotemporal. Estos principios según el estagirita son dos (identidad y su contrario) o tres (lo antes, lo ahora y lo después) (Aristóteles, [s. IV a. C.] 1995: 280)<sup>2</sup>. El principio de dos le permitió hablar del lugar y el principio de tres es lo que le permitió hablar del tiempo y de la generación y corrupción. Además señaló acerca del atributo del tiempo que Ser en el tiempo, era el ser afectado por el tiempo, en el sentido que era, por sí mismo, causa de destrucción ya que el movimiento hacía salir de sí a lo que existía puesto que todo cambio y todo movimiento se producen en el tiempo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 1995: 280).

Teniendo presente este concepto de movimiento, la preocupación del estagirita estuvo relacionada con la racionalidad del cambio, pero en el caso de la obra *Acerca de la Generación y Corrupción* al examinar el nivel más profundo de transformación que podía afectar a un ente que se expresa en movimiento, enfatiza la integridad del Ser “frente al poder disolutorio de la diversidad y del cambio” ([s. IV a. C.] 1987:13), por representar una cierta idea de orden, estabilidad y permanencia que está presente en todo su pensamiento político<sup>3</sup>. Como la generación y su relación inversa expresan su carácter cíclico evidencian en sí necesidad. Necesidad que, al final de la obra no parece presentarse en el hombre por ser generado dando un tipo de movimiento no cíclico sino más bien rectilíneo donde su identidad está dada por la especie y no por la repetición([s. IV a. C.] 1987:117-118) . La repetición sólo se da en el hombre, es decir, en el esfuerzo por perseverar en la propia existencia que la misma naturaleza le ha impuesto desde el punto de vista biológico en un solo y único movimiento. De igual forma, esta identidad indica finitud, es decir, no repetición, no regeneración. Si consideramos esta finitud que nos invita a actuar de forma prudente podemos retomar la pregunta original realizada por Bravo pero en un sentido diferente ¿cómo en unas circunstancias de cambio es posible moverse (vivir) de la mejor manera dentro de un contexto finito y político? Con esta interrogante nos hemos establecido como objetivo examinar sucintamente cómo cambió el concepto de prudencia hasta el siglo

1.- Según Aristóteles, “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” (Aristóteles, [s. IV a. C.] 1995: 280).

2.- En *Metafísica*, planteará el tema de la eternidad. En ella señalará que está relacionado con algo ingénito (sustancias) no susceptible de generación o degeneración que corresponde con los principios eternos y primeros que sólo se bastan a sí mismo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000).

3.- Ver al respecto: estudio introductorio realizado por E. La Croce y A. Paires al texto de Aristóteles (1987:13 y 65).

XVII y su impacto en el pensamiento político moderno. Para ello vamos, en primer lugar, examinar el concepto de *phrónesis* (prudencia) en Aristóteles, en segundo lugar, analizar cómo se presenta esta *phrónesis* en el ámbito ético y político y finalmente cómo se produjo el cambio de sentido que hizo que la concepción de ética fuese capturada por un derecho positivo visto como instrumento, que desde el Estado, fue usado para despojar a seres de su capacidad para la acción política.

## 2- Aristóteles y *phrónesis*

Consideramos que el concepto de *phrónesis* es fundamental para entender la idea de orden y estabilidad de un ente que busca preservarse de la mejor manera para que la corrupción no sea, al final, objeto de mal. El concepto de *phrónesis* en Aristóteles aparece originalmente en una de sus obras juveniles conocida como *Protréptico* ([s. IV a. C.] 2010) que nos ha llegado al presente en forma de fragmentos. Esta palabra refería, para él, en sus inicios el conocimiento de las causas y estaba estrechamente relacionada con otras expresiones como *episteme*, *noûs*, y *sophia* que denotaba simultáneamente una actividad y un estado producto de esa actividad que tenía como fin último la *eudaimonia*. Según Seggiaro (2010:01-15) en esta etapa de su producción intelectual, Aristóteles aún no habría distinguido las virtudes intelectuales, por lo que no había diferenciación entre el conocimiento práctico como teórico. Posteriormente se produciría un desplazamiento de significado. Por ello vamos a examinar lo que entiende Aristóteles por los actos del alma que rigen la acción y la verdad que permiten pensar en filosofía práctica para poder contextualizar su concepto de *phrónesis* y luego vamos a analizar qué se entiende por ella con la ayuda de la interpretación de Navas (2016:25).

Aristóteles indicó que había tres cosas en el alma que regían la acción y la verdad. Estas eran la sensación, el entendimiento y el deseo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:91). Esta regencia estaba dada por la capacidad de elección que era de importancia capital para la virtud moral. La virtud moral era entendida como una disposición relativa a la elección y la elección era producto de un deseo deliberado. En este contexto, el razonamiento que produce el entendimiento tenía “que ser verdadero y el deseo recto para que la elección [fuese] buena, y [tuviese] que ser lo mismo lo que la razón [dijese] y lo que el deseo [persiguiese]” (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:91). Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica en el sentido que considera el bien y el mal como verdad y falsedad.

En este orden de ideas, las formas en que el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación, según el estagirita, son cinco: Estas son: el arte, la ciencia, la prudencia (*phrónesis*) la sabiduría y el intelecto (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:91). Pero como nosotros indicamos que nos enfocaremos en

la prudencia, podemos decir que para el estagirita es propio del hombre “el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo (...) para el vivir bien en general (...) [donde] la buena actuación (praxis) misma es un fin (...) [siendo] una cualidad propia de los administradores y políticos (...) [porque] los principios de la acción son los fines por los cuales se obra” por lo que observa la prudencia como una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:93). La filosofía práctica aristotélica es definida como aquella a la que, desde la perspectiva moral, le interesa el ámbito en el cual la acción bien hecha es ella misma el fin. En este sentido sigue la visión platónica del hombre justo, por lo que el obrar bien se constituye en el recorrido de una flecha que indica la vida de un ser que ‘vive bien’, ‘obra bien’ y es feliz por un tiempo no cíclico que es indefinido y finito. El modo en que es posible que esta acción sea bien hecha y sea en un tiempo prolongado es para Aristóteles la *phrónesis*. En esta conceptualización se observa que ya ‘*sophia*’ no es sinónima con *phrónesis* debido a que la primera ha pasado a ser ciencia e intelecto y la segunda se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación para dirigir cualquier acción hacia fines determinados.

Teniendo presente lo antes indicado, este concepto de *phrónesis* está determinado por una dimensión político-social al observarlo desde un enfoque moral desde el mismo momento que está condicionado por la relación con un otro. Por ello Navas afirmó de manera enfática que “el signo característico de la filosofía práctica aristotélica es la atención a la constitución de la agencia moral, en cuanto capacidad de desplegar una vida con sentido”. En este despliegue destaca la habituación entendida como “modelación y obediencia pasiva con respecto del *éthos* constituido”, permitiéndole con ello entender la *phrónesis* como una actitud que está acompañada de la razón y está relacionada con lo que es bueno y malo para el hombre en un contexto donde se debe obtener y tener presente la mayor amplitud posible acerca de “las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas” (Navas, 2016:30)<sup>4</sup>.

El ‘modo de ser’ esta autora lo remite a un hábito adquirido y la racionalidad la observa como la expresión de la excelencia “de la función calculadora de la razón”, desde una perspectiva deliberativa. Al depender la *phrónesis* del conocimiento del fin y la situación hay que tener presente que la situación depende del contexto socio-cultural y el fin debe ser dado por las virtudes éticas. Así pues, lo que la *phrónesis* determina para realizar el fin de la acción es, en este sentido, la capacidad efectiva para guiar la acción rectamente y por

4.- Ver al respecto: Arendt (1997:112). Para esta autora, el papel de la deliberación en la construcción de un espacio político. Ahora esta deliberación tiene un fundamento en el sentido común y este sentido es lo que permite juzgar usando la prudencia como el baremo que permite que el espacio se sostenga.

ello mismo es discernimiento que articulándose a través de la buena deliberación de los medios conducentes a los fines, se habilita para juzgar, desde la comprensión de la situación. Ello es así debido a que el estagirita indicó que “el hombre es principio de las acciones, y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer...” (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:37). Todo ello le permitió a Navas definir finalmente la prudencia como

(...) el modo de ser adquirido por la razón deliberativa que, en cuanto es su propia excelencia la dota no solo para hacer bien los cálculos útiles en orden a sus diferentes actuaciones, sino también para razonar y deliberar rectamente sobre lo que en las circunstancias particulares sea lo conveniente ([s. IV a. C.] 2000:37).

Con esta definición busca relacionar lo verdadero con la verdad práctica y consecuentemente la vida práctica que permitan conservarse en las mejores condiciones. Lo verdadero, en este contexto, lo entiende a partir de la eficacia de una acción orientada a un fin que sea recto, por lo que lo práctico orienta la deliberación por ser algo particular que apunta a lo bueno y conveniente para sí mismo y para vivir bien en general y, consecuentemente su contrario en una línea de tiempo determinada por un antes y un después. A partir de este criterio, se hace necesario entender qué es virtud para Aristóteles para entender cómo ha sido reinterpretado por Navas.

Para definir la virtud Aristóteles examina las cosas que pasan en el alma con el fin de lograr su contextualización. Al efecto señaló que las cosas que pasaban en el alma eran de tres tipos, es decir, las *pasiones*, las *facultades* y los *hábitos*. Las pasiones eran para él: la apetencia, la ira, el miedo, el atrevimiento, la envidia, la alegría, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, y en general, aquellas sensaciones que van acompañadas de placer o dolor. Por facultades comprende aquéllos sentimientos que afectan esas sensaciones. Por hábitos, como ya indicamos, entiende aquellos por medio de los cuales nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Teniendo presente esta categorización, las virtudes eran para el estagirita hábitos que son dignos de elogio. Las virtudes las entiende como una especie de impassibilidad y serenidad que versa sobre el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno, y el que lo hace mal, malo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:23). Y agrega,

Existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, proviene de la costumbre ([s. IV a. C.] 2000:23).

Dentro de este marco considera que las virtudes no se producen ni por nat-

uraleza, ni en su contra, sino por tener una aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante el hábito. Es decir, esta aptitud natural es una realidad en sí misma que puede ser entendida como un hecho existente que tiene una temporalidad que dura mientras dura la existencia. Así pues, teniendo presente el concepto de *phrónesis*, Navas define la virtud

(...) como un modo de ser de acuerdo con la recta razón y que va acompañada de la prudencia con el fin juzgar lo que es mejor para nosotros de acuerdo con nuestras propias deliberaciones (Navas, 2016: 29).

La recta razón aporta el criterio que define a la virtud moral al formular el término medio relativo al juicio propio del que logra comportarse virtuosamente. El término medio, como se sabe, es definido por Aristóteles como lo que dista lo mismo de ambos extremos, y representa lo uno y lo mismo para todos en todos los sentidos (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:25). La virtud, en este sentido, es una especie de término medio que considera trabajoso porque es un asunto del que sabe cuándo inclinarnos al exceso o al defecto porque así sería posible alcanzar más fácilmente el bien ([s. IV a. C.] 2000:31).

Como la filosofía práctica aristotélica la definimos a partir de la determinación del ámbito donde la acción bien hecha es un fin en sí misma, el principal fin de la *phrónesis* es constituirse cual principio de acción en las que se persiguen, y se eligen, deliberadamente los medios rectos a nuestro alcance, orientados a alcanzar el bien. Así pues, la prudencia nos indica un antes y un después al igual que la no-prudencia o la imprudencia. Ahora, el modo en que se produce el mecanismo que permite que esta sea aplicada para alcanzar fines en un sentido práctico, de acuerdo con la interpretación de Aoiz es la ‘*aisthesis*’. La *aisthesis* (que podríamos traducir como intuición) es la cualidad que permite epistémicamente aprehender correctamente, a partir de hábitos adquiridos, algo bueno debido a que en esta aprehensión a las pasiones les es inherente un conocimiento de la situación y las circunstancias que se producen teniendo presente el carácter moral de los agentes (Aoiz, 2007:17) El carácter moral bueno y las pasiones entonces preforman el conocimiento de una situación y sólo la capacidad, digamos, conjetural de producir un juicio acertado es la que va a permitir que una acción, que en sí está orientada al futuro sea buena.

Como este autor señala que el carácter moral en Aristóteles comprende “la posesión plena o deficiente de un repertorio de hábitos” (Aoiz, 2007:17), veamos ahora cómo se aplica la *phrónesis* en la ética y la política.

### 3.- De la ética a la política

El examen del concepto de *phrónesis* nos llevó a describir el concepto de virtud en Aristóteles. Ahora podremos ahondar un poco más acerca de lo que pensaba el estagirita a la luz de los principios fundamentales que él establece en la *Física*. Para tal fin vamos a profundizar en el concepto de virtud, luego cómo esta virtud incide en la justicia y finalmente cómo la *phrónesis* actúa en la constitución de un cuerpo político que pueda, de forma estable, conservarse en el tiempo.

Para Aristóteles, la virtud tiene por objeto pasiones y acciones que pueden ser voluntarias y ser objeto de alabanzas o reproches, e involuntarias que pueden producir indulgencia o a veces compasión. Él considera importante la definición de lo voluntario y lo involuntario en función de lo que una acción ameritará después, es decir, las recompensas y castigos (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:32). Así define como virtudes a partir de su concepción del término medio, entre otras, el valor, la templanza, la magnificencia, la mansedumbre, la amistad. Teniendo presente este elenco de virtudes Aristóteles se pregunta "...qué clase de término medio es la justicia y de qué extremos el término medio lo justo..." ([s. IV a. C.] 2000:32), con lo cual vamos a bordar el segundo aspecto de nuestra línea de argumentación contemplada en este parágrafo.

Aristóteles denomina justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera, su contrario, la injusticia, como la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto ([s. IV a. C.] 2000:69) Considera justo lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política ([s. IV a. C.] 2000:71) y lo que es recíproco puesto que de ello depende cualquier forma de asociación y lo proporcional. De igual forma es justo lo legal y lo equitativo, y lo injusto aquello ilegal y no equitativo. Por lo que, la justicia puede ser vista como un correctivo que se expresa como el término medio entre la pérdida y la ganancia. El que corrige, es el guardián de la justicia y esa función se la da al gobernante, quien es también el guardián de la igualdad ante la ley, pero hace una distinción de las palabras 'igualdad' y 'equidad' para advertir que esta última es una forma de justicia que no está en ninguna ley y no se puede establecer. Esto nos empieza a introducir en el campo de la política.

La justicia política la divide en natural y legal. La natural "la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no" ([s. IV a. C.] 2000:81) y la legal la "que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo" ([s. IV a. C.] 2000:81). Esta última clase de justicia es normalmente fundada por una convención y su utilidad es semejante a las medidas que permiten establecer un

“El concepto de ‘*phrónesis*’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

antes y un después para lo que es legal o su contrario. Indique que ‘normalmente’ debido a que la ley puede ser impuesta y la convención, en sí, no es la misma en todas partes. Esta convención es lo que permitirá más adelante hablar de regímenes políticos.

En la convención está presente la voluntad de convenir. Por ello afirma que el acto justo y la acción justa se definen por su carácter voluntario o involuntario: cuando el acto injusto es voluntario es injusto y objeto de corrección. Si es involuntario, será injusto pero no una acción injusta ([s. IV a. C.] 2000:82). Esto nos permite introducir de nuevo el concepto de *phrónesis*.

El estagirita señaló que la política y la *phrónesis* coinciden en cuanto a la disposición cuando se aplica a la ciudad desde un punto de vista legislativo y particular. A eso lo llama política desde el mismo momento que la virtud hace recto el fin propuesto y la *phrónesis* los medios que a él conducen ([s. IV a. C.] 2000:99). De igual forma, considera, en el plano interno de la ciudad a la concordia como algo semejante a la amistad, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar sus miembros es la discordia, que es enemistad (*stasis*) ([s. IV a. C.] 2000:122).

La concordia se acomoda de acuerdo con cada uno de los regímenes políticos en la misma medida que la justicia. Así se tiene que en los regímenes en que gobernante y gobernado no tienen nada en común, tampoco hay concordia, porque no hay justicia ([s. IV a. C.] 2000:134). La “concordia”, siguiendo la interpretación suareciana de Aristóteles ([1612] 1967), es la sustancia debido a que reúne lo intrínsecamente diverso remitiendo más allá de sí misma al acto puro en quien la “actividad e incontradictoriedad”, según la exégesis que hace Camacho (2008:01-15) de Suárez, pasa a ser lo que se conoce como identidad. La concordia refiere, por una parte, a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y, por la otra, la concordia es la amistad civil, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:147). Lo contrario es la discordia generada por la coacción mutua y por la falta de voluntad de hacer espontáneamente lo que es justo. Esto es lo que destruye la comunidad política. La política así vista busca, en principio, la conservación de la amistad en una comunidad y la *phrónesis* es el medio para hacerla posible porque crea las condiciones de posibilidad para la eudaimonia vista como una actividad conforme a la virtud desde una perspectiva contemplativa ([s. IV a. C.] 2000:164).

La concordia y la discordia, en este contexto, nos permite introducirnos en la política.

Para Aristóteles, el hombre es por naturaleza un animal social, agregando que “el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser supe-

rior al hombre” ([s. IV a. C.] 2004:150)- La diferencia del hombre frente a los demás animales es que posee el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la *polis*, por lo que la *polis* es “una de las cosas naturales” y está conformada por una multitud de individuos que forman una comunidad ([s. IV a. C.] 2000:151). Este aspecto natural, entendido como causa, es el que conecta con la *Física* aristotélica, es decir, la búsqueda o el encuentro con su lugar natural cuya existencia está determinada por la permanencia y la duración. Un individuo en la polis, en este contexto, se define a partir de su participación en las funciones de gobierno, por lo que la polis son los individuos que conforman la comunidad. Por ello, creyó que la idea rectora de toda comunidad es la constitución de ella misma bajo un orden político que garantizase estabilidad y permanencia, es decir, conservación ([s. IV a. C.] 2000:151-152). El orden es la ley en la comunidad. La ley entendida como una razón sin deseo es, para él, en este caso el término medio. Este término medio se fundamenta en las costumbres y es sobre lo que descansa la autoridad para que la comunidad pueda conservarse y vivir bien.

Teniendo esto presente, una vez que se constituye la *polis*, aunque sus ciudadanos sean desiguales, su tarea es la seguridad de la comunidad que indica en sí conservación ([s. IV a. C.] 2000:160). En estas *polis* el vínculo unitario de los ciudadanos es la genealogía. El otro es la reciprocidad. Por ello, considera que “la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades... por ser todos iguales por naturaleza, es justo también que —tanto si el mandar es un bien o un mal— todos participen de él” ([s. IV a. C.] 2000:190). Esto constituye la naturaleza de un régimen político justo.

Así como se indicó que de la justicia se encarga el hombre, en la *polis* reside su esencia. Su fin es el de ordenar y/o administrar a esa constitución para procurar el vivir bien, por lo que la *Política* aristotélica, es la ciencia del bien y de los medios para obtenerlos. La manera en que se manifiesta es en la estabilidad del orden político y por consiguiente en su duración. La inestabilidad se genera cuando uno de los estamentos que conforman la polis, es decir, los ricos o los pobres se siente oprimido o amenazado. Este sentimiento, que en sí indica discordia y degeneración, es causa de revueltas y cambio constante de los órdenes políticos. Por ello creyó que la estabilidad se podría lograr en un orden donde existiese un término medio entre ricos y pobres que posibilite la existencia misma de la comunidad y fuese posible el bien común, el respeto de la ley y el consentimiento de la población.

Para el estagirita los gobiernos rectos son la Monarquía, la Aristocracia y la Timocracia [s. IV a. C.] 2000:252). En todos ellos la búsqueda en común del bien es el fin. Pero indicó que cuanto mejor mezclado esté el régimen, tanto

“El concepto de ‘*phrónesis*’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

más estable es ([s. IV a. C.] 2000:252) es, con lo cual, la conservación y la necesidad de evitar la corrupción fue su problema. En general, la inestabilidad política sucede cuando la finalidad de la comunidad se vuelve algo más que la promoción de la virtud y felicidad de los ciudadanos. Su causa es la desigualdad. Pero, como la igualdad es de dos clases igualdad numérica e igualdad según el mérito, la desigualdad en el lucro, el honor y lo contrario de esto, pueden ser causas de discordia. Las causas son: la incitación y además: la soberbia, el miedo, la supremacía, el desprecio, el crecimiento desproporcionado, la intriga, la negligencia, las nimiedades y la disparidad ([s. IV a. C.] 2000:283)<sup>5</sup>. Por ello, afirma que “... discernir el mal en sus comienzos” es propio de un hombre que conduce la comunidad política ([s. IV a. C.] 2000:323). Teniendo esto presente, afirma que “todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos” ([s. IV a. C.] 2000:170). Es aquí donde la *phrónesis* adquiere un sentido político como lo ha sido indicado por Navas. De ahí que el estagirita afirmara que,

La [*phrónesis*] es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud (...), sino la opinión verdadera (...) ([s. IV a. C.] 2000:164).

Esta *phrónesis* que en sí buscaba evitar la corrupción y por consiguiente lograr la conservación, con el devenir se cristianizaría y pasaría a adquirir dentro de esa nueva comunidad un nuevo sentido abriendo la posibilidad de considerar la contingencia. Con ello podemos examinar ahora, de forma sucinta, el pensamiento aristotélico hasta los albores de la modernidad para mostrar el desplazamiento de su sentido y su nuevo rol dentro de la comunidad.

#### **4.- Los aristotélicos y el desplazamiento del sentido de la *phrónesis*.**

Gilson señaló que así como la antigüedad estuvo dominada por la idea de una decadencia continua y podríamos agregar de la necesidad de la conservación, la Edad Media se caracterizó por la idea de la inmutabilidad de las cosas hasta que la misma realidad determinó la erosión de esta visión del mundo (Gilson, 2009:352). Como se sabe, el pensamiento aristotélico fue muy influyente en la filosofía medieval. El horizonte de su influencia abarca a pensadores como Santo Tomás de Aquino, Marsilio de Padova y Francisco Suárez. Tomaremos a estos tres pensadores de forma sucinta debido a su influencia sobre la filosofía moderna.

---

5.- En este sentido, el arte de la guerra lo entiende como “un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2004: 67).

Desde la perspectiva de la filosofía moral, Santo Tomás de Aquino dividió esta en tres partes. En la primera consideró las operaciones de un hombre ordenadas al fin, que denominó monástica. La segunda trató de las operaciones de la multitud doméstica, y la llamó económica. La tercera tuvo que ver con las operaciones de la multitud civil, y la llamó política ([1274] 2001:130). Por ello, como la ciudad es el todo y este todo es objeto de un juicio de la razón consideró necesario que hubiese una doctrina acerca de la ciudad, a la cual llamó política ([1274] 2001:130). La política está orientada a la filosofía práctica, ya que la ciudad es un todo donde la razón humana no sólo es cognoscitiva, sino también operativa, por ser lo más importante que la razón humana puede constituir dentro de una comunidad. Dentro de este ámbito la *phrónesis* la considera no sólo como virtud intelectual, sino también la noción propia de las virtudes morales por ser fundamento de la actividad del sujeto que obra a partir del entendimiento gracias a una idea del bien basada en la perfección ([1274] 2001:130).

Teniendo esto presente Santo Tomás desarrolla el concepto de la virtud desde dos perspectivas de la prudencia: una esencial y otra del agente que la posee como expresión de la providencia divina. La enmarca en los hábitos prácticos del hombre racional y la observa como expresión de sabiduría que lleva al hombre a “ordenar las cosas al fin”, siendo el bien el propio fin tanto en el consejo como en la elección. En ella la observa en dos niveles: el social y el personal ([1274] 2001:131). La prudencia social, dirigida al bien común, es una extensión proporcional o semejante a la persona desde el mismo momento que ella puede ser feliz en la medida en que ayuda a los demás a que sean felices (abarca lo familiar, político, militar). Por lo que la felicidad personal es vista como un modo de ser que se expresa en la felicidad de los demás. La prudencia personal, por su parte, rige los actos individuales, es decir, es el hábito adquirido por reiteración de actos rectos propios de la razón práctica que versan, a su vez, sobre acciones humanas y obras externas<sup>6</sup>. De ahí que Santo Tomás concluya que “el bien propio no puede existir sin el bien común” ([1274] 2001:130-133)<sup>7</sup>.

