

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XIV • Número 30 • Enero-Abril 2023

❖ EDITORIAL

❖ ESTUDIOS

Sergio González Araneda

Del sentido que viene.

En torno a la génesis del mundo en Lévinas

Diego Enrique Vega Castro

Notas críticas a la lectura “mentalista” del

De anima de Aristóteles

Efraín Gayosso Cabello • Gustavo Adolfo Maldonado Martínez

Aburrimiento y ocio: De lo desagradable a lo agradable

Francisco Vicente Galán Vélez

Realidad y representación en Habermas y Rorty

Sandra Baquedano Jer

La naturaleza en el pensamiento de los antiguos:

La hermenéutica del homo mensura y perspectivas

ambientales de lo inmensurable

❖ RESEÑAS



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XIV • NÚMERO 30 • ENERO • ABRIL 2023



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2023.

Open Insight, vol. XIV, n. 30, enero-abril de 2023, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 31 de enero de 2023. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Suscripciones y donativos a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.com.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

Roberto Pachecho Montes
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Stefano Santasilvia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México*
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes, Chile*
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense, Italia*
Anibal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario, Canadá*
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres, México*
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México, México*
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo, España*
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas, España*
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid, España*
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas, México*

■ Contenido

EDITORIAL	3
ESTUDIOS	
Sergio González Araneda <i>Del sentido que viene. En torno a la génesis del mundo en Lévinas</i> <i>From the Sense that Comes. On the Genesis of the World in Lévinas</i>	11
Diego Enrique Vega Castro <i>Notas críticas a la lectura “mentalista” del De anima de Aristóteles</i> <i>Critical Notes to the “Mentalist” Reading of Aristotle’s De anima</i>	31
Efraín Gayosso Cabello • Gustavo Adolfo Maldonado Martínez <i>Aburrimiento y ocio: De lo desagradable a lo agradable</i> <i>Boredom and Leisure: From the Unpleasantness to the Pleasantness</i>	57
Francisco Vicente Galán Vélez <i>Realidad y representación en Habermas y Rorty</i> <i>Reality and Representation in Habermas and Rorty</i>	86
Sandra Baquedano Jer <i>La naturaleza en el pensamiento de los antiguos:</i> <i>La hermenéutica del homo mensura y perspectivas ambientales de lo inmensurable</i> <i>Nature in ancient thought:</i> <i>The Hermeneutics of homo mensura and Environmental Perspectives of the Unmeasurable</i>	114
RESEÑAS	
Reseña de <i>The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues</i> , de Bernard Collette, por Genaro Valencia Constantino	145
Reseña de <i>¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología</i> , de Á. Xolocotzi y A. Zirión, por José Miguel Ángeles de León	151

El futuro de las Américas

Toda vida humana sometida al tiempo reviste un futuro. Anhelos, deseos, sueños y pulsiones forman parte de ese proyecto. No sólo las personas en lo concreto, sino también pueblos, países y naciones son sujetos que vislumbran de alguna manera esa proyección. El futuro histórico, sin embargo, no se basa en algo solamente ideal, como un plan, un deseo o una utopía. Para que tenga consistencia y sea realizable, el futuro tiene que pasar por el presente. Sólo así puede hablarse de un futuro como vocación y destino y como conjugación de éste con la libertad. Las Américas no son la excepción.

América del Norte, Centro América, el Caribe, América Latina, son realidades diversas, pero comparten dinámicas sociales, políticas y económicas, asimismo problemas e intereses, todos ellos comunes, en el presente y previsiblemente en el futuro. Además, el deseo de unidad ha estado patente tanto en el pasado como en el momento actual. La sola vecindad ya es una realidad del sentir y el pensar comunes de una convivencia necesaria que reclama la solución de los grandes problemas conjuntos para que aquélla sea no sólo soportable sino fructífera.

A los problemas de pobreza y desigualdad — quizá exceptuando a los Estados Unidos de América y a Canadá— se añaden los de inseguridad, violencia, tráfico de armas, narcóticos y personas, migración y el cambio climático. Todos ellos afectan al continente entero. Tampoco las secuelas económicas de la reciente pandemia del COVID-19 y sus efectos sociales y políticos pueden dejar de tomarse en cuenta. Y, por si fuera poco, en la región se han dado fenómenos políticos y sociales de neopopulismos que han tomado senderos autoritarios que minan las democracias y sus instituciones. Esto último ha afectado a todas las Américas.

Si bien existe un prejuicio en América Latina sobre la democracia norteamericana, históricamente, en especial en la época de las luchas por la independencia de sus pueblos, tanto el ideal político de los Estados Unidos de América como el de la Revolución Francesa animaron las luchas de los libertadores latinoamericanos. La democracia entonces

brotó como un ideal plasmado en las diversas constituciones políticas de los estados nacientes a la vida independiente. Ya en el siglo XX, los regímenes hegemónicos y autoritarios, algunos con sostén militar, parecían campar en la región. A fines de los ochenta el ideal democrático volvió a brillar. La caída del Muro de Berlín alentó ese deseo.

Lo que las democracias latinoamericanas no lograron fue el desarrollo y la justicia sociales. Aunada tal circunstancia a la corrupción y a la impunidad políticas, pusieron en evidencia que las instituciones sociales y políticas no estaban suficientemente maduras para soportar una democracia dinámica y consolidada. El hambre fue más grande que el voto. En buena medida por ello comenzó el desencanto por la democracia. Los escándalos de corrupción de quienes llegaban al poder y la entera impunidad formaron la tierra fértil para el surgimiento de liderazgos sociales carismáticos que, con toda razón, señalaban las taras y los yerros de los sistemas políticos, especialmente la lejanía que éstos tenían del pueblo.

Hoy vivimos un acentuado descrédito de la democracia y de sus instituciones. Ante las amenazas de la inseguridad, la violencia y los grupos del crimen organizado, muchos prefieren la migración o una autoridad pública que las contenga, aunque sea de forma autoritaria o dictatorial. La cultura y la educación cívicas no tienen la misma fascinación que a finales del siglo XX y principios del XXI. Las jóvenes generaciones son atraídas más por el mercado que por el estado. Y aun aquél no las llena del todo. No hay una identidad visible que las atraiga y les dé un sentido de pertenencia. ¿Cómo podremos tener un futuro sin ellas?

Superar esos grandes problemas de las Américas requiere, sin duda, la visión de la unidad de pueblos diversos regidos por un modelo de sociedad plural, democrática, tolerante, regido por la dignidad humana, la justicia, la solidaridad y el derecho como criterios de acción. Se requiere también una conciencia crítica y moral del poder en la vida pública, la política y la democracia. Ni el estado ni el mercado constituyen la totalidad ni la radicalidad de la vida humana. La persona humana se encuentra y mira más allá de esos ámbitos, si bien requiere de ellos para la subsistencia cotidiana. Ello significa que hay una primacía del ser humano, y el estado y el mercado deben servirlo, aunque suene demasiado utópico. Lo real siempre es lo humano.

Si queremos imaginar y construir un futuro realizable para las Américas, debemos dejar los prejuicios y las discordias. Ello favorecerá la integración de los pueblos en una unidad de miras. En esa perspectiva, los más vulnerables deben ser considerados y alentados para ser protagonistas de tal integración y de la mirada al futuro. Infantes y adolescentes, mujeres y jóvenes, ancianos y excluidos, serán partícipes de ese proyecto en la medida en que experimenten la inclusión y la identidad de ser parte del cúmulo humano-cultural de sus familias y comunidades.

Los diversos ámbitos de la actividad humana —la familia, la escuela, el trabajo, el espacio público— están articulados por la dinámica política, incluso los espectros sociales, culturales y económicos. De ahí la relevancia de la política y de la democracia como el mejor modo de legitimar el acceso a y la vigilancia del ejercicio del poder. No podemos, por ello, sustraernos de esta responsabilidad. Ésta es, no sólo para quienes aspiran a los cargos de elección popular, sino para todos los ciudadanos. En éstos debe haberse educado la conciencia crítica y moral del (ejercicio del) poder.

Con esa conciencia que limite y juzgue el ejercicio del poder, imaginar y construir el futuro es posible. No como mero proyecto, sino como anticipación en el presente de lo que ha de venir. No es tarea fácil, pero si hay buena voluntad, suficiente sensibilidad y concordia, todo futuro será realizable estando juntos, hermanados, responsables unos de otros. Paso a paso, abordando y resolviendo las necesidades concretas, la vivienda, la escuela, el trabajo, la salud, el ocio y el descanso, se puede ir caminando hacia un futuro más humano.

Los líderes políticos tienen una grave responsabilidad en resguardar, proteger y promover esos ámbitos mencionados. Los ciudadanos y gobernados también la tenemos en generar y promover la conciencia crítica y moral del poder que aquéllos ejercen sobre la sociedad. Es la conciencia, a final de cuentas, la que puede tener un profundo y real control del poder. El desencanto por la democracia que hoy pulula puede transformarse en una educación y ejercicio de participación en el conocimiento y la rendición de cuentas del poder en el ámbito público. A partir de lo cual, construir el futuro significa ir resolviendo cada problema cercano hasta llegar a las grandes soluciones para los grandes problemas. Lo necesitamos y lo deseamos. Es nuestra esperanza y posibilidad.



Este número de *Open Insight* se abre con cinco Estudios: dos de Chile y tres de México.

De Chile, Sergio González se adentra a la estructura del “mundo” a partir del pensamiento de Emmanuel Lévinas; esta aproximación no es ontológica, sino ética y se elabora a partir de la aparición del otro que tiene lugar en el “decir”, cuya trascendencia posibilita una proximidad capaz de romper toda auto-referencia egológica. Por su parte, Sandra Baquedano no sólo recuerda que la naturaleza ha estado en el centro de interés de la reflexión filosófica de todos los tiempos, sino también que desde los lejanos siglos de los primeros pensadores griegos se ha privilegiado una concepción que tiene a reducirla a lo que llama “hermenéutica del *homo mensura*”, aún vigente de múltiples maneras en los tiempos actuales.

De México, Diego Vega revisa críticamente la lectura “mentalista” que Víctor Caston hace del libro aristotélico *De anima*: mientras el filósofo norteamericano lo hace desde una perspectiva moderna —de impronta cartesiana— que asimila el alma a la conciencia, el filósofo de Estagira parte de una concepción más amplia, que hace del alma el principio de la vida. Efraín Gayosso y Adolfo Maldonado, en cambio, reflexionan largamente sobre la naturaleza del aburrimiento: puesto que se trata de una vivencia afectiva desagradable, existe la creencia que las personas se entregan a hábitos negativos para contenerla, como las apuestas, el uso de sustancias tóxicas o experiencias de vértigo. Su propuesta, en cambio, es que el aburrimiento también abre a las personas al desarrollo de virtudes positivas, sobre todo cuando se transforma a partir de la experiencia de ocio. Finalmente, Francisco Galán aborda el realismo no representacionista de Habermas en confrontación con el pragmatismo de Rorty, que se plantea también como un anti-representacionismo, pero no realista. Sus objetivos son evaluar, por un lado, qué tan realista es el planteamiento de Habermas y, por el otro, qué tan distinto es su postura del pragmatismo de Rorty.

En la sección Reseñas, Genaro Valencia hace una apretada presentación del libro de Bernard Collette sobre su más reciente libro acerca

del pensamiento estoico y su concepción de la providencia, atendiendo sobre todo a su diferenciación respecto del concepto de destino. Miguel Ángeles, en cambio, expone con cierto detalle el intercambio intelectual entre Ángel Xolocotzi y Antonio Zirión —dos de los exponentes más connotados sobre el pensamiento fenomenológico en México— acerca del lema “volver a las cosas mismas” y, en última instancia, sobre la identidad y la naturaleza de la fenomenología.

Fidencio Aguilar Viquez
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro
Enero de 2023

Estudios

Del sentido que viene. En torno a la génesis del mundo en Lévinas

From the Sense that Comes. On the Genesis of the World in Lévinas

Sergio González Araneda
Universidad de Chile, Chile
gonzalezaraneda@gmail.com

Fecha de recepción: 16/09/2022 • Fecha de aceptación: 25/11/2022

Resumen

Nos proponemos revisar la estructura *mundo* en el pensamiento de Lévinas, tomando como punto de partida el motivo ético que animó su fenomenología desde un comienzo. Para esto, establecemos un puente entre el *Decir*, en tanto categoría sonora del advenimiento del Otro, y el desplazamiento del centro egológico supuesto en toda filosofía de la conciencia. A partir de esto, el sentido del mundo responderá a la relación próxima del llamado del Otro y, por lo tanto, mostraremos la forma en que el mundo encuentra en la responsabilidad su correlato de sentido.

Palabras claves: Autrui, decir, mundo, proximidad, sentido.

Abstract

We propose to review the *world* structure in Lévinas' thought, taking as a starting point the ethical motive that animated his phenomenology from the beginning. For this, we establish a bridge between *Saying*, as a sound category of the advent of the Other, and the displacement of the egological center assumed in all philosophy of consciousness. From this, the sense of the world will respond to the proximate relation of the call of the Other and, therefore, we will illustrate the way in which the world finds in responsibility its correlate of sense.

Keywords: Autrui, proximity, saying, sense, world.

En la entrevista intitulada “Antlitz und erste Gewalt”, publicada en 1987 en *Spuren*, e incluida en su traducción al castellano en *La huella del otro*, Lévinas entrega una precisa definición del fundamento, método y objetivo que dan forma y contenido a su filosofía. Allí podemos leer: “mi fenomenología no trata acerca de la subjetividad trascendental, sino que nombra su salida hacia la exterioridad a partir del análisis del rostro” (2000: 108).

En estas breves palabras, Lévinas pone de manifiesto serias consecuencias tanto teóricas como metodológicas respecto de la operación fenomenológica. Quizás el punto más fundamental es su distanciamiento respecto de la estructura de la subjetividad trascendental, dado que esta estructura, para Husserl, no solo es garante de las reducciones eidética y trascendental, sino porque es el suelo donde descansa todo sentido sedimentado históricamente. En otras palabras, la renuncia a la subjetividad trascendental, o más precisamente, su exteriorización, implica, por un lado, un desplazamiento en el *punto focal* de la fenomenología y, por otro, una reconsideración sobre la operatividad y método a partir del cual existe un mundo con sentido.

Efectivamente, la fenomenología levinasiana no inicia desde la herramienta metódica de la ἐποχή, no suspende la validez del mundo de la vida corriente para alcanzar una capa de sentido eidético en él. Antes que esto, Lévinas se interesa por repensar la cuestión ética implicada en la relación entre el sujeto y el Otro, entre la estructura egológica y el rostro del Otro; relación siempre supuesta, mas no problematizada, en las reflexiones acerca del sentido del mundo.

En este contexto, lo que aquí nos interesa es pensar un aspecto fundamental en la fenomenología levinasiana, a saber: cómo y desde dónde surge el sentido del mundo a la luz de la *relación no tematizante* entre el Yo y el Otro. Esta particular relación, como veremos, interrumpe la captación, representación y coincidencia del *Otro trascendente*, por lo que debe ser entendida como un esfuerzo que coloca al

centro la excepcionalidad del Otro, y no una estructura trascendental que el Yo apercebe en el Yo corporal del Otro.¹

Ahora la fenomenología debe asumir al Otro en su excepción, a partir de aquello que no es contenido, por lo tanto, que ni es captable, ni tematizable. Para lograr esto, es preciso suprimir cada una de las conceptualizaciones bajo las cuales nos *aparecería el Otro*, para, en su lugar, poner al Otro en tanto que sí mismo, trascendencia indicativa de sí, *presencia* que se anuncia, en clave levinasiana, como *primer venido*.