Para alcanzar el bien común el aquitense hizo énfasis en el papel de la ley como un modo de crear las condiciones de posibilidad de que este bien fuese posible de ser logrado ([1274] 2001:134). El modo en que relacionó la ley y la prudencia permitiría *a posteriori* un proceso de racionalización de esta con el fin de hacerla operativa. Esto explicara más adelante porque Suárez asociará la prudencia con la ley. Por ello, consideró que establecer la ley corresponde

6.- Ver también: Sellés (1999).

7.- El concepto medieval de bien común, según Arendt, solo reconocía que los individuos particulares tenían intereses comunes, tanto en lo material como lo espiritual, y que solo podían conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos tomaba sobre sí la tarea del cuidar ese interés común (1993:46).

“El concepto de ‘phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

a toda la multitud o corresponde a la persona pública que tiene el cuidado de toda la multitud. De igual forma, Santo Tomás siguió las categorías aristotélicas acerca de las formas de gobierno pero se enfocó, por una parte en las formas degeneradas y, por la otra en asociar la filosofía práctica, es decir, la política, con el buen gobierno. Por ello expresó que,

Si el régimen injusto está en manos de uno solo, que en el ejercicio del poder no busca el bien de la sociedad a él confiada, sino el propio interés, tal dirigente se llama tirano (...) en razón de que oprime por la fuerza, no gobierna con justicia (...). Más si el régimen injusto está en manos, no de uno, sino de varios, aunque pocos, recibe el nombre de oligarquía, es decir, principado de unos pocos, que oprimen al pueblo por el lucro de riquezas, distinguiéndose del tirano sólo por la pluralidad. Si, finalmente, el régimen injusto es ejercido por muchos, se llama democracia, es decir, principado del pueblo, esto es, cuando la masa plebeya oprime a los ricos por la fuerza numérica de la multitud, en cuyo caso todo el pueblo viene a ser un tirano, tirano de sí mismo. De modo parecido hay que distinguir el régimen justo. Pues si es administrado por muchos, tal régimen recibe el nombre común de política ([1274] 2001:135).

Con relación a la tiranía, este pensador partió de una visión negativa del hombre. De ahí se entiende su tesis sobre la resistencia y la sublevación como antídotos para enfrentar la corrupción y degeneración. Por tal sentido afirmó que

(... ) para que cese la plaga de los tiranos es necesario quitar la culpa pues, natural que el hombre viva en sociedad, los hombres necesitan que alguien rija la multitud. Porque siendo muchos los hombres, y preocupándose cada uno de lo que le es conveniente, la multitud se desintegraría si no hubiese alguno que se preocupase del bien de todos, lo mismo que se desintegraría el cuerpo del hombre o de cualquier animal si no hubiese una fuerza regitiva común en el cuerpo que tendiese al bien común de todos los miembros... Pues libre es el que es dueño de sí mismo, mientras que el siervo, lo que es, lo es de otro. Por consiguiente, si una sociedad de hombres libres es conducida por quien la rige al bien común de la sociedad, el régimen será recto y justo, cual conviene a hombres libres: Pero si el régimen se ordena, no al bien común de la sociedad, sino al bien privado del regente, será un régimen injusto y perverso ([1274] 2001:136).

Esta tesis, que permanecerá hasta el pensamiento de Suárez, va a ser minimizada en el pensamiento moderno principalmente por Hobbes.

Finalmente, Paván ha señalado que la genialidad del pensamiento tomista

radicó en su capacidad de armonizar, por una parte, los derechos en una idea de esencia basada en la capacidad de definir y las exigencias de la razón ávida de nuevos conocimientos y, por la otra, “la necesidad de limitar ese mismo impulso” por el reconocimiento de la existencia de cosas que estaban cubiertas por el velo del misterio (Bravo, 1998:180-181). La desaparición de Santo Tomás de Aquino se produjo a finales del siglo XIII. La crisis en el orden medieval se inició en los albores del siglo XIV. Dentro de esta crisis, que puede ser vista como expresión de un proceso de cambio y degeneración se enmarca el pensamiento de Marsilio Mainardini de Padova, un pensador italiano que sirvió como rector de la universidad de Paris entre 1312 y 1313.

Este autor en su obra *Defensor de la Paz* atacó la doctrina de la supremacía del papa y argumentó que la autoridad de una autoridad secular formalmente elegida para representar a la población es superior a la autoridad papal y del obispado tanto en los asuntos espirituales como temporales. Los aspectos básicos de su pensamiento se sintetizan en: que la razón, no los institutos ni Dios, nos permite conocer qué es justo y conducir el destino de la sociedad humana, que el gobierno necesita forzar la obediencia a la ley con medidas coercitivas, y que el poder político reside en el pueblo. Veamos esto con más atención.

Para Marsilio de Padova, en una ciudad bien ordenada los ciudadanos están tranquilos. La tranquilidad para él es, desde el punto de vista interno, “la disposición óptima de la ciudad instituida según la razón” ([1324]1989:10) El desorden es interior producto de la discordia y la guerra es exterior. De ahí que

la tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a la naturaleza según la razón y su constitución. Y (...) la intranquilidad será la mala disposición de la ciudad o del reino, como la enfermedad del animal, por la cual están impedidos todos o algunos de sus miembros para hacer sus operaciones propias, tomados aparte absolutamente, o en un conjunto y funcionamiento total ([1324]1989.:11).

Hay, pues, para este autor, dos géneros de gobierno, uno templado y otro viciado. Siguiendo a Aristóteles, llamó bien templado a aquél en el que el príncipe gobierna mirando a lo útil a la comunidad según la voluntad de los súbditos, y viciado llamó al que falla en esto ([1324]1989:32). La manera en que estas formas de gobierno conducen a su comunidad es por intermedio de la ley. Aunque pensaba que la monarquía era la mejor forma de gobierno, creía que prudentemente el monarca debería ser elegido porque por la elección se busca y se consigue casi siempre, o con raras excepciones, el bien común de los ciudadanos, como lo enseñaba la experiencia y la razón. La ley,

“El concepto de ‘phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

según él, comprendía todas las reglas de lo justo y lo útil civil que permiten que una comunidad viva de forma tranquila ([1324]1989:42). La tranquilidad o paz, desde esta perspectiva la define como

(...) la buena disposición de la ciudad o del reino con la que puede cada parte realizar las funciones a cada una convenientes según la razón y según la institución que permite la convivencia de los ciudadanos y el intercambio de sus obras - y el mutuo auxilio y ayuda - y en general la facultad no impedida desde fuera de llevar a término sus obras propias y comunes y la participación en los bienes y cargas comunes, según la medida adecuada a cada cual ([1324]1989:108).

La tranquilidad es la expresión de la concordia y la intranquilidad es la expresión de la discordia. La discordia se produce, siguiendo a Aristóteles, por la ruptura del equilibrio de la comunidad que se manifiesta en corrupción y la imprudencia y la malicia, entre otras cosas, que se producen en o dentro de un gobierno ([1324]1989: 80). Esto lo explica en función del poder que se abrogaron algunos obispos en Roma, en el tiempo posterior a Constantino que produjo intranquilidad en el seno del imperio y la comunidad cristiana, como un todo, debido a las injusticias que la concentración de poder de la iglesia había generado ([1324]1989:115). La causa de esta afirmación obedece a que, según él, “no le pertenece al obispo romano (...) el cargo de gobierno coactivo sobre cualquier persona particular de cualquier condición que sea, comunidad o grupo” ([1324]1989:116).

Como el discurso de Marsilio de Padova giró en torno al poder de la iglesia, de ahí que posteriormente Maquiavelo se sirviera de su pensamiento. Además de Maquiavelo el tema de la discordia y la concordia sería abordado por autores renacentistas y otros que trataron de resolver la discordia que degeneraron en conflictos religiosos. Uno de ellos fue Francisco Suárez.

Teniendo presente que Francisco Suárez parte del principio establecido por Aristóteles acerca del hombre como animal político, uno de los focos centrales de su pensamiento fue el libre albedrío de un agente libre que en un presente dado hará y posiblemente pueda hacer en infinitas circunstancias, frente al dogma que comenzó a observar en el pensamiento reformado que suprimía la libertad y no dejaba nada a la gracia. El otro estuvo relacionado con la forma de gobierno.

En relación con el desarrollo del concepto de libre albedrío, este le permitió a Suárez repensar la idea de tiempo en los asuntos humanos y se fundamentó en la consideración de un tipo de conocimiento contingente y condicional que le permite a un Ser acceder al conocimiento de Dios y de la naturaleza a partir

de la disposición de una potencia para la acción<sup>8</sup>. El libre albedrío, o la naturaleza que obra libremente, es para Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* lo que para Aristóteles en su *Física* es el cambio ([s. IV a. C.] 1995:133) y observaremos posteriormente de manera consistente en el pensamiento spinoziano y especialmente en su *Ética* (Spinoza, [1677] 2011:1527-1525). Esta diferenciación es debida a que para el estagirita prima la necesidad y ella no podía explicar la perfección y la imperfección desde una perspectiva natural que permitiera explicar, a su vez, por una parte, la voluntad de realizar por “deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia [de forma libre] acciones honestas” y, por la otra, la acción libre en sí realizada, ahora sí siguiendo a Aristóteles, para justificar toda acción hecha por una la libertad interna basada en la potencia racional del agente, como lo indica en la *Metafísica*, y como fundamento de toda la doctrina moral como es indicada en la *Ética* (Suárez, [1597] 2011:155-159).

El libre albedrío es lo que permite que el carácter asociativo del hombre, tal como lo indicó Aristóteles, se concrete en una comunidad política que establece la forma de gobierno que le sea más conveniente y se instituya las leyes que aseguren la concordia mediante las diligencias y los cuidados públicos ([1612] 1967:18 p). Por ello, para el pensador español, la soberanía residía en la comunidad en su conjunto que, por intermedio de un pacto le transfería al príncipe el poder con la carga y la obligación de cuidar el orden político y gobernarlo ([1613] 1970:19-20 p.). En las leyes, cosa que como indicamos Santo Tomás desarrolla de forma exhaustiva, es que se observa en Suárez el concepto de *phrónesis* aristotélico cuando afirma que

(...) así como en cada persona particular se requiere la prudencia para mandar bien cada una de las acciones a sí mismo o a los otros, así también en el príncipe se requiere la prudencia política o arquitectónica para dar las leyes, conforme a lo que dice la Sabiduría: Por mi reinan los reyes y los legisladores decretan cosas justas ([1612] 1967:22 p)

Para tal efecto, considera que la prudencia es ‘imperar’, teniendo presente que este es un acto del entendimiento y de la voluntad que permite garantizar la convivencia. La introducción de la ‘voluntad’ es lo que diferencia el pensamiento tomista del suareciano debido a que el primero insistió en la repetición como forma de habituación. Por ello afirmó que se debería tener presente la intención del legislador, la razón del bien común y las demás circunstancias de la materia y de las palabras con el fin de anteponer lo que parezca ser de más peso y más conforme al bien y a la justicia de la ley (([1612] 1967:463).

Aquí se puede observar que el énfasis en los autores cristianos es ubicar la prudencia en el plano de la conducción política. Con respecto a la forma de

8.- Ver al respecto: Camacho, (2008).

“El concepto de ‘phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

gobierno, al residir la soberanía en la comunidad, esta relega, a través de un pacto, a la forma de gobierno que se instituye como soberana y pasa a ejercer el poder con el fin público y el bien común. Cuando el pacto en cuestión se rompe, como consecuencia de la degeneración, la soberanía volvía a la comunidad encontrándose en condiciones de hacer un nuevo pacto (Sánchez, 2016: 179-194). Con esta propuesta, el filósofo granadino marcó la pauta de la limitación política frente a los abusos del poder que va a estar presente en la filosofía política de los siglos XVI y XVII y explica porque primeramente Grocio y después Hobbes se mostrasen reacios ante la posibilidad de un cambio político que pudiese amenazar la existencia del Estado por lo que la prudencia dio paso a una visión de la política basada en la conservación de la estructura y no de la concordia que podría generar estabilidad. Esta limitación política, que se observaría en el pensamiento de Spinoza, al no ser considerada por los absolutismos en el siglo XVIII condujo a su degeneración y, por consiguiente, ocurrencia de cambios políticos de naturaleza revolucionaria y en el siglo XX al surgimiento de sistemas políticos totalitarios. Ello explica porque autores contemporáneos han buscado repensar una ética y una política a partir del pensamiento spinoziano y por ende aristotélico considerando el hecho de que, el esfuerzo de Spinoza por superar el sistema cartesiano y hobbesiano lo acercó al filósofo granadino<sup>9</sup>.

## 5.- Corolario

Hemos hecho una revisión del pensamiento aristotélico y de algunos de sus seguidores desde la perspectiva de la *phrónesis* y del tiempo y sus consecuencias, es decir, la corrupción y la degeneración para mostrar que la prudencia desde Aristóteles hasta los albores de la modernidad representada por el pensamiento de Francisco Suárez estaba orientada a garantizar la conservación tanto desde la perspectiva individual como política de la mejor forma posible en función del bien común. Ello fue así debido a que el pensamiento aristotélico orbitaba en la idea del presente y éste presente, en el pensamiento de los autores medievales considerados, estaba dado por la inmutabilidad del orden cristiano y la mutabilidad de las circunstancias políticas y humanas que determinaron de alguna u otra manera su corrupción y degeneración.

En este sentido, es conveniente recordar a Gilson al expresar que “la decadencia de la filosofía medieval se produjo porque los filósofos cristianos se olvidaron de su esencia, es decir, el hecho de ser cristiana”. (2009:358). Ese olvido fue visto por los críticos de la iglesia como expresión de un paganismo que afectó la fe debido a que se esforzaron por llevar la concepción del hombre al plano del naturalismo antiguo (2009:358). De ahí la importancia que le hemos dado a la Física aristotélica. Ello permite explicar el giro suareciano 9.- Ello se observa en el estudio realizado por Andrea Sangia como a la obra de Spinoza (2011).

que, en primer lugar, separó lo humano de lo divino a partir del concepto de libre albedrío sentando, en cierta forma, las bases de la modernidad y, en segundo lugar, hizo de la prudencia un concepto límite que orbitó en el pacto constitutivo de una comunidad política y en la ley en general como medio para evitar la aparición de regímenes que conspirasen contra el bien común. Dicho de otra manera, 'política' y 'phrónesis' coinciden en cuanto a la disposición cuando se aplica a la polis, por lo que hay asociación de 'política' con 'phrónesis' en Aristóteles, mientras que en Suárez, tiende a considerar 'lo legal' con 'phrónesis' en el sentido que relaciona 'política' con 'normas'.

De ahí que el concepto de *phrónesis* haya sido visto por este autor como el instrumento sabio y normativo que permite llevar el timón de los asuntos humanos de modo tal que pueda sortear los vientos y las corrientes representadas por los acontecimientos de manera que se pueda garantizar no solo la vida del navío representado por la existencia individual o política, sino que esta existencia no tenga el límite determinado por el obrar de forma imprudente.

El libre albedrío considerado por Suárez junto con la prudencia, en este contexto, son los aspectos claves a tener en consideración para la constitución de un orden político. Estos aspectos sólo serán observados en su justa dimensión a finales del siglo XX cuando se comenzó a hacer evidente la crisis del orden político que se inauguró con la modernidad.

### Referencias bibliográficas

Aoiz, J. (2007). "Aisthesis en Ética a Nicómaco. La Aprehensión de los fines". Caracas. *Revista Apuntes Filosóficos* 30. Pp 07-19.

Arendt, H. (1993). *La Condición Humana*. Barcelona. (T. R. Gil). Editorial Paidós. 366 p.

\_\_\_\_\_, H. (1997). *¿Qué es la Política?* Barcelona. (T. R. Sala Carbó). Ediciones Paidós. 156 p.

Aristóteles. ([s. IV a. C.] 2010). *Protéptico*. Oviedo. (T. S. González Escudero) *Eikasia. Revista de Filosofía, año V, 30*. [Documento en Línea]. Disponible: <http://www.revistadefilosofia.org> [Consulta:04JUL2018].

\_\_\_\_\_, ([s. IV a. C.] 2004). *Política*. Madrid: Editorial Gredos. 450 p

\_\_\_\_\_, ([s. IV a. C.] 2000). *Metafísica*. Buenos Aires (T. H. Zucchi). Editorial Sudamericana. 654 p.

\_\_\_\_\_, ([s. IV a. C.] 1995). *Física*. Madrid. (T. G. De Echandia). Editorial Gredos. 506 p

“El concepto de ‘phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

\_\_\_\_\_, ([s. IV a. C.] 1987). *Acerca de la Generación y Corrupción*. Madrid. (T. E. La Croce y A. Pajares). Editorial Gredos. 367 p.

\_\_\_\_\_, (2000). *Ética a Nicomáquea*. Madrid. (T. J. Palli). Editorial Gredos.

Camacho, R. (2008). “Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad”. Maracaibo. *Revista de Filosofía*. RF v.26 n.58. [Documento en Línea]. Disponible: [http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-11712008000100004](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712008000100004) [Consulta: 22JUN2017].

Bravo, F., Paván, C., Cappelletti, Á., Lluveres, P., Astorga, O., Garber, D. (1998). *Ensayos para una Historia de la Filosofía. De los Presocráticos a Leibniz*. Caracas FHE-UCV. 495 P.

Navas, N. (2016). *Actualidad hermenéutica de la phrónesis Aristotélica*. Caracas. UCV-FHE. Trabajo de ascenso. 98 p.

Gilson, E. (2009). *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. 4° ed. Madrid. Ediciones Rialp. 440 p.

Marsilio de Padova (1324/1989). *El Defensor de la Paz*. Madrid. (T. L. Martínez). Editorial. Tecnos. 117 p

Sánchez, E. (2016). “Francisco Suárez y los orígenes del pensamiento político moderno”. Madrid. Ingenium. *Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10. Pp. 179-194

Tomás de Aquino. ([1274] 2001). *Suma de Teología, parte I y II*. 4° ed. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1026 p.

Seggiaro, C. (2010). “La Concepción de Phrónesis en el Protréptico de Aristóteles”. Mérida. Universidad de Los Andes. *Revista venezolana de Estudios Clásicos*. N° 11. Pp 01-15.

Sellés, J. (1999). “La Virtud de la Prudencia según Tomás De Aquino (I)”. Navarra. Universidad de Navarra. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. N° 90, 196 p.

Spinoza, B. (1677/2011). *Tutte le Opere*. Milano. (T. M. Buslacchi, A. Dini, G. Durante, S. Follini y A. Sangiacomo). Editorial Bompiani. 2838 p

Suárez, F. ([1613] 1970). *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Madrid. (T. J. Eguillor). Centro de Estudios Constitucionales. 373 p

\_\_\_\_\_, ([1612] 1967). *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador Vol I*

Edgar Enrique Blanco Carrero

(*Libros I y II*). Madrid. Instituto de Estudios Políticos.

\_\_\_\_\_, ([1597] 2011). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid. (T. S. Rábade, R. Caballero y A. Puig). Editorial Tecnos. 305 p.

## La subjetividad como praxis en la filosofía crítica de Karel Kosik

The subjectivity as praxis in the Karel Kosik's  
critical philosophy

Cristóbal Pérez Hernández  
Universidad Autónoma Metropolitana, México<sup>φ</sup>  
cph.cipol@gmail.com



**Recepción:** 16-11-2015 **Aceptación:** 12-02-2018

**Resumen:** El problema de la subjetividad es un tópico altamente tratado por la filosofía moderna, la cual lo considera una función central del entendimiento humano. En esta línea, el objeto del presente trabajo es realizar una interpretación comprensiva de la propuesta metodológica del filósofo checo Karel Kosik, a través del concepto de praxis en tanto autoconstrucción consciente del ser humano en su dimensión objetiva y subjetiva, comprendiendo el devenir como totalidad. Para esto, nos centraremos en su trabajo *Dialéctica de lo concreto* donde se reconocen las aportaciones sistematizadas que nos permiten sostener a la subjetividad como praxis y así considerar críticamente sus aportes al marxismo.

**Palabras clave:** Subjetividad, objetividad, praxis, totalidad y autodeterminación.

**Abstract:** The problem of subjectivity is a topic highly treated by modern philosophy, which considers it a central function of human understanding. In this line, the object of the present work is to perform a comprehensive interpretation of the methodological proposal of the Czech philosopher Karel Kosik, through the concept of praxis and self-aware of the human being in its objective and subjective dimension, understanding the evolution as a whole. For this, we will focus on his work *Dialectic of the concrete* where the systematized contributions that allow us to sustain subjectivity as praxis are recog-

<sup>φ</sup> Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, actualmente estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades en la línea de Filosofía social y política en la UAM-Cuajimalpa. El desarrollo de sus estudios se enfoca en las reflexiones filosófico-políticas de Karl Marx, Vladimir Ilich "Lenin", Antonio Gramsci, José Revueltas y Karel Kosik, atendiendo sus niveles epistémicos, metodológicos y prácticos

nized and thus critically consider his contributions to Marxism.

**Keywords:** Subjectivity, objectivity, praxis, totality and self-determination.

## 1.- Subjetividad y praxis

El problema de la concepción y las formas de construcción de la subjetividad es un tema central de la filosofía moderna, puesto que ha sido la forma conceptual tradicional para pensar la constitución del ser humano como sujeto y por tanto de la sociedad. Dicha discusión tiene uno de sus puntos centrales en la pregunta sobre qué es el ser humano y cómo se constituye lo social.

Diversas corrientes de pensamiento filosófico, lo mismo que distintas ramas de estudio de dicha disciplina, han abordado semejante esfuerzo; entre el conglomerado de interrogantes y resoluciones elegimos una visión que desde el pensamiento de G. W. F. Hegel sigue una línea por los aportes teóricos de Karl Marx, reflexionando la construcción de la subjetividad desde la dialéctica. Es en dicha ruta de pensamiento donde encontramos los desarrollos teóricos del filósofo checo Karel Kosik, quien dentro de su propia posición histórica aporta sustancialmente a este tema. Su pensamiento se manifiesta en un contexto de *renovación* o *apertura* del marxismo, paralelo a los aportes de la conocida Escuela de Frankfurt, como una respuesta al anquilosamiento teórico y práctico surgido a raíz del burocratismo y dogmatismo exacerbado en el llamado *socialismo real*.

En la problemática surgida de dicho contexto y en consonancia con una discusión permanente en la modernidad, Kosik apela a los análisis y las reflexiones filosóficas de Hegel en obras como la *Fenomenología del espíritu* (2015) y de Marx en textos tales como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (1966) o los *Grundrisse* (2007), sin dejar de lado sus obras *maduras*, por ejemplo *El Capital*. Esto nos denota dos de los fundamentos de Kosik: Hegel y Marx; la dialéctica en dos despliegues teóricos insoslayables para la historia de la filosofía y en ambos el sujeto es conceptualizado en tanto es una unidad teórico-práctica.

Partiendo de la última afirmación sobre la relación Hegel-Marx y la proyección del primero sobre la noción de sujeto, para entender la subjetividad es necesario reconstruir las diversas dimensiones conceptuales que permitan su aprehensión, lo cual implica una discusión (más allá de una simple reconstrucción de las categorías) obligadamente remitida a diversas ramas de la filosofía<sup>1</sup>. Uno de los conceptos centrales en esta línea reflexiva es la di-

---

1.- La discusión desarrollada por Karel Kosik hace uso de categorías de diversos niveles de abstracción, las cuales se desarrollan en dimensiones éticas, estéticas y filosófico-políticas por

aléctica, la cual nos dice Kosik trata de la cosa misma; pero ¿qué es la cosa misma para él? Pues es el ser humano, visto según un proceso y constituido por la relación contradictoria entre lo objetivo y subjetivo, concatenado por lo abstracto y lo concreto en función de su práctica histórica, es decir, el ser humano es una totalidad dialéctico-concreta. La subjetividad en calidad de identidad, encontrada en el cuestionamiento del porqué del ser humano en su constitución y desarrollo, es un proceso dialéctico de *construcción* de la realidad mediante su *comprensión*.