Tomando distancia del aparataje teórico-conceptual para pensar la relación con el Otro, Lévinas partirá desde la cuestión sonora, esto es, el Otro a partir de su capacidad de interrogarme sonoramente. En otras palabras, para Lévinas la relación con el Otro se da en tanto este Otro me habla, me solicita y obliga. Por lo tanto, es Otro radicalmente trascendente, *más allá* de mí y de mis representaciones intencionales, Otro propiamente Otro. Al respecto, leemos en *Totalité et Infini* (1961): “El ser que me habla y al cual respondo o interrogo, no se me ofrece, no se *dona* de modo que pueda asumir esta manifestación, encasillarla a la medida de mi interioridad y recibirla como venida de mí mismo” (1990: 328).

1 Nos referimos a la crítica de Lévinas a la teoría de la empatía en Husserl, para quien el cuerpo propio es medio de captación no solo del cuerpo del Otro, sino también de la apercepción de una estructura trascendental que lo dota como sintiente, anímico, pensante, etc. En el curso del semestre de invierno de 1910-1911, intitulado *Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología*, Husserl entrega una aproximación metodológica entorno a la empatía como captación intencional: “Cada yo encuentra en su entorno, y frecuentemente también en su entorno actual, cosas que mira como cuerpos, pero enfrentados profundamente al cuerpo «propio» como cuerpos ajenos, de tal modo que a cada uno de ellos corresponde [...] un yo, pero otro yo o un yo ajeno (el yo mira esos cuerpos como «portadores» de sujetos-yo, pero no «ve» los yoes ajenos en el mismo sentido en que se ve o encuentra a sí mismo en su propia experiencia. Cada yo pone a esos otros yoes en el modo de la «empatía» [*Einfühlung*] y con ello encuentra también las disposiciones de carácter y el vivenciar ajeno que, sin embargo, no son dados o tenidos como propios) (2020: 83).

Ahora bien, el “hablar” del Otro, para Lévinas, se enuncia en un *Decir* originario, propio de la existencia del Otro trascendente, un *Decir* que no agota su sentido en ser acto de habla, ni significado de un contenido determinado que es pronunciado por el Otro. Más fundamental y radical, la constatación de que el Otro me habla, esto es, el *Decir del Otro*, es indicativo de que la figura Yo-Otro se presenta como una relación compuesta por partes siempre distanciadas, siempre próximas entre sí, y no reunidas bajo el ser consciente de uno u otro.

Por lo anterior, el *Decir* evita que el Otro se disuelva en el Yo. Como ha escrito acertadamente Waldenfels, el “Decir significa para Lévinas *hablar a(l) otro* [...] Este hablar incluye un dar, ofrecer y responder, y no solo un hablar al otro, sino también *para el otro*: «decir» significa «avaluar al otro»” (2005: 157). Así, el *Decir* implica una trascendencia, un desborde de la mismidad en virtud del contacto con el Otro, siempre, como hemos señalado, desde una relación no tematizante.

El análisis levinasiano de la sonoridad descansa en esta especial trascendencia, donde el Otro rehúye de la captación en el mismo instante en que sonoramente existe. El sonido es estruendo, señala Lévinas, o “por decirlo de una manera que hace que resalte más su carácter social, el sonido es escándalo” (2015: 67). Si nos detenemos en este punto, advertimos que la cuestión del sonido comporta una profunda preocupación ética. Esto, dado que este sonido o este *Decir* remite en todo instante al Otro, antes de ser mero contenido acústico o estructura lógica percibidas en el Yo. Por lo que el *Decir*, la palabra pronunciada, posee un carácter social y ético —es alguien quien habla y alguien quien escucha—, al contrario del silencio, experiencia que, anulando el decir del Otro, remite siempre a la quietud y soledad del sí mismo.²

2 En *Parole et Silence* (1948) Lévinas ha profundizado en la cuestión del lenguaje y el silencio, poniendo de relieve la exterioridad que supone el lenguaje, en tanto palabra que *se habla* y que, por lo tanto, siempre alude a la alteridad. Desde esta tensión, Lévinas llega a lo que denominará *fenomenología del sonido*, como puesta en marcha del lenguaje pre-teórico que abre el horizonte del mundo.

A partir de estos análisis A. L. Messina ha investigado recientemente la relación entre

En este contexto, el análisis fenomenológico acerca del Otro conduce a sostener que nuestra apertura existencial, mundanal, vital y práctica no surge desde el polo egológico, dado que en la relación con el Otro no dono sentido ni capto un fenómeno representable intencionalmente. En la relación con el Otro, según el esquema de la sonoridad y el *Decir*, mi individualidad subjetiva es desplazada y abierta en la medida en que el Otro se dirige a mí, en la medida en que oigo al Otro (Lévinas, 2015: 66). Con el Decir, por lo tanto, “el sujeto clásico, que opera como fuente o portador de discursos y de acciones, pierde su lugar central, en tanto se reinstala en una «dramática intriga de responsabilidad»” (Waldenfels, 2005: 158).

La fenomenología levinasiana, que inicia de la preocupación por la “salida hacia la exterioridad a partir del análisis del rostro”, deja en suspenso la primacía del ego en la captación del sentido del mundo. En estricto rigor, Lévinas suspende la actividad intencional del ego en el proceso de constitución del mundo, dando paso a un proceso de pasividad radical, donde el sentido del mundo *viene*, en este análisis, del oír el llamado del Otro, y no *va* desde la conciencia intencional del ego.

De hecho, “el sonido [escribe Lévinas] es la gloria del acontecimiento otro: lo misterioso del ser en cuanto otro” (2015: 68). El sonido y el *Decir* poseen la característica esencial de referir siempre a una alteridad trascendente, a un “fuera de uno mismo”. Una vez más, el primado de la fenomenología levinasiana es la cuestión ética, en tanto suelo desde donde no solo entro en contacto con Otro responsablemente, sino que, además, este entrar en contacto, esta relación no tematizante funda todo sentido en el mundo. La importancia de este punto radica en que el sentido mundanal se abre desde y por el Otro, desde su genuino *Decir*.

Lévinas y Derrida en una clave política a partir, justamente, de una violencia implícita en el silencio. Léase especialmente su trabajo titulado “Crítica y deconstrucción, o cómo la violencia está en cuestión. Lévinas y Derrida frente a (y dentro de) la violencia del silencio” (2022). En un registro distinto al de L. Messina, el tema del silencio es materia de estudio desde el cruce entre ética y filosofía de la medicina, tal como la ha estudiado D. Legrand en “Rien du tout. Un silence clinique entre Merleau-Ponty, Lévinas et Maldiney” (2021).

Debemos señalar, a propósito de esto, que el *Decir* del Otro no es una expresión de su pensamiento, sino la condición del intento de comunicación. Precisamente el hablar no es solo “decir algo”, es exponerse al otro. Lejos de ser una puesta en palabra del mundo, el lenguaje para Lévinas es un dirigirse a otro, un apelar. Al respecto Poirié ha escrito:

Toda palabra verdadera es una súplica: es la plegaria como palabra. El lenguaje no es ni una experiencia ni un medio de conocimiento de otro, sino el lugar del Reencuentro con el Otro, con lo extraño y lo desconocido del Otro (2009: 22-23).

Efectivamente, tal como apunta Poirié, el lenguaje, para Lévinas, antes de ser sistema de signos, valores lingüísticos o función apofántica, es el medio por el cual el Otro viene a desplazar el centro egológico. En este sentido, el lenguaje es incluso anterior a la *intención comunicativa*, pues no es mensaje a la espera de ser descifrado, sino desplazamiento del centro egológico como resultado de un simple encuentro con el Otro. Lévinas se pregunta, por lo tanto, la función que le compete al Decir, a la sonoridad que fenomenológicamente es indicación de su propia exposición:

¿Por qué es necesario ese Decir? Este Decir se formula como *heme aquí*, formulando el acusativo del sujeto que no supone ningún nominativo. Hay, pues, una pasividad en este Decir, cuando el Decir parece un acto y un desmentido a la pasividad del sujeto [...] En otras palabras, *¿qué significa el lenguaje como Decir?* (2005: 227).

Ante la interrogante que plantea Lévinas, respondemos: el lenguaje como Decir no significa otra cosa que la aperturidad de sentido que comporta el Otro, *la responsabilidad ética que desencadena el oír subjetivo del Decir del Otro*. Aún más, la operatividad del “lenguaje como Decir” o, mejor aún, el oír como desplazamiento del centro egológico intencional de comprensión es índice de una cuestión

metodológicamente fundamental: el encuentro con el Otro propiciado por el Decir señala la *proximidad entre el Decir y el oír*.

Diremos junto a Lévinas: efectivamente ocurre que “el encuentro no es unión sino acercamiento —en una distancia— de dos discursos mezclándose y evitándose” (2009: 23). Para que se presente la dinámica entre el Decir y el oír, es necesario que, a la vez, exista proximidad entre ambas partes, una especie de espera entre el que está y el que viene. El primero, a modo de estructura egológica suspendida en sí misma; el segundo, *otredad* disonante que abre, espacializa y mundaniza al primero en tanto se *acerca*, se *aproxima*.

“Se trata [sostiene Lévinas] de una significación referida al otro en la proximidad que decide sobre cualquier otra relación, que se puede pensar en tanto que responsabilidad para con el otro y se podría llamar humanidad, subjetividad o *sí mismo*” (2004: 78). De este modo, la proximidad que pone en evidencia el Decir del Otro confirma el interés de Lévinas por pensar la fenomenología desde la exteriorización de la subjetividad, en contacto con el venir del Otro y la intrínseca responsabilidad que esto conlleva.

La proximidad que se juega en el Decir, en el contacto de la alteridad sonora, se ejecuta invirtiendo la estructura de la intencionalidad fenomenológica. Yo me expongo al mundo no desde una intención que mienta sentidos, sino como resultado de una pasividad cuyo correlato es el Decir del Otro, su acercamiento y su existir próximo. El sentido, por tanto, no es sino la *exposición* del mismo-para-el-otro. Al respecto, encontramos en *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence* (1974) una importante reflexión sobre el desplazamiento egológico a propósito de la proximidad del Otro:

En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo ex-presándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no morando ya más, sin pisar ningún suelo. El Decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición [*exposition*] de una piel puesta como desnuda (2004: 83).

Notemos en este punto que, al momento en que Lévinas decide por un lenguaje pre-teórico y anterior a valores de verdad como medio de exposición de la relación ética no tematizante, lo que ha descubierto no es otra cosa que el fundamento mismo de todo cuanto es. Este fundamento, para Lévinas, se aleja de la concepción tradicional de la ontología, donde el Ser descansa sobre sí mismo, habitando, instrumentalizando y donando sentido y significación sobre el mundo desde su estar-ahí.³

La crítica de Lévinas apunta directamente a la fórmula del «*Il y a*», es decir, a la concepción donde el sentido del mundo descansa en el existir de un ser que, desde su lugar anónimo y privilegiado, *va hacia el mundo* que se le ofrece. Por el contrario, el Decir del Otro es índice de una llegada, un *desajuste del centro egológico*, diremos, es desplazamiento que abre el Otro en tanto acercamiento como próximo. De este modo, lo descubierto por Lévinas es la justa inversión del «*Il y a*», dado que, ahora, el sentido no tiene lugar más que en la forma de proximidad entre el Decir y el oír. Por lo tanto, debemos comprender que el “decir precede al lenguaje que comunica proposiciones y mensajes: es signo dado de uno a otro sobre la proximidad en virtud de la proximidad [...] signo dado de No-Lugar a No-Lugar” (Lévinas, 1967: 231).

La inversión de la fórmula del «*Il y a*» desde la dinámica entre el Decir y el oír o, mejor aún, desde la relación no tematizante de la proximidad, comporta una radical crítica hacia la concepción de mundo. Desde el «*Il y a*» la subjetividad habita un lugar siempre dado, siempre supuesto en la presencia del ser-ahí. El «*Il y a*» es centro y apertura del mundo. Contrario a esto, Lévinas advierte que la subjetividad misma se pone en entredicho al no ser dada en término

3 Existe una evidente referencia al planteamiento heideggeriano del *Dasein*, a la estructura del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), en tanto supone un lugar privilegiado del sujeto como ente excepcional, que habita un mundo pre-dado. El cuestionamiento levinasiano apunta directamente al primado ontológico en el planteamiento de Heidegger, cuestión que impediría la apertura intersubjetiva que puebla el mundo circundante (ver Gutiérrez, 2012).

de «*Il y a*»; no hay un *ahí* donde el ser *esté*. De hecho, es relación de No-Lugar a No-Lugar en tanto el Otro trascendente, que está fuera de mí, a distancia tanto como yo de él, viene a movilizar y abrir un mundo con su venida.

En estricto rigor, el Yo es No-Lugar no porque no posea existencia, sino porque su *lugar* es designado solamente en la relación no tematizante con el Otro, con la llegada del Otro que, desplazándolo, le otorga lugar, distancia próxima y, por lo tanto, aperturidad mundanal. Consecuentemente, esta “llegada del Otro” se da en su Decir, en la trascendencia que supone su hablar:

Esta situación en la que el sujeto se refiere a otro en su presente, conservando a la vez su propio misterio, y en la que anticipa al otro sin poder sobre él, es la palabra, el hablar. La palabra instaaura el orden intersubjetivo en el presente (2015: 77).

La palabra del Otro trascendente es, precisamente, lo que mundaniza al Yo. Por lo que “mi hablar comienza en otro lugar, fuera de mí mismo” (Waldenfels, 2005: 162), comienza en la pasividad que supone la aproximación del Otro. La radicalidad del análisis levinasiano descansa en este punto, en que el No-Lugar es pasividad radical del Yo ante la venida del Otro. La “salida hacia la exterioridad” que le preocupa a Lévinas encuentra un *método* en la cuestión del lenguaje, específicamente en su esencia trascendente y siempre referente al “Otro externo”. Para Lévinas, por lo tanto, “el lenguaje es la posibilidad para un ser de aparecer desde fuera; para una razón, de ser tú, de presentarse como rostro – tentación e imposibilidad del asesinato” (2015: 69).

A partir de su preocupación ética, la fenomenología levinasiana evita caer en cualquier tipo de tendencia solipsista. De hecho, renunciar a la estructura de la subjetividad trascendental como garante de sentido, representaría un origen distinto en torno a la constitución y génesis de este. Para Lévinas la posibilidad del sentido no está inserta en el vivenciar sintético de una conciencia intencional, sino en la distancia implícita del acercamiento del Otro. La proximidad, dicho de otra forma, es mecanismo por el cual el Otro *me es siempre*

Otro, así como yo Otro de él, a la vez que constitución de sentido siempre externo, excepcional y des-centrado respecto del Yo. Lévinas lo expresa con las siguientes palabras:

La proximidad no es un estado, un reposo, sino que, precisamente es inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo que perturba la calma de la no-localización del ser que se torna reposo en un lugar; por tanto, siempre proximidad de un modo insuficiente, como un abrazo [*étreinte*] (2004: 131).

Advirtamos un aspecto que resalta en las palabras de Lévinas. Si la cuestión proxémica con el Otro, su acercamiento, es “inquietud”, se debe a que esencialmente no hay quietud inicial. El Yo no existe en un estado estático, suspendido de alteraciones mundanales, vuelto sobre sí mismo como siendo-ahí. Por el contrario, solamente hay Yo en la medida en que se abre en el mundo, que, a su vez, jamás es supuesto como estructura ontológica, sino que se da éticamente como abertura propiciada por el Otro. Entonces, la “inquietud” de la proximidad no es sino la imposibilidad de capturar a este Otro próximo, que viene sin más, anárquicamente significándose a sí mismo.⁴

Este último punto resulta clave para la fenomenología levinasiana, puesto que el Otro jamás se *presenta*, en el sentido técnico del concepto, esto es, como manifestación captable y sujeta a re-presentarse en tanto que vivencia intencional. El Otro, en su acercamiento, no es presencia, sino puro Decir anterior a la conciencia egológica.

4 Al respecto, Bernet señala que esta forma de exponer la excepcionalidad del Otro es, precisamente, el momento de distanciamiento entre Lévinas y las filosofías de la alteridad de talante ontológico. En “Lévinas et l’ombre de Heidegger” señala: “Mi responsabilidad ética por el otro no tiene un origen asignable, trasciende todo orden establecido y, por tanto, sólo puede ser una cuestión de régimen «anárquico». En otras palabras, el Infinito del que el Rostro del Otro lleva su «huella» comporta una demanda que interrumpe y suspende cualquier orden preestablecido y que priva mi respuesta obediente de toda garantía ontológica. No queda nada donde descargar mi infinita responsabilidad por el Otro, ningún orden ontológico, ningún *amor fati*, ningún recurso conmovedor a la tragedia de la vida humana. Donde reina la no reciprocidad ética, no existen circunstancias atenuantes ni compensación de agravios” (2002: 791).

En efecto, para Lévinas la exposición del Otro escapa a la fenomenalidad del fenómeno, puesto que su *exposición no es manifestación*, al contrario, “es «relación» *inmediata* que permite salir de la interioridad” (Schnell, 2010: 89). En *Humanisme de l'autre homme* (1972), desde la problemática del rostro, el filósofo lituano se refiere a la exposición del Otro que *mundaniza* en su hablar:

Su presencia [de *Autrui*] consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura. La visitación del rostro no es pues el descubrir de un mundo. En lo concreto del mundo, el rostro es abstracto o desnudo. Está desnudado de su propia imagen (1987: 51).

La cuestión del sentido del mundo, consecuentemente, no se presenta como conocimiento subjetivo, ni como instrumentalización de un medio, ni como estructura supuesta en la experiencia particular de la percepción. El mundo y el sentido que recae en él responde al desplazamiento de mi centro ante la llegada del Otro. La génesis del mundo, entonces, tiene como condición un previo No-Lugar del Yo, que no habita hasta el acontecimiento del oír el Decir del Otro. Desde allí se abre el horizonte del No-Lugar del Yo, para *distanciarlo en el mundo que comporta su relación no tematizante de la venida del Otro*. El sentido viene, por tanto, desde la “visitación y venida que desarregla [*dérange*] la inmanencia” (Lévinas, 1987: 63).

Que el sentido *venga* de la relación de No-Lugares entre el Yo y el Otro profundiza la esencia no tematizante de la *exposición* del Otro. Esto se debe a que la exposición no surge desde un suelo compartido, co-habitado y contemporáneo que envuelva la relación entre el Yo y el Otro. La exteriorización que le interesa a Lévinas no es

un ejercicio donde los próximos se depositan en un mundo previo.⁵ Ello supondría la correspondencia entre la venida del Otro y el Yo que lo recibe, es decir, reducción del Otro a un aparecer sincrónico respecto del Yo.

De allí que Lévinas muestre la venida del Otro como permanente *desplazamiento*, a la manera de llegada, un Decir que obliga el desajuste del centro egológico. Por esto mismo es que el Otro es excepción y an-árquico, porque su No-Lugar no es sino imposibilidad de predeterminación: “La significación en tanto que proximidad es, de este modo, el nacimiento latente del sujeto. Nacimiento latente porque, precisamente, está más acá del origen, más acá de la iniciativa, más acá de un presente designable y asumible” (2004: 218-219).

No hay contemporaneidad sincronizante en la génesis del sentido del mundo, puesto que no hay subjetividad previa al encuentro con el Otro.⁶ Lévinas va a insistir en que la cuestión fenomenológica del sentido jamás se define por una presencia mentada bajo la figura noético-noemática, sino por su nacimiento latente que, implícito en la proximidad del Otro, se abre como escucha del Decir del Otro. En otras palabras, el sentido es constituido en la medida en que el mundo responde a exterioridad, separación y diacronía.

5 Pensamos en el Sartre de *La Transcendencia de l'Ego* (1936), cuando señala que: “el ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del otro” (2003: 93). Sartre no da por supuesta la estructura mundo, pero sí lo define como coextensivo al Ego en el momento en que el cogito pre-reflexivo, que es autoconciencia no-posicional, se hace conciencia tética, es decir, se pone (en el mundo), se trasciende y se constituye como conciencia de sí. Como consecuencia, el contacto con el Otro se mantiene como trascendencia del cogito pre-reflexivo, es decir, como trascendencia del Ego mismo, que asume el compromiso de la responsabilidad.

6 Metodológicamente este punto es crucial, dado que permite comprender la constitución subjetiva desde un punto distinto al de las categorías o límites de conocimiento, a la vez que lo distancia de la ontología. Ahora, el sujeto, la forma en que se relaciona y su propia libertad se han puesto en cuestionamiento, tal como lo afirma Liviana Messina en *La anarquía de la paz*, afirmando que “la primacía de la ética o de la relación con Autrui le permite a Lévinas elaborar una noción de libertad que ya no depende de una metafísica del sujeto. Mientras que la ética se produce como lo que *perturba* al sí mismo en lo que lo *ordena* en sistemas (y entonces lo subyuga), la libertad reside en la liberación del sujeto frente a lo que lo mantiene ligado, ordenado según un sistema” (2021: 17).

En una fórmula precisa, Lévinas escribe que “la conciencia llega siempre retrasada a la cita con el próximo [*prochain*]” (1967: 229). Y es que la conciencia es impotente para “conocer” al Otro porque este, el próximo que es excepción, no aguarda ser iluminado para mostrarse como fenómeno manifiesto o como tema susceptible a una donación de sentido. El próximo, en su exterioridad, es *Decir genuino* que desborda un origen rastreable: el Otro es venida anárquica.

Responsabilidad: correlato del mundo

Es claro que la cuestión del sentido del mundo, para Lévinas, des-
punta el complejo intencional fenomenológico del *ego cogito cogita-
tum*. Donde el sentido es mentado como materia pasiva o contenido
hylético de conciencia, propio de una subjetividad intencional. Esta
vez, el sentido no es materia pasiva ni síntesis pasiva que mienta un
contenido eidético trascendental. El sentido es pasividad radical que
suspende cualquier contenido hylético, para constituirse como cua-
lidad propia de la exposición no tematizante del (y ante) Otro.

En este contexto, la pasividad radical constituyente de sentido
se despliega mediante una *fenomenología del Decir del Otro*, *fenomeno-
logía del sonido* que, lejos de establecerse como *noema sonoro* de una
mención intencional noética, es puro desplazamiento y aperturidad
desde un horizonte primigeniamente intersubjetivo. Desde este aná-
lisis, la fenomenología tiene su primer movimiento en el Otro, en la
exterioridad que responsabiliza y mundaniza. Lévinas es claro al res-
pecto: “Estoy en contra de la interioridad, pues interioridad significa
que todo puede ser absorbido, contenido. Exterioridad —deja sitio
a la interioridad— separación” (2013: 214).

La pasividad que caracteriza la fenomenología levinasiana, por
lo tanto, es un llamado atento a la interioridad supuesta en las fi-
losofías de talante subjetivista. Detengámonos en esto. No ocurre
que Lévinas rechace la existencia de un centro subjetivo propio del
Yo y el Otro. Más fundamental que esto, lo que interesa a Lévinas
es mostrar que este centro no es original y anterior respecto a la
relación entre el Yo y el Otro, sino que, es justamente esta relación

la que funda la subjetividad siempre responsable por el Otro. Como consecuencia de esto, la subjetividad que refiere Lévinas es, antes que conocimiento o intelección, responsabilidad ética en torno a la exposición del Otro.

De este modo, existe un entrelazamiento entre el “hablar del Otro” siempre próximo, la pasividad radical que resuena en la apertura del mundo y el primado ético de la intersubjetividad. Es más, el correlato propio del lenguaje es la ética en tanto “responsabilidad respecto a Otro. El lenguaje es una responsabilidad; la vuelta sobre sí mismo (repliegue en sí mismo) una escapatoria. Es imposible rescindir esta responsabilidad” (Lévinas, 2013: 216).

Si la ética es el correlato del lenguaje, entonces la responsabilidad es, necesariamente, correlato del mundo en la medida en que existe mundo solamente en la relación no tematizante con el Otro, es decir, en la excepcionalidad anárquica del próximo. El mundo, así, surge como exposición y distanciamiento, y no como una estructura implícita en el aparecer de los fenómenos, ni como grado cero de una “esfera primordial”. El mundo y su sentido, insiste Lévinas, “emanan del rostro del otro” (2000: 104).

Ahora bien, evidentemente la operatividad del mundo de cierto modo se encuentra implícita al momento en que las partes de la relación no tematizante entran en contacto y se exponen. Es decir, cuando el Otro “me habla”, lo hace a partir de una posibilidad material de habitar, de estar-ahí desde donde se enuncia, tanto como yo estoy-ahí al oír. La cuestión fundamental es que este *estar-ahí*, como hemos dicho, necesariamente se define como No-Lugar en tanto es hipótesis que supone una soledad primera del Yo.

Dicho de otro modo, suponer que el Yo tiene un mundo incluso anterior a la venida del Otro implica, por un lado, la cláusula del Yo sobre su propia soledad del «*Il y a*» anónimo y, por otro, la imposibilidad de la ética, en tanto el «*Il y a*» del Yo haría impotente la apertura que despliega la venida del Otro. Con esto, se pone en evidencia que la cuestión del mundo para Lévinas encuentra su génesis en el Otro, particularmente en el Decir del Otro que se anuncia como un externo, un extraño; el Otro como *extranjero que viene a mundanizarme*.

Antes del Otro no hay mundo, solo No-Lugar que debe ser entendido como hipótesis de pasividad radical. De allí la absoluta relevancia que tiene la fenomenología del sonido en el primado ético levinasiano, puesto que la sonoridad como cualidad de la exposición del Otro es, antes que todo, índice de contacto mundano. A propósito, en *La Séparation*, conferencia pronunciada en diciembre de 1957 en el Collège Philosophique, Lévinas afirma que “el mundo se ofrece a nosotros en la dispersión de seres y de objetos. Pero esta separación no es nunca radical. Los objetos dispersos aparecen juntos” (2015: 173).

Evidentemente, la separación es constatación de exterioridad del Otro y, por lo tanto, del mundo, que, en su despliegue práctico *se ofrece* como un “aparecer junto” de las cosas que lo componen. Es importante notar que el “aparecer junto” no tiene relación con una vuelta a un Yo puro, a una conciencia cuya actividad sintética consiste en unificar las experiencias que aprehende del mundo. El hecho que “los objetos dispersos aparecen juntos” indica un sentido mundano que, una vez más, es dado en la relación no tematizante con el Otro trascendente.

Por lo anterior, el mundo de la vida corriente posee un sentido a modo de “ida y vuelta en la que el hombre constituye al mundo al que, sin embargo, pertenece” (Lévinas, 1967: 133). El contacto ético que envuelve y da forma al espacio social, entonces, no encuentra su origen en una subjetividad autárquica que, producto de su actividad, toma conciencia de su responsabilidad, sino en la separación del Otro trascendente que es irrevocablemente responsabilidad. En torno a esta responsabilidad que impera como correlato del sentido del mundo, Lévinas señala que

El Otro habita el mundo mismo del que debe hablarme. Es su núcleo, su corazón, el huésped que me espera allí y me llama. Su presencia ya en el mundo me concierne y apunta a mí {y es buscada prolepticamente por mí}, aun cuando no me muestre su cara (2015: 232).

El mundo, finalmente, es sentido que adviene desde la responsabilidad que suscita la exposición, el contacto y la proximidad del Otro. De allí que, para Lévinas, la responsabilidad no es una toma de conciencia, no es un compromiso que asume el existente respecto a otra subjetividad.⁷ Responsabilidad es el modo primero en que puede haber sentido y, por lo tanto, mundo de la vida corriente. El motivo fenomenológico levinasiano, por tanto, es la cuestión ética en tanto desarticula el primado intencional del ego, dando paso a una pasividad radical que, antes de cualquier constitución, escucha la excepcionalidad del Otro.

Reflexiones finales

En el texto *La conciencia no intencional* (1983) podemos leer: “Mi «en el mundo» o mi «lugar al sol», mi hábitat, ¿no provienen de la usurpación del lugar que pertenece a otro hombre, de antemano oprimido y desposeído por mí?” (2001: 158). La cuestión del mundo devela, efectivamente, el carácter hiperbólico de la ética levinasiana, puesto que conduce a una reflexión cuyo centro no es ni el ego constituyente, ni sus capacidades adheridas a su existencia. La génesis del mundo, en estricto rigor, muestra que la estructura egológica no está-en-el-mundo, sino que está-en-cuestión en el mundo (Lévinas, 2001: 173).

El estar-en-cuestión coincide con el desplazamiento del Yo provocado por la exposición del (y ante) Otro. La ética levinasiana puesta como primado fenomenológico expresará fundamentalmente esta responsabilidad por el Otro que llega a ser una sustitución del Yo por el Otro. De este modo, la exteriorización y proximidad implícita en

7 Lévinas se mantiene crítico del planteamiento sartreano en torno a la responsabilidad en clave de compromiso que asume el cogito: “El uno para el otro no es la situación de una subjetividad comprometida. El compromiso supone siempre una conciencia teórica, pese a la facticidad y el ahí del *Dasein*. En el compromiso, la conciencia tiene la posibilidad de asumir todo lo que hay de pasivo en los límites de lo que se puede asumir. Es el eje del pensamiento de la libertad de Sartre, para quien es preciso asumir incluso lo que no se ha elegido, para quien se acaba por elegir incluso el nacimiento” (2005: 189).

la dinámica del Decir y el oír señala el *venir del sentido del mundo* por el Otro, a la vez que despliega la ética levinasiana como destitución del lugar céntrico egológico.

Sobre este aspecto se abre una temática fundamental para la fenomenología levinasiana y para la filosofía contemporánea: el estatus ético de nuestra relación con el Otro-animal. El desplazamiento del centro egológico, la cláusula de la filosofía de la conciencia permite a Lévinas plantear una ética ampliada, donde no es solo el ser humano quien se problematiza, sino toda existencia que tenga *rostro*, es decir, existencias expuestas al sufrimiento y a la posibilidad de expresarlo (Atterton, 2011). Por lo tanto, el primado ético de la fenomenología levinasiana desborda cualquier tipo de humanismo o antropocentrismo, ahora, la cuestión de la sonoridad devela una capa de sentido previo: la sensibilidad y afección de toda existencia vulnerable.

La distancia que toma Lévinas de la estructura de la subjetividad trascendental, como hemos señalado, evidencia el primado ético que recae sobre su investigación fenomenológica. Pero, del mismo modo, muestra un aspecto acerca del método levinasiano, puesto que, en tanto la ética es sentido abierto desde la irrepresentable excepcionalidad del Otro, su fenomenología no será constitución estática de sentido mundano. En Lévinas, por lo tanto, surge desde un primer momento la preocupación por una fenomenología genética, centrada en el horizonte de pasividad que permite comprender la afectividad subjetiva propia del Otro.