La subjetividad, centrada en el *sí mismo* del sujeto o del yo, fundamenta y orienta su conocimiento de los seres humanos hacia la investigación de las particularidades, las apetencias, los abatimientos; como diría Hegel en mayúsculas, de las *existencias contingentes* (G. W. F. Hegel, 2005: 434). Así, la filosofía en su devenir histórico ha debatido al sujeto particular conforme un hecho fundante de la realidad; en diversas discusiones y propuestas se ha referido su concepción de esta —en tanto exterior o ajena a la corporeidad del sujeto (léase naturaleza objetiva u otros seres humanos)—con arreglo a concebirla en la primer determinación de la subjetividad. Bajo esas delimitaciones de la relación (sujeto-objeto), el ser humano se encuentra en condiciones de conocimiento del otro, de lo externo; pero aparejado con lo inasible y por tanto con aquello ajeno a la voluntad y acción del mismo sujeto, resolución derivada de la particularización o escisión metódica y epistemológica. Para la línea seguida y propuesta por Kosik, este tipo de *conocimiento* se encuentra escindido del sustrato que nos explica el por qué de las existencias humanas, y que en ese mismo movimiento múltiple del pensamiento daría cuenta, en el acto de conocer, del porqué del otro(s) sujeto y de su entorno, formulándolas de acuerdo con dimensiones prácticas que a la par poseen cualidades abstractas; unidad necesaria, sin la cual es imposible conocer las cosas, hechos, fenómenos y relaciones en su ser real.

La subjetividad es una unidad de lo contradictorio, para concebirla debemos referirnos en infinidad de ocasiones, del modo ya mencionado, a lo *exterior*; entendido otras tantas como lo objetivo en contraposición a lo subjetivo o aquello ajeno al sujeto y su voluntad. Conforme es una relación, la subjetividad nos remite al otro y al nosotros; además es concreta por ser producto de múltiples determinaciones y es abstracta porque para ser real, la cosa misma (el ser humano o la realidad humano-social) debe ser construida en su aspecto fenoménico, en su *ser ahí* constituido dialécticamente con su esencia, o sea las relaciones concretas que lo conforman. En palabras de Kosik, la subjetividad te abre al ser social porque *la esencia del hombre, del ser humano, es la unidad de la objetividad y la subjetividad* (Kosik, 1989: 142).

Adentrándose en la discusión, el filósofo de la praxis utiliza la categoría de mencionar algunas.

*pseudoconcreción* para denominar con ello a las resoluciones presentadas como concreciones y realizadas desde la particularidad escindida, partiendo de la inmediatez colocada bajo la forma de conocimiento verdadero, la cual si bien muestra el todo de la cosa de manera concreta, dicha presencia es conocimiento real del sujeto que intenta saberse a sí mismo, sólo en la medida que mediante un esfuerzo del pensamiento se accede a las determinaciones —subjetivas y objetivas— completas del *ser*; concretas como presencia en un determinado contexto, pero devenidas incesantemente, por ello siempre en movimiento, es decir, con un contenido que no se capta a *simple vista*, sino que *exige un rodeo*.

Con ello la relación entre sujeto y objeto se entiende desde la configuración de una concatenación dialéctica; desde el análisis de las perspectivas inmersas en un mundo enajenado, ajeno a la acción del ser humano, existe una pseudoconcreción tanto en la subjetivación fetichizada del mundo lo mismo que en la objetivación del sujeto, por tanto, en la construcción de la individualidad y de la comprensión general del mundo. En el mismo sentido menciona Kosik: “El sujeto esta constitutivamente impregnado de una objetividad, que es objetivación de la praxis humana (...) El hombre puede perderse en el mundo “exterior” porque en su existencia es un sujeto objetivo, que solo existe en cuanto produce subjetivamente el mundo histórico objetivo.” (Kosik, 1989: 142)

Siguiendo a Marx, Karel Kosik concibe a los *seres humanos* los responsables de la producción de sus representaciones e ideas, dicha acción de producir se unifica en el contenido de las representaciones, es decir, la parte fenoménica de la realidad, del sujeto mismo, es concebida en una doble cualidad, ya que se encuentra en unidad con el contenido de la realidad en su conjunto, incluyendo al sujeto (objetivo-subjetivante). A partir de esta posición teórica y práctica podemos construir la subjetividad-objetiva; considerando que estas cualidades no se encuentran escindidas, son una totalidad dialéctica y concreta, en la cual el devenir dialéctico de la historia, que tiene la acción del ser humano en un realidad material dada un motor principal, forma la subjetividad que los seres humanos concretan como praxis.

Por lo tanto, la concepción del sujeto sobre sí mismo y su entorno —entendiéndolo en su origen, desarrollo e interacción cotidiana— construye lo objetivo a partir de lo subjetivo, siendo esto último a su vez el producto de una objetivación subjetivada por la acción humana. En otras palabras, lo objetivo es tal por ser producto de una subjetividad concretizada y edificada dialécticamente en el movimiento histórico que construye diversas subjetividades (intersubjetividad) en una totalidad. En Kosik ésta objetivación dialéctica se distingue de la objetualización (reificación), dicha distinción se encuentra en

el contenido y en el aspecto fenoménico de la praxis, entendida como conocimiento y transformación de lo real y del ser social, o sea, praxis en calidad de entendimiento del ser real en sus negaciones y de transformación de sí mismo y del entorno en *para sí*.

La subjetividad es conciencia cognoscente, contiene lo práctico-sensible que se encuentra subsumido como unidad; lo concreto es mediado por el ser humano en su práctica teórica, donde dicha idea de práctica ya no es una acción conforme a la intuición, sino que devino en *praxis*: el conocer a manera de negación activa o práctica de lo pseudoconcreto. La praxis se desarrolla entonces necesariamente según aquella comprensión del sujeto, unidad dialéctica de lo objetivo y subjetivo, donde el ser humano es considerado creador de sí al exteriorizarse. Esta objetivación (que puede desarrollarse hacia la objetualización) es la unidad de lo interno y lo externo, el *en sí* particular del sujeto devenido mediante la autoconstrucción permitida por la *experiencia* en *para sí* (Hegel, 2015); es como se ha logrado aprehender la verdad de la *cosa misma*, que no es otra posibilidad mas que dar cuenta del ser humano y su lugar en el mundo.

Así podemos entender y pensar la superación de la subjetividad construida históricamente en la modernidad, dese la cual se parte erigida en principio de nuestra época y como resultado de todo el devenir de la humanidad. Dicha comprensión del ser humano sobre sí, es una construcción del sujeto que en un determinado momento del tiempo se ve trastocada en su núcleo racional, subvertida en un movimiento igualmente constituido por la negación-subsumción; o en otros términos, la subjetividad es la conciencia cognoscente que se desarrolla en la construcción del conjunto de relaciones prácticas y sus respectivas formas abstractas, es en dicho movimiento del pensar conforme a la realidad concreta que el ser humano en su presencia individual, como existencia en la modernidad, se asimila escindido y pretende entenderse y al mundo *exterior a sí*, exclusivamente en su particularidad. No se comprende con disposición al devenir del *espíritu* (humano), resultado del proceso de transformación total, donde a su vez que él es el impulso, es la consecuencia; llevándonos con el planteamiento dialéctico a un intento por superar la diatriba sujeto-objeto mediante postular la unidad teórico-práctica de *naturaleza e historia*, asimismo la escisión de *presencia y devenir*.

Con base en la idea de que el ser social es un proceso de producción y reproducción de la realidad, Kosik se opone a las perspectivas filosóficas que sostienen la posibilidad de la reproducción del ser humano (presencia devenida en la figura de proceso infinito) ligada exclusivamente a la subjetividad, concebida esta última como construcción particular de una representación abstracta de lo real, escindiendo con ello la unidad de las dimensiones es-

*pirituales y naturales* del sujeto. En la *escisión absoluta*<sup>2</sup> también se posibilita plantear una objetividad proveniente únicamente del mundo natural-objetivo, realizando la acción epistémica bajo una filosofía que apele al conocimiento de la realidad sin el *ser humano*, al cual se le coloca en virtud de ser un complemento, un agregado inorgánico, cuya presencia es prescindible en el conocimiento de la realidad e incluso necesaria de erradicar del pensamiento al momento de analizar el mundo, ya que sólo así se revelaría la autenticidad del mismo.

La construcción teórico-crítica de Kosik nos remite al itinerario recorrido por la inquietud práctica de orientar la construcción del sujeto en la historia, nos revela la forma en que la humanidad se ha edificado a sí misma mediante diversas concepciones, argumentando denodadamente contra la propuesta filosófica que carga la producción y reproducción histórico-concreta de manera aislada en la subjetividad, y mostrando como se ha erigido en una de las formas predominantes en que los sujetos asimilan y reproducen el mundo en el capitalismo moderno. La elaboración de un reduccionismo semejante nos remite, para su crítica, a otro concepto central de la subjetividad, planteado en *Dialéctica de lo concreto*: la praxis; entendida como producción de la realidad humano social (objetivo-subjetivo), o sea conforme es la objetivación de la subjetividad, pugnando con dicho concepto por la desfeticización del ser humano y su reconocimiento según las cualidades de un ser onto-creador.

La praxis es conocimiento, reconocimiento y creación. Y siguiendo a Kosik en su línea de pensamiento, el ser humano sólo puede conocer su realidad a través de su *transformación*, planteada en tres aspectos relacionados: en primer lugar transformación en forma de objetivación del ser humano, lo que implica, en segundo lugar una relación con la naturaleza expresada mediante la capacidad de transformación-asimilación (humanización de la naturaleza) y; en tercer lugar con arreglo a la "realización de la libertad humana" (Kosik, 1989: 243). La historia, vista a la luz del concepto de praxis, se presenta en otros términos, en virtud de una lucha por el reconocimiento, es decir, el devenir de la formación de la subjetividad humana como un *para sí*; el elemento *técnico* y *existencial* se entrecruzan en este nivel de discusión de lo subjetivo. Para el filósofo checo la unidad de los elementos de instrumentación y racionalidad resuelve el subjetivismo exacerbado, igualmente supera la objetualización y escisión del *individuo* y *la historia* (Kosik, 1991: 25-27), posibil-

---

2.- Hablamos de escisión absoluta, refiriéndonos a las perspectivas que en sus planteamientos metodológicos aseveran que para conocer objetivamente (en su ser real) una cosa, hecho o realidad es necesario apartarlo de ciertas condiciones, detenerlo de su movimiento histórico, es decir, escindirlo totalmente de otros aspectos "que lo contaminan" y nos obscurecen su razón de ser. En Hegel, igualmente que en Marx y Kosik, podemos ver dicha instancia como un momento analítico, que debe ser superado en tanto es un simple recurso didascálico y así el objeto de análisis reflexionado en su ámbito, en su movimiento y contradicción, que al final lo hace ser.

itando abordar el conocimiento técnico-humanístico desde la perspectiva de que su significación representa la capacidad de transformar la realidad social en cuanto es una totalidad concreta.

La escisión resultante de la diferencia entre la inmediatez práctico-sensible y lo mediado, encuentra en la reflexión la capacidad de entender la particularidad como una presencia devenida de un proceso de constitución previo. En una posición contraria nos hallaríamos, a la manera que suele ocurrir en diferentes formas de analizar la realidad desde la filosofía, en la *escisión absoluta* del *en sí* respecto del movimiento y de su resultado; partiríamos de una mera individualidad (en el caso de los sujetos), la cual no se reconoce sino aisladamente y se cree bajo cierta autarquía fundante *de sí misma* y sólo *en sí misma*, tomando así la inmediatez de la realidad en un absoluto, pero sin contenido. La relación social que constituyo al sujeto aparece en una forma incognoscible, tenemos entonces una presencia puesta ahí por lo no reconocible, imposible de alcanzar en su presencia verdadera, delimitando donde se encuentra una determinación inconmensurable para el pensamiento humano y hasta donde podemos explicarnos y crearnos a nosotros mismos.

Frente al panorama anterior tendríamos que presentar la relación inmediatez-mediatizada en correspondencia con ser el resultado y principio de lo verdadero de la cosa, en tanto producto de la configuración unitaria de las particularidades. Como mencionara Karl Marx, lo concreto es tal por ser síntesis de múltiples determinaciones, es decir, lo concreto (entiéndase el ser humano históricamente concreto) es resultado o producto, a la vez que concebido en principio, devenido de los múltiples elementos, y en ese proceso contradictorio logra determinarse al comprenderse en calidad de un *ser social* unitario. El todo complejo de las relaciones humanas se nos manifiesta inmediatamente en el fin del devenir del sujeto, se nos presenta concreto, bajo la figura de una concreción sin contenido (individualizante), pero en el despliegue analítico de sus múltiples determinaciones nos situamos de nuevo en el absoluto, concreto y abstracto a la vez, que representa todo el devenir del momento previo. Ese movimiento del pensamiento constituyo el *inicio* de la presencia individualizada, dicha concreción del sujeto se debe colocar en un momento de la reflexión total como resultado del movimiento general (contradicción o negación-subsunción), en su configuración de totalidad concreta.

En el análisis de Marx, la mercancía se nos presenta como la concreción de todas las relaciones sociales, el elemento más *simple*; luego entonces, siendo algo concreto lo coloca como el momento de partida en su reflexión filosófica general para el análisis de la sociedad capitalista, siendo así la mercancía el principio del análisis pero igualmente el resultado, producto de la mediación del pensamiento que apela al *ser ahí* (presencia) de la mercancía,

condición indispensable para conocerla en su realidad.

Ahora bien, si esta presencia inmediata (del sujeto o de la mercancía) es mediada por el pensamiento y sólo en ese aprehender hacemos la realidad asequible, la posibilidad de autodeterminación de la cosa o la restauración de la igualdad se lleva a cabo mediante un proceso de negación entre la escisión y la igualdad restaurada, entre el creador y lo creado, entre la totalidad y sus particularidades; sólo en esa relación contradictoria se encuentra el movimiento real de la cosa, su presencia y esencia en un mismo desarrollo orgánico, donde el individuo sin la historia son imposibles de reconocerse.

Por su parte el aporte de Hegel nos invita a pensar que la restauración del *en sí* (presente del sujeto) en *para sí* (sujeto onto-creador) como unidad o la elevación del entendimiento al absoluto, o sea a la verdad, es la autoconciencia, la cual se haya en posibilidades de autodeterminarse teniendo certeza de sí misma mediante la experiencia, donde aprehende sobre sí accediendo a lo absoluto a través de cultivar la razón. El conocimiento, la mediación entre la infinitud de cómo se piensa la cosa con la finitud concreta, es la forma de acceder al para sí, al resultado del movimiento de la inmediatez vuelta absoluto sólo para ser nuevamente inmediatez, ahora restaurada con su esencia, reconocible por ser producto de la creación humana.

Pero esta restauración no se concreta en un resultado inevitable por el cual las cosas se presenten espontáneamente; si la historia es devenir, necesariamente se hace así misma mediante su contenido vivo, el ser humano actuante; el cual en el proceso de hacer historia se realiza, y es en la confrontación (negatividad) con en el mundo y con los otros, en ese salir de sí, donde encuentra la verdad de su particularidad, pudiendo con ello, en un conocimiento total de la historia, autodeterminarse, ser libre mediante el conocimiento real de sí mismo como *espíritu* (Hegel, 2014: 512-519).

La individualidad que se absolutiza en principio verdadero de todas las cosas no se asimila como resultado, sino tal como si le fuese arrancada toda la memoria histórica, aquello que se nos presenta como real en primera instancia se convierte incomprensible en su verdad por la escisión no restaurada con su fundamento, por la inmovilidad a la que se le sujeta. Por lo tanto, la certeza mencionada anteriormente se tergiversa, a manera de consecuencia el ser humano, creador de su realidad, ya no se reconoce en ella sino como una cosa más en el mar de elementos ajenos a su conocimiento y por tanto en la relación con el mundo se sitúa en el papel de un simple espectador, con la intuición como único recurso de percepción de lo ajeno a él. Así, en la subjetividad escindida, el individuo se erige en principio y realización hueca, sin contenido, mistificado.

La realización del individuo se ve *incierto* sin todo el cumulo de relaciones históricas arrancadas de la consideración sobre sí mismo en el devenir histórico, esta individualidad es simplicidad; en el empecinamiento por conocer la relación real que lo constituye individualizado en la quietud de la particularidad escindida, la relación del *en sí* con el *para sí* significa acceder a lo verdadero mediante la contradicción, donde se despliegan las relaciones que lo hacen ser principio y resultado, sustancia y sujeto al mismo tiempo. Si la individualidad del sujeto histórico no es reflexionada desde esta elevación del pensamiento al absoluto, se vuelve imposible acceder a la verdad de la realidad histórico-social.

La verdad del individuo se construye en la escisión restaurada entre la subjetividad y lo objetivo, y considerando que un individuo concreto es al mismo tiempo potencia y acto (*en sí* y *para sí*), ya que siempre se manifiesta como totalidad inmediata (concreta) en tanto producto de un proceso de transformación incesante, posee necesariamente un momento práctico (finito), el cual también se erige en una cualidad infinita (abstracta) del pensamiento que en todo momento posee su finitud (dimensión práctica), entendiendo esta última bajo la idea de la presencia: existencia histórica del sujeto en el presente. Entonces la unidad del sujeto con su entorno y los resultados de dicha relación no son una construcción repentina, es el acceso a la verdad del mundo objetivo-subjetivo, certeza siempre existente en la presencia y en la esencia, sólo en la medida de su contrario: la forma particular en su encuentro con la totalidad mediante la reflexión nos muestra la verdad de la cosa en su unidad presencia-esencia.

## **2.- La destrucción de la pseudoconcreción**

Para el autor checo, el despliegue teórico de análisis y reflexión que se presenta en la relación sujeto-objeto tiene un fin general, mostrar la forma en cómo se construye y desarrolla la realidad social con base en la praxis, lo cual implica la *naturaleza* cambiante de la historia y del sujeto, la unidad de las contradicciones entre lo abstracto y lo concreto; en resumen, representa la posibilidad del ser humano de *transformar* su realidad y *comprenderla* como un mismo movimiento (dialéctico).

La subjetividad, en su intento por conformarse una identidad que le permita saberse, puede devenir en pseudoconcreción, si es situada en el terreno de la enajenación respecto de sí misma, del producto de su actividad y de su desarrollo en relación a las otras subjetividades. Esta condición del conocer se concreta en todo momento en la práctica, siguiendo a Kosik, el reconocimiento incompleto emplaza un extrañamiento del sujeto respecto de su actividad creadora, luego entonces la categoría de subjetividad construida bajo criterios sensitivos, se vuelve una pseudoconcreción ya que se nos presenta

al sujeto como único principio, sin el contenido que lo hace ser lo que es. Ante dicha disputa la categoría de praxis como entendimiento verdadero de las relaciones que llevan al ser humano, en calidad de espíritu, a ser lo que es en la historia, intenta mediante un despliegue dialéctico de la existencia y el devenir de la humanidad, construir una subjetividad que se piensa y construye a sí misma mediante la praxis en clave de destrucción de la pseudoconcreción.

El posible desarrollo filosófico alternativo de una humanidad desenajenada respecto de una totalidad concreta enajenada representada en el sistema de producción y reproducción social capitalista, no se realiza en la forma de un salto de aquello fetichizado a la libertad o desde algo espontáneo que nos lleve a transitar de lo *inauténtico* a la *autenticidad*, sino con las características de un proceso de *destrucción práctica* de esa pseudoconcreción manifiesta en la absolutización de la subjetividad y conforme un determinismo de lo objetivo, “es decir, (la praxis) como destrucción práctica de la realidad cosificada tanto en sus aspectos fenoménicos como en su esencia real” (Kosik, 1967: 97)

El método dialéctico propuesto sigue la senda surcada por Hegel y Marx, a Kosik le permite plantear, a contrapelo de otras corrientes, la superación de la cotidianidad enajenada mediante un movimiento dialéctico. En lugar de pensar en la cotidianidad solamente como un estadio puro o neutro, asienta una cualidad insoslayable de la realidad humano-social: su contenido histórico cambiante; sosteniendo entonces que no debe ser negada la cotidianidad en absoluto para conocer la realidad del ser humano, sino únicamente sus rasgos fetichizados, entre ellos sus procesos para dar cabida y generar la reproducción de la escisión de la historia como un momento particular, burdamente contingente, absolutamente autónomo y meramente subjetivo. Esta construcción crítica del sujeto viene fundamentada en igual medida de su comprensión como ser onto-creador, quien al construir, analizar y manifestar su subjetividad, es necesario tenga en cuenta estos dos aspectos cualitativos de la totalidad concreta. Por ello afirmamos entender desde el filósofo checo a la subjetividad en la cualidad de autoconocimiento, el cual se construye y se reconoce en los sujetos necesariamente en tanto dialéctica de la totalidad concreta.

Bajo la influencia hegeliana diríamos que la sustancia es lo que fundamenta la existencia, no podemos dar real (verdadero) sentido del mundo sin considerarlo una unidad, y dado que la forma en como conocemos es mediante universalizaciones (conceptos), la sustancia que fundamenta lo inmediato no permanece inmóvil, sino en constante ascenso hacia lo absoluto y regresando a lo finito, lo cual está inserto en el proceso infinito del pensamiento; por tanto, la sustancia no se entiende sino en unidad con aquello que da cuenta

de sí, en el despliegue de las contradicciones que forman su unidad en transformación infinita (Hegel, 2005: 15-19).

Comprender entonces la importancia de la totalidad para conocer realmente la relación naturaleza-sujeto en la construcción de la subjetividad, nos enclava en la concepción de la autodeterminación y el autoconocimiento como dos momentos de un mismo proceso; así el conocer es crear, transformar y viceversa, la sustancia que da soporte y (re)conociéndola nos acerca al saber verdadero se sabe autocreadora, la razón dialéctica es su principal herramienta, con ella da cuenta de la totalidad y por tanto de su pensamiento concretado en el mundo. Inmediatez y esencia son uno, como sustancia (objetiva) y sujeto son la forma de comprender la cosa en su realidad; pero ello se logra únicamente en cuanto esta sustancia activa (la naturaleza, lo objetivo) se considera en la forma de sujeto (lo particular subjetivo), como negación del otro, el cual a la vez lo hace ser en un ir y venir constante; es negación respecto de sí, ya que para entenderse debe reflexionarse en el ser otro, entendiéndolo en sí mismo (Hegel, 2005: 15).

### 3.- Conclusiones

A nuestro parecer aquello propuesto en la categoría de *unidad del ser* o del *sujeto objetivado* y su respectiva correspondencia en los aspectos epistémicos y metodológicos, tiene consecuencias en la construcción de lo real y en la manera de hacernos de su verdad mediante el trabajo conceptual de la reflexión. Esta categoría unitaria del sujeto se coloca como algo necesario para el conocimiento de lo real tal cual deviene y no sólo en intuición de lo real, el concepto nos sitúa únicamente en la inmediatez del individuo en sus especificidades, inexplicables por sí solas.

Lo verdadero es la unidad de la presencia del sujeto histórico en su inmediatez y la esencia mediada de la cosa: el devenir histórico. La presencia si bien nos oculta parte de la esencia, a su vez nos la muestra, en otros términos, la evoca en el resultado final, producto del devenir del sujeto como historia, producto (el sujeto devenido como espíritu) que se sitúa extraño a los sentidos no cognoscentes, ello en primera instancia. Por lo cual pensaríamos, como bien lo expresa Hegel en la discusión sobre el espíritu, *en la misma medida* que lo verdadero se asimile en tanto sustancia objetiva, debe ser asimilado y expresado en si cualidad de sujeto (Hegel, 2015: 15); lo cual nos regresa a dos momentos del planteamiento general, la idea de unidad y subsecuentemente poder cortar de tajo cierta concepción que pudiese colocar como momento preponderante de lo verdadero el todo sobre las partes o viceversa. Karel Kosik, desde Hegel, nos plantea que el conocimiento de la cosa está en la unidad del ser y el pensamiento, de lo inmediato y lo mediado por él, de la forma y el contenido de la cosa como unidad, no como simple conjunción

casual, sino una totalidad en movimiento autodeterminado.

La razón o el pensamiento nos permite abandonar la inmediatez del individuo abstraído de la historia y escindido de la naturaleza objetiva, al universalizar lo particular, conceptualizarlo y así elevarlo a la totalidad, a la infinitud del pensamiento, encontrando en su contraparte (lo finito) la experiencia que da cuenta de su ser real. La finitud se entiende en su especificidad mediante lo universal o las conceptualizaciones universales, la mediación es el pensamiento puesto en confrontación, la conciencia individual entendida a sí misma como espíritu. Esto es fundamental porque repara en el conocimiento absoluto del ser humano, ya no sólo como cosa ahí, inerte, sino en su desarrollo, en el movimiento donde encontramos la *sustancia* del mismo, pero que a su vez no es la verdad de la cosa sino hasta concebirlo en la unidad del sujeto que se asimila y el objeto que es resultado de su pensamiento puesto en el mundo.

Apelar a la totalidad tiene sentido en la medida que esto nos permite elevarnos de la inmediatez subjetiva en cómo se nos presenta el mundo y las cosas del mundo, develándose mediante el esfuerzo de la razón el fundamento de dicha inmediatez, esta conciencia inmediata e individual sólo puede acceder a la verdad mediante el abandono de su particularidad y reparando en la experiencia de la *exterioridad* que permite reconocer el absoluto en sí misma, la totalidad que se despliega y se manifiesta en la presencia inmediata, ya ahora mediada por el conocimiento.

Las repercusiones que ello tiene en la filosofía son insoslayables, esta línea de pensamiento filosófico nos plantea que la verdad no se encuentra en la presencia inmediata (aparentemente acabada del individuo) producto del devenir del sujeto en su entorno, de su despliegue expresado en la conciencia inmediata; por lo que la filosofía (y la historia de la filosofía) pensada en su forma de saber real, no puede ser entendida en momentos aislados, sino mediante la percepción de un movimiento unitario, igualmente que negativo; pero bajo un sustrato común, la autocomprensión de la conciencia en su devenir como razón. Sólo así como saber real, como la negación que subsume lo negado, se engendra la acción de conocer mediante la cual el pensamiento ha intentado comprenderse, por lo que cada salto cualitativo dado no puede ser desechado, sino superado en todo caso (negación-subsunción).

La inmediatez del individuo nos presenta la finitud del sujeto, tomado como conocimiento real nos conduce a reducir la cosa a su fin o a la presencia de la cosa, por lo cual, según lo desarrollado, nos plantearíamos que lo real solo es cuando dicha inmediatez se encuentra en unidad con el desarrollo de la cosa, así la cosa presente, el individuo particular, da cuenta de lo que es y por qué es. Luego entonces, la inmediatez que se eleva hacia el absoluto mediante la

experiencia asimilada (salir de la individualidad/confrontarse al otro/volver a sí) y que forma parte orgánica de su comprensión como conocimiento real del sujeto que se realiza en la praxis, requiere de un esfuerzo del pensamiento por pensarse, ya que no da cuenta de sí misma sino en la totalidad, posibilitando con el conocimiento real su transformación, negándola (la inmediatez) y subsumiéndola (negación-transformación) en la totalidad de relaciones que lo constituyen. Eso es lo verdadero del ser humano, para ser tal debe ser aprehendido como *sustancia* y como *sujeto*, lo cual requiere conocer el despliegue unitario de la presencia y de la esencia en su devenir incesante.

El planteamiento que a nuestro parecer se puede seguir, versa sobre la consecución del saber real del devenir de la conciencia individual como espíritu, es decir, entender el despliegue del pensamiento que se piensa, del sujeto como totalidad. Justamente la humanidad puesta en movimiento sobre sí misma, donde se autodetermina sólo siendo libre, que no es más que conocer la totalidad, lo finito de su infinitud, lo inmediato de sí en la esencia que posibilita el para sí, unificar la conciencia inmediata con la mediada por la razón, la igualdad entre el contenido y el fenómeno. La igualdad como mediación, reconcilia el fin con el inicio, el actuar de una determinada manera con lo que fundamenta dicho actuar. Es entonces la sustancia manifiesta en su contenido bajo su forma inmediata, la cual se nos presenta mediada por el conocimiento, pero no cualquier tipo de conocimiento, si no aquel que se eleva hacia lo absoluto, es decir, el espíritu actuando sobre sí mismo y subsumiendo su propia actividad. Es lo mismo que planteamos como la necesidad de asimilar la sustancia como sujeto para acceder a lo verdadero, o sea, dar cuenta de por qué el mundo es lo que es, sin implicar en este conocer verdadero nada exterior a la unidad sujeto-objeto como totalidad.

### Referencias bibliográficas

Carlos Maya Ambía. (1991). La construcción del conocimiento como praxis social: El aporte de Karel Kosík . 29 de Octubre de 2015, Revista Clío de Universidad Autónoma de Sinaloa, Consultado el 8 de Septiembre de 2016, Sitio web: [http://historia.uasnet.mx/rev\\_clio/Revista\\_clio/Revista\\_3/5\\_Cons\\_CarlosMaya.pdf](http://historia.uasnet.mx/rev_clio/Revista_clio/Revista_3/5_Cons_CarlosMaya.pdf)

Hegel, W. F. G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas*. España: Alianza editorial.

\_\_\_\_\_. (2015). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.

Kosik, K. (1996). *Democracy and the myth of cave*, en *Thesis Eleven*. N° 45, pp. 116-123, Clayton.

\_\_\_\_\_. (1989). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.

\_\_\_\_\_. (1991). *El individuo y la historia*. Buenos Aires: Editorial Almagesto. Traducido por Fernando Crespo.

\_\_\_\_\_. (2012). *Reflexiones antediluvianas*. México: Itaca.

Marx, C., F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos, Tomo I*, Editorial Progreso

de Moscú, URSS, 1980.

\_\_\_\_\_, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966.

\_\_\_\_\_, *Grundrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 I*, S XXI, México, 2007.

Traducción

**Carta XIII de Dante Alighieri a Cangrande  
della Scala**

Dante Alighieri



Estudio introductorio y traducción directa

del latín al castellano de

Julián Barenstein

UBA-CONICET, Argentina<sup>º</sup>

aneleutheroi@yahoo.com.ar

**Recepción:** 23-02-2018 **Aceptación:** 09-03-2018

<sup>º</sup> Profesor, licenciado y doctor en Filosofía, con desempeño como docente en la Universidad de Buenos Aires (UBA) en las áreas de Filosofía Medieval y Lengua y cultura latinas, en la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) como docente de postgrado en el área de Filosofía del Renacimiento y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), como investigador.

## I. Dante enseña a leer su “Divina” Comedia: la profunda y filosófica epístola XIII a Cangrande della Scala

### 1. Presentación

Junto con Giovanni Boccaccio (1313-1375) y Francesco Petrarca (1304-1374), Dante Alighieri (1265-1321) es una de las “tres coronas del *Trecento*”. Ni tan prolífico como Boccaccio, ni tan clarividente como Petrarca, su sesgo distintivo está signado en lo teórico por la filosofía de Aristóteles, “*il maestro di color che sanno*”,<sup>1</sup> y en las *bonae litterae*, por el *dolce stil novo* y esa excepcional originalidad que plasmó en su *Comedia*, llamada después “*Divina*”. Redactada entre 1304 y 1321, en medio de viajes y desventuras, la *Comedia* dantesca está marcada a fuego por esa trashumancia que cruzó su vida de exiliado. En efecto, en 1301, Dante había sido retenido en Roma por Bonifacio VIII (1294-1303), ante quien desempeñaba una embajada. Cuando regresaba a Florencia, los güelfos negros habían tomado el poder (el 1 de noviembre de 1301), bajo el amparo de Carlos de Valois (1270-1325), y antes de llegar a la ciudad del lirio lo alcanzó la noticia de una condena por malversación que acabaría enviándolo al exilio (1302). Como Ovidio en el Ponto, desgarrado hasta lo más profundo del alma, mientras pasaba a Verona como invitado de Bartolomeo della Scala, de ahí a Sarzano, después a Lucca, y luego a Lunigniana para volver desde allí otra vez a Verona, comenzó a escribir el poema que habría de darle fama inmortal. Hacia 1313, esfumadas sus esperanzas de volver a Florencia tras muerte de Enrique VII de Luxemburgo, Emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico (1308-1313) y Rey de los Romanos (1310-1313), permaneció en Verona como huésped de Cangrande della Scala (1291-1329). El lugar de su última residencia será Ravenna, donde se había instalado en 1318 tras aceptar la invitación de Guido Novello da Polenta (*circa* 1275-1333), quien gobernaría la ciudad imperial entre 1316 y 1322.<sup>2</sup> Nacida al calor de semejante ajeteo y compleja *ad intra* y *ad extra*, a Dante no se le escapó que su *Comedia* habría de requerir una guía de lectura: he aquí nuestro interés por la epístola XIII, la más profunda y filosófica del epistolario dantesco.<sup>3</sup>

1.- *Inferno*, IV, v. 131.

2.- Si bien la información vertida en este párrafo se encuentra en una legión de trabajos sobre Dante, para su redacción hemos consultado puntualmente las siguientes obras generales sobre el poeta y su obra: Lansing, R. (2010) *The Dante Encyclopedia*. Routledge: London-New York; Montemaggi, V. y Teherne, M. (2010). *Dante’s Commedia*. University of Notre Dame Press: Indiana; Jacoff, R. (1993-2007<sup>2</sup>). *The Cambridge companion to Dante*. Cambridge University Press: Cambridge; Havely, N. (2010) *Dante*. Blackwell: UK-USA.; Ruud, J. (2008). *A critical Companion to Dante*. Facts On File: New York; Fortin, E. L. (2002). *Dissent and Philosophy in the Middle Ages. Dante and his precursors*. Lexington Books: New York-Oxford y especialmente Toynbee, P. J. (2005<sup>3</sup>). *Dante Alighieri. His Life and Works*. Dover Publications: New York.

3.- Se conservan trece cartas de Dante redactadas entre 1304 y posiblemente 1320, pues

## 2. Una epístola con múltiples problemas

Todavía se discute si la epístola XIII, dedicada a Cangrande della Scala, es auténtica.<sup>4</sup> La epístola está dividida, pues, en dos partes generales: la primera (#1-12) es una *nuncupatoria*, es decir, consiste en una dedicación de la obra, puntualmente del tercer y último canto de la *Comedia*, *Paradiso*, a Cangrande della Scala; la segunda (#13-90), constituye un *accessus* —en realidad la explicación de los célebres *sex accessus*— al poema entero y en especial a la tercera parte. Toda la crítica acepta que la primera parte es auténtica y sólo se discute la autenticidad de la segunda. La tradición directa, constituida por nueve manuscritos que contienen la carta, no presenta fisuras dignas de atención, sobre todo desde el momento en que todas traen el # 13, que hace las veces de gozne entre las dos partes, pues en éste Dante anuncia al lector lo que encontrará en el resto de la epístola. La tradición indirecta, que también apoyaría el dato de la autenticidad, está representada por dos autores: Andrea Lancio (1280?-1360?) y Filippo Villani (1325-1407), quienes señalan que la epístola es enteramente del poeta. Por otra parte, los que piensan que

---

la fecha de la última aun está en discusión. De éstas trece cartas, la más extensa y aquella que presenta más problemas de lectura, no sólo a causa de su tenor eminentemente filosófico sino también por las cuestiones que ha suscitado en torno de su autenticidad, es la que aquí presentamos.

4.- De la ingente bibliografía sobre el significado, descripción, autoría, etc. de la epístola XIII, hemos consultado para la confección de esta breve presentación, los siguientes trabajos: Bello-mo, S. (2015). L’Epistola a Cangrande, dantesca per intero: “a rischio di procurarci un dispiacere”. *L’Alighieri*, n° 45, pp. 5-19; Casadei, A. (2014). Sul’ autenticità dell’ Epistola a Cangrande. En Cattermole, C.-de Aldama, C.-Giordano, Ch. *Ortodoxia ed eterodoxia in Dante Alighieri. Atti del Covegno di Madrid (5-7 novembre 2012)* (pp. 803-830). España: La Discreta; Sasso, G. (2013). Sull’ “Epistola” a cangrande. *La Cultura*, n° 51/3, pp. 359-445; Casadei, A. (2013). Il titolo della “Comedia” e l’ “Epistola a Cangrande”. En Casadei, A. *Dante oltre la “Comedia”* (pp. 14-44). Bologna: Il Mulino; Hollander, R. (2009). Due recenti contributi al dibattito sull’ autenticità dell’ “Epistola a Cangrande”. *Letteratura Italiana Antica. Rivista annuale di testi e studi*, n° 10, pp. 541-552; Ginzburg, C. (2007-2008). L’ epistola dantesca a Cangrande e i suoi due autori. *Quaderni petrarcheschi*, n° XVII-XVIII, pp. 1053-1075; Baranski, Z. G. (2005). Dante Alighieri: experimentation and self-exegesis. En Minnis, A. y Johnson, I. *The Cambridge History of Literary Criticism*. Volume II. The Middle Ages (pp. 561-582). Cambridge University Press: Cambridge; Baranski, Z. G. (2005). The Epistole to Cangrande. En Minnis, A. y Johnson, I. *The Cambridge History of Literary Criticism*. Volume II. The Middle Ages (pp. 583-589). Cambridge University Press: Cambridge; Azzetta, L. (2003). Le chiose alla “Commedia” di Andrea Lancio, l’ “Epistola a Cangrande” e altre questioni dantesche. *L’Alighieri*, n° 21, pp. 5-73; Inglese, G. (2000). “Epistola a Cangrande”: questione aperta. En Inglese, G. *L’ intelletto e l’ amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento* (pp. 165-188). Milano: La Nuova Italia; Cecchini, E. (1995). *Epistola a Cangrande*. Giunti: Firenze; Baranski, Z. G. (1991-2001<sup>2</sup>). “Comedia”: Dante, l’ “Epistola a Cangrande” e la commedia medievale. En Baranski, Z. G. *Chiosar con altro peso*. Firenze: Cadmo; Paolazzi, C. (1989). *Dante e la “Comedia” nel Trecento. Dall’ “Epistola a Cangrande” all’ a età di Petrarca*. Milano: Vita e Pensiero; Padoan, G. (1965-1977<sup>2</sup>). La “mirabile visione” di Dante e l’ epistola a Cangrande. En Padoan, G. *Il pio Enea, l’ empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante* (pp. 30-63). Ravenna: Longo; Hardie, C. G. (1960). The “Epistole to Cangrande”. *Deutsches Dante-Jahrbuch*, n° XXXVIII, pp. 51-74; y Nardi, B. (1960). *Il punto sull’ epistola a Cangrande*. Le Monnier: Firenze.

la epístola es “falsa”, para decirlo sin muchos rodeos, asumen que fue redactada por otro autor.

Sin entrar de lleno en la discusión, es dable destacar que la hipótesis de la falsedad es menos económica que la de la autenticidad, pues supone tres manos (cuanto menos) en la composición: 1) Dante, quien sería el escritor de la *nuncupatoria*; 2) un exegeta de la *Comedia*, uno bueno por cierto, quien sería el autor del *accesus*; y 3) un falsificador o “copista de buena fe”, quien sería el que atribuye la carta a Dante, sabiendo que no lo es o pensando que lo es. Si bien en un esfuerzo por simplificar el asunto podríamos asimilar 2) a 3), en donde el exegeta sería al mismo tiempo el falsificador, con todo, probar siquiera la presencia de dos manos en la redacción de la epístola es algo muy difícil, máxime porque habría que buscar un motivo y entramos así en el campo de la conjetura. A este campo, sin embargo, se han lanzado autores de la talla de Bruno Nardi, Robert Hollander, Gennaro Sasso y Carlo Ginzburg, pero esa es una discusión que aquí no nos interesa. Tampoco es fácil proponer un falsificador; las palmas se las han llevado Boccaccio, Guido da Pisa (segunda mitad del s. XIII, primera del s. XIV) y Pietro Alighieri (1300-1364), uno de los hijos de Dante.

También está en duda la fecha de redacción de la epístola; en sentido estricto, la única indicación cronológica que poseemos es la del comienzo “*Magnifico atque victoriosissimo Domino, Domino Kani Grandi de la Scala, sacratissimi Cesarei Principatus in urbe Verona et civitate Vicentie Vicario Generali...*”. Este inicio ha dado lugar al establecimiento más o menos certero de los *termini post* y *ante quem*: la carta habría sido escrita entre el 12 de febrero de 1312 y el 26 de agosto de 1320. Asimismo, se ha señalado como fecha posible algunos meses entre 1318 y 1319, en ocasión del viaje de Dante de Verona a Ravenna, ciudad que sería, como hemos dicho, la última residencia del poeta. El problema es que cuando llega a la antigua ciudad imperial, precisamente en la fecha indicada, el Paraíso aun no estaba terminado.

Un elemento que ha sedimentado la hipótesis de la falsedad es la traducción de los versos de la *Comedia* al latín que aparecen en la epístola. Antes que una traducción *tout court* se trata de una paráfrasis que podría hacer pensar, otra vez, en una mano extraña que rectifica, por así decir, a Dante, llevándolo a una posición más ortodoxa en términos teológicos, toda vez que se haya asumido antes que la posición del poeta en la *Comedia* no lo es.<sup>5</sup>

Por nuestra parte, pensamos que es correcta la explicación más sencilla, por no decir, obvia: el autor de la epístola es Dante, la habría redactado durante los últimos días de su vida, inmediatamente después de terminar *Paradiso*,

---

5.- Para el tema de la “ortodoxia teológica” de la *Comedia* ver Magnavacca, S. A. (1992). *El deseo: hilo conductor en la Divina Comedia*. PRIMED-CONICET: Buenos Aires, esp. pp. 5-15.

cosa que implica que no tuvo tiempo de revisarla, ni de enviarla él mismo al destinatario: no hay, en efecto, ninguna pista que nos asegure que Cangrande la haya recibido en vida del poeta. Asimismo, la epístola exhibe por todas partes el procedimiento de exposición escolástico, y Dante, aunque no había cursado estudios universitarios, tenía precisamente la formación necesaria para utilizar el léxico técnico de la Escolástica. Para rematar la cuestión, hemos de atender a un aspecto del asunto más relevante todavía: la discusión en torno de su autenticidad de la epístola no ayuda en lo más mínimo a clarificar su contenido.

### 3. Estructura y contenido

La epístola XIII está compuesta por #90 y dividida en dos partes generales a las que ya nos hemos referido. La primera parte de la carta (#1-12), contiene la *nuncupatoria* y la segunda (#14-90) es una introducción incompleta al tercer canto de la *Comedia*, *Paradiso* y a toda la obra.

En el comienzo de la primera parte se asiste, pues, a un desfile de lugares comunes propios de las mañas renacentistas, convertidos en pleno s. XIV en signos distintivos de la más selecta “actitud cortesana”: no faltan aquí las alabanzas hiperbólicas, rayanas en la adulación. Dante se dirige a Cangrande anunciándolo con todos sus títulos y deseos de prosperidad (#1), para explicar que los comentarios sobre sus hazañas le habían parecido tan inverosímiles que se decidió a acercarse él mismo al gobernante de Verona para juzgarlas (#2). Comprobó el poeta, según dice, que no eran desmesuradas las historias sino los hechos en sí. Aquí el estilo de Dante es grandilocuente, combina la mitología griega con historias bíblicas en una unidad de sentido y emplea una y otra vez vocativos que transmiten su admiración por Cangrande; toda esta parte reviste, así, un carácter sagrado, divino. En medio de la humareda levantada por las alabanzas, el autor llama “amigo” al destinatario (#3) y se detiene a explicar con lujo de detalles y ejemplos, que los une un tipo de amistad que no está basada en la igualdad (#4-8). Ahora, si bien, según Dante, las aclaraciones tienen como fin evitar la acusación de presunción que pudiera caer sobre él por atribuirse la amistad de un hombre tan importante, advierte que toda amistad se estabiliza con la proporción (#9), de ahí que decidiera dedicarle el tercer canto de su *Comedia*, el texto más sublime que encontró entre sus “obritas” (#9-12).

Entre la primera y segunda parte, el # 13 sólo hace las veces de gozne; se anuncia aquí lo que sigue: una introducción a la parte, i.e., a *Paradiso*, y a la obra entera.

La segunda parte de la epístola se inicia invocando la autoridad de Aristóteles, para explicar a continuación usando el léxico de la filosofía escolástica,

por qué hay que conocer –más bien “tener una idea de”, diríamos- la *Comedia* completa para poder entender *Paradiso*, que es una parte de aquella (#14-17). Enuncia, entonces, los *sex accessus*, seis cosas que se deben conocer para comprender una obra: el tema (*subiectum*), el autor (*agens*), la forma (*forma*), el objetivo (*finis*), el título del libro (*titulus libri*) y el género filosófico (*genus philosophiae*). De estas seis cosas, aclara Dante, tres son distintas en *Paradiso* respecto del resto de la obra y tres son idénticas para toda la obra; propias de *Paradiso* son el tema, la forma y el título (#18-19).

Como una suerte de *excursus* y apuntando a clarificar el significado del término “comedia”, el poeta afirma que su *Comedia* es polisémica, de muchos sentidos. Estos sentidos a los que se refiere son los célebres cuatro sentidos de la Escritura, los cuales son aplicados ahora al poema dantesco: literal, alegórico, moral y anagógico; Dante llama “literal” al primero y a los tres restantes los llama en conjunto “alegórico”. Los ejemplifica, asimismo, interpretando algunos pasajes bíblicos (#20-22). Aplicados a la *Comedia*, según el sentido literal el tema de la obra es el estado de las almas después de la muerte y según el alegórico, el hombre, que por sus méritos y deméritos, y a causa de su libre albedrío, está sujeto al premio y al castigo de la justicia (#23-25). La forma, por su parte, se concibe de dos maneras, la forma del tratado y la forma de tratar el tema. En cuanto a lo primero, la forma es triple, i.e., comprende la triple división en cantos, capítulos y versos, y en cuanto a lo segundo, es poético, ficticio (#26-27), etc. El título es explicado aludiendo a por qué la obra se llama “*Comedia*”. En el frenesí de su exposición, Dante presenta algunas etimologías que apuntan a diferenciar los géneros clásicos y antagónicos de tragedia y la comedia, trayendo en su ayuda las autoridades de Séneca, Terencio y Horacio, para dar por terminada la introducción general a toda la *Comedia* (#28-32).

En cuanto al tercer canto, *Paradiso*, declara que, según el sentido literal, el tema es no el estado de las almas después de la muerte, sino el estado de las almas beatas; el tema de la parte se introduce, así en el tema del todo. Según el sentido alegórico, el tema de la parte se incluye otra vez en el tema del todo, porque es éste el hombre que está sujeto al premio de la justicia por sus méritos. Nótese que en este punto Dante no menciona el libre albedrío, asume, pues, aunque sin decirlo expresamente, la presencia de la gracia coadyuvante (#34). La forma, por su parte –refiriéndose sólo a la forma del tratado-, es no triple sino doble: sólo se divide en capítulos y en versos (#35-36). Dante se refiere también al título del cual poco nos dice (#37). Por lo demás, el fin de la obra, compartido por la parte y el todo, es múltiple, i. e., cercano y remoto, y consiste en arrancar a los que viven en esta vida de su estado de miseria y conducirlos al estado de felicidad (#39). El género filosófico es, finalmente, el moral o ético (#40-41).

En # 42 comienza la exposición literal de *Paradiso*. El tercer canto está dividido, afirma Dante, en dos partes: prólogo y desarrollo (#42-43). Explica cuáles son las características de un buen prólogo de acuerdo con el proceder general de los poetas y a la luz de la retórica ciceroniana y aclara que el prólogo de *Paradiso* se divide, a su vez, en dos partes, en donde la primera va hasta del verso 12 del primer capítulo y la segunda, del 13 al 36 (#44-49). Se alude a continuación a la famosa “visión beatífica de *Paradiso*”, pues se anuncia que lo que relatara en ese canto es lo que el poeta vio en el primer cielo (#50), algo sobre lo que Dante volverá en el #77. Soslayando el tema de la visión, el cual no podemos desarrollar aquí, Dante retoma el hilo de su exposición y presenta la primera parte del prólogo, recalando en algunas características del escrito al que está introduciendo; se detiene puntualmente en aquellos versos en los que sigue al pie de la letra las indicaciones del Arpinate, los cuales fueron concebidos bajo los efectos de una visión y redactados atendiendo a tres elementos, a saber, benevolencia, atención y docilidad, enfatizados precisamente por el orador de Arpino (#51-52). Todo esto, debemos insistir otra vez en este aspecto, lo comenta Dante con un vocabulario filosófico a ultranza, en el que se mezcla el léxico escolástico y sus métodos de demostración, en especial el silogismo, con la autoridad del Estagirita, entre otros (#53-87). Esta última sección del texto de la carta, la más extensa y, valga la redundancia, filosófica, se funda en la interpretación de algunos versos de *Paradiso*, p.e., en el primer verso de este canto Dante se refiere a Dios como “primer motor”, y en esta sección, pues, dedica su tiempo a explicar cómo se debe entender dicha noción en términos del Estagirita (#53-57), a demostrar la corrección de sus términos poéticos por medio de silogismos y definiciones (#58) y a ofrecer ejemplos basados en autoridades –o mejor, *auctoritates*-cristianas y paganas, bíblicas y mitológicas (#59-63). El mismo procedimiento se repite con los versos 2-9. (#64-85). Por último, expone Dante de manera muy breve el sentido general de la segunda parte del prólogo (86-87), interrumpiendo bruscamente la exposición del sentido particular de esta segunda parte, a causa de “asuntos familiares” (88), así como también la exposición del desarrollo, acerca del cual se dan unas brevísimas indicaciones (89). La carta se cierra con expresiones de tenor religioso, semejantes a las fórmulas finales de una plegaria (90).