Reflexionar en torno a la génesis del mundo en el pensamiento de Lévinas conduce directamente a una crítica radical a la ontología y a la fenomenología estática, en tanto filosofías de la presencia, cuya operatividad se reduce a la aprehensión intencional de la fenomenalidad manifiesta en el mundo. Lévinas, contrariamente, intenta reflexionar desde una fenomenología de tipo genética, es decir, desde una constitución pasiva del sentido que *viene desde la horizonticidad* que envuelve la excepcionalidad del Otro. Para finalizar, resulta pertinente recordar las palabras de Schnell quien, refiriendo a la génesis pasiva del sentido en la fenomenología levinasiana, señala:

La enseñanza fundamental de la fenomenología levinasiana [...] es que la subjetividad trascendental, “constituyente” y supuestamente “transparente”, lejos de poseer una estructura o una base identitaria, se caracteriza más bien por una “brecha” irreductible e ineludible, de la que no es consciente. No significa la fuente, sino lo que surge de una *trascendencia radical*, que Lévinas asimila de manera profundamente original a una *alteridad*, a *autrui* (2010: 12).

Referencias

- Atterton, P. (2011). “Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals”. En *Inquiry*, n. 54, pp. 633-649.
- Bernet, R. (2002). “Levinas et l’ombre de Heidegger”. En *Revue Philosophique De Louvain*, 100(4), pp. 786-793.
- Gutiérrez, C. (2012). “La filosofía *sin mundo* de Emmanuel Lévinas”. En *Revista de filosofía*, n. 68, pp. 103-114.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de C. Moreno y J. San Martín. Madrid: Alianza Editorial.
- Lévinas, E. (1967). *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- (1987). *Humanisme de l’autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- (1990). *Totalité et infini*. Paris: Livre de Poche.
- (2000). *La huella del otro*. Traducción de E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero. México: Taurus.
- (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Traducción de J. L. Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- (2004). *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*. Paris: Livre de Poche.
- (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducción de M. L. Rodríguez. Madrid: Cátedra.
- (2013). *Escritos inéditos 1*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Trotta.
- (2015). *Escritos inéditos 2*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Trotta.

- Lévinas, E. y Poirié, F. (2009). *Emmanuel Lévinas: Ensayo y conversaciones*. Traducción de M. Lancho. Madrid: Arena libros.
- Legrand, D. (2021). "Rien du tout. Un silence clinique entre Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas et Henri Maldiney". En *Klesis, Revue philosophique*, n. 51, pp. 1-18.
- Liviana Messina, A. (2021). *La anarquía de la paz. Lévinas y la filosofía política*. Traducción de F. Alarcón. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- (2022). "Crítica y deconstrucción, o cómo la violencia está en cuestión. Lévinas y Derrida frente a (y dentro de) la violencia del silencio". En *Kriterion*, n. 152, pp. 471-490.
- Sartre, J.-P. (2003). *La transcendence de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.
- Schnell, A. (2010). *En face de l'extériorité: Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Vrin.
- Waldenfels, B. (2005). "El decir y lo dicho en Emmanuel Lévinas". Traducción de I. Viedma. En *Revista de Filosofía*, n. 61, pp. 153-167.

Notas críticas a la lectura “mentalista” del *De anima* de Aristóteles

Critical Notes to the “Mentalist” Reading of Aristotle’s *De anima*

Diego Enrique Vega Castro
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla
diegovegacastro@outlook.com

Fecha de recepción: 17/05/2022 • Fecha de aceptación: 17/10/2022

Resumen

El siguiente artículo se propone realizar una revisión crítica de la interpretación “mentalista” de Aristóteles, específicamente, del minucioso trabajo de Victor Caston en torno a *De anima* III.2. Se mostrará que su lectura, parcialmente enmarcada en el problema de la percepción/conciencia de primer o segundo orden, puede llegar a oscurecer los términos en los que el propio Aristóteles pensó el problema de la percepción (y, en buena medida, oscurecer el problema mismo). Los diferentes argumentos examinados conducirán a cuestionar, de la mano de otros autores inmersos en distintos contextos interpretativos del *De anima*, los dogmas modernos que inevitablemente condicionan nuestra comprensión de Aristóteles.

Palabras clave: Aristóteles, *De anima*,
Filosofía de la Mente, *percepción*.

Abstract

The following article proposes a critical review of the “mentalist” interpretation of Aristotle, specifically, of Victor Caston’s meticulous work on *De anima* III.2. It will be shown that his reading, partially framed in the problem of first or second order perception/conscience, can obscure the terms in which Aristotle himself thought of the problem of perception (and, to a large extent, obscure the problem itself). The different arguments examined will lead to question, by the hand of other authors immersed in different interpretative contexts of the *De anima*, the modern dogmas that inevitably condition our understanding of Aristotle.

Keywords: Aristotle, *De anima*,
Philosophy of Mind; *perception*.

Introducción

En el siguiente trabajo me propongo examinar brevemente algunos puntos críticos de la lectura de Victor Caston (2002) sobre el *De anima* de Aristóteles. El objetivo es mostrar que aun cuando la reconstrucción argumentativa de Caston es pulcra, minuciosa y clara, el acercamiento a la obra aristotélica a partir de la llamada “filosofía de la mente” puede entrañar errores sustanciales. Además de hacer notar algunos problemas muy específicos de la terminología, sugeriré que los esbozos de una crítica a la lectura de Caston se proyectan a un problema filosófico de mayor envergadura, a saber, la brecha no del todo atendida entre el pensamiento moderno y antiguo.

Aunque el largo artículo de Caston fue publicado en el año 2002 y no tendría por qué ser estrictamente “la última versión” de las interpretaciones sobre el tratado aristotélico, me parece que es un texto de suma importancia debido al marco interpretativo y metodológico desde el cual se mueve (y que, en definitiva, funge como eje central de un vasto número de aproximaciones a la filosofía premoderna, especialmente desde el ámbito de los “filósofos de la mente”).¹ Esto quiere decir que brindar nuestra atención a sus posibles deficiencias puede darnos pistas sobre problemas de mayor alcance en nuestra lectura, recuperación e interpretación de la filosofía clásica, antigua o premoderna. Así, se pretende que un problema tan particular como el que le interesa a Caston —la conciencia y la cuestión sobre si la percepción sensible entraña ella misma un tipo de percepción

¹ Por ejemplo, la reciente compilación de ensayos en honor a Panaccio (2019) sobre filosofía medieval, especialmente a partir del llamado “*language of thought*”, muestra a distintos autores que van y vienen de teorías contemporáneas sobre la “mente” hasta el pensamiento de Ockham (Roques y Pelletier, 2017). De la misma manera, en el no tan reciente libro de Nussbaum y Oksenberg (1995) dedicado enteramente al *De anima*, pero también desde la mirada de debates contemporáneos sobre “funcionalismo” y “aristotelismos” hechos a la medida de los “filósofos de la mente”.

consciente— nos obliga a ir más allá en la comprensión que podamos tener sobre el alma y la naturaleza en la filosofía aristotélica.

La lectura crítica por desarrollar sobre la interpretación de Caston permitirá redondear y ampliar el problema de la rehabilitación contemporánea de Aristóteles; en particular, la postura de Burnyeat (y apenas unas sugerencias en torno a Heidegger) frente a otros pensadores contemporáneos se mostrará como espuela para recapacitar sobre algunos de los dogmas modernos que difícilmente son cuestionados al acercarnos a la filosofía clásica.

La forzada equivalencia entre mente y alma

Es relativamente obvio que la psicología aristotélica tiene solo puntos de encuentro con la “mente” moderna o con la idea de “conciencia” que tanto interesa a la filosofía contemporánea.² Caston tiene en claro que una gran parte de los términos que él y otros tantos utilizan no se encuentra en Aristóteles. Sin embargo, la premisa de partida es que el problema que interesa a Caston —si la conciencia de nuestras percepciones o el hecho de que percibimos que percibimos se halla en la percepción misma o en un “estado mental” o conciencia de “segundo orden” respecto a la percepción primaria— no difiere del problema que a Aristóteles le interesa.³ Esta es una manera sencilla, sobria y acertada de plantear el paralelismo: el problema de la percepción al que se enfrentó el Estagirita no difiere, en sí, del que nos enfrentamos nosotros; o como han descrito también a esta aproximación, la “continuidad semántica” (o “equivalencia semántica”) de los problemas es compartida a lo largo de la historia, se reconozca o no (Pannacio, 2019: 14; Castello, 2010: 205-208).

2 Véase la relativamente conciliadora introducción de Boeri y Kanayama (en Boeri et al., 2018: 1-10).

3 Para un sondeo de las diferentes teorías sobre la conciencia que enmarcan este problema, véase la distinción entre “conciencia fenoménica”, “conciencia de acceso”, “conciencia de sí”, etc. en Block (2007: 275-291).

Caston está consciente a su vez de que buena parte de los intereses de la filosofía de la mente están fundados en el cartesianismo, y que la divergencia con Aristóteles es, por tanto, pronunciada. Pero esto no detiene al autor, quien afirma que la “conciencia” misma no es tampoco un concepto inequívoco, claro y distinto. Caston (2002: 752) deja hasta ahí el problema metodológico, y podríamos sugerir que la premisa es, en pocas palabras, que partimos de obscuridad y ambigüedad: no es del todo claro que Aristóteles pueda ser leído con una mirada “mentalista”, pero tampoco es claro qué es para nosotros “mente” o “conciencia”; por ende, estamos obligados a ver los problemas mismos en lugar de detenernos en reflexiones metodológicas preliminares (ver el último párrafo de Husserl, 2009). Este es, hasta cierto punto, un planteamiento virtuoso en una época dominada por el pensamiento historicista (véanse las reflexiones de Castello sobre de Libera: 2010: 216-24). Sin embargo, su coherencia habrá de mostrarse sobre la marcha.

Pero es en esta marcha donde el procedimiento se torna dudoso. Caston está interesado específicamente en un pasaje de *De anima* (III.2), donde Aristóteles plantea la pregunta sobre si hay un sentido (o percepción), ulterior a los cinco que ya ha descrito, que se encargue de percibir las percepciones. No obstante la complejidad y magnitud de este problema, parece que no puede tomársele sin al menos tener en cuenta el telón de fondo del *De anima*, a saber, la investigación del alma como principio (ἀρχή), causa (αἰτία) y forma (εἶδος),⁴ su problematicidad en cuanto a ser o no principio de movimiento y de conocimiento (I.1, 403b, 25, I.5, 411b, 25).

Me parece que la incompatibilidad con la filosofía de la mente se muestra ya muy al inicio del tratado (I.2): Aristóteles comienza sus investigaciones preguntando por el alma como aquello que distingue a los seres animados de los inanimados, sobre todo según el hecho de

4 O como traduce Calvo, para diferenciarla de μορφή (aunque también λόγος aparece para complicarnos aún más), “forma específica”. Véase su introducción al tratado (109, nota 10). Mientras μορφή responde a la dualidad entre forma y materia, la estructura de un ser vivo, y nunca la utiliza Aristóteles para definir al alma, εἶδος sí es utilizada constantemente para definirla, pues responde a las actividades que realiza el alma como esencia de una entidad natural específica (una οὐσία compuesta).

que los seres animados sienten y se mueven. La ψυχή aristotélica,⁵ que es idea y sustancia de los seres compuestos, no es siquiera una “premisa” a la cual se llega deduciendo o infiriendo, sino que está dada en nuestra experiencia: el que haya una especie de escalera jerárquica de capacidades entre las almas que solo se nutren, las que se nutren y sienten, y las que se nutren, sienten y piensan, es un planteamiento que va del todo de la experiencia a las partes analizables en cada ser animado y no a la inversa (I.1, I.5).

Podría intuirse que la incompatibilidad reside en que la “mente” pone el énfasis en la cognición o las capacidades de pensamiento, mientras el alma de Aristóteles difícilmente se reduce al pensamiento (si bien el propio dar cuenta de los diferentes estratos psicológicos es posible únicamente gracias a este, es decir, la mirada humana que descubre el orden). Pero lo cierto es que el propio Descartes, si es admisible que la “mente” de la “filosofía de la mente” está enraizada en el *cogito* cartesiano, no hace tampoco una reducción a las capacidades discursivas: “¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (Descartes, 2013: 159). El *cogito* cartesiano, aunque no es mero discurrir cognitivo, está esencialmente lejos del alma aristotélica como forma de los seres cuyo principio de movimiento se encuentra en ellos mismos. Es inevitable preguntarse si los “estados mentales” tan en boga, y en los cuales se inscribe Caston al interpretar a Aristóteles, no son idénticos a lo que Descartes describe en la cita anterior: la mente y sus estados involucran el juicio, la volición, la cognición, la imaginación y la percepción. No es entonces un asunto de reducción a capacidades discursivas, sino un alejamiento del alma como forma y principio de los seres vivientes.

Por último, tomando un ejemplo de cierta radicalidad en la propia obra de Aristóteles, se encontrará en *De anima* que el alma no

5 Podría recriminarse que “alma” es también un concepto con profundos sedimentos que oscurecen la ψυχή aristotélica, especialmente debido a la tradición del cristianismo que continúa hasta la Modernidad. En todo caso, me parece que en el contexto de esta discusión su uso no es pernicioso como sí lo es el uso de “mente”: no es contraintuitivo, en términos aristotélicos, hablar de almas con capacidades nutritivas, pero sí lo es hablar de “mentes nutritivas”.

padece movimientos, alteraciones o actividades ella misma: “que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica” (I.4, 408b, 10). Las distintas actividades, movimientos y afecciones pueden terminar en ella u originarse en ella, mas no es en ella en sí y por sí donde se “encuentran” estos cambios. De ahí que Aristóteles esté muy cerca —pero no del todo— de hacer equivalentes al intelecto (*nous*) y al alma: así como este no sufre corrupción, la capacidad de ver de un anciano es la misma que la de un joven; si dispusiera de “un ojo apropiado” podría ver igual que el joven. Como se nota, estas son premisas que deambulan por capacidades (que hacen referencia a la doctrina aristotélica de la potencia y el acto) y principios al grado de enunciar ideas tan extrañas para nosotros como aquella de la capacidad de la vista. La filosofía de la mente, en cambio, parece concebir a la mente más bien como un conjunto o un gran saco que reúne las actividades “mentales” descritas en la cita cartesiana, pero no, en modo alguno, como principio y causa de aquellas capacidades (uno está tentado a decir que la “mente” se da más bien como un rubro, etiqueta o rótulo de problemas).

¿Hay “conciencia” en Aristóteles?

Me parece que las consideraciones anteriores brindan las pistas elementales para responder esta pregunta. Sin embargo, vale la pena indicar específicamente de dónde Caston extrae el problema de la “conciencia” en Aristóteles. En realidad, el asunto es más o menos dado por sentado desde la posibilidad de encontrar un “sentido interno” (un sentido interno de la conciencia) relacionado al conocimiento reflexivo (Oehler, 1974: 497) y la profundamente explorada cuestión de la conciencia de la percepción: la presentación de un fenómeno mental, tanto percibido sensiblemente como cognitivamente, está acompañada siempre de la conciencia de esa presentación (ambas posibilidades desarrolladas famosamente por Brentano [1973: 170-94] y proyectadas hacia el descubrimiento de

la intencionalidad y las consabidas aportaciones de Husserl [1976, quinta investigación, segundo capítulo] y la fenomenología).⁶

Pero si dudamos ya de la idea misma de “fenómenos mentales” y la equiparación de mente y alma en nuestra lectura de Aristóteles, debemos exigir ver con más precisión qué es la conciencia para el Estagirita. El problema desarrollado por Brentano y del cual se ocupa mayormente Caston en su artículo está explícitamente formulado en *De anima* III.2, pasaje al cual Caston dedica todos sus esfuerzos. Y aunque efectivamente Aristóteles plantea ahí el problema de una percepción / una facultad (más adelante distinguiremos estas, junto con Caston) de “segundo orden” que pueda percibir lo que uno percibe / la facultad que percibe, no hay en todo el pasaje referencia alguna a la “conciencia”, por necesario que nos pudiera parecer a nosotros.