## II. Traducción

Presentamos aquí la traducción anotada, del latín al castellano, de la carta XIII de Dante Alighieri a Cangrande della Scala, gobernador de Verona, a partir de la edición crítica de Enzo Cecchini (Cecchini, E. (1995). *Epistola a Cangrande*. Giunti: Firenze, pp. 1-51). En la traducción hemos respetado la división en párrafos que presenta el texto crítico. Las notas que la acompañan son de siete tipos: 1) comentarios de expresiones dantescas; 2)

aclaraciones de sentido y filológicas; 3) exposiciones de juegos de palabras; 4) recuperación de información relevante para la comprensión del texto, p.e., citas bíblicas, identificación del libros y personajes mencionados, y su ubicación en los círculos celestes de *Paradiso* (no se ha consignado la ubicación de los personajes que, aunque presentes en la *Comedia*, Dante no ubica en *Paradiso*); 5) notas con los versos de *Paradiso* a los que alude Dante; 6) notas con los versos en latín, tal como Dante los presenta en la epístola seguidos de la versión original en toscano; y 7) algunas notas en las que se presentan variantes de traducción junto con los término originales en latín.

Los términos que aparecen entre <> no están presentes en el texto latino, los hemos agregado para clarificar el sentido de ciertas expresiones o hacer más tersa la lectura de ciertos pasajes.

Todos los pasajes de la *Comedia* citados en las notas provienen de la edición de Giuseppe Vandelli (Vandelli, G. (1989<sup>21</sup>). *Divina Commedia*. Hoepli: Milano).

## Epístola XIII

1. Al magnífico y victoriosísimo Señor, Don<sup>6</sup> Can Grande della Scala,<sup>7</sup> del sacratísimo Principado cesáreo, Vicario General en la ciudad de Verona y en la de Vicenza, su muy devoto Dante Alighieri, florentino de nacionalidad, no de costumbres,<sup>8</sup> le augura<sup>9</sup> una larga y feliz vida, y el perpetuo engrandecimiento de su glorioso nombre.

2. La ínclita alabanza de vuestra Magnificencia, que una fama que nunca descansa disemina volando de acá para allá, arrastra a unos y a otros en modos diversos,<sup>10</sup> ya que en unos exalta la esperanza de la prosperidad, y en otros desencadena el terror del exterminio. Tal encomio sin embargo, que supera en mucho las gestas de nuestros contemporáneos, me pareció al principio excesivo, como desbordando los límites de la verdad, y yo, a veces, lo juzgaba superfluo.

3. Pero para que esta prolongada incertidumbre no me paralizara interminablemente, así como una vez la reina de Sabá subió a Jerusalén,<sup>11</sup> así como Pallas subió al Helicón,<sup>12</sup> así yo subí a Verona para dar fe a mis ojos de las co-

6.- En este punto Dante repite “*Domino*”: “*Magnifico atque victoriosissimo Domino, Domino Kani Grandi de la Scala...*”. Se trata, como es obvio, de una expresión que apunta a enfatizar la dignidad del destinatario de la epístola.

7.- Alberto I Canfrancesco della Scala (1291-1329), fue célebre *condottiero* veronés más conocido como “Cangrande”. Llegó a convertirse en el líder de los gibelinos del norte de Italia hacia fines de la primera década del s. XIV, al tiempo que se imponía sucesivamente como Señor de Verona desde 1308 hasta su muerte, de Vicenza a partir de 1312 y de Padua después de 1328. Si bien Dante pertenecía al partido opositor, i.e., al de los güelfos, tras la división de éste último en la batalla de Campaldino (1301), en güelfos blancos, facción a la que Dante pertenecía, y negros, éstos últimos exiliaron a varios de los blancos, entre ellos, al propio Dante. Tras el exilio y la oposición entre las dos facciones güelfas, los blancos se acercaron a los gibelinos.

8.- Esta expresión ha dado que hablar entre los comentaristas de la epístola. No podemos ofrecer aquí un resumen de las diversas posiciones, nos basta con presentar la nuestra: no pensamos que la expresión de Dante encierre un cierto rencor hacia la ciudad de la flor y a los florentinos, sino más bien da cuenta de la necesidad, teórica y moral, de separarse de Florencia y todo lo que implicaba, al referirse a un ciudadano y gobernante de otra ciudad, tal como Cangrande.

9.- El verbo vertido al castellano por “augura” es “*orat*”. Se trata de un verbo de lengua que, como es sabido, en contextos eclesiásticos es utilizado para hacer referencia a la acción de hablar con Dios, pidiéndole, por lo general, el cumplimiento de determinados efectos en tanto que es la causa última de todos los efectos posibles. Así pues, “*orare*” implica no solo el acto de hablar, sino el de desear algo con fe, esperando, gracias a la eventual intervención divina, el cumplimiento efectivo de lo deseado.

10.- La expresión de Dante es “*in diversa diversos*”. Como es evidente, contiene un juego de palabras que, dejando a un lado toda elegancia, podríamos haber traducido como “a diversos en diversos modos”.

11.- Cf. I R. 10.1-13; 2 Cr. 9.1-12.

12.- Las Musas están identificadas con dos grupos. Por un lado, las que habitan las laderas del Helicón en Beocia y, por el otro, las Musas de Tracia o Piérides. Las Musas del Helicón son colocadas bajo la dependencia directa de Apolo pues él dirige sus cantos en torno a la fuente Hipocrene. Mientras que las Musas de Tracia, son vecinas del Olimpo y guardan relación con Orfeo y el culto a Dionisos. Las Musas del Helicón son las que le transmitieron a Hesíodo aquella

sas que había oído.<sup>13</sup> Y allí vi sus grandezas, y al mismo tiempo vi y palpé sus beneficios: y así como antes sospechaba un exceso en los dichos, después supe que los propios hechos eran excesivos. Y a la manera como primero, por la sola fama, aunque con limitada adhesión, estaba bien dispuesto hacia usted, ahora apenas haberlo conocido me volví muy devoto y su amigo.

4. Y no temo tampoco, como algunos tal vez objeten, incurrir en el delito de presunción por llamarlo “amigo”, porque el sagrado vínculo de la amistad no sólo ata a los que son iguales entre sí, sino también a los dispares, pues si se quiere considerar las amistades placenteras y útiles, se podrá observar que con cierta frecuencia personas preeminentes se unen con aquellas que le son inferiores.<sup>14</sup> 5. Y quien quisiera tomar en seria consideración la verdadera y fiel amistad ¿No constatará que, con frecuencia, varones de baja fortuna, pero de honestidad eminente, fueron amigos de grandes e ilustrísimos príncipes? ¿Y qué? ¡Si a pesar de la infinita diferencia nada impide la amistad entre Dios y los hombres!<sup>15</sup> 6. Y si a alguien le pareciera indigno lo que afirmo, que escuche al Espíritu Santo que a algunos hombres los declara partícipes de su amistad, porque en el <Libro de la> *Sabiduría* se lee acerca de la sabiduría que en tanto que es un tesoro infinito para los hombres, quienes a ella se adhieren, se hacen partícipes de la amistad de Dios.<sup>16</sup> 7. Pero la impericia del vulgo sostiene un juicio sin discreción; y así como juzgan que el Sol es del tamaño de un pie, igualmente se engañan respecto de las costumbres a causa de creencias que carecen de fundamento. Con todo, a quienes se nos ha concedido saber qué es lo mejor que hay en nosotros, no nos conviene ir tras los pasos del rebaño, sobre todo cuando estamos obligados a oponernos a sus errores. En efecto, los que se rigen por el entendimiento y la razón están dotados de cierta libertad, no están constreñidos por costumbres algunas. No es cosa sorprendente, porque no se rigen por las leyes, antes bien las leyes son regidas por ellos.<sup>17</sup> 8. Vale pues lo que dije antes, a saber, que yo le soy

---

frase “sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos proclamar la verdad” (Hesíodo, *Teogonía*, 27) Y son las que le otorgan voz divina a Hesíodo tal como lo dice: “infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos a la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles siempre a ellas mismas al principio y al final” (Hesíodo, *Teogonía*, 32-34). Por lo tanto Palas Atenea subiendo al monte Helicón simboliza a la fusión entre inteligencia, sabiduría y poesía.

13.- Tanto en el caso de la reina de Saba como en el de Palas, ambas acudieron a Jerusalén y al Helicón respectivamente para confirmar lo que habían oído.

14.- Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1156a 6-1156b 33. También cf. Cicerón, *Laelius de amicitia*, VI, 20.

15.- Cf. *Job* 22.21.

16.- Cf. *Sab.* 7.14.

17.- Este párrafo presenta las notas fundamentales del mal llamado “averroísmo latino”. En sentido estricto el averroísmo o lo que se entiende por esta corriente, estriba en la postulación de dos tipos de verdades, las teológicas o religiosas, a las cuales se accede por fe, y las filosóficas o racionales, a las cuales se accede por la razón. En consecuencia, los que adhieren al averroísmo postulan la existencia de dos tipos de hombres, a saber, los que se rigen por la primera verdad y

muy devoto y que soy su amigo, y que ello no implica ninguna presunción.

**9.** Considerando, pues, su amistad como queridísimo tesoro, deseo conservarla con diligente providencia y cuidadosa solicitud. **10.** Y así, como en los dogmas de asunto moral se enseña que la amistad se estabiliza y se conserva con la proporción,<sup>18</sup> muchas veces quise hallar algo que pudiera equipararse proporcionalmente a los beneficios recibidos, y por ello más de una vez he examinado cuidadosamente mis obritas y algunas elegí, y separé unas de otras y las consideré por separado, tratando de descubrir cuál sería la más digna y agradable para usted. **11.** Y no hallé nada más afín con su preeminencia que aquél sublime canto de la *Comedia* que lleva el título de “Paraíso”; y en la presente epístola, como a usted consagrado con epígrafe propio, a usted lo dedico, a usted se lo atribuyo, a usted lo ofrezco y, al final, a usted lo encomiendo.

**12.** Mi encendido afecto no permite en absoluto dejar pasar en silencio que esta dedicación puede parecer conferir más honor y fama al que la recibe que al que la da; aún más, a quienes hayan estado suficientemente atentos al título, les parecerá que quise expresar un presagio de mayor gloria para su nombre; esto acerca del propósito. **13.** Mas, a causa del celo por su gloria, de la que estoy más ávido que de mi insignificante existencia, me apresuraré a lograr la meta que me fijé más arriba.<sup>19</sup> Por tanto, habiendo terminado el epígrafe de esta epístola, asumiré el oficio de expositor<sup>20</sup> y me lanzaré compendiosamente a la introducción de la obra dedicada.

**14.** Como dice el Filósofo en el segundo libro de la *Metafísica* “en tanto que una cosa <en tanto cosa> se relaciona con el ser, así también <en tanto cosa> se relaciona con la verdad.”<sup>21</sup> La razón de esta afirmación estriba en que la verdad respecto de una cosa, la cual está en la verdad como en un sujeto, es la semejanza perfecta de la cosa tal como es.<sup>22</sup> **15.** Ahora bien, de

los que lo hacen por la segunda. Son éstos últimos los que son verdaderamente libres, los que –como escribe Dante– pueden conocer lo mejor que hay en ellos.

18.- Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1156a 6-1156b 33. También cf. Cicerón, *Laelius de amicitia*, VI, 20.

19.- i. e., dedicarle explícitamente el “Paraíso”.

20.- “Expositor”: *lector*, en latín.

21.- El pasaje entrecomillado no es una cita textual de Aristóteles. (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993b 32-33)

22.- En este enredado pasaje Dante alude a la clásica teoría aristotélica de la “verdad por correspondencia”. La formulación más clara de esta teoría omnipresente en la obra del Estagirita, es la que presenta en el capítulo diez del noveno libro de la *Metafísica*: “...dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y lo unido está unido” (*Metafísica*, IX.10 1051b 1-3). La verdad, pues, es una propiedad del lenguaje pero que depende de la realidad, es decir, las afirmaciones de nuestro lenguaje, para ser verdaderas, deben ser abstraídas de la realidad misma, cosa que también aclara Aristóteles en el mismo texto: “...tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.” (*Metafísica*, IX.10 1051b 6-8). Así pues, el término que hemos vertido por “sujeto” es “*subiectum*”.

las cosas que son, algunas son de tal manera que tienen su ser absoluto *in se*,<sup>23</sup> y algunas son tales que tienen su ser dependiente *ab alio*,<sup>24</sup> a través cierta relación, de manera que al mismo tiempo son y se relacionan con otra cosa<sup>25</sup> como relativas <a ella>, como el padre y el hijo, el amo y el esclavo, el doble y la mitad, el todo y la parte, y de este modo en cuanto tales.<sup>26</sup> **16.** Por tanto, como el ser de éstas tales depende *ab alio*, por consiguiente su verdad depende *ab alio*. En efecto, si se ignora la mitad, nunca se conocerá el doble, y así respecto de las demás.

**17.** A los que quieren, pues, dar una introducción acerca de un parte de una obra, se les hace necesario dar alguna información del todo de la cual es parte. Por tanto, yo, que quiero decir algo acerca de la parte antes mencionada de toda la *Comedia* a modo de introducción, he pensado que debo decir antes algo acerca de toda la obra a fin de que la entrada a la parte sea más fácil y más perfecta. **18.** Seis son, pues, las cosas que deben buscarse en el principio de esta obra doctrinal, a saber, el tema,<sup>27</sup> el autor,<sup>28</sup> la forma,<sup>29</sup> el objetivo,<sup>30</sup> el título del libro<sup>31</sup> y el género filosófico.<sup>32</sup> De estas <seis cosas>, hay tres en esta parte que me propuse destinarle a usted, las cuales cambian respecto del todo, a saber, el tema, la forma y el título; en las demás <cosas> no hay cambios, como es fácil advertir. Y por esto, al considerar el todo, estas tres cosas hay que investigarlas por separado, y una vez hecho esto será suficiente como introducción a la parte. **19.** Luego indagaremos las otras tres no sólo en referencia al todo, sino también en referencia a la parte que <le> he dedicado <a usted>.

---

Se trata de un término que si bien es pasible de recibir otras tantas traducciones, aquí designa al sujeto de una oración, en sentido gramatical.

23.- La expresión "*in se*" pertenece al léxico técnico escolástico y es correlativo de "*in alio*". A diferencia de "*a se*" y "*ab alio*" que refieren al principio o causa de un ente, este otro par de opuestos indica el modo de existir de un ente. *In se* indica que algo existe en sí mismo, un ser cuya realidad le es propia, no formando parte de otra cosa ni existiendo en otro, dado que constituye un todo metafísicamente autónomo en su existir. Todo lo que existe en otra cosa es, por el contrario, *in alio*. Así, un hombre existe *in se*, y su blancura, *in alio*. "*In se*" denota, pues, una característica fundamental de la sustancia.

24.- La expresión "*ab alio*" indica en el ente su procedencia de algo distinto de él. Hace alusión, pues, a la dependencia ontológica de éste. Toda sustancia tiene esa dependencia de una causa anterior desde el momento en que no es Dios, único del que se puede predicar el carácter opuesto, "*a se*".

25.- La fórmula que hemos vertido por "con otra cosa" es "*ad aliud*". Es evidente que Dante utiliza ésta y no otra fórmula a fin de que la expresión escolástica utilizada inmediatamente antes, "*ab alio*", sea correctamente comprendida.

26.- i.e., en cuanto relativas.

27.- "Tema": *subiectum*.

28.- "Autor": *agens*.

29.- "Forma": *forma*.

30.- "Objetivo": *finis*.

31.- "Título del libro": *titulus libri*.

32.- "Género filosófico": *genus philosophiae*.

**20.** Para mayor claridad de nuestras palabras, es necesario decir que el sentido de esta obra no es simple, más bien se puede decir que es “*polysemos*”,<sup>33</sup> es decir, *de muchos sentidos*. El primer sentido, pues, se obtiene de la letra, el otro, en cambio, se obtiene por los significados de la letra. El primero se llama “literal”, en cambio el segundo, “alegórico”, “moral” o “anagógico”. **21.** Este modo de tratar los sentidos, para que se entienda mejor, se muestra, p.e., en los siguientes versículos: “Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro, Judea vino a ser su santuario, Israel su posesión.”<sup>34</sup> Si, en efecto, nos atenemos a la sola letra, se nos significa la salida de los hijos de Israel de Egipto en tiempos de Moisés; si a la alegoría, se nos significa nuestra redención realizada por Cristo; si al sentido moral, se nos significa la conversión del alma del luto y miseria del pecado al estado de gracia; si al anagógico, se nos significa la salida del alma santa de la esclavitud de esta corrupción a la libertad de la gloria eterna. **22.** Y aunque a estos sentidos ocultos se les asignen distintos nombres, pueden todos ser llamados, en general, “alegóricos”, puesto que son diferentes del sentido literal o histórico. Pues la alegoría viene de “*alleon*” en griego, cosa que en latín se dice “otro”, o “distinto”.<sup>35</sup>

**23.** Después de estas consideraciones, es evidente que, por necesidad, el tema de la obra es doble, y en ella se encuentra uno y otro sentido. **24.** Luego, el tema de toda la obra considerado de manera absoluta (incluso tomado literalmente) es el estado de las almas después de la muerte. En efecto, acerca de éste tema y alrededor de éste tema gira el avance de toda la obra.

**25.** Si en cambio la obra se considera alegóricamente, el tema es el hombre que por sus méritos y deméritos, por su libre arbitrio, está sujeto al premio y al castigo de la justicia. **26** La forma, por su parte, es doble: la forma del tratado y la forma de tratar <el tema>. La forma del tratado es triple, de acuerdo con una triple división. La primera división consiste en que la obra se divide en tres cantos. La segunda, consiste en que cada canto se divide en capítulos. La tercera, consiste en que cada capítulo se divide en versos. El modo de tratar <el tema> de la obra es poético, ficticio, descriptivo,<sup>36</sup> digresi-

---

33.- Dante translitera el término griego “πολύσημος” cuyo significado, de acuerdo con Dante, es “polisémico”.

34.- *Sal.* 114.1-3.

35.- En sentido estricto esta etimología es errónea, “alegoría” proviene del verbo griego “ἄλλ’ ἀγορεύειν” (*all’ agoreúein*), el cual significa “decir otras cosas”. Por su parte, el “*alleon*” que menciona Dante podría ser la forma neutra del adjetivo “ἄλλοῖος” (*alloĩos*), es decir, “ἄλλοῖον” (*alloĩon*), el cual, efectivamente significa “otro”.

36.- Porque describe, p. e., la estructura de *Paradiso* de acuerdo con las autoridades más celebradas en materia teológica.

vo<sup>37</sup> y trasuntivo,<sup>38</sup> y, además, definitivo,<sup>39</sup> divisivo,<sup>40</sup> probativo, no probativo,<sup>41</sup> y expositivo, por los ejemplos.

**28.** El título del libro<sup>42</sup> es: “Inicia la *Comedia* de Dante Alighieri, florentino de nación, no de costumbres.” Para entender esto es necesario saber que “comedia” viene de “comós”, “villa” y “oda”, que es “canto”, de ahí que “comedia” equivale a “canto de la villa”.<sup>43</sup> **29.** Y la comedia es un género de narración poética completamente diferente de los demás. Difiere, pues, de la tragedia en cuanto al asunto en esto: la tragedia al comienzo es maravilloso y apacible,<sup>44</sup> y al final o al terminar, es fétida y horrible; y por eso su nombre viene de “tragós” que es “macho cabrío”, y de “oda”, es decir, “canto”, como “canto cabrío”,<sup>45</sup> es decir fétido como las cabras,<sup>46</sup> tal como se ve en las tragedias de Séneca.<sup>47</sup> La comedia, por su parte, comienza con algún asunto espinoso,<sup>48</sup> pero su materia termina felizmente, como se ve en las comedias de Terencio.<sup>49</sup> De ahí que los magistrados acostumbra decir en sus saludos en

37.- La *digressio* es una figura literaria que consiste en un cambio momentáneo del tema en el curso de un relato, con el fin de evocar una acción paralela o para hacer intervenir al *agens*.

38.- i. e., que representa fielmente otra cosa, p. e., la justa recompensa que espera a las almas beatas.

39.- i. e., que establece definiciones.

40.- i. e., que establece divisiones, p. e., entre los cielos.

41.- i. e., demostrativo y no demostrativo, en tanto que presenta argumentos intercalados con solas afirmaciones.

42.- En sentido estricto, lo que Dante llama “*titulus libri*” es el *incipit*. El *incipit* está constituido por las primeras palabras de un texto, las cuales son consideradas como su título. La tradición del *incipit* tiene raíces hebreas; en lengua hebrea muchos de los libros del Antiguo Testamento se denominan por su *incipit*. En la tradición cristiana se adoptó rápidamente este uso y aun hoy algunos textos, sobre todo himnos litúrgicos, son titulados por su *incipit*, p.e., el *kyrie*, el *agnus Dei*, el *Magnificat*, *Salve Regina*, etc.

43.- “Κωμῳδία” (*kōmōdía*), de “κωμός” (*kōmós*), “villa” o “aldea” y “ᾠδῆ” (*aodē*), “canto”.

44.- *Admirabilis et quietis*. El término latino “*admirabilis*”, que hemos vertido por “maravilloso” es ambiguo. En efecto, no solo es *admirabilis* aquello que nos deslumbra, ya sea por su belleza, su bondad, su magnificencia, etc. sino también aquello que nos asombra, p.e., por el horror que nos provoca, por lo horrible y espantoso que es, etc.

45.- “Τραγῳδία” (*tragōdía*), de “τραγός” (*tragós*) y, otra vez, “ᾠδῆ” (*ódē*), “canto”.

46.- Forzando un poco la etimología de “*tragedia*”, Dante asocia el término al olor que desprenden las cabras. Se trata, desde ya, de un proceder que le permite dar cuenta del carácter de su *Comedia*, la cual comienza por el Infierno. De acuerdo, pues, con la tradición judeocristiana a la que el poeta pertenece, el Infierno y todo lo relacionado a este, i.e., los demonios y el diablo mismo, desprenden olor a azufre.

47.- Lucio Anneo Seneca (4 a. C.-65 d. c.), filósofo perteneciente a la escuela estoica y maestro de Nerón, fue, además, tragediógrafo. Se registran diez tragedias bajo su nombre: *Hercules furens*, *Troianae*, *Medea*, *Hipolitus*, *Fedra*, *Edipo*, *Agamenon*, *Thiestes*, *Hercules oetaus*, *Feniciae*, y *Octavia*; ésta última de dudosa autoría. En conjunto, estas obras son las únicas tragedias escritas originalmente en latín que han llegado completas hasta nuestros días.

48.- “*Asperitatem alicuius rei*”, literalmente “la aspereza de algún asunto”.