La palabra que utiliza Aristóteles es “sensación” o “percepción” (αἴσθησις) en diferentes acepciones, como su forma verbal infinitiva: αἰσθάνεσθαι.⁷ “Dado que percibimos (αἰσθανόμεθα) que vemos y oímos, el acto de ver (ὄψει) habrá de percibirse (αἰσθάνεσθαι) forzosamente o con la vista (ὄρα) o con algún otro (ἢ ἕτερον) [¿otra percepción, otro sentido?]” (425b,10). Fuera de los malabares interpretativos a los que Caston se enfrentará para traducir este difícil pasaje, lo cierto es que en todo momento hablamos de percepción, y, en todo caso, la capacidad de percibir una de nuestras percepciones. ¿Pero es esto conciencia? Caston refiere sin comentar a las distinciones que emprende Aristóteles en II.5, pero estas están circunscritas

6 Ver la alusión a Caston (Polansky, 2007: 381, n. 1) y la discusión sobre un sentido interior o un sentido común (Polansky, 2007: 395, 401 ss.).

7 Así, por ejemplo, sucede también en los comentarios de Alejandro de Afrodisias, tanto en *Quaestiones* (3.7) como en *De anima* (41.10). Me fue imposible consultar el original griego, pero la traducción al inglés del segundo habla de “awareness”, mientras la traducción al español habla simplemente de “percepción”. Podemos colegir fácilmente que Afrodisias usa también αἴσθησις. “La primera condición [para que los sentidos perciban verídicamente] será el gozar de buena salud y tener los órganos sensoriales dispuestos en su estado natural; la segunda condición es la posición del objeto sensible (por ejemplo, la vista *no es capaz de percibir* aquello que está colocado detrás)”. En cambio: “These are, first, that the perceptual organs are healthy and in their natural state; second, the position of the perceptible (for sight *cannot have awareness* of what is located behind oneself)”.

también al problema de la αἴσθησις según se encuentre en acto o en potencia. Decimos del “sentir” (αἰσθάνεσθαι) que podemos ver u oír cuando estamos dormidos y que de hecho vemos u oímos cuando estamos despiertos; también así hay que decir de la “sensación” (αἰσθητόν), ya sea que esté en acto o en potencia.

Como se ve, la genuina discusión aristotélica sobre la percepción, ya sea la percepción del sensible, ya sea la percepción de que percibimos un sensible, está inevitablemente ligada a su discusión sobre el acto y la potencia. De ahí que en el mismo pasaje que nos interesa (III.2) Aristóteles continúe diciendo, más adelante, que “incluso cuando no vemos, distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, aunque no de la misma manera”. Es decir, no solo cuando no vemos “con normalidad”, sino cuando no vemos en acto, podríamos decir que hay ciertas distinciones dadas a la facultad o potencia de la vista. Caston, sin embargo, no alude al problema potencia-acto en toda esta discusión sino hasta consideraciones muy posteriores. En otras palabras, Caston ve en el pasaje de la percepción y su posible “segundo orden” el problema de la conciencia, pero no parece notar que la divergencia es marcada no solo por la ausencia de “conciencia”, sino por la circunscripción de la percepción a la distinción entre potencia y acto, que en última instancia nos conduce a las “facultades” del alma y, finalmente, al alma misma como principio y forma.

Lo anterior provoca que Caston deba buscar la justificación de la conciencia en otra multitud de textos aristotélicos. Llamamos la atención especialmente dos ejemplos de obras fundamentales.⁸ El primero se trata de un pasaje de la *Física* (VII.2) dedicado al movimiento, aquello que mueve y aquello que es movido, y cómo estos deben tener algún tipo de contacto entre ellos. Aristóteles distingue entonces entre la alteración que sucede en lo inanimado y lo animado: todas las alteraciones de lo inanimado pueden suceder en lo animado, pero no a la inversa, pues lo inanimado no participa de sensaciones y, por lo tanto, no “se da cuenta de lo que le afecta [...] Aunque nada impide

8 El pasaje central de la interpretación de Caston es *De an.*, III.2, 425b ss. La intención de comentar los ejemplos de *Física* y de *Ética nicomáquea* primero es reducir las posibilidades de evasión una vez que entremos al pasaje central de *De anima* (es decir, no estar tentados a resolver el pasaje central fuera de sí mismo).

que tampoco lo animado se dé cuenta de lo que le afecta cuando la alteración no se produce según la sensación” (244b, 15). Este “no darse cuenta de lo que le afecta” (οὐ λανθάνει πάσχον) parece dar en el clavo de la “conciencia” que Caston refiere. Pues no se trata únicamente de la sencilla diferenciación entre cosas inanimadas que no “se dan cuenta” de los objetos de su mundo, sino la constitución misma de la percepción como “darse cuenta” de la percepción misma, de ser afectado. La percepción, por lo tanto, tendría el carácter fundamental de “conciencia” o de darse cuenta de la percepción misma.

Así pues, con el οὐ λανθάνει parece que encontramos el refugio buscado: lo que no pasa desapercibido, lo que no escapa nuestra noticia, lo que no queda oculto. No está de más hacer notar que este mismo λήθω funge como raíz de ἀλήθεια, lo cual nos conduciría por caminos muy inesperados para Caston y la filosofía de la mente. De cualquier forma, el problema más superficial reside en que no hay tal cosa como οὐ λανθάνει en el pasaje principal de *De anima*, al cual Caston dedica su interpretación. Y si la “conciencia” de que toda percepción implica percepción de sí misma fuera realmente el problema que Aristóteles revela en aquel pasaje, ¿no sería esperable que se valiera de nuevo de aquel término mucho más explícito que las distintas formaciones verbales y sustantivas de αἴσθησις?

El segundo ejemplo al que debemos poner nuestra atención —por su sorpresiva descontextualización— se encuentra en *Ética nicomáquea*. Es un capítulo dedicado a la amistad y la vida feliz, específicamente a la naturaleza buena que tiene en hombres buenos el hacerse de amigos virtuosos. Las líneas que llaman la atención de Caston son las siguientes:

si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye [...] e igualmente en los otros casos hay algo de nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos [...] y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo [...] y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo [...] entonces, así como la propia existencia es apetecible para

cada uno, así lo será también la existencia del amigo (*EN*, IX.9, 1170a, 28 - 1170b, 8).

Por supuesto, Caston no está preocupado por la inserción y significado de este pasaje en el contexto de la amistad, esto es, en el contexto de la discusión que de hecho está pensando Aristóteles. La atención de Caston se dirige únicamente al hecho de que “nos damos cuenta” o “percibimos” que percibimos. En este caso, los verbos utilizados por Aristóteles son de nuevo variaciones de αἰσθάνεσθαι, y usualmente se les traduce, sin muchas reservas, como “darse cuenta” o “ser consciente”. Es un asunto tremendamente problemático, pues si el αἰσθάνεσθαι de *De anima* parecía hacernos pensar que la “intencionalidad de segundo orden”, —para valernos de términos no aristotélicos— pertenece a la percepción, y esta, a su vez, a toda alma sensible, no se trataría, por lo tanto, de un problema cognitivo que se restringiera al alma humana —en otras palabras, que también las percepciones de los animales tienen estas características—, en el pasaje recién citado encontramos unas líneas antes lo siguiente: “la vida se define por una facultad de sensación en el caso de los animales, y por una facultad de sensación y de pensamiento en los hombres; pero la facultad se refiere a la correspondiente actividad, y la actividad es lo principal; así, el vivir parece consistir principalmente en sentir y pensar” (*EN*, IX.9, 1170a, 15-19). Lo que significa, en el contexto de la *Ética*, que la amistad no es una posibilidad de animales, sino de humanos que por naturaleza buscan al que es bueno por naturaleza, al que es virtuoso. El αἰσθάνεσθαι de este pasaje no puede ser comparable con el de *De anima*: sugiere un asunto que es exclusivamente humano, pues son los humanos quienes consideran que la vida es buena por naturaleza, y el “darse cuenta” está referido a las máximas facultades del alma, sentir y pensar, no solo sentir.

Caston (2002: 775) muestra que la versión aristotélica de la percepción de la percepción aplicaría, según este pasaje de la *Ética*, a “todos los estados mentales que pudieran ocurrir” (ὅτι ἐνεργούμεν). En este paréntesis del texto en griego, que se refiere al “que estamos actuando” de Aristóteles, Caston introduce una larguísima nota que explica todos los “verbos mentales” a los que haría alusión tal

“estamos actuando” o que “estamos en actividad”. Pero, de nuevo, ¿hay aquí “estados mentales”, “verbos mentales”, un “ ψ que uno ψ ”? ¿No es esta una artificialidad extraordinaria? Que “estemos actuando”, en este contexto de una discusión sobre la amistad y la vida feliz, quizás haga referencia más bien al hecho *moral* de nuestras actividades sustentadas en que las “percibimos”, a que somos capaces de notar “que la existencia es buena”, como Aristóteles dice en estas mismas líneas.

Hay que decir, por lo tanto, que el embrollo interpretativo en que se arroja Caston para distinguir estados mentales, verbos mentales, conciencia fenoménica (como la de la percepción de la percepción inherente a la percepción misma) o conciencia de acceso (una capacidad de mayor cognición que de sensibilidad donde “accedemos” a esa caja de herramientas de la conciencia para tomar decisiones; probablemente es ahí donde insertarían estos autores la capacidad moral en la amistad de la *Ética nicomáquea* (Byrne, 2004), se vale de un vicio interpretativo, a saber, brincar de un texto a otro buscando las palabras que a uno le sirvan para sus discusiones contemporáneas. ¿Cuál es la mayor prueba de ello? El que, por ejemplo, Caston vea en su distinción entre conciencia fenoménica y conciencia de acceso un problema equiparable al de la experiencia de “robots y zombis”. Mientras la conciencia fenoménica requiere la percepción de la percepción, la conciencia de acceso es más bien el uso de un “agente cognitivo” de su “caja de herramientas” para razonar y actuar, algo que muy bien podría tener un zombi o un robot sin experimentar conciencia de los fenómenos. Estas analogías son a mi juicio una imprudente falta de seriedad, pues Aristóteles no hacía “experimentos mentales” por diversión, sino que su tratado sobre el alma se funda en la experiencia de la totalidad y las partes del fenómeno “vida”.⁹

9 Podría argüirse que los ejemplos aristotélicos como el antes referido (*De an.*, I.4, 408b, 20) sobre la posibilidad de que un anciano pudiera tener los órganos visuales de un joven funcionan de la misma manera que ejemplos sobre zombies, robots, murciélagos, etc. A mi juicio, este y otros ejemplos de Aristóteles tienen un fin ilustrativo sustancialmente distinto, pues en modo alguno podemos inferir o deducir las facultades del alma según ejemplos ficticios, sino que partimos de la experiencia actual del movimiento, la sensación o la aprehensión de conceptos.

Lo anterior no significa, sin embargo, que Caston sea descuidado en el argumento mismo. Como ya he dicho, la lectura que hace del pasaje inicial de III.2 de *De anima* es sumamente minuciosa y saca a la luz detalles que son perdidos y dados por sentado en la traducción del texto. Su objetivo es, en resumidas cuentas, mostrar que la comprensión aristotélica de la percepción es *superior* a los planteamientos en los que se ha dividido la filosofía de la mente contemporánea: por una parte los teóricos de “primer orden” y por otra los de “segundo orden” (Caston, 2002: 752-753, 777-781, 799; véase Lycan, 2004). Los de primer orden afirman que la conciencia de la percepción se da en la percepción misma de manera intrínseca. Esto los enfrenta, primero, a la dificultad de que toda percepción tendría que ser consciente, y, segundo, al hecho de que la “conciencia” de primer orden, para solucionar aquel problema, tendría que ser muy primitiva o elemental y por tanto no habría nada más que decir sobre ella. Los teóricos de “segundo orden” plantearían una estructura relacional entre el primer estado mental de la percepción y el segundo estado mental que percibe al primero. Esto, a su vez, los enfrenta al problema de la “regresión al infinito” que ya veía claramente Aristóteles, y, por otra parte, los obliga a postular una compleja teoría de estados mentales para afirmar algo que es de por sí bastante intuitivo, esto es, que percibimos que percibimos algo.

Caston encuentra en Aristóteles una aproximación que lograría salir victoriosa de ambos polos y sus respectivos riesgos en el contexto de aquella discusión contemporánea.¹⁰ También encontrará que la “teoría de la percepción” aristotélica logra esquivar los vicios de otro dualismo contemporáneo, a saber, por una parte, que nuestra percepción encarna o se hace equivalente a las cualidades de lo percibido (intencionalismo) y, por otra parte, que hay un carácter fenoménico de la percepción que no se puede reducir a las cualidades representadas (planteamiento de los *qualia*: hay un elemento de la experiencia subjetiva irreductible y único) (Caston, 2002:

¹⁰ Ver la crítica de Polansky (2007: 381, n. 2).

788-791).¹¹ Como se ha hilado ya en las notas anteriores, es especialmente el primer objetivo de Caston el que interesa a este trabajo.

La brevedad de este comentario no permitirá replantear y ahondar en su propuesta interpretativa ni en la necesidad de re-traducir el pasaje aristotélico en la cual se funda. Sin embargo, los puntos nodales que el autor presenta pueden ser entendidos mostrando las traducciones. Por ejemplo, la traducción de Tomás Calvo al español dice lo siguiente:

Dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido. Ahora bien, en este último supuesto el mismo sentido captaría la vista y el color, objeto de esta. Luego habrá dos sentidos que capten el mismo objeto a no ser que el mismo sentido se capte a sí mismo. Pero es que, además, si fuera otro el sentido encargado de captar la vista o bien habrá una serie infinita o bien habrá, en último término, algún sentido que se capte a sí mismo. Establezcamos esto, pues, respecto del primero de la serie (*De an.*, III.2, 425b, 12-17).