49.- Publio Terencio Afro (*circa* 159-194 a. C.) fue un comediógrafo, nacido como esclavo, tomó como liberto el nombre de su amo, Terencio Lucano. La comedias de Terencio, que pasan por ser adaptaciones de comedias griegas, puntualmente de la comedia ática, llevaron este género literario a su punto más alto. Se conservan seis comedias de su puño y letra, todas con título de

lugar de “salud”: “trágico principio y cómico fin”. **30.** Igualmente difieren por la manera de expresarse: elevado y sublime en la tragedia; en la comedia remisa y humildemente, como quiere Horacio<sup>50</sup> en su *Poética*,<sup>51</sup> donde concede a veces a los cómicos hablar como trágicos y viceversa:

“Aunque a veces alce la voz la comedia,

y el airado Cremes gruña con tímidos labios;

la tragedia a menudo se duele con sonos humildes,

Telefo y Peleo, etc.”<sup>52</sup>

**31.** Y así se ve por qué la presente obra se llama “*Comedia*”. Pues si miramos la materia, al principio el asunto es horrible y fétido, porque es el Infierno, al final feliz y agradable, porque es el Paraíso. Respecto de la forma de expresión, el modo es simple y humilde, pues hace uso de la locución vulgar con la que también las mujeres se comunican.<sup>53</sup> **32.** Y así, es evidente por qué se llama “*Comedia*”. Hay otros géneros de narraciones poéticas, como el poema bucólico,<sup>54</sup> la elegía,<sup>55</sup> la sátira<sup>56</sup> y los himnos sagrados, como se puede

---

origen griego: *Andria, Hecyra, Heautontimorumenos, Phormio, Eunuchus* y *Adelphoe*.

50.- Quintus Horatius Flaccus, hijo de un liberto y recaudador de impuestos, nació en Venusia (Apulia), cerca de Lucania, una región helenizada, el 8 de diciembre del 65. a. C. y murió el 27 de noviembre del 8 d. C. Su obra, de la que nos ha llegado una gran parte, se divide en epodos, sátiras, odas, y epístolas. Los especialistas han concluido que Horacio no escribió siempre en estos géneros, ni mucho menos simultáneamente, por el contrario, se estima que se dedicó al primero desde el 41, es decir, desde su regreso a Roma, hasta el 30 a. C., al segundo, desde el 35 al 30 a. C., al tercero, desde el 30 al 13 a. C. y al último desde el 26 hasta el 13 a. C.

51.- La epístola más importante escrita por Horacio, es la *epistula ad Pisones*, conocida después de Quintiliano con el nombre de *Ars Poetica*. La fama de esta obra se extiende hasta la actualidad y por lo menos hasta el siglo XVI rivalizó por su doctrina con la poética de Aristóteles.

52.- *Interdum tamen et vocem comoedia tollit, / iratusque Chremes tumido delitigat ore; / et tragicus plerumque dolet sermoni pedestri, / Telephus et Peleus...* (*Ars poetica*, vv 93-96)

53.- Si bien es posible —y hasta diríamos obvio para lectores del s. XXI— dar cuenta de que una extensa literatura en lenguas vernáculas de carácter híbrido oral-escrito, como la de los cantares de gesta (en la tradición de *Le chanson de Rolán*, el poema del *Mio Cid*, *Beowulf*, el *Kalevala*, etc.) venía produciéndose desde finales del s. X, Dante, como es sabido, no solo fue uno de los primeros en escribir filosofía en sentido estricto en vulgar, sino también en postular —aunque con idas y venidas— la superioridad de una lengua vernácula (la toscana) por sobre el latín (Cf. *De vulgari eloquentia, I et passim*), llamándola incluso “*prezioso volgare*” (*Convivio* I, XI). Con todo, la lengua vulgar siguió siendo considerada, incluso después de Dante, como poseedora de un gran potencial aun no completamente desarrollado.

54.- i. e., canto de pastores o pastoril.

55.- Si bien originalmente la elegía, considerada como un género independiente, se desarrollo como un canto de duelo o de dolor, Dante se refiere, con probabilidad, a la elegía de asunto amoroso, cuyo representante más destacado es Ovidio. Se trata de un tipo de poemas cuya característica más sobresaliente estriba en la combinación alternada de hexámetros y pentámetros.

56.- La sátira es el único género literario que los latinos no adoptaron de los griegos, según la célebre sentencia de Quintiliano “*Satura quidem tota Nostra est*” (*Institutio Oratoria*, 10.2.93). Se trata de un tipo de composición de intención moral o burlesca, caracterizada por una mezcla

ver en la *Poética* de Horacio;<sup>57</sup> pero de éstos no debemos decir nada aquí.

**33.** A partir de ahora es claro cómo hay que asignar el tema de la parte a usted dedicada, pues, si de toda la obra, tomada en sentido literal, el tema es el estado de las almas después de la muerte considerado no en particular sino de manera absoluta. Es obvio que ese es también el tema de esta parte, pero en forma particular, es decir, el estado de las almas beatas después de la muerte.<sup>58</sup> **34.** Y si el tema de toda la obra, tomada en sentido alegórico, es cómo el hombre por sus méritos y deméritos, a causa de su libre arbitrio, está sujeto al premio y al castigo de la justicia, es claro que el tema de esta parte se restringe al hombre que por sus méritos está sujeto al premio de la justicia.

**35.** Y lo mismo es evidente respecto de la forma de la parte por la forma asignada del todo. Si la forma de todo el tratado es, pues, triple, en esta parte solo es doble, a saber, se divide en capítulos y en versos. **36.** No puede ser propia de ella la primera división, pues ella misma está incluida en esa división.<sup>59</sup>

**37.** También es evidente el título del libro, pues si el título de todo el libro es “Inicia la *Comedia*... etc.”, como se dijo arriba, el título de esta parte es “Inicia el tercer canto de la *Comedia* de Dante... etc. llamado *Paraíso*”.

**38.** Establecidas estas tres cosas en las que varía la parte respecto del todo, es necesario ahora ver las otras tres en las que no hay variación entre el todo y la parte. El autor del todo y de la parte es el que ya ha sido mencionado, y sobre esto no hay duda alguna.

**39.** El fin de toda la obra y el de esta parte es también múltiple, es decir, cercano y lejano. Pero, haciendo a un lado las sutilezas, se debe decir brevemente que el fin del todo y de la parte es arrancar a los que viven en esta vida<sup>60</sup> de su estado de miseria, y conducirlos al estado de felicidad.

**40.** Finalmente el género de filosofía en que se desarrollan el todo y la parte, es de asunto moral, o sea, de *Ética*, porque ni la obra ni sus partes fueron hechas para la especulación, antes bien el todo y la parte fueron compuestos para la obra.<sup>61</sup> **41.** Pues si en algún lugar o pasaje se diserta al estilo de un asunto especulativo, no es por causa de un asunto especulativo, sino por de temas y versos.

57.- Cf. Horacio, *Ars Poetica*, vv 75-239.

58.- i. e., solo las almas beatas se encuentran en el Paraíso.

59.- i. e., el “*Paraíso*” no puede estar dividido en cantos porque es uno de los tres cantos que componen la *Comedia*.

60.- “Los que viven en esta vida”: *viventes in hac vita*. Esta afirmación de Dante, es decir, la de dirigir el poema a los que viven en esta vida, da cuenta del carácter eminentemente moral del poema.

61.- Parece que Dante está jugando aquí con el significado de “opus” que designa tanto a la obra, en tanto que producto de un trabajo realizado, como a la acción de obrar, a la cual contraponen el *especular*.

causa de la obra; porque, como dice el Filósofo en el segundo libro de la *Metafísica* “por algún motivo los prácticos especulan algunas veces”.<sup>62</sup>

**42.** Habiendo aclarado estos puntos, hay que pasar ahora a la exposición por la letra, como un primer examen <de la *Comedia*>. Y hay que advertir que la exposición por la letra no es otra cosa que la explicitación de la forma de la obra. **43.** Se divide, pues, esta parte o tercer canto, el cual se llama “Paraíso”, principalmente en dos partes, a saber, el prólogo y el desarrollo. La segunda parte comienza allí <donde dice>: “Surge para los mortales por diversas fauces”.<sup>63</sup>

**44.** Respecto de la primera parte, hay que saber que, aunque por razón común se puede llamar “exordio”, propiamente hablando no se debe llamar sino “prólogo”, cosa que parece insinuar el Filósofo en el libro tercero de la *Retórica* donde dice que “el proemio es en un discurso retórico lo mismo que el prólogo en la poesía y el preludio en la música de flautas”.<sup>64</sup> **45.** Y hay que advertir también que esta introducción que comúnmente se puede llamar “exordio”, la hacen de un modo los poetas y de otro los rétores. **46.** A los rétores, en efecto, se les ha concedido el anunciar lo que habrán de decir, a fin de predisponer el ánimo del auditorio. Pero los poetas no solo hacen esto sino que después de esto recitan una invocación.<sup>65</sup> **47.** Y esto es conveniente para ellos, porque necesitan una gran invocación, pues <un poema> debe dirigirse, en contra del estilo común de <hablar de> los hombres, hacia las sustancias superiores, como si fuera una obra divina.<sup>66</sup> **48.** Luego, el presente prólogo se divide en dos partes. En la primera se anuncia lo que se habrá de decir, en la segunda se invoca a Apolo; y la segunda parte comienza allí <donde dice> “¡Oh buen Apolo!, al último trabajo”.<sup>67</sup>

**49.** En lo que hace a la primera parte, hay que tener en cuenta que para lograr un buen exordio se requieren tres cosas, como dice Tulio en su *Nueva Retórica*, es decir que se haga benévolo, atento y dócil al oyente, sobre todo cuando se trata de un género elevado, como el mismo Tulio dice.<sup>68</sup> **50.** Y dado que la materia sobre la que versa el presente tratado es elevada, se deben proponer estas tres cosas para ser llevadas a cabo en el principio del exordio o prólogo. Porque <el poeta> dice que se va a hablar de las cosas que vio

---

62.- Se trata de otra cita no textual. Cf. *Metafísica*, II, 993b 21-22.

63.- “*Surgit mortalibus per diversas fauces*”; “*Surge ai mortali per diverse foci*” (*Comedia*, *Paradiso*, I, v 37)

64.- *Retórica*, III, 1414b 20.

65.- i.e., los poetas antiguos, en tanto que invocaban a las musas.

66.- Ver nota anterior.

67.- “*O bone Apollo, ad ultimum laborem*”; “*O buono Appollo, a l’ultimo lavoro*” (*Comedia*, *Paradiso*, I, v 13)

68.- Cf. Cicerón, *De Oratore*, II, 80-84.

en el primer cielo<sup>69</sup> y pudo retener en la mente. **51.** En esta afirmación, en efecto, están comprendidas estas tres cosas, pues la benevolencia reside en la utilidad de las cosas que se habrán de decir, la atención en lo elevado, y la docilidad en la posibilidad. La utilidad se vislumbra cuando dice que van a recitar aquellas cosas que atraen en grado máximo el deseo de los humanos, a saber, los goces del Paraíso; se toca lo elevado cuando promete revelar cosas tan arduas y sublimes como las características del reino celeste; se muestra la posibilidad cuando dice que revelará aquellas cosas que la mente pudo retener en la mente, pues si él pudo, otros podrán. **52.** Todas estas cosas se abordan en esas palabras, donde dice <el poeta> que estuvo en el primer cielo, y que quiere narrar todo lo que pudo retener en su mente, como un tesoro, acerca del reino celeste. Habiendo visto, pues acerca de la bondad y de la perfección de la primera parte del prólogo, pasemos a explicar el texto según la letra.<sup>70</sup>

**53.** Dice, pues, “La gloria del primer Motor”,<sup>71</sup> que es Dios, “resplandece en todas las partes del universo”<sup>72</sup> de tal manera que “en unas partes más, en otras menos”.<sup>73</sup> **54.** Ahora bien, que resplandece en todas partes lo muestran la razón y la autoridad. La razón, <lo muestra> así: Todo lo que es, o tiene el ser a se,<sup>74</sup> o lo tiene *ab alio*.<sup>75</sup> Pero consta que tener el ser a se no conviene sino a uno, es decir, al <ser> primero o principio, que es Dios, porque tener el ser no implica necesariamente ser *per se*<sup>76</sup> y ser *per se* necesariamente no

69.- El universo de la *Comedia* tiene como trasfondo el modelo cosmológico aristotélico-ptolemaico, compuesto por diez esferas concéntricas que constituyen los diez cielos.

70.- i. e., en su sentido literal.

71.- “*Gloria primi Motoris*”; “*La gloria di colui che tutto move*” (*Comedia, Paradiso, I, v 1*)

72.- “*In omnibus partibus universi resplendet*”; “*per l’universo penetra, e risplende*” (*Comedia, Paradiso, I, v 2*)

73.- “*In aliqua parte magis, et in aliqua minus*”; “*in una parte più e meno altrove.*” (*Comedia, Paradiso, I, v 3*)

74.- La expresión “a se” se reservó en la literatura filosófica medieval, en especial en la escolástica, a Dios. De esta manera se señala su diferencia respecto de los demás entes que son “*ab alio*” (ver nota n° 23). Dios, en efecto, por definición no puede proceder o ser causado por otra cosa que sí mismo. Si así no fuera, habría una causa igual o superior a Dios y, por tanto, ya no sería a se. La imposibilidad de que Dios sea efecto de otra cosa se funda en el axioma escolástico que dice que una causa es anterior a su efecto; de ahí que se haya acuñado el neologismo de “*aseitas*” para aludir a esta condición exclusiva de lo divino.

75.- Ver nota n° 24.

76.- La expresión “*per se*” tiene varias acepciones. Primero, se caracteriza como la nota esencial de la noción de sustancia, dado que se indica por medio de dicha expresión su suficiencia ontológica, en el sentido de que una sustancia no necesita inherir en otra cosa no solo para ser sino también para ser lo que es, en tal sentido, “*per se*” se opone a “*per accidens*”. Segundo, “*per se*” se dice de lo que conviene a una cosa en sentido formal (*formaliter*), es decir, en virtud de su propia naturaleza o de sus principios intrínsecos, p.e., al hombre le pertenece *per se* el ser racional, en cuanto la racionalidad forma necesariamente parte de su naturaleza; “*per se*” señala así la *ratio formalis* de la sustancia. Tercero, se utiliza en sentido derivado al decir “*causa per se*” a aquello que causa que, por virtud propia, está ordenado a un efecto determinado, p. e., en el fuego es *causa per se* del calor.

es propio sino de uno, es decir, del <ser> primer o principio, que es la causa de todas las cosas; luego, todas las cosas que son, a excepción del uno mismo, tienen su ser *ab alio*. **55.** Si, por tanto, se considera el último <ser> en el universo, no importa donde, es evidente que éste tiene el ser *ab aliquo*,<sup>77</sup> y que aquél por el que lo tiene, <lo tiene> *a se* o *ab aliquo*. Si <lo tiene> *a se*, entonces es el primero, si *ab aliquo*, también aquél <por el que lo tiene> igualmente <puede tenerlo> *a se* o *ab aliquo*. Y de tal modo se iría al infinito en las causas agentes,<sup>78</sup> como se prueba en el libro segundo de la *Metafísica*.<sup>79</sup> **56.** Y así se llegará al <ser> primer, que es Dios. De este modo, mediata o inmediatamente, todo lo que tiene ser, <finalmente> lo tiene de Él, porque aquello que la causa segunda<sup>80</sup> recibe de la <causa> primera, influye sobre lo causado tal como el espejo que recibe el rayo y lo refleja, por lo cual la causa primera es más causa <que las segundas>. **57.** Y esto se dice en el *Libro de las causas*,<sup>81</sup> “toda causa primera influye más en su causado que una causa universal segunda”.<sup>82</sup> Pero esto en cuanto al ser.

**58.** En cuanto a la esencia, lo pruebo así: toda esencia, excepto la primera, es causada, de otro modo habría muchas <esencias> que necesariamente serían *per se*, lo cual es imposible: ahora bien, lo causado es <causado> por la naturaleza<sup>83</sup> o por el entendimiento,<sup>84</sup> y lo que es <causado> por la

---

77.- La expresión “*ab aliquo*” se utiliza en el léxico escolástico para hacer referencia a algo que es provocado por una causa agente. En esta carta Dante parece utilizar “*ab aliquo*” como sinónimo de “*ab alio*”.

78.- “*Causa agens*” es la causa eficiente, i. e., la causa que actúa sobre otra causa.

79.- Cf. Aristóteles, *Metafísica*, II.2 004a 1-994b 30.

80.- “*Causa prima*” es la que inicia la cadena causal, “*causa secunda*” es la subordinada a la *causa prima* sin importar en qué lugar de la cadena causal se encuentre.

81.- El *liber de Causis* o *Liber de bonitate pura* es un libro en el que se exponen, como su nombre lo indica, las causas de todo lo que existe; está estructurado en treinta y dos breves capítulos y su contenido reviste la forma de sentencias. El texto, que por mucho tiempo pasó por ser obra de Aristóteles –y así lo considera Dante–, es un compendio de los *Elementos de Teología* de Proclo, el más destacado de los filósofos neoplatónicos del s. VI.

82.- “*Omnis causa primaria plus influit super suum causatum quam causa universalis secunda.*” (*Liber de causis*, I.1.)

83.- Como en otras ocasiones, Dante utiliza aquí una expresión técnica, “*a natura*”. De las múltiples acepciones de “*natura*” que registra la literatura filosófica medieval, Dante parece tomar la que acuñó Tomás de Aquino. La concepción del Aquinate se apoya en la distinción general entre causas naturales o segundas y la causa primera, que es Dios y por tanto, una causa intelectual. Las causas segundas constituyen una naturaleza, en cuanto que tienen actividad propia, aun cuando dependen de Dios que las mueve como instrumentos. Concebido así el término “*natura*”, la expresión *a natura* indica, por una parte, el estar producido por una causa segunda y, por otra, y derivado de lo anterior, el estar ordenado de modo finalista *ab intellectu Dei*. Tomás es, siguiendo de cerca al Estagirita, reticente a separar lo material de lo espiritual. Más allá de lo dicho, esta dependencia causal de lo material respecto de lo espiritual fue explotada por autores neoplatónicos de diversas tendencias; es omnipresente, pues, en el *Liber de Causis*, texto que pasó por mucho tiempo como obra del propio Aristóteles. (Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 6 a. 1, ad 3. También cf. *In Metaphysica* V, 5, 808-820 y *Liber de Causis*, IV.48, V.52 et passim)

84.- *Ab intellectu*. Ver nota anterior.

naturaleza es, por consiguiente, <causado> por el entendimiento, puesto que la naturaleza es una obra del entendimiento <divino>. Luego, todo lo causado, es causado *ab aliquo* entendimiento, mediata o inmediatamente.<sup>85</sup> **59.** Tal como la virtud, pues, sigue a la esencia de la que es virtud, y si se trata de una esencia intelectual, también en ese caso toda su virtud proviene de esa única <esencia> que la causa. Y así como antes había que llegar a la causa primera del ser, ahora <hay que llegar a la causa primera> de toda esencia y de toda virtud. **60.** Por esto es claro que toda esencia y toda virtud proceden de la <esencia y virtud> primera, y que las inteligencias inferiores la reciben como de aquél lugar de donde irradian, y entregan los rayos de su superior a sus inferiores, al modo de los espejos. Lo cual parece tocar Dionisio<sup>86</sup> con suficiente claridad cuando habla de la jerarquía celeste.<sup>87</sup> **61.** Y por esto se dice en el *Libro de las causas* que “toda inteligencia está llena de formas”.<sup>88</sup> Es evidente, por tanto, cómo la razón muestra que la luz divina, es decir, la

85.- Ver nota nº 75.

86.- Conocido hoy como Dionisio pseudo-Areopagita o pseudo-Dionisio Areopagita, fue un místico de tendencia neoplatónica que habría vivido entre los siglos V y VI. En época de Dante se asumía que Dionisio era un filósofo platónico del s. I que se había convertido al cristianismo tras escuchar al apóstol pablo en el Areópago. Su obra, compuesta en griego pero traducida por Escoto Erígena (s. IX) al latín, está conformada por cuatro opúsculos (*Caelestis Ierarchia*, *Ecclesiastica Ierarchia*, *Mystica Theologia*, *De divinis nominibus*) y una serie de cartas, gozó de gran autoridad entre los cristianos, sobre todo entre los católicos ortodoxos; su *Mystica Theologia*, en especial, por presentar las bases de la “teología negativa”. Dante ubica a Dionisio en el Paraíso, en el cuarto cielo: “*Appresso vedi il lume di quel cero <Dionisio> / che giù in carne più a dentro vide / l’angelica creatura e’l ministero.*” (*Comedia*, *Paradiso*, X vv 115-117) Los versos hacen alusión dos escritos de Dionisio, *Caelestis Ierarchia* y *Ecclesiastica Ierarchia* respectivamente.

87.- Dionisio el pseudo-Areopagita fue durante toda la Edad Media la autoridad prácticamente indiscutida sobre cuestiones relativas a la jerarquía angélica o celeste. En su *Caelestis Hierarchia* había dividido a los ángeles en tres jerarquías: superior, media e inferior; a cada una dividió a su vez en serafines, querubines y tronos, dominaciones, virtudes y potestades, y principados, arcángeles y ángeles (Cf. *Caelestis Hierarchia*, VI-IX.). Al mismo tiempo, Dionisio estableció una coincidencia de la jerarquía angélica con la eclesiástica, a la que estructurando los datos de la Biblia, dividió no en tres sino en dos tríadas, siendo la primera la de jercas u obispos, sacerdotes y ministros o diáconos y la segunda, la de los monjes, el pueblo y los catecúmenos. (Cf. *Ecclesiastica Hierarchia*, V-VI) A la autoridad en materia de jerarquías angélicas de Dionisio se opuso la concepción de Gregorio Magno. La diferencia estriba, para decirlo con pocas palabras, en que Gregorio presenta a los ángeles como poseyendo funciones y responsabilidades bien diferenciadas, mientras que la visión de Dionisio, impregnada de neoplatonismo, es inflexible y absolutamente delimitada: en ésta el orden superior transmite el conocimiento y los mandatos hasta el inferior, el único que interactúa directamente con el mundo. Tan extendida fue la influencia de una y otra que los Cistercienses, con Bernardo a la cabeza, utilizaron la de Gregorio hasta entrado el s. XII, siglo en el que se da una suerte de *revival* dionisiaco, que terminará por imponer la jerarquía descrita en el *Corpus Areopagiticum*. El propio Dante toma partido en la *Comedia*, al decir que cuando Gregorio llegó al cielo, al darse cuenta de su error, de sí mismo se reía. (Cf. *Comedia*, *Paradiso*, XXVIII, 134-135). Para más detalles acerca de esta cuestión remitimos al lector al artículo de David Luscombe: Luscombe, D. (2008). The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and st Bonaventure. En Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.). *Angels in Medieval Philosophical Inquiry* (Chap. I, pp. 15-28). Hampshire, Ashgate: Hampshire.

88.- *Liber de Causis*, IX (X), 92.

bondad, la sabiduría y la virtud divinas, resplandecen por todas partes.

**62.** Del mismo modo y más sabiamente lo demuestra la autoridad. Dice, pues, el Espíritu Santo a través de Jeremías: “Yo lleno el Cielo y la Tierra”,<sup>89</sup> y en el Salmo: “¿A dónde huiré de su Espíritu? Y ¿A dónde escaparé de tu mirada? Si subiera al Cielo, Tú estás allí, si descendiera al Infierno, también estás presente. Si tomara mis alas, etc.”<sup>90</sup> y el Libro de la Sabiduría dice que “el Espíritu de Dios llenó el orbe de las tierras”<sup>91</sup> y el Eclesiástico,<sup>92</sup> en el capítulo cuarenta y dos: “Con la Gloria del Señor está llena su obra”.<sup>93</sup> **63.** Cosa que también atestiguan los escritos de los paganos, pues Lucano en el noveno <libro de su *Farsalia* dice>: “Júpiter es todo lo que ves, todo a lo que te diriges”.<sup>94</sup>

**64.** Está, pues, bien dicho cuando dice <el poeta> que el rayo divino o la gloria divina “penetra y resplandece por todo el universo”.<sup>95</sup> Penetra en cuanto a la esencia, resplandece en cuanto al ser. **65.** Pero cuando agrega “en unas partes más, en otras menos”<sup>96</sup> es una verdad al descubierto, puesto que vemos una esencia en un grado más excelente, y otra en uno inferior, como es evidente <cuando se consideran juntamente> el Cielo y los elementos, de los cuales aquél, por cierto, es incorruptible, mientras que éstos son corruptibles.

**66.** Y después de que <el poeta> estableció esta verdad, la deja atrás para hablar del Paraíso. Dice que fue en aquél cielo en el que recibió con más abundancia de la gloria de Dios o de su luz. **67.** Por esto hay que saber que ese cielo es el cielo supremo, que contiene la totalidad de los cuerpos y no está contenido por ningún <otro cielo>, que dentro de éste se mueven todos los cuerpos, mientras él permanece en una sempiterna quietud y no recibe su virtud de ninguna sustancia corporal.<sup>97</sup>

**68.** Y se lo llama “empíreo”, lo cual es lo mismo que decir “cielo de fuego” o “inflamado por su ardor”,<sup>98</sup> no porque éste sea fuego o ardor material, sino espiritual, el cual es el amor santo o caridad.<sup>99</sup>

89.- *Jer.* 23, 24.

90.- *Sal.* 139, 7-9.

91.- *Sab.* 1, 7.

92.- Con el título de “Eclesiástico”, que no se debe confundir con “Eclesiastés”, se conoce un libro del Antiguo Testamento escrito hacia el 200 a. C. y atribuido a un judío jerosolimitano, Joshua ben Sira o Sirach, llamado también “Jesús ben Sirach”. Se trata de un libro de enseñanzas éticas, de estructura y estilo semejante al Eclesiastés.

93.- *Sirach* 42, 16.

94.- “*Juppiter est quodcumque vides, quocumque moveris.*” (Lucano, *Farsalia*, IX v 580)

95.- “*Per universum penetrat et resplendet*”; “*per l’universo penetra, e risplende*” (*Comedia, Paradiso*, I, v 2)

96.- “*De magis et minus*”; “*in una parte più e meno altrove.*” (*Comedia, Paradiso*, I, v 3)

97.- Se trata del décimo cielo de acuerdo con la cosmología aristotélico-prolemaica.

98.- “Empíreo” deriva del término griego “ἐμπύριος” (*empúrios*), lit. “encendido”, “abrasado”.

99.- “*Caritas*” designa dos conceptos diferentes. Primero señala el amor divino. Segundo, la caridad, entendida como *amor desinteresado al prójimo* y, por tanto, una clase de amor propia

**69.** Ahora bien, que es el que más luz recibe de la luz divina es algo se puede probar por dos <modos>: primero, por el hecho de contener todas las cosas y no ser contenido por nada; segundo, por su sempiterna quietud o paz. **70.** Por el primer <modo>, se prueba así: el que contiene se mantiene en cuanto a su contenido, en su lugar natural,<sup>100</sup> p. e., el formativo respecto del formable,<sup>101</sup> como se sostiene en el libro cuarto de la *Física*.<sup>102</sup> Pero en el lugar natural de todo el universo está el primer cielo, que contiene todas las cosas, por tanto, se comporta respecto de las cosas como el formativo respecto de lo formable, lo cual es comportarse como su causa. Y como toda la fuerza de la causa es una suerte de rayo que fluye enteramente<sup>103</sup> de la causa primera, que es Dios, es evidente que aquel cielo tiene que más razón<sup>104</sup> en la causa, recibe más de la luz divina.

**71.** Por el segundo <modo>, se prueba así: todo lo que se mueve, se mueve a causa de algo que no tiene y que es el término de su movimiento, p.e., el cielo de la Luna que se mueve por una parte de sí que no tiene<sup>105</sup> ese lugar hacia el cual se mueve. Y como una parte de sí, no habiendo alcanzado un lugar (cosa que es imposible), se mueve hacia otro, de ahí resulta que siempre se mueve y nunca está en reposo, y <éste es un movimiento continuo> es su apetito.<sup>106</sup> Y lo que digo respecto del cielo de la Luna, se debe aplicar a todos

---

de los cristianos, imagen del amor de Cristo hacia los hombres. Como derivado de esta última concepción, *caritas* es una de las tres virtudes teologales.

100.- El lugar lugar (*locus naturalis*) es, de acuerdo con la tradición aristotélica, el lugar que a cada cosa física le corresponde de acuerdo con su esencia.

101.- i. e., “lo que forma” y “lo que es formado”. Dante utiliza, otra vez, términos técnicos de la filosofía escolástica. En este caso, los *correlativa*. Con “*correlativum*” se designa, a cada uno de los términos vinculados por un tipo de relación mutua, o sea, la que se da entre dos términos que se reclaman recíprocamente, como en este caso “*formativus*” y “*formabile*”.

102.- Si bien todo el libro IV de la *Física* de Aristóteles está dedicado al *lugar*, Dante se refiere especialmente al capítulo 5 de dicho libro. (Cf. *Física*, IV, 5, 212b 17-19)

103.- “Fluye enteramente”: *perfluens*.

104.- i. e., que está más cerca de la causa.

105.- Si bien el texto latino presenta “*non habet*”, el sentido es no “que no tiene” sino “que no está en”.

106.- “*Appetitus*” es otro término técnico de la filosofía escolástica. En general se acepta que es la traducción del griego “*ὀρέξις*” (*oréxis*), utilizado por Aristóteles, sobre todo en el *De anima*. Así pues, “*appetitus*” sin más es para esta tradición la inclinación o el movimiento propio de un ente hacia su bien y su fin. En este sentido hay dos clases de *appetitus*, *naturalis* y *elicitus*. El *appetitus naturalis* es aquél que inclina a todo ser hacia su fin propio, sin que en tal inclinación haya conciencia alguna de tal fin. El *appetitus elicitus* es aquél por el cual el fin o bien propio atrae en tanto que es efectivamente aprehendido, i. e., se tiene plena conciencia del fin como tal. Así, el *appetitus elicitus* se divide en dos, *intellectualis* o *rationalis* y *sensitivus*. El *intellectualis* consiste en la inclinación hacia un fin que es conocido por el entendimiento. El *sensitivus* es la inclinación de un fin por medio de los sentidos, y también se divide en dos, *concupiscibilis* e *irascibilis*. *Concupiscibilis* es el *appetitus* que inclina a lo sensible en tanto que deleita al sentido, mientras que *irascibilis* es el *appetitus* por el que se resiste a lo perjudicial para los sentidos. (Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq 80, 81, 82. También cf. Aristóteles, *De anima*, III 9 y 10)

<los cielos>, excepto al primero.<sup>107</sup> Todo lo que se mueve tiene, por tanto, algún defecto<sup>108</sup> y no tiene todo su ser al mismo tiempo. **72.** Por consiguiente, ese cielo que no es movido por ningún <otro cielo>, tiene en sí y en cualquiera de sus partes todo lo que puede tener de manera perfecta, de modo tal que no necesita del movimiento para <alcanzar> su perfección. Y, dado que toda perfección irradia del <Ser> Primero,<sup>109</sup> que tiene el sumo grado de perfección, es evidente que el primer cielo recibe más luz del <Ser> Primero, que es Dios. **73.** Con todo, este argumento parece argüir la destrucción del <argumento> antecedente,<sup>110</sup> de tal modo que de acuerdo con el proceso de argumentación, en absoluto <sirve de> prueba. Pero si consideramos su materia, sí prueba correctamente, porque se trata de un <cielo> sempiterno en el que podría haber un defecto sempiterno. De tal modo que, si Dios no le hubiera dado de su propio movimiento, es evidente que no le habría dado tampoco su propia materia indigente.<sup>111</sup> **74.** Y por esta suposición se mantiene el argumento basado en la materia, y semejante modo de argüir es como si dijera: “si es hombre, es risible”, pues en todas las <proposiciones> reversibles se mantiene una causa semejante gracias a su materia.<sup>112</sup> Así, por tanto, se ve que cuando dice “en ese cielo que recibe más luz”,<sup>113</sup> entiende que habla del Paraíso o del cielo empíreo.

**75.** Una vez examinados también estos argumentos, dice el Filósofo adecuadamente en el libro primero de *Acerca del cielo* que el cielo “tiene una materia tanto más noble que la de estas cosas inferiores, cuanto más alejado está de éstas que están aquí”.<sup>114</sup> **76.** A esto también se podría agregar lo que el Apóstol dice a los efesios refiriéndose a Cristo: “el que sube por sobre los cielos, para llenarlo todo.”<sup>115</sup> Es este el cielo de las delicias del Señor, de las

107.- No se aplica al primer cielo porque es el lugar de todos los lugares y en la cosmología aristotélica no tiene, pues, hacia donde moverse.

108.- i. e., todo lo que se mueve, se mueve porque le falta algo que busca.

109.- “*Sit radius Primi*” literalmente significa “es rayo del Primero”.

110.- Con “el <argumento> antecedente” Dante se refiere a la afirmación de que el primer cielo no es movido por otra cosa. En efecto, en el # 71 había afirmado que todo lo que se movía, se movía causa de algo que no tenía y que ese algo que no tenía era el fin de su movimiento. Ejemplificaba a continuación con el cielo de la Luna que se movía por algo de lo que carecía, pero el primer cielo lo contiene todo, luego, no le falta algo que lo impulse a moverse. Ver nota siguiente.

111.- El razonamiento de Dante es reversible y debería ser completado así: por tanto, como es evidente que el Ser Primero le dio al cielo empíreo de su propio movimiento, también le dio su materia indigente o defectuosa.

112.- Es lo mismo decir, “si es hombre, es risible” que decir “si es risible, es hombre”. Esto es así porque el ser risible es una característica exclusiva del hombre. Así pues, es reversible también el argumento que Dante expone inmediatamente antes (ver nota anterior). Con “materia” se refiere, pues, aquí no a la estructura lógica del razonamiento, que es en esencia la de un silogismo, sino a los conceptos incluidos en las premisas del silogismo.

113.- “*In illo celo quod plus de luce Dei recipit*”; “*nel ciel che più de la sua luce prende*” (*Comedia, Paradiso*, I, v 4)

114.- Cf. *De Coelo*, XII, 269 b 15-17.

115.- *Ef.* 4.10.

cuales delicias dice Ezequiel contra Lucifer: “Tú, el signo de la semejanza, pleno de sabiduría y adornado con toda perfección, estuviste en las delicias del Paraíso de Dios”.<sup>116</sup>

77. Entonces, a juzgar por lo que dijo antes, <el poeta> dice <aquí> que estuvo en ese lugar del Paraíso y continúa diciendo que vio algunas cosas que no puede expresar quien <de allí> desciende. Y da la causa de esto, cuando dice: “porque cuando tanto el entendimiento profundiza en su deseo -que es Dios- nuestra memoria no puede seguirlo.”<sup>117</sup> 78. Para entender esto, hay que saber que, en esta vida, el entendimiento humano, a causa de la connaturalidad y semejanza que tiene respecto de la sustancia intelectual separada,<sup>118</sup> cuando se eleva, se eleva tanto que la memoria falla una vez vuelto, por haber trascendido el modo propiamente humano <de entender>. 79. Y esto nos lo insinúa el Apóstol cuando dice, hablándole a los corintios: “Conozco un hombre que (o bien en el cuerpo, o bien fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabrá) fue raptado hasta el tercer cielo, y vio los arcanos de Dios, de los cuales al hombre no le está permitido hablar.”<sup>119</sup> Y he aquí que después de que su entendimiento traspasara, en el ascenso, <los límites de> la razón humana, no se acordaba de lo que había pasado a su alrededor.<sup>120</sup> 80. Y esto también se nos insinúa en Mateo, donde <dice que> los tres discípulos<sup>121</sup> cayeron sobre sus rostros, y no después no explicaron nada, como si se hubieran olvidado.<sup>122</sup> Y en Ezequiel se escribe: “Vi y caí sobre mi rostro”.<sup>123</sup> Y si estos ejemplos no son suficientes para los envidiosos, que lean a Ricardo de San

---

116.- Ez., 28.12-13.

117.- “*Quod intellectus in tantum profundat se in ipsum desiderium suum [...] quod memoria se non potest*”; “*perché appressando sé al suo disire, l nostro intelletto si profonda tanto, l che dietro la memoria non può ire.*” (Comedia, Paradiso, l v 7-9)

118.- En la tradición escolástica con “*substantiae intellectuales separatae*” se designa a los ángeles.

119.- Il Cor. 12.2-4. La cita de Dante está incompleta: “*Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim —sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit— raptum eiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem —sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit— quoniam raptus est in paradysum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.*”

120.- “A su alrededor”: *extra se*.

121.- Pedro, Santiago y Juan.

122.- Cf. Mt. 17, 6.

123.- Cf. Ez. 1.28.

Víctor,<sup>124</sup> en el libro *Acerca de la contemplación*,<sup>125</sup> que lean a Bernardo,<sup>126</sup> en el libro *Acerca de la consideración*,<sup>127</sup> que lean a Agustín,<sup>128</sup> en el libro *Acerca*

124.- Ricardo de San Víctor (1110-1173) fue un teólogo de origen escocés, fue discípulo y sucesor de Hugo, el más célebre de los victorinos. Más que un filósofo como su maestro, Ricardo fue un místico especulativo. En la *Comedia*, Dante lo ubica en el Paraíso, en el cuarto cielo: “*Vedi oltre fiammeggiar l’ardente spiro / d’Isidoro, di Beda, di Riccardo, / che a considerar fu più che viro.*” (*Comedia, Paradiso, X vv 130-132*)

125.- Conocida como *De contemplatione*, el título completo de esta obra es *De praeparatione animi ad contemplationem o Beniamin minor*, se trata de una obra continuada en *De gratia contemplationis o Beniamin maior*. Se trata de obras teológicas no exentas de elementos filosóficos y éticos, que a causa de su simbolismo tuvieron gran influencia sobre algunas doctrinas en el s. XIII.

126.- Bernard de Fontain, célebre como Bernard de Clairvaux (1090-1153), fue monje y abad de la orden del Císter, fundó más de sesenta monasterios, predicó la segunda cruzada, redactó los estatutos de la Orden de los Caballeros Templarios y los hizo reconocer en el Concilio de Troyes en 1128, entre otras cosas; dedicó, en suma, toda su vida a la Iglesia. En la *Comedia*, Bernardo aparece en el canto XXXI del Paraíso, ubicado en el cielo empíreo y reemplazando a Beatriz. Es así en pro de que fue uno de los teóricos de la devoción de la Virgen María, a la que Dante llama “*regina del celo*”: “*credea veder Beatrice e vidí un sene / vestito con le genti gloriose. / Diffuso era per li occhi e per le gene / di benigna letizia, in atto pio / quale a tenero padre si convene. / E “Ov’è ella?”, subito diss’io. / Ond’elli: “A terminar lo tuo disiro / mosse Beatrice me del loco mio; / e se riguardi sù nel terzo giro / dal sommo grado, tu la rivedrai / nel trono che suoi mertí le sortiro. / Senza risponder, li occhi sù levai, / e vidi lei che sí facea corona / riflettendo da sé li eterni rai. / Da quella region che più sù tona / occhio mortale alcun tanto non dista, / qualunque in mare più giù s’abbandona, / quanto lì da Beatrice la mia vista; / ma nulla mi facea, ché súa effige / non discendèa a me per mezzo mista. / “O donna in cui la mia speranza vige, / e che soffristi per la mia salute / in inferno lasciar le tue vestige, / di tante cose quant’i’ ho vedute, / dal tuo podere e da la tua bontate / riconosco la grazia e la virtute. / Tu m’hai di servo tratto a libértate / per tutte quelle vie, per tutt’i modi / che di ciò fare avei la potestate. / La tua magnificenza in me custodi, / sí che l’anima mia, che fatt’hai sana, / piacente a te dal corpo si disnodi”. / Cosí orai; e quella, sí lontana / come pareva, sorrise e riguardommi; / poi si tornò a l’eterna fontana. / E ‘l santo sene: “Acciò che tu assummi / perfettamente”, disse, “il tuo cammino, / a che priego e amor santo mandommi, / vola con li occhi per questo giardino; / ché veder lui t’acconcerà lo sguardo / più al montar per lo raggio divino. / E la **regina del cielo**, ond’io ardo / tutto d’amor, ne farà ogne grazia, / però chi’i sono il suo fedel Bernardo*”. (*Comedia, Paradiso, XXXI vv 59-102*)

127.- El *De consideratione* es una obra escrita por Bernardo tras el fracaso de la Segunda Cruzada, que él mismo había predicado. El trabajo está dedicado al papa Eugenio III (1145-1153) y el contenido del texto abunda en recriminaciones hacia sí mismo: el fracaso de la cruzada, en suma, no se debe a Dios sino a su actuación ineficaz.

128.- Agustín de Hipona, Aurelio Agustín, más conocido como san Agustín (354-430), “*Doctor Gratiae*” es el pensador más importante del primer milenio del Cristianismo. Su autoridad comenzaría recién a tambalearse en el s. XII en un episodio que Massimo Parodi dado en llamar “la crisis del paradigma filosófico agustiniano” y a mermar recién en el s. XIII con el surgimiento de las universidades y profesores especializados como, p.e., Tomás de Aquino. Si bien su nacimiento tuvo lugar en un pequeño pueblo del África romanizada, Tagaste, su formación estuvo ligada a la más selecta cultura romana de la que se embebió, primero, en la legendaria Cartago y, más tarde, en la soberbia Milán; a esta formación de tenor más bien retórico se le añadió otra, de carácter filosófico que se centró en algunas obras de los neoplatónicos cristianos inmediatamente anteriores él, entre otros, Mario Victorino (300-382) y Simpliciano (320-401). Fue un autor muy prolífico, sus obras más leídas —y, tal vez, también las más importantes— son *Confesiones* y *De civitate Dei*, a las cuales siguen *Soliloquia*, *De beata vita*, *De magistro*, *De ordine* y *De Trinitate*, por mencionar solo a las más destacadas. Al igual que San Berardo, Agustín es ubicado por Dante en el cielo empíreo: “*E come quinci il glorioso scanno / de la donna del cielo*

de la dimensión del alma,<sup>129</sup> y no envidiarán más. **81.** Pero si aun ladraran contra el efecto<sup>130</sup> de semejante elevación, atribuyéndolo a un error<sup>131</sup> del que habla, que lean a Daniel, y allí encontraran que también Nabucodonosor vio, por gracia divina, algunas cosas contra los que erraban,<sup>132</sup> y las mandó al olvido.<sup>133</sup> **82.** En efecto, “quien hace salir el Sol sobre buenos y malos, y llueve sobre justos y pecadores”,<sup>134</sup> algunas veces, con misericordia, para arrepentimiento, otras, con severidad, para castigo, a veces más y a veces menos, según le place, manifiesta, sea como sea, su gloria a los que viven en el error.

**83.** Vio, luego, <el poeta> según dice, algunas “cosas que, al recordarlas, no sabe cómo ni quiere relatarlas”.<sup>135</sup> No sabe porque se ha olvidado. No quiere porque, aun si las recuerda y las mantiene en la memoria, le faltan, incluso, las palabras <para contarlas>. **84.** Son muchas pues, las cosas que vemos por medio del entendimiento para las cuales nos faltan signos vocales, lo cual insinúa Platón de manera suficiente en sus libros a través del uso de metáforas, pues muchas veces vio a través de una luz intelectual cosas que no quiso explicar con sus propias palabras. **85.** Luego, <el poeta> dice que revelará aquellas cosas del reino celeste que pudo retener, y dice que estas son “la materia”<sup>136</sup> de su obra; cuáles sean éstas y cuántas, se verá en el desarrollo<sup>137</sup> <del libro>.

---

*e li altri scanni / di sotto lui cotanta cerna fanno, / così di contra quel del gran Giovanni, / che sempre santo 'l deserto e 'l martiro / sofferse, e poi l'inferno da due anni; / e sotto lui così cerner sortiro / Francesco, Benedetto e Augustino / e altri fin qua giù di giro in giro.” (Comedia, Paradiso, XXXII vv 28-36)*

129.- El *De quantitate animae* (circa 386), es uno de los primeros escritos de Agustín conocidos bajo el colectivo de “diálogos de Casiciaco” por la villa de Casiciaco, en las afueras de Milán, a la que se había retirado con sus amigos y su madre después de su conversión al Cristianismo. El texto se estructura como una diálogo entre el propio Agustín y su amigo Evodio a lo largo del cual se abordan cuestiones generales como, p.e., de dónde procede el alma, si el alma tiene una dimensión (*quantitate*) corpórea, si crece como el cuerpo y cuáles son sus partes.

130.- “Efecto”: *dispositio*.

131.- “Error”: *peccatum*.

132.- “Los que erraban”: *peccatores*.

133.- Cf. *Dn.* 2.1-5.

134.- *Mt.* 5.45.

135.- “*Que referre nescit et nequit rediens*”; “*Nel ciel che più de la sua luce prende / fu' io, e vidi cose che ridire / né sa né può chi di là sù discende.*” (*Comedia, Paradiso*, I vv 4-6)

136.- Cf.: “*Veramente quant'io del regno santo / ne la mia mente potei far tesoro, / sarà ora materia del mio canto.*” (*Comedia, Paradiso*, I vv 4-6)

137.- “Desarrollo”: *parte executiva*.

**86.** Después, cuando dice: “O, benigno Apolo”,<sup>138</sup> etc. hace su invocación. Y esta parte se divide en dos partes: en la primera, pide invocando; en la segunda, persuade a Apolo de la petición realizada, prometiéndole una recompensa.<sup>139</sup> Y allí comienza la segunda parte: “Oh, divina virtud”.<sup>140</sup> **87.** La primera parte se divide en dos partes: en la primera pide el auxilio divino; en la segunda aborda la necesidad de su pedido, lo cual es justificarlo, allí: “Hasta aquí otro yugo del Parnaso”,<sup>141</sup> etc.

**88.** Este es el sentido general de la segunda parte del prólogo, ahora no expondré <el sentido> en particular, me urge, pues, la angustia de los asuntos familiares, a tal punto <me urge> que es necesario que deje estas cosas y de otras, útiles a la república. Sin embargo, espero que su Magnificencia tenga otras oportunidades para llevar a cabo una útil exposición.

**89.** Del desarrollo, empero, que fue dividido igual a todo el prólogo, no se dirá ahora nada respecto de su división ni de su sentido, tan solo esto, que por todas partes se procederá ascendiendo de cielo en cielo, se explicará <la situación> de las almas beatas de cada orbe, y que la verdadera beatitud reside en sentir el principio de la verdad, como se ve en Juan allí: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Dios verdadero”<sup>142</sup> etc., y por Boecio<sup>143</sup> en el

---

138.- “O bone Apollo”; “O buono Appollo” (*Comedia, Paradiso, I v 13*)

139.- Cf.: “fammi del tuo valor si fatto vaso, / come dimandi a dar l'amato alloro.” (*Comedia, Paradiso, I vv 14-15*)

140.- “O divina virtus”; “O divina virtù” (*Comedia, Paradiso, I v 22*)

141.- “Infino a qui l'un giogo di Parnaso” (*Comedia, Paradiso, I v 16*)

142.- Jn. 17.3.

143.- Anicio Manlio Severino Boecio (480-526), considerado el último de los romanos y el primero de los medievales, se destacó tanto por su actuación política como por su labor de traductor y filósofo original. En efecto, no solo tradujo del griego toda la lógica de Aristóteles que comprende la llamada “*logica vetus*”, sino que escribió introducciones a las obras del Estagirita que serían utilizadas, cuanto menos, hasta bien entrado el s. XIV, redactó además, obras de teología, aritmética y música. De capital interés para los filósofos medievales fue el *In Porphyrii Isagogen Commentarium*, texto donde Boecio analizaba de una manera original el problema de los universales y le daba solución. Hasta la *Logica Ingredientibus* (s. XII) de Abelardo, este texto de Boecio será el más importante tratado acerca del problema de los universales. En la *Comedia*, Boecio, la “*ottava luce*” está en el cuarto cielo: “Or se tu l’occhio de la mente trani / di luce in luce dietro a le mie lode, già de l’ottava con sete rimani. / Per vedere ogne ben dentro vi gode / l’anima santa che’l mondo fallace / fa manifestó a chi lei ben ode. / Lo corpo ond’ella fu cacciata giace / giusto in Cieldauro; ed essa da martiro / e da essilio venne a questa pace.” (*Comedia, Paradiso, X vv 127-129*). “*Cieldauro*” es la Iglesia de San Pedro del Cielo de Oro, donde se encuentra la tumba de Boecio.

libro tercero del *De consolazione*,<sup>144</sup> donde dice: “El fin es verte a Ti”.<sup>145</sup> De ahí que para mostrar la gloria de la beatitud en esas almas, a ellas, en tanto que ven toda la verdad, se les pregunta muchas cosas que tienen gran utilidad y deleite. **90.** Y porque, una vez encontrado el principio o lo primero, es decir Dios, no hay nada que se busque después, pues es el Alfa y el O <mega>, es decir el principio y el fin, tal como se lo designa en la visión de Juan,<sup>146</sup> el tratado se termina en Dios mismo, que es bendito por los siglos de los siglos.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes primarias

Alighieri, D. (1995). *Epistola a Cangrande*. En Cecchini. *Epistola a Cangrande*. Giunti: Firenze.