En los términos de Caston, esta sería una traducción que complementaría la lectura de la capacidad con la lectura de la actividad. Lo que aquí Calvo traduce como “acto de ver” (τῆ ὄψει) podría también traducirse como “vista” o “visión”, de tal manera que quede indeterminado si se trata del acto de ver o de la capacidad de ver, pues para referirse específicamente a la actividad de ver puede utilizarse el término ὄρασις. Lo mismo sucede en cada caso con αἴσθησις, que puede ser traducida como una capacidad o como una actividad. Hay que hacer notar marginalmente que la capacidad es δύναμις, y

11 Para acudir directamente a su conclusión: “Aristóteles rechaza la noción de que nuestras percepciones, o parte de ellas, encarnan literalmente las cualidades de las que son [percepciones]. Pero también rechaza la postura estrictamente intencionalista. Los *qualia* no son tampoco meramente las cualidades que los objetos representan. Más bien, nuestras percepciones tienen un carácter fenoménico que tiene que ver con las cualidades que [las percepciones] representan, pero que no se agota en el contenido representacional” (799).

por lo tanto el problema nos remite a la distinción ya señalada entre potencia y acto, de lo cual, a su vez, debemos apuntar un par de notas: para Aristóteles la preeminencia la tiene el acto, no la potencia (ver Boeri, 2010: 187); sin embargo, la distinción entre potencia y acto (la necesidad de siempre referir a facultades o capacidades que quizás desde nuestra moderna mirada nos parecería innecesaria o muy dada a la “metafísica”) permite sustentar, por ejemplo, que el alma capte la forma (εἶδος) de los objetos sensibles sin su materia, como el sello de un anillo en la cera, es decir, permite que el alma, aunque no sea en potencia igual a la forma que percibe, sí pueda serlo en acto; hay una especie de coincidencia entre lo que el alma es o hace y lo que el objeto es o hace (Rosen, 1961: 131-132). Este planteamiento llega también a las facultades sensibles y los objetos sensibles: la vista es en acto lo mismo que el objeto en acto; los ojos que activamente ven “se colorean”.¹²

Pues bien, es en este problemático marco en el que Calvo traduce “con algún otro sentido”, que, como también ya hemos señalado, infiere ese “otro sentido”, pues lo único que estrictamente tenemos es, en este caso, ὄρα. Calvo infiere que el “acto de ver” se percibe con “la vista” o “algún otro sentido”, asumiendo que es “otro sentido” porque “la vista” es un sentido. Esta lectura condiciona el resto del pasaje. Después de una larga exploración del problema, sobre todo de las consecuencias a que llevaría suponer un sexto sentido que capte a los demás, y de este un séptimo, etc., Caston muestra su propia interpretación del pasaje bajo una lectura que es únicamente de actividades:

Dado que percibimos que vemos y que oímos, es necesariamente por medio del ver que se percibe que se ve o mediante otra [percepción]. Pero la misma [percepción] sería del ver y del color que subyace a esta, con el resultado de que alguna de las dos [percepciones] será de la misma cosa o esta [la percepción] será de sí misma. Además, si la percepción de ver es una [percepción]

12. Precisamente ante este modo “tradicional” de ver el asunto es que Caston va a contracorriente, como se evidencia en su conclusión citada en la nota anterior.

diferente, esta habrá de proceder al infinito o alguna [percepción] será de sí misma; luego, debemos establecer ésta en primera instancia (2002: 769, 773).

Lo que gana Caston con esta traducción es no salir de la percepción misma, esto es, no escapar a segundos órdenes de facultades, sentidos o capacidades. Así, en este primer orden de la percepción, podemos decir que no se trata de “ser informado” de que estamos viendo, oyendo, etc., sino simplemente que percibimos que percibimos cierto objeto de cierto contenido.¹³ La dicotomía se abre: nuestra percepción de que percibimos puede ser una segunda percepción distinta de la primera *ad infinitum*, o en la primera percepción se encuentra la misma percepción de sí. Aún más, por transitividad, si vemos un objeto *x* y percibimos que vemos un objeto *x*, nuestra percepción segunda también es del objeto *x*. Esto significaría que hay dos percepciones del mismo objeto, lo cual es “inaceptable en términos fenomenológicos” (Caston, 2002: 772). Calvo explica este problema desde el marco del propio Aristóteles (a mi juicio, el mejor marco para interpretar a Aristóteles): “puesto que la visión «en acto» se identifica con el color «en acto» [...] ese hipotético segundo sentido que captaría el acto de ver habría de captar, por lo mismo, el color en acto”. Como se ve, aquí ya no resulta completamente necesario distinguir entre la lectura de las actividades o de las potencias, pues el resultado es el mismo: se habla, pues, de los actos de facultades o capacidades, y puesto que estas, cuando están en acto, son idénticas al acto de lo sensible, el “segundo sentido” (o acto del sentido) sería también igual al acto del sensible. En realidad, Calvo indica más o menos lo mismo que Caston, pero salvando además el hecho del elemento sensible que, en acto, es uno y el mismo que el acto de percibir. Este es un problema que Caston deja olvidado y

13 Caston (2002: 763-8) hace una sesuda exploración por la lectura de puras “capacidades”. El caso de la traducción de Calvo, que es la más usual, es un punto medio entre las lecturas de capacidad y las de actividad. Es esta en realidad la manera tradicional de entender el problema, como lo hace el propio Alejandro de Afrodisias (*Quaestiones*, 3,7 ss). Caston menciona a Brentano (1973: 170-94) como una de las grandes excepciones, pues acentúa el plano de actividades de este pasaje de *De anima*.

solo puede recuperar mucho más adelante (específicamente, en su apartado sobre la “transparencia” que ya dirige la mirada del lector a otros problemas).

Con todo, la lectura de actividades plantea todos los elementos que necesita el autor para probar su primer objetivo, a saber, que Aristóteles logra conceptualizar la percepción de una manera que salva las virtudes de los planteamientos de primer y segundo orden sin caer en sus vicios. Sin entrar en los finos detalles argumentativos de Caston, basta decir que Aristóteles mantiene la posición relacional e intencional de la conciencia, es decir, que somos conscientes de nuestras percepciones *en* la percepción misma sin recurrir a un sentido interno (o a una “apercepción” al estilo kantiano y neokantiano: véase Rosen, 1993: 42), a un escáner mental que dé cuenta de nuestras percepciones, aunque al mismo tiempo se pueda *explicar* cómo percibimos que percibimos. En pocas palabras, mantiene la intuición general de que somos conscientes de nuestras percepciones y al mismo tiempo es capaz de explicar esa conciencia: se trata de la “reflexividad” relacional de la propia percepción, esto es, mantiene en un *estatuto* distinto la percepción de la percepción ante la pura percepción (el inicio mismo del pasaje da cuenta de ello: “*dado que percibimos que vemos y oímos...*”, III.2, 425b, 12). En palabras menos afortunadas, “la actividad *token* será dirigida sobre ella misma” (Caston, 2002: 778), esto es, nuestra particular percepción como “veo una vaca” da cuenta de ella misma reflexivamente y sin mediaciones.¹⁴

14 Sobre la distinción entre *type* y *token*, que Caston no tiene, por cierto, la amabilidad de explicar a su lector, puede consultarse el artículo de Rescorla (2019). Puede entenderse en términos generales como una diferencia entre “clase” e “instanciación” de esa clase, aunque el sentido más *ad hoc* para el problema de la percepción en Aristóteles puede ser visto de la siguiente manera: “percibir algo azul” (*type*) y “yo percibo algo azul” (*token*). Estos términos presumen explicar a Aristóteles mejor de lo que él lo haría, es decir, explicar acto y potencia. Diríamos, en términos aristotélicos, que el acto de ver lleva consigo la percepción del acto de ver, no referido a una capacidad, sino a la actividad misma.

Caston (2002: 782-785) piensa haber formulado la solución aristotélica de forma suficiente aunque sin contestar aún con precisión el *cómo*, esto es, cómo puede ser tal planteamiento de la conciencia de la percepción en tanto intencional y relacional posible. Esto lo lleva a argumentar y comentar con todavía más precisión el mismo pasaje hasta el final, especialmente mediante la analogía con una propuesta de G. E. Moore sobre la “transparencia”. Hasta este punto se verá por fin el problema de la coincidencia entre la actividad del sensible y la actividad de la capacidad, o, en los términos de Caston, la percepción *simpliciter*. En palabras de Aristóteles, “si aquello que ve puede, a su vez, ser visto, será porque aquello que primariamente ve posee color. [...] además, aquello que ve está en cierto modo coloreado, ya que cada órgano sensorial es capaz de recibir la cualidad sensible sin la materia [...] El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma” (III.2, 245b, 19-20). Con ello, es inevitable traer a cuenta el famoso pasaje de la cera: “En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles (αἰσθητῶν εἰδῶν) sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca del oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce” (II.12, 424a, 17-21).

Caston pone por fin atención a este problema, pero la manera en la que lo discute parece poner a su lector en una distancia abismal del ejemplo de la cera,¹⁵ al de la distinción entre potencia y acto, y al mismo pasaje sobre la percepción de la percepción. Esta distancia ocurre por su afán de lectura “activista”, donde la tesis aristotélica sobre la “identidad” entre el sensible en acto y la facultad en acto es vista solo en tanto las aporías que tal identificación arrojaría a su desarrollo sobre la conciencia de las percepciones. A mi juicio, Caston no logra explicitar los problemas aristotélicos desde el marco aristotélico, y con ello su problematización en términos contemporáneos

¹⁵ Caston se refiere en una sola ocasión al ejemplo de la cera y a través de una nota al pie (2002: 759, n. 21).

tiende al peligro de obscurecer el problema mismo al obscurecer al propio Aristóteles.

Me parece que los problemas abordados hasta ahora encuentran su expresión sustancial en el escrito de Burnyeat integrado al libro de Nussbaum y Oksenberg (1995) dedicado al *De anima*. Se trata del callejón sin salida al cual necesariamente parecen llegar las interpretaciones mentalistas contemporáneas de Aristóteles. La discusión en que se embarca Burnyeat, aunque es de pasajes del *De anima* muy cercanos a los que Caston ha atendido, se enmarca en propósitos distintos. Burnyeat no discute específicamente el problema de la percepción de percepciones en primer y segundo orden, pero sí el problema también fundamental de los mismos pasajes: que el acto de la percepción es el mismo que el acto del sensible y que la percepción es también siempre conciencia de percibir.¹⁶ El propósito del autor es desmentir la lectura de Nussbaum, Putnam, Sorabji y algunos otros que entienden a Aristóteles como un antiguo defensor de lo que hoy llamarían funcionalismo. El problema reside no tanto en nuestras diferencias respecto a la “mente” o “alma” según la perspectiva antigua o moderna, sino en la contraparte física que nuestros pensadores modernos y contemporáneos no podrían en modo alguno aceptar (Burnyeat, 1995: 18-9).¹⁷

Así como Caston busca en Aristóteles un punto medio o al menos una posición que evada los vicios del dualismo contemporáneo entre teorías de primer y segundo orden, la discusión que toma Burnyeat es la de la búsqueda de un punto medio entre la lectura fisiológica de la percepción (por ejemplo, que el órgano sensorial toma en términos físicos la forma del objeto sensible: el ojo se colorea) y la lectura que quita todo sentido fisiológico (por ejemplo, la de Brentano, donde la facultad que toma la forma del objeto sensible coincide con la intencionalidad del objeto mental y nada más). Pero tal búsqueda

16 Para mayor evidencia sobre esta conexión: “Perception connects so closely with self-awareness because, though sense perception differs from the sensible object, they are also somehow the same; that is, the perceiving sense becomes what it actually perceives” (Polansky, 2007: 380).

17 Burnyeat (1995: 18-19). Véase el excurso de Boeri sobre la disputa Sorabji-Burnyeat (Boeri, 2010: 193 ss.).

ignora que la tesis de Aristóteles, en lugar de ser tibia respecto a posiciones ontológicas, las sostiene expresamente: “el material físico de los cuerpos de los animales, en el mundo de Aristóteles, está ya preñado de conciencia, necesitando solo ser despertado en rojo o calor” (Burnyeat, 1995: 22). Sabemos que en partes fundamentales del tratado Aristóteles se pregunta si acaso la alteración de los objetos sensibles solo afecta al animal que lo percibe o también a otros objetos; la respuesta del Estagirita es que también afecta, por ejemplo, al aire: el olor no solo afecta al órgano que lo percibe, sino que hace al aire oloroso, lo hace perceptible (*De an.*, II.12, 424b). Que la percepción consista en recibir la forma sin contenido significa, según Burnyeat, no que recibimos fisiológicamente al objeto sensible —en realidad la lectura tradicional generalmente ha negado esto—, sino que somos conscientes de la “forma” del objeto; la percepción es desde el inicio conciencia de la percepción.

Hasta este punto la lectura de Burnyeat y la de Caston coinciden, ambos manifiestan que la percepción está preñada de conciencia de la percepción desde el inicio. Sin embargo, a diferencia de Caston, Burnyeat no cree que esto pueda ser explicado con la minuciosidad que Caston ha intentado: “en cierto sentido las capacidades perceptivas del animal no requieren de explicación. Para Aristóteles tales capacidades son parte de la vida del animal y en el mundo de Aristóteles la emergencia de la vida no requiere de explicación. Para Aristóteles es la existencia de la vida lo que explica por qué los animales tienen las constituciones físicas que tienen, no al revés” (Burnyeat, 1995: 25; ver Aristóteles, *De an.*, I.1, I.5). La “metodología” aristotélica —que en cierto modo continúa la de Platón— admite una experiencia primera y unitaria (ver *Fís.*, 184a, 17); y si es posible dar cuenta de forma detallada y jerárquica sobre las capacidades de cada alma, ello se debe a nuestra experiencia de la vida misma, a que presenciamos lo que es “primero para nosotros” con cierta evidencia. Aquí se encuentra la vieja querrela con las explicaciones que pretenden dar la ciencia natural moderna, que iría de abajo hacia arriba, que reconstruiría una historia sobre cómo la vida se generó; pero, como dice Burnyeat, para Aristóteles “no hay historia que contar”.

Lo cierto es que Caston no está comprometido, y al parecer ni siquiera interesado, en llevar la discusión a los términos anteriores (por ejemplo, la expresión fisiológica de la tesis sobre recibir la forma sin materia). Caston parece estar haciendo algo más cercano a la fenomenología, una descripción de cómo y en qué condiciones aparecen los fenómenos en un ámbito puramente mental. Pero lo cierto es que *para* Aristóteles, la discusión sobre la percepción *necesariamente* está referida, también, a una parte fisiológica sobre la constitución y función de los órganos; en otras palabras, no es posible abordar la cuestión únicamente desde el marco “mental” de la percepción y satisfacerse con ello.¹⁸ Y sin embargo, al mismo tiempo, ese suelo fisiológico es marcadamente opuesto al nuestro, a nuestra perspectiva moderna que no admitiría en modo alguno que la diferencia entre lo animado y lo inanimado se da sencillamente por el alma, y, al menos en los animales y humanos, por su facultad de percibir (percibir que percibimos). En las palabras conclusivas de Burnyeat, “Para ser verdaderamente aristotélicos, tendríamos que dejar de creer que la emergencia de la vida o del alma requiere de una explicación” (1995: 29).

La conclusión de Burnyeat es atrevida, pues espolea a admitir el marco cartesiano y científico-moderno en el cual necesariamente están establecidos nuestros problemas en torno a los “estados mentales”, “problema alma-cuerpo”, “conciencia”, etc. De ahí que diga provocativamente que lo único que podemos hacer con la doctrina aristotélica de la percepción es “lo que hizo el siglo XVII: tirarla a la basura” (1995: 29). Nussbaum y Putnam (1995: 50), a quienes finalmente está dirigido el escrito de Burnyeat, contestarán con indignación que ellos sí que pueden llamarse, definirse y sentirse aristotélicos, pues rechazan la premisa básica de que, puesto que para Aristóteles la vida-alma no podía tener una *explicación* en sentido estricto, nuestra única

18 Me parece que este es el mismo problema que sucede paralelamente en lo que Volpi (1999) denunció como la “rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica”: un intento de hacerse de la *phronesis* antigua sin las fuerzas ni el interés en defender una “metafísica” que se encuentra detrás de la teoría moral de Aristóteles. Más allá de que sea o no posible recuperar las partes sin recuperar el todo, al menos en este caso resulta insoslayable que el planteamiento de Aristóteles aborda el aspecto fisiológico y físico a la par que el “mental” o perceptivo.

solución sería tirar a Aristóteles a la basura. Toman a Burnyeat por el peor de los lados, asumiendo, en pocas palabras, que su postura consiste en concebir a Aristóteles como un idiota que vivía en un mundo mágico donde la vida no requería explicación.