\_\_\_\_\_ (1989<sup>21</sup>). *Divina Commedia*. En Vandelli, G. *Divina Commedia*. Hoepli: Milano.

### Fuentes secundarias

Azzetta, L. (2003). Le chiose alla “Commedia” di Andrea Lancia, l’ “Epistola a Cangrande” e altre questioni dantesche. *L’Alighieri*, n° 21, pp. 5-73.

Baranski, Z. G. (2005). Dante Alighieri: experimentation and self-exegesis. En Minnis, A. y Johnson, I. *The Cambridge History of Literary Criticism*. Volume II. The Middle Ages (pp. 561-582). Cambridge University Press: Cambridge.

\_\_\_\_\_ (2005). The Epistole to Cangrande. En Minnis, A. y Johnson, I. *The Cambridge History of Literary Criticism*. Volume II. The Middle Ages (pp. 583-589). Cambridge University Press: Cambridge.

\_\_\_\_\_ (1991-2001<sup>2</sup>). “Comedia”: Dante, l’ “Epistola a Cangrande” e la commedia medievale. En Baranski, Z. G. *Chiosar con altro peso*. Firenze:

144.- *De consolazione philosophiae* es el texto más célebre de Boecio. Escrito en forma de verso y prosa alternados, el *De consolazione* constituye un verdadero testamento filosófico: lo habría escrito mientras esperaba su ejecución en *Ager Calventienus*, en Pavía. En el texto, el filósofo al umbral de la muerte reflexiona sobre su vida, la fortuna, la libertad, el sumo bien, la relación entre poesía y filosofía, etc. utilizando, fundamentalmente, argumentos estoicos y agustinianos.

145.- “*Tu requies tranquilla piis, te cernere finis*” (*Consolatio Philosophiae*, III.IX v 25 )

146.- Cf. *Ap.* 1.8, 21.6, 22.13.

Cadmo.

Bellomo, S. (2015). L'Epistola a Cangrande, dantesca per intero: “a rischio di procurarci un dispiacere”. *L'Alighieri*, n° 45, pp. 5-19.

Casadei, A. (2014). Sul' autenticità dell'Epistola a Cangrande. En Cattermole, C.-de Aldama, C.-Giordano, Ch. *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri. Atti del Covegno di Madrid (5-7 novembre 2012)* (pp. 803-830). España: La Discreta.

\_\_\_\_\_ (2013). Il titolo della “Comedia” e l'”Epistola a Cangrande”. En Casadei, A. *Dante oltre la “Comedia”* (pp. 14-44). Bologna: Il Mulino.

Fortin, E. L. (2002). *Dissent and Philosophy in the Middle Ages. Dante and his precursors*. Lexington Books: New York-Oxford .

Ginzburg, C. (2007-2008). L'epistola dantesca a Cangrande e i suoi due autori. *Quaderni petrarcheschi*, n° XVII-XVIII, pp. 1053-1075.

Hardie, C. G. (1960). The “Epistole to Cangrande”. *Deutsches Dante-Jahrbuch*, n° XXXVIII, pp. 51-74.

Havely, N. (2010). *Dante*. Blackwell: UK-USA.

Hollander, R. (2009). Due recenti contributi al dibattito sull' autenticità dell'”Epistola a Cangrande”. *Letteratura Italiana Antica. Rivista annuale di testi e studi*, n° 10, pp. 541-552.

Inglese, G. (2000). “Epistola a Cangrande”: questione aperta. En Inglese, G. *L'inteleto e l'amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento* (pp. 165-188). Milano: La Nuova Italia.

Jacoff, R. (1993-2007<sup>2</sup>). *The Cambridge companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lansing, R. (2010) *The Dante Enciclopedia*. London-New York: Routledge.

Luscombe, D. (2008). The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and st Bonaventure. En Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.). *Angels in Medieval Philosophical Inquiry* (Chap. I, pp. 15-28). Ashgate: Hampshire.

Magnavacca, S. A. (1992). *El deseo: hilo conductor en la Divina Comedia*. PRIMED-CONICET: Buenos Aires.

Montemaggi, V. y Teherne, M. *Dante's Commedia*. University of Notre Dame Press: Indiana.

Nardi, B. (1960). *Il punto sull'epistola a Cangrande*. Le Monnier: Firenze.

Padoan, G. (1965-1977<sup>2</sup>). La "mirabile visione" di Dante e l'epistola a Cangrande. En Padoan, G. *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante* (pp. 30-63). Ravenna: Longo.

Paolazzi, C. (1989). *Dante e la "Comedia" nel Trecento. Dall'"Epistola a Cangrande" all'a età di Petrarca*. Milano: Vita e Pensiero.

Ruud, J. (2008). *A critical Companion to Dante*. Facts On File: New York.

Sasso, G. (2013). Sull'"Epistola" a Cangrande. *La Cultura*, n° 51/3, pp. 359-445.

Toynbee, P. J. (2005<sup>3</sup>). *Dante Alighieri. His Life and Works*. Dover Publications: New York.

**Reseña // Book review**

**Frey, Herbert (ed. y coord.), *El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*. México D.F.: Conaculta, 2015, 434 páginas. ISBN: 978-607-8423-90-3**

Anderson Bolívar Miranda  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México<sup>φ</sup>  
andersonbolivarmiranda@gmail.com



**Recepción:** 04-01-2017 **Aceptación:** 31-01-2018

Inspirada en el título del ensayo de 1984 de Reinhardt Maurer: “Der andere Nietzsche: Gerechtigkeit contra Utopie”, la colección de ensayos titulada *El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, tiene como propósito, dice el Dr. Herbert Frey —uno de los autores, editor y coordinador de la obra—, “ofrecer al lector interesado un panorama general, pero lo más completo posible, de las corrientes interpretativas de la filosofía de Nietzsche en diversos países de Europa a partir de la década de 1970 hasta los primeros años del siglo XXI”. Cabe anotar que este claro propósito, grávido de las mejores intenciones, no habría sido posible sin los nuevos horizontes que abrió la edición crítica de la obra Nietzsche llevada a cabo justo en 1970 por los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari, y la subsecuente colaboración de estudiosos tan decididos y decisivos del pensamiento de Nietzsche, como Wolfgang Müller-Lauter (entre otros). Esta edición —“única válida para todas las interpretaciones de Nietzsche”— y colaboración tuvieron como efecto casi inmediato innumerables e ilimitadas interpretaciones y posibilidades interpretativas que aún persisten. Este libro de espíritu innovador —compilado y editado siendo el Dr. Herbert Frey investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, en colaboración con la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alberto Cue, el Goethe-Institut de la ciudad de México y las traductoras Lucía Luna y Edda Webels— consta de una introducción y nueve interpretaciones de algunos de los comentaristas más representativos del pensamiento de Nietzsche en

<sup>φ</sup> Egresado de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla (Puebla, México), docente de lengua alemana en el nivel superior e investigador de Nietzsche y Platón.

el contexto europeo y anglosajón. Las primeras seis interpretaciones (de carácter recepcional), son: “Como un ave fénix... El surgimiento de nuevos paradigmas en las interpretaciones de Nietzsche a partir de los años setenta” de *Herbert Frey*, “La interpretación de Nietzsche en el mundo alemán a partir de los años setenta: una misión casi imposible” de *Hans Gerald Hödl*, “Filosofía y diferencia: la recepción de Nietzsche en Francia” de *Antonio Castilla Cerezo*, “Nada que ver con Heráclito: Nietzsche en el mundo anglosajón” de *Matthew Meyer*, “Nietzsche desde Italia. Una contribución a su más reciente interpretación filosófica en Italia” de *Martin. G. Weiss* y “La recepción de Nietzsche en España a partir de los años setenta” de *Marco Parmeggiani* y *Fernando Pava*. Las últimas tres (de tema específico, pero sin perder el carácter recepcional), son: “La imagen de los griegos en el pensamiento de Nietzsche a la luz de investigaciones recientes” de *Enrico Müller*, “Nietzsche, la Biblia y el cristianismo: impresiones de investigaciones recientes” de *Andreas Urs Sommer* y, finalmente, “La recepción de la ética de Nietzsche en la discusión filosófica reciente” de *Stephan Günzel* y *Djavid Salehi*.

En esta colección de ensayos sobre la historia de la *recepción* del pensamiento de Nietzsche, que no se pretende exhaustiva —por más que lo aparenten sus 434 páginas—, hay dos textos que, sin hacer caso omiso de la importancia de los demás, merecen ser nombrados y hasta cierto punto explicitados, debido a su relevancia no solo para comprender de forma adecuada la historia de la recepción de pensamiento y filósofo tan peculiares, sino por su marcada tendencia a enfatizar la necesidad de repensar la filosofía de Nietzsche desde los determinados contextos culturales y lingüísticos, a sabiendas, no obstante, de que esto crea ciertos límites e incluso lugares comunes de interpelación e interpretación: “Como un ave fénix... El surgimiento de nuevos paradigmas en las interpretaciones de Nietzsche a partir de los años setenta” de *Herbert Frey* y “La interpretación de Nietzsche en el mundo alemán a partir de los años setenta: una misión casi imposible” de *Hans Gerald Hödl*. El primer ensayo muestra —a lo largo de dos apartados— la historia de la recepción de Nietzsche en el contexto europeo, principalmente desde la segunda mitad de los años setenta, no sin antes dar una mirada considerable a los primeros decenios del siglo XX, hasta la época de la posguerra. Con suma claridad se exponen los diferentes “cambios paradigmáticos” en el esclarecimiento del pensamiento de Nietzsche y, al mismo tiempo, se explicita cómo este se convirtió en un clásico del pensamiento filosófico, amén de las múltiples interpretaciones que suscita, que ha de suscitar y que, en cualquier caso, han de estar determinadas ineludiblemente por el contexto cultural y lingüístico. Pero este primer ensayo no solo se explaya en descripciones de la situación europea o de los diferentes contextos que dieron lugar a la configuración del carácter de las interpretaciones de la filosofía de Nietzsche —en principio a expensas de las incontables manipulaciones del

“Frey, Herbert (ed. y coord.), *El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*. México D.F.: Conaculta, 2015”

legado póstumo de Nietzsche por su hermana Elizabeth Förster-Nietzsche y su amigo Heinrich Köselitz, mismas que asestaron un golpe irreparable en la recepción de Nietzsche y que cultivaron su nazificación—, sino que se centra, fundamentalmente, en la importancia de reactualizar el pensamiento de Nietzsche, si bien esto solo ha sido posible a través de las múltiples interpretaciones que han sabido orientarse al espíritu del pensamiento del filósofo, sin preterir la “facticidad del texto” y mucho menos el “*modus del presente*”. Sabiendo que la interpretación heideggeriana de Nietzsche tiene tanta acogida e importancia, aún en nuestros días, el pensamiento de Nietzsche en el contexto alemán no pudo librarse, en gran medida, de las necesidades políticas del momento, principalmente hasta mediados del siglo XX. En Francia, la filosofía de Nietzsche configuró parte de su carácter actual gracias a (o a desgracia de) pensadores como Georges Bataille y Gilles Deleuze, pero el ensayo del profesor Herbert Frey deja ver la extrañeza de que principalmente en el contexto y colaboración Italia-Alemania es que se ha podido enriquecer, en medidas enormes, la investigación nietzscheana. Sin embargo, más allá de connivencias con partidos políticos e ideologías, la imagen de Nietzsche en los contextos francés e italiano contribuyó a su imagen en la discusión alemana de los años ochenta y noventa, además de abrir las perspectivas interpretativas del “nuevo” u “otro” Nietzsche, que el presente volumen quiere resaltar. Este ensayo da cuenta de la penosa absolutización y nazificación que enfrentó el legado póstumo de Nietzsche —como imagen de una pretendida voluntad de poder al servicio del poder político—, pero se centra en su desnazificación, llevada a cabo inicialmente por Giorgio Colli y Mazzino Montinari y que luego sería llevada a su cumplimiento por Wolfgang Müller-Lauter. Aun cuando Heidegger, a su manera, ya habría rehabilitado parte de la filosofía de Nietzsche en sus conferencias, publicadas en 1961, fue sin embargo, Wolfgang Müller-Lauter, quien, diez años después, con la publicación del libro *Nietzsche. Su filosofía de la contradicción y las contradicciones de su filosofía*, abriría una interpretación “no metafísica” de la voluntad de poder, liberándola de los caracteres del “puro poder”, del “poder político y bestial” y, asimismo, sentaría las bases para otras decisivas vías de acceso a la interpretación de este pensamiento directriz, convirtiéndose así en uno de los fundadores de la *otra* recepción vigente de Nietzsche. Cabe destacar la importancia que en este ensayo se da, sin ningún tipo de partidismo, a las investigaciones al interior de los anuarios *Nietzsche-Studien* y *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* (1972) —fundados por Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter y Heinz Wenzel, y editados por Günter Abel, Josef Simon y Werner Stegmaier—, *Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* (1994) —editado por Volker Gerhardt y Renate Reschke en la Sociedad Alemana de Nietzsche—, *Estudios Nietzsche* (2000) —fundada por Remedios Ávila Crespo, Manuel Barrios Casares, Jesús

Conill, Joan B. Llinares, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós, y Juan Luis Verma— la compilación conmemorativa *Nietzsche-Handbuch* (2000), o incluso la titánica labor del *Nietzsche-Wörterbuch* (aún en proceso de edición), etc. No obstante, al margen de las clarificaciones promisorias sobre la historia de la recepción del pensamiento de Nietzsche en Europa, queda la extrañeza de la enorme laguna en la investigación nietzscheana en el mundo hispano, por más que se pueda hablar de algunos intérpretes de importancia. La laguna consiste justamente —dice Herbert Frey— en la ausencia de *una sola interpretación* que tenga validez para todo el ámbito hispánico.

El segundo ensayo, a través de breves apartados sobre la “Situación de la investigación sobre Nietzsche en lengua alemana”, sus “Antecedentes”, la recepción del pensamiento de “La voluntad de poder y el eterno retorno”, la afirmación temprana de Nietzsche “Todo lenguaje es retórico”, la relación “Nietzsche y la política”, un panorama amplio de las diversas “Interpretaciones de la obra”, las “Exposiciones generales introductorias”, además de las “Interpretaciones biográficas y psicológicas” y las “Herramientas de ayuda/medios de apoyo” —que a la sazón, incentivan y llevan a cumplimiento años de investigación nietzscheana en Europa—, muestra que, respecto de la obra publicada y de los manuscritos “inéditos” de Nietzsche, hay una estrecha relación de forma y contenido, que no se puede ya reducir a cuestiones de fondo y primer plano, razón que permitiría al autor afirmar que la postura de Heidegger —según la cual lo esencial del pensamiento de Nietzsche estaría en los escritos inéditos— es algo que ya no se puede sostener. Esta relación entre textos inéditos y obra publicada vale sobremanera para la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Hans Gerald quiere insistir en la importancia que tienen tanto los fragmentos póstumos como la obra publicada para las interpretaciones (siempre unilaterales) del pensamiento de Nietzsche. Más que resaltar la preeminencia de uno u otra, lo esencial será aquí el rescate de una *base filológica firme* en la investigación nietzscheana. Incluso el asunto crucial de la pertenencia del pensamiento de Nietzsche a la metafísica —y aquí estaría la observación más interesante de Hans Gerald, aun cuando no se tome la molestia de explicitarla—, no se resuelve en la cuestión de la unicidad o multiplicidad de la voluntad de poder. La liberación de la filosofía de Nietzsche del circuito de la metafísica ocurre en el ámbito de la interpretación, en tanto abre “una nueva base ontológica que se ubica más allá de una determinación esencialista de la esencia del ser” y piensa el eterno retorno, según el proceso-de-interpretación, como “interpretación de las interpretaciones”. Ahora bien, en la esfera de la religión, este ensayo retoma, además, la intensa relación —presente principalmente en los textos tardíos de Nietzsche— entre el budismo y el cristianismo de Jesús, en consonancia con su “abstención de actuar en el mundo”. Es así que se deja entrever parte de su interpretación

“Frey, Herbert (ed. y coord.), *El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*. México D.F.: Conaculta, 2015”

en torno a la crítica del lenguaje en Nietzsche, a expensas de su escrito temprano “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en cierto contraste con los planteamientos de *El nacimiento de la tragedia*. Más que tomar nota de la importancia de las relaciones entre ciencia y arte (o filosofía y poesía), entra nuevamente en escena el problema de lo dionisiaco como lo “indescifrable” o “insondable” de la existencia, al margen de interpretación y representación directas de lo dionisiaco. También en la esfera de la política, a partir del libro *Filosofía y política en Nietzsche* de Henning Ottmann, se reemprende la búsqueda del lugar de la política (no teorizado por Nietzsche más que a través de su frase “gran política”) en su pensamiento, empezando en la obra temprana, pasando por la obra intermedia, y terminando en la obra tardía, para finalmente decir, bajo del espíritu de Ottmann, que las corrientes políticas del siglo XX “no se pueden considerar deudoras del pensamiento de Nietzsche”. En la óptica del espíritu de la recepción del pensamiento de Nietzsche en el contexto alemán, Gerald resalta —sobre la base, exclusivamente, de la estructura y composición de *Así hablaba Zarathustra*, en relación con lo que en esta obra es desplegado como “doctrina”— la imposibilidad de la comunicación o de la enseñanza del pensamiento de Zarathustra, e incluso del propio Nietzsche. Pero, finalmente, esta base resulta cuestionable, si se observan elementos muy concretos no solo de la obra publicada, sino incluso de los fragmentos póstumos.



Reseña // Book review

**Agamben, Giorgio, El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2. Traducción de César Palma, Pre-textos, 328 páginas. ISBN: 978-84-17143-12-1**

Martín David Córdova Pacheco  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú<sup>φ</sup>  
martincordova30@gmail.com



**Recepción 23-05-2018 Aceptación 01-06-2018**

De los autores que actualmente cuestionan lo político y sus configuraciones presentes en la praxis, el pensamiento de Giorgio Agamben (Roma, 1942) destaca su singularidad gracias a la versatilidad con la que se mueve para reconocer y desentrañar los nexos relacionales que exponen el complejo entramado que sostiene al poder. Este gesto exige, tal como lo podemos evidenciar en las obras del filósofo italiano, que las investigaciones genealógicas se vuelquen sobre la historia –aquel pasado que no cesa de construir nuestro horizonte– no para delimitar un ámbito puro a partir del cual la política muestre sus características esenciales, las categorías propias que lo identifican, sino, por el contrario, para evidenciar sus diversas conexiones con la ontología, la economía, el derecho y la teología, conexiones que muestran más de una relación fundamental (como la del *bando* en la soberanía) en la forma de constitución de lo político.

Los nueve volúmenes que componen la serie *Homo sacer* dan cuenta de este ingente proyecto arqueológico: en ellos encontramos diversos análisis de figuras históricas concretas que, neutralizadas de su contexto original, actúan como paradigma para nuestra época. Conjugando la *pars destruens* y *pars construens*, parte destructiva y parte constructiva, en el mismo gesto en que deconstruye la tradición lineal y progresiva, desentraña caminos de salida, senderos de redención para la crisis a la que la misma tradición nos ha llevado. Es este el sentido en el que se inscribe “El uso de los cuerpos”,

<sup>φ</sup> Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Miembro del equipo de redacción de *El vuelo de la lechuza*, portal español de humanidades. Trabaja en temas de filosofía política y biopolítica.

aparecido originalmente en el 2014 y publicado por Adriana Hidalgo editora (Buenos Aires, Argentina) en lengua castellana este 2017, el último tomo de *Homo Sacer* con el cual el filósofo italiano “abandona” su proyecto a la eventualidad de ser retomada por otros.

El libro apunta hacia una revocación de la ontología que sostiene, en la tradición metafísica occidental, el pensamiento y praxis políticos, para proponer una nueva base sobre la cual se piensen estrategias no solo de resistencia sino también de modos de vida frente el biopoder. Así, la primera parte del libro está dedicada a la idea de uso y la dislocación que ofrece de la división entre sujeto y objeto, volviendo a ambos indistinguibles en un campo de inmanencia absoluta; asimismo, evalúa las consecuencias jurídico-políticas que ello supone, principalmente en la desactivación de la captura de la propiedad sobre el uso (un tema ya presente en *Altísima pobreza. Homo sacer IV, 1*, y en *Profanaciones*). En la segunda parte se propone diseñar una nueva comprensión del ser y sus modos de tal manera que escapen a las determinaciones de la metafísica aristotélica –de alcance casi universal en el pensamiento occidental– y sus dicotomías (potencia/acto, esencia/existencia). De suma relevancia resulta aquí el concepto de *exigencia*: apropiada de la filosofía de Leibniz, esta supone una relación entre los modos (o los trascendentales) y el ser que no cae ni en la lógica ni en la sustancialidad, ni en la existencia ni en la esencia, siendo así que los modos se dan en una continua exigencia de un ser y este en la permanente constitución a través de ellos. En este sentido, un mundo (uno justo, por ejemplo) exige siempre ser dicho, darse en el lenguaje, de la misma manera en que todo lenguaje (el de la utopía) reclama su realización.

La tercera parte, acaso un compendio de lo propositivo en la filosofía de Agamben, está orientado a restituir la integridad de la vida humana en la figura de la forma-de-vida ante las escisiones continuas que recaen sobre ella a partir de las operaciones tanto ontopolíticas como de la ideología médico-científica. Frente a la bipartición entre *zoé* y *bíos*, una vida natural y una vida cualificada, la forma-de-vida es aquella vida en la que lo corporal y lo adquirido caen en una zona de indiscernibilidad, rehuyendo así a toda separación fundamentadora de la vida humana en algún componente suyo. En este sentido, se busca desactivar cualquier tipo de misión o destino histórico al cual estemos confinados, para permitir así la fluidez de la inoperancia, es decir, la apropiación de una potencia que no se agote en un acto, sino que esté permitida a suspenderse y recogerse sobre sí, volviendo inacabables las obras del arte, la poesía y la filosofía –en una palabra, la relación entre lenguaje y mundo.

Cabe aquí elaborar un breve recuento bibliográfico: esta “integridad” de la

vida encuentra una resonancia significativa en uno de los primeros libros publicados por Agamben: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, en 1977, una etapa en la que lo político constituía un tema secundario y era apenas abordado tangencialmente. En sus páginas se expone, entre otros temas, la pretensión de superar la escisión de significante/significado heredada de la tradición estructuralista y de claro raigambre en el juicio estético de la época, así como otros equivalentes suyos, como la diferencia ontológica ser/ente expuesta en la obra de Martin Heidegger. Agamben propone la sustitución de la barrera presente en la dicotomía (“/”) por el pliegue, es decir, por una articulación de las diferencias que explicaría el juego negativo de su movimiento, pero que, en él, conservan siempre su unidad. Resulta no difícil percibir en la definición que concede al uso, así como a la forma-de-vida, 37 años después de *Estancias*, la ampliación y detalle de esta sustitución, como si solo a través de la exploración de la dimensión ontopolítica de la vida se pudiese realmente completar el gesto teórico de restituir a lo humano su ámbito originario.

El epílogo del libro –y, por tanto, de toda la serie *Homo Sacer*–, “Para una teoría de la potencia destituyente”, muestra el giro que supone para la política repensarla desde la nueva ontología desplegada en las partes anteriores. Si bien, ciertamente, hay una laguna considerable sobre asuntos un tanto “prácticos” de lo político, sí se alcanza el objetivo de pensar esta praxis sobre nuevos presupuestos y categorías: la fundamental de ellas, la de asumir una potencia (un poder) que, renunciando a la pretensión moderna de desplazarse cual péndulo entre poder constituido (las instituciones, el Estado, etc.) y poder constituyente (la voluntad popular, las asambleas, etc.), busque ubicarse como absolutamente destituyente, es decir, así como la “violencia pura” de la que hablaba Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, como un medio inoperante que no finalice en la formación de nuevas conexiones entre lo político y las formas neutralizantes de ella, a saber, la economía, el derecho y la religión. Una potencia constituyente apuntaría, por el contrario, al vaciamiento de la máquina gubernamental y la creación de zonas libres en las cuales lo político tenga lugar libremente; en otras palabras, una política que tenga como fin la perpetuación de la política en tanto medio puro, y no su clausura o adormecimiento.