A mi juicio, el propósito de Burnyeat es más bien retórico. Es poco probable que genuinamente pensara que la mejor resolución sería quemar los libros de Aristóteles (más aún si consideramos que consagró su vida a la filosofía clásica y especialmente al Estagirita). Más bien, su intención es mostrar que la lectura y comprensión de la filosofía aristotélica tendría que incitarnos a cuestionar dogmas básicos de la ciencia natural moderna y de la filosofía instalada en ella desde entonces (pues de no hacerlo, efectivamente, no habría más que ser coherentes con la actitud de los fundadores modernos y tirar a Aristóteles a la basura). Si el acceso al Estagirita se guía según la confirmación o complementación de discusiones contemporáneas sobre filosofía de la mente —fundamentadas en una comprensión moderna de la naturaleza, una comprensión anti-clásica y marcadamente anti-aristotélica del alma, etc.—, lo más probable es que no terminemos sino jugando con nosotros mismos.

Consideraciones finales

Este breve esbozo de puntos críticos en la lectura mentalista de Aristóteles conduce a apuntar hacia otro ámbito que parece encontrarse en descrédito al interior de la filosofía de la mente. Bajo el desafortunado rubro de “continental” parecería que las interpretaciones fenomenológicas de Heidegger (2002) en torno a Aristóteles no merecen buen pronóstico. Pero lo cierto es que, aunque para sus propios propósitos y sus propias lecturas parciales conducidas a la crítica radical de todo el pensamiento occidental, Heidegger logra poner, como un gran pensador dijera, “las raíces al descubierto” del pensamiento aristotélico (Strauss, 2014: 164). En las esquemáticas notas que Oscar Becker tomara sobre los seminarios de Heidegger de 1921-1923 dedicados a la lectura de algunos pasajes del *De anima*, *Metafísica* y *Ética nicomáquea*, encontramos lo siguiente: “La αἴσθησις

es un modo de la ζῆν (c[on] ἀρχή). Vivir (ζῆν) es un modo determinado del ser, para cada modo de ser hay un ἀρχή. La αἴσθησις es genuinamente un ἀρχή de la vida. Sigue siendo un δυνάμει ὄν (un algo que puede). / (¡Todo esto está perdido en el concepto moderno de sensación <Sinnesempfindung>!)” (Becker, 2022: 22).

La comprensión moderna de αἴσθησις como sensación o incluso como percepción, junto con sus respectivas esquematizaciones y profundas discusiones, perderían de vista el problema fundamental para el propio Aristóteles. Antes tan solo sugerí que cuando Caston acude a cierto pasaje de la *Física* para mostrar que a lo animado οὐ λανθάνει πάσχον, que no se le oculta la afección, no refiere a la raíz común de aquella palabra con ἀλήθεια. ¿No es en este sentido sorprendente que Heidegger, con todo y su consabido “excentricismo”, sí lo haga?: “La αἴσθησις es *originariamente* ἀληθής: νοῦς αἴσθησίς τις. / Todo el problema se encuentra *antes* de la separación de lo teórico y lo práctico. El trato (αἴσθησις y πράξις) ya tiene ahí al mundo como un algo develado. / «Verdadero» no tiene aquí ningún sentido; pero ἀ-ληθής sí” (Becker, 2022: 32).

Lo mismo sucede en el pasaje de *Ética nicomáquea* antes citado, donde Caston solo ve una pieza más de su teoría de la percepción y no en modo alguno el suelo “ético”, si queremos vivencial, en torno al cual está pensando Aristóteles el problema de la αἴσθησις. Es por ello extraordinario que a partir de las lecturas abiertas por Heidegger se posibilite una interpretación más genuina del pensamiento aristotélico.¹⁹ Así, Gibu (2022), implícitamente en aquel marco heideggeriano, reflexiona sobre el papel de la κοινὴ αἴσθησις, un concepto también aledaño a los pasajes de *De anima* (III.1) en los que hemos transitado, en conexión con el conocimiento práctico que, más que restringirse al ámbito “moral”, es expresión de la vida humana en su movimiento y comprensión natural del mundo. Así pues, son del todo pertinentes los pasajes del *Protréptico* a los que Gibu dirige nuestra atención al final de su escrito: “Pero es que, efectivamente, el vivir se distingue del no vivir por la sensación, y se define el vivir por la presencia y el poder de esta, pues si esta se pierde, vivir no

19 Y sin embargo, ver la magna crítica de Rosen (1993: 23-45).

merece la pena, como si con la sensación se extinguiera el hecho mismo de vivir” (fr. 74), y “si vivir es deseable gracias a la sensación, y la sensación es una especie de conocimiento, y además deseamos vivir porque el alma es capaz de adquirir conocimiento a través de ella...” (fr. 76). Se trata, como agrega Gibu, de una condición vital capaz “de establecer un vínculo consciente con su entorno” (2022: 192). El pasaje de *Ética nicomáquea* (IX.9, 1170a-b), en este sentido, cobra pleno sentido respecto a la amistad: la αἰσθησις compartiría el suelo con la prudencia o conocimiento práctico sobre el buen vivir, en el caso humano, y fungiría de función vital para relacionarse con el mundo en el caso de los animales.

En retrospectiva, la minuciosa interpretación de Victor Caston tiene los límites impuestos por la comprensión de un Aristóteles visto desde las preocupaciones heredadas por el pensamiento moderno. Esto levanta serias dudas en una metodología que parecía en principio virtuosa, pues no se trata únicamente de admitir la “equivalencia semántica” de los problemas compartidos por griegos antiguos, árabes medievales y mexicanos del siglo XXI; mientras la aproximación al pensador antiguo sea descuidada en comprender, por decirlo con Leo Strauss, al pensador tal como este se comprendió a sí mismo, parece correr todos los peligros al embarcarse sin más en la recolección de fríos fragmentos que sirvan para formar una maquinaria de teorías.²⁰

Este es un problema al que nos arrojaba con provocación Burnyeat: tirar a Aristóteles a la basura se muestra como la consecuencia más honesta si no ponemos en cuestión las premisas básicas con las cuales, asentados en fundadores de la Modernidad como Descartes, comprendemos el alma humana, la naturaleza y la percepción. Todo esto nos conduce finalmente a plantear, aunque sea preliminarmente, la necesidad de reabrir la *querelle des Anciens et des Modernes*, lo cual quiere también decir: admitir la posibilidad de que los antiguos pudieran ser superiores a los modernos.

20 Entre una multitud de textos donde Strauss desarrolla esta cuestión, quizás los más pertinentes para el caso que nos concierne son la introducción a *La ciudad y el hombre* (2006) y el largo artículo de una crítica a la interpretación de John Wild sobre la filosofía política de Platón (1946).

Referencias

- Aphrodisias, A. (1994). *Quaestiones 2.16-3.15*. Traducción de R. W. Sharples. London: Bloomsbury.
- (2012). *On the Soul. Part I: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*. Traducción de V. Caston. London: Bloomsbury.
- (2013). *Acerca del alma - Acerca del destino*. Traducción de J. García. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1894). *Ethica Nicomachea*. Edición de J. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- (1936). *Physics*. Edición de W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- (1956). *De Anima*. Edición de W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- (2006). *Protréptico*. Traducción de C. Megino. Madrid: Abada.
- (2007). *Física*. Traducción de G. Echandía. Madrid: Gredos.
- (2008). *Acerca del alma*. Traducción de T. Calvo. Madrid: Gredos.
- (2014a). *Ética nicomáquea*. Traducción de C. Megino y T. Calvo. Madrid: Gredos.
- (2014b). *Protréptico*. Traducción de C. Megino y T. Calvo. Madrid: Gredos.
- Becker, O. (2022). "Apuntes de seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922/23". En Á. Xolocotzi, R. Gibu & J. Orejarena (Eds.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de M. Heidegger y E. Husserl*. Buenos Aires: Biblos, pp. 19-72.
- Block, N. (2007). *Consciousness, Function, and Representation*. Cambridge: The MIT Press.
- Boeri, M. (2010). "ΑΙΣΘΗΣΙΣ en Aristóteles (a propósito de *De anima* II 5;12)". En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, anejo, 36, pp. 179-203.
- Boeri, M., Kanayama, Y., & Mittelmann (Eds.). (2018). *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. Cham: Springer.
- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band 1. Hamburg: Felix Meiner.
- Burnyeat, M. (1995). "Is an Aristotelean Philosophy of Mind Still Credible?". En M. Nussbaum & A. Oksenberg (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, pp. 18-29. Versión digitalizada: https://kupdf.net/download/martha-c-nussbaum-amelie-oksenberg-rorty-essays-on-aristotles-de-anima-1995_59d4671408bbc53e51687239_pdf

- Byrne, A. (2004). "What phenomenal consciousness is like". En R. Gennaro (Ed.), *Higher-Order Theories of Consciousness*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, pp. 203-225.
- Castello, J. (2010). "La actualidad de la filosofía medieval: Un reciente debate historiográfico". En A. Cassini & L. Skerk (Eds.), *Presente y futuro de la Filosofía*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 195-244.
- Caston, V. (2002). "Aristotle on Consciousness". *Mind*, 111(444), pp. 751-815.
- Descartes, R. (2013). *Meditaciones metafísicas*. En *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Traducción de M. García Morente; Edición de F. Olga; traducción de M. García Morente. Madrid: Tecnos.
- Gibu, R. (2022). "Aristóteles y la dimensión hermenéutica de la *κωνὴ αἰσθησις*". En Á. Xolocotzi, R. Gibu & J. Orejarena (Eds.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de M. Heidegger y E. Husserl*. Buenos Aires: Biblos, pp. 299-316.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*. Traducción de J. A. Escudero. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. Traducción de M. García Morente & J. Gaos. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Encuentro.
- Lycan, W. (2004). "The Superiority of HOP to HOT". En R. Gennaro, R., *Higher-Order Theories of Consciousness*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, pp. 93-113.
- Nussbaum, M. & Oksenberg, A. (Eds.). (1995). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press. Versión digitalizada: https://kupdf.net/download/martha-c-nussbaum-amelie-oksenberg-rorty-essays-on-aristotles-de-anima-1995_59d4671408bbc53e51687239_pdf
- Nussbaum, M. & Putnam, H. (1995). "Changing Aristotle's Mind". En M. Nussbaum & A. Oksenberg (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, pp. 30-60. Versión digitalizada: https://kupdf.net/download/martha-c-nussbaum-amelie-oksenberg-rorty-essays-on-aristotles-de-anima-1995_59d4671408bbc53e51687239_pdf
- Oehler, K. (1974). "Aristotle on Self-Knowledge". En *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118(6), pp. 493-506.
- Panaccio, C. (2019). *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Polansky, R. (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rescorla, M. (2019). "The Language of Thought Hypothesis". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. Zalta, E(d.). Dirección: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/language-thought/>.

- Rosen, S. (1961). "Thought and Touch. A Note on Aristotle's *De Anima*". En *Phronesis*, 6(2), pp. 127-137.
- (1993). *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. New Haven: Yale University Press.
- Strauss, L. (1946). "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy". En *Social Research*, 13(3), pp. 326-367.
- (2006). *La ciudad y el hombre*. Traducción de L. Livchitz. Buenos Aires: Katz.
- (2014). "Rendición de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss, selección de la sesión de preguntas y respuestas". En A. Lastra & R. Miranda (Eds. y Trads.), *Sin ciudades no hay filósofos*. Madrid: Tecnos, pp. 157-169.
- Volpi, F. (1999). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo". Traducción de A. Vigo. En *Anuario Filosófico*, 32(1), pp. 315-342.

Aburrimiento y ocio: De lo desagradable a lo agradable

Boredom and Leisure: From the Unpleasantness to the Pleasantness

Efraín Gayosso Cabello
Universidad Nacional Autónoma de México, México
efrain.gayosso@gmail.com

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez
Universidad Autónoma de Chihuahua, México
gustavo.maldonado4724@gmail.com

Fecha de recepción: 29/01/2022 • Fecha de aceptación: 17/07/2022

Resumen

Recientemente, en filosofía, aquello que ha sido atractivo respecto al aburrimiento han sido los efectos negativos que puede haber en las personas que lo experimentan. En este artículo, contrario a esta perspectiva, nos ocupamos de qué es el aburrimiento y si puede haber efectos positivos. Como punto de partida, consideramos que el aburrimiento es una experiencia afectiva *desagradable*. Dada esta característica del aburrimiento, esta experiencia afectiva motiva al sujeto que la experimenta a buscar maneras para mitigarla. Después de esta caracterización del aburrimiento, argumentamos que no solamente motiva a realizar actividades negativas para mitigarlo, sino también a actividades positivas. Una de estas actividades positivas es el ocio. Respecto al ocio desarrollamos la idea de que es una actividad que promueve experiencias afectivas agradables y es un buen candidato para

Abstract

Recently, in philosophy, what has been attractive about boredom has been the negative effects it can have on the people who experience it. In this article, contrary to this perspective, we deal with what boredom is and if there can be positive effects. As a starting point, we consider boredom to be an *unpleasant* affective experience. Given this characteristic of boredom, this affective experience motivates the subject who experiences it to look for ways to eliminate it. After this characterization of boredom, we argue that it not only motivates negative activities to eliminate it, but also positive activities. One of these positive activities is leisure. Regarding leisure, we developed the idea that it is an activity that promotes pleasant affective experiences and is a good candidate for mitigating boredom, since it allows the transition from an unpleasant affective experience

mitigar el aburrimiento, ya que permite el paso de una experiencia afectiva desagradable a otras agradables. Contrario a lo que normalmente se piensa sobre el ocio como una actividad nociva, en este artículo pretendemos mostrar que esta es una actividad positiva para quien la realiza. La manera en la que el ocio es benéfico es que puede contribuir al cultivo de ciertas virtudes y, de esta manera, al florecimiento de las personas.

Palabras clave: Entretenimiento, experiencias afectivas, teorías de lo desagradable, virtudes.

to other pleasant ones. Contrary to what is normally thought about leisure as a harmful activity, in this article we intend to show that this is a positive activity for those who carry it out. The way in which leisure is beneficial is that it can contribute to the cultivation of certain virtues and, in this way, to the flourishing of people.

Keywords: Affective experiences, amusement, theories of unpleasantness, virtues.

Introducción

El aburrimiento ha sido poco tratado en filosofía. De acuerdo con C. Calhoun (2011), “la perspectiva dominante en filosofía y en psicología ha sido que el aburrimiento es un problema poco atractivo, y lo más interesante es lo que se hace cuando se está aburrido” (269).¹ Además, agrega que en general, bajo esta perspectiva, el aburrimiento es un problema, ya que lleva a las personas aburridas a tener malos hábitos como, por ejemplo, las apuestas, el abuso de la bebida y las drogas, comer en exceso, cometer delitos, abandonar la escuela, desempeñarse de manera deficiente en el trabajo y generar conflictos sociales (269-270). A diferencia de esta perspectiva, en este artículo plantaremos que el aburrimiento no solo motiva a buscar malos hábitos para mitigarlo. Como se verá más adelante, una manera de mitigar el aburrimiento, y que puede estar constituida por buenos hábitos, es el ocio.

Cabe destacar que este artículo tiene un carácter filosófico. Además de discutir cómo comprender el concepto de “aburrimiento” a partir de su característica de lo desagradable y las repercusiones que tiene en el ocio entendido como una experiencia agradable, también apuntaremos hacia una ética de las virtudes. Lo anterior es posible, ya que, como se desarrollará en la segunda sección, el ocio puede propiciar el cultivo de virtudes al estar constituido por buenos hábitos. De esta manera, esperamos que este artículo sea útil para investigaciones filosóficas futuras acerca de las virtudes y el ocio, así como a las discusiones sobre cómo comprender el aburrimiento.

En este artículo procederemos de la siguiente manera: primero caracterizaremos el aburrimiento como una experiencia afectiva desagradable y, como tal, que involucra un deseo de dejar de

¹ Las traducciones son de nuestra autoría, a menos que se cite una traducción publicada en castellano.

experimentarla. Al tener este deseo se tiene una motivación a buscar maneras de satisfacerlo, ya sea a través de prácticas nocivas como las mencionadas anteriormente o de prácticas que pueden conllevar buenos hábitos, como el ocio. Así, en la segunda parte exploraremos de qué manera el ocio mitiga el aburrimiento y lleva al cultivo de buenos hábitos. Al final, esperamos que se pueda ver con claridad la relación entre el ocio y el aburrimiento, y que el ocio es una respuesta adecuada al aburrimiento en cuanto que es benéfico para las personas, al permitir el cultivo de virtudes.

Una caracterización del aburrimiento

Es importante destacar que el aburrimiento está presente en varios aspectos de la vida humana y muchas veces es ineludible tener esta experiencia. La gran mayoría, si no es que todos, hemos sentido alguna vez aburrimiento. Las situaciones en las que uno puede sentirse aburrido son de distinta índole. Por lo general, se piensa que una situación aburrida es aquella en la que uno se ve obligado a hacerla o una actividad que es muy repetitiva. No obstante, también uno se puede aburrir en situaciones que generalmente disfruta o que ha elegido hacer. Por ejemplo, una persona que disfruta, le gusta mucho y ha elegido ver la saga completa del *Señor de los Anillos*, puede aburrirse después de la mitad de la segunda película.

Así, cabe preguntarse por qué nos aburrimos y qué lecciones podemos obtener de esta experiencia, y no simplemente verla como algo que se tiene que evitar. Generalmente, la caracterización que se le ha dado al aburrimiento es de una experiencia que surge por la falta de sentido, es decir, surge a partir de una actividad que ha perdido valor para el sujeto y ya no es parte de su interés (Heidegger, 2007; Svendsen, 2006). Esto puede ser cierto, pero como veremos más adelante, ésta es solo una causa del aburrimiento y no, como se suele pensar, un elemento que es parte del aburrimiento. Hay situaciones en las que se pueden realizar actividades que tienen un sentido para el sujeto y, sin embargo, sentirse aburrido. La persona que se aburre en el maratón de su saga de películas favoritas, no se

aburre porque no tenga sentido esa actividad, sino que hay un desgaste en la actividad y esto causa una experiencia desagradable para la persona. Vayamos por partes y veamos con más detalle en qué consiste el aburrimiento.

Empezaremos dando una perspectiva del concepto desde la tradición alemana,² y después diremos cómo entendemos el aburrimiento tomando distancia de esta tradición. De acuerdo con Rüdiger Safranski (2011: 183), el aburrimiento surge como el gran tema de la modernidad con los románticos.³ Por ejemplo, Ludwig Tieck, en su *William Lovell* (2002), dice:

Sin duda el aburrimiento es el tormento del infierno, pues hasta ahora no he conocido otro mayor; los dolores del cuerpo y del alma ocupan el espíritu; el infeliz se sacude el tiempo con quejas y, bajo la multitud de ideas que le asaltan, las horas vuelan con rapidez e inadvertidamente [...] dime una pena que equivalga a este cáncer, que poco a poco devora el tiempo (citado por Safranski, 2011: 183).

De acuerdo con lo anterior, el aburrimiento es una experiencia de lo más desagradable, equivalente a un tormento infernal. Sin embargo, también se puede apreciar que tiene una estrecha relación con el tiempo. De ahí que el aburrimiento poco a poco devore al tiempo. Así, no es extraño que autores como Heidegger y Svendsen se hayan centrado en que el aburrimiento es un tiempo sin sentido o carente de valor, y poco se hayan centrado en por qué es una experiencia desagradable.

Tanto para Heidegger (2007) como para Svendsen (2006) el aburrimiento está relacionado con la experiencia del paso del tiempo. Para este último, el aburrimiento “está ligado a un modo de pasar

2 Tomamos como punto de partida la tradición alemana porque en esta tradición se le ha prestado mayor atención al aburrimiento desde un punto de vista filosófico.

3 Cabe mencionar que Safranski, en su análisis, solamente se enfoca en el romanticismo alemán. Además, como tal, este movimiento tuvo una fuerte influencia no solo en las letras alemanas; también influyó de manera importante en otras áreas más allá de la literatura, como es el caso de la filosofía.

el tiempo, en el que el tiempo mismo no es un horizonte de posibilidades, sino algo que debemos pasar” (2006: 29). Por otro lado, para Heidegger, el aburrimiento muestra “una *relación con el tiempo*, un modo como estamos respecto al tiempo, un sentimiento del tiempo” (2007: 114; énfasis en el original). Aquí cabe destacar que esta manera de ver el aburrimiento en relación con el tiempo tiene que ver con el significado que se le da en alemán al término para referirse a esta experiencia. En alemán, el aburrimiento se define como un pasar del tiempo largamente.⁴

Por otro lado, Heidegger (2007) también caracteriza el aburrimiento como un atributo de los objetos. De acuerdo con este autor, “aburrido: con ello queremos decir pesado, monótono; no estimula, no excita, no aporta nada, no tiene nada que decirnos, no nos incumbe [...] el carácter de «aburrido», por tanto, *pertenece al objeto* y al mismo tiempo *se refiere al sujeto*” (118; énfasis en el original). De esta manera, el aburrimiento no es un atributo del objeto en sí mismo, sino que el sujeto atribuye la propiedad de “aburrido” a algo. Así, para una persona puede ser aburrido un partido de fútbol, mientras que para otra no. A partir de este ejemplo se puede ver cómo el aburrimiento puede ser un atributo de los objetos, pero solo de manera extrínseca.

Svendsen (2006), por su lado, no caracteriza el aburrimiento como un atributo de los objetos que el sujeto les otorga. Para este autor, el aburrimiento “no es el tiempo mismo, ni las cosas mismas, sino la situación en la que se incluyen” (152). Así, de acuerdo con Svendsen, el aburrimiento no es una propiedad de los objetos ni simplemente es experiencia del tiempo, sino que es algo que surge de las situaciones.

En la definición de Svendsen se puede ver que la caracterización del aburrimiento es relacional, es decir, el aburrimiento surge de la relación del tiempo y el sujeto con un objeto en una situación dada. Sin embargo, si bien el aburrimiento puede ser una experiencia que surge de la relación del tiempo de un sujeto con un objeto en una situación, esto no explica qué es la experiencia de aburrimiento en

4 La palabra que se utiliza en alemán para «aburrimiento» es «*Langeweile*».

sí. Lo desarrollado por Heidegger y Svendsen explica por qué surge el aburrimiento, es decir, se enfocan en aquello que causa al aburrimiento.

Por otro lado, para Kant (2004) el aburrimiento tiene que ver con el vacío y el desgaste. Así, de acuerdo con él, el aburrimiento es el “sentir repugnancia de la propia existencia, por tener vacío de sensaciones el espíritu, que tiende incesantemente a procurárselas” (56). Por otro lado, en otro pasaje de la *Antropología* (2004) menciona que el aburrimiento surge del *desgaste* “que nos hace cada vez menos capaces de seguir gozando” (163).

Para evitar la experiencia del aburrimiento, según Kant (2004), debe haber moderación en el deleite, “pues el estar saciado produce aquel repugnante estado [el aburrimiento] que convierte para el hombre estragado la vida misma en una carga” (164). Con Kant se puede ver que el aburrimiento no sólo surge de la falta de sentido o de la relación del sujeto con el tiempo como un momento largo. Tampoco es una característica intrínseca de los objetos. Bajo la perspectiva kantiana el aburrimiento surge, por un lado, del “vacío de sensaciones en el ánimo”, es decir, como se dice coloquialmente, de aquello que no nos “emociona”; y, por otro lado, también surge del desgaste o de la repetición de las distintas experiencias. De ahí que para evitar el aburrimiento sea necesaria la moderación en el deleite.

Por ejemplo, lo anterior se puede ver si imaginamos una vida que no tiene fin. B. Williams (2013) en “El caso Makropulos” plantea el caso de Elina Makropulos,⁵ una mujer que ha tomado un elixir de la vida que le ha dado la inmortalidad. La vida de Elina “ha alcanzado un estado de *tedio*, indiferencia y frialdad. Todo carece de alegría: «al final todo es lo mismo», dice, «cantar que callar» (114; énfasis nuestro). Así, una vida como la de Makropulos está constituida por la repetición y el desgaste que son causa de aburrimiento y de ahí que sea una vida que ha alcanzado un estado de tedio, indiferencia y frialdad.

5 Elina Makropulos es un personaje de la obra de teatro *El caso Makropulos* escrita por K. Čapek y posteriormente hecha ópera por L. Janáček (Uribarri & Anaya, 2011).

Sin embargo, lo anterior solamente se enfoca en ciertos elementos del aburrimiento, a saber, la repetición de algo y el desgaste de aquello que solíamos disfrutar. Aún está pendiente responder por qué el aburrimiento es una experiencia desagradable, aunque ya tenemos algunas pistas: no nos gusta realizar algo que implique repetición y a la larga tener más de lo mismo; buscamos actividades que nos estimulen.

Para contestar por qué el aburrimiento es desagradable se puede apelar a diferentes criterios. Un criterio al que se suele apelar cuando se habla de una experiencia afectiva desagradable es la intensidad con que se siente la experiencia. Se suele pensar que, a mayor intensidad, más desagradable es la experiencia, mientras que, a menor intensidad, menos desagradable es. Incluso, en dosis mínimas de intensidad, se tiende a pensar que la experiencia no es del todo desagradable. No obstante, esta manera de definir lo desagradable de una experiencia afectiva no es adecuada.

Pensemos el caso del aburrimiento. Por lo general, el aburrimiento es una experiencia afectiva que no se siente intensamente. Por ejemplo, una tarde de domingo José se encuentra sin hacer nada y cualquier actividad que piensa que podría hacer la encuentra fútil y desiste de hacerla. Está aburrido y esto es desagradable para él. Sin embargo, José no siente ninguna emoción u otro estado afectivo particularmente intenso. Así, en esta persona no hay estados afectivos intensos como los que se sienten cuando un día antes de un viaje no se puede dormir por la ansiedad que el viaje causa o el miedo que se siente cuando una persona sospechosa se sube al transporte público.

Si no es la intensidad de la experiencia afectiva ¿cómo se puede establecer que una experiencia afectiva como el aburrimiento es desagradable? Para responder a esta pregunta hay distintas teorías que tratan de responder qué es lo desagradable. Dentro de estas teorías se pueden encontrar al menos dos posturas que abarcan a cada teoría particular. Por un lado, están las teorías *internistas* y por el otro las teorías *externistas*.

Esta manera de clasificar a las teorías apela a cuál es el componente que, según la teoría, hace que una experiencia sea desagradable. Por un lado, las teorías internistas apelan a un componente

interno o inherente de las experiencias. Por otro lado, las teorías externistas apelan a un componente externo que, por lo regular, es una actitud como una creencia o un deseo. No obstante, otra manera de clasificar a las teorías es apelando a la estructura de las experiencias desagradables. Así, por un lado, están las teorías del *contenido* que argumentan que, dependiendo la teoría, una experiencia desagradable está constituida por un *feeling*, un tono hedónico, una evaluación o tienen contenido imperativo. Por el otro lado, están las teorías del deseo que argumentan que una experiencia desagradable no tiene un contenido intrínseco en específico, sino que más bien la experiencia desagradable está constituida por una experiencia afectiva y un deseo de que esta experiencia desaparezca.⁶

Ahora bien, para decir que una experiencia es desagradable, las teorías internistas apelan a un componente interno de las experiencias afectivas. Dependiendo de cuál sea ese componente será el tipo de teoría. Así, por un lado, está la teoría del *feeling*⁷ distintivo (Bramble, 2013), y por el otro, la teoría del tono hedónico (Crisp, 2006; Kagan, 1992; Sapién, 2020).

La primera teoría afirma que “una experiencia para ser agradable (o desagradable) lo es sólo porque implica o contiene un tipo distintivo de *feeling*, el cual podríamos llamar «el *feeling* de placer en sí mismo», o simplemente «el *feeling* placentero» (o, en el caso

6 Para ver más sobre la distinción: Sapién, (2020: 806).

7 Aquí optamos por dejar el término “*feeling*” sin traducir ya que traducirlo por “sentimiento” o “sensación” no sería adecuado. El término “*feeling*” se refiere a cómo se sienten las experiencias afectivas, es decir, lo que es distintivo de cada experiencia apelando a cómo se sienten. En cambio, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, “sentimiento” en español se refiere a “un estado del ánimo” que puede tener connotaciones cognitivas. Por ejemplo, “se dejó llevar por sus sentimientos” o cuando se habla de una “educación sentimental”. “Sensación” tampoco es adecuado porque este término se refiere a cambios fisiológicos o sensaciones que se tienen a partir de los sentidos, lo cual no siempre es así en las experiencias afectivas. Aunque es cierto que la mayoría de las experiencias afectivas están acompañadas por cambios fisiológicos, el cambio no es suficiente para distinguirlas entre sí. Por ejemplo, el miedo y la ira pueden tener los mismos cambios corporales y, sin embargo, sentirse diferente. De ahí que, por ejemplo, sea difícil para la neurofisiología definir qué es un estado afectivo sin auxiliarse de otras disciplinas como la psicología o la filosofía. Para ver más de esta discusión: Damasio, (2010); Deonna & Teroni (2012); Hansberg (1996); Prinz (2004); Tappolet (2016).

de experiencias desagradables, «el *feeling* desagradable»” (Bramble, 2013: 202). Así, para esta teoría la experiencia desagradable y el *feeling* desagradable son idénticos. De acuerdo con esta teoría, lo que hace que una experiencia sea desagradable es precisamente el *feeling* desagradable que constituye a la experiencia. De este modo, el *feeling* distintivo es común a todas las experiencias desagradables, y esto permite que, por ejemplo, se pueda reconocer como desagradables al aburrimiento y al miedo, ya que de acuerdo con esta teoría tanto el aburrimiento y el miedo tienen ese *feeling* desagradable distintivo.

Sin embargo, esta teoría enfrenta serios problemas. El problema más importante que enfrenta es que no todas las experiencias desagradables se sienten igual. Este problema es mejor conocido como el problema de la heterogeneidad (Brady, 2018a: 34-35; Sapién, 2020: 808). Si bien se pueden reconocer como desagradables tanto el aburrimiento como el miedo, estas experiencias se sienten de manera completamente distintas, es decir, no hay un *feeling* distintivo que ambas experiencias compartan. El miedo y el aburrimiento son experiencias que se sienten de manera distinta, y lo único que tienen en común es que ambas son desagradables. No obstante, si se sienten de manera distinta, entonces lo que hace que sean experiencias desagradables no es un *feeling* distintivo sino otro componente.

Una alternativa a la teoría del *feeling* distintivo es la teoría del *tono hedonista*. Para esta teoría, lo desagradable no se define en términos de un *feeling* distintivo, ya que las experiencias desagradables se sienten de manera distinta. Para salir del problema de la heterogeneidad, esta teoría propone que lo desagradable es una dimensión como, por ejemplo, el volumen de los sonidos. De acuerdo con S. Kagan (1992) el volumen es

una dimensión a través de la cual los sonidos pueden variar. Éste es un aspecto de los sonidos con respecto a cómo se pueden clasificar. El reconocimiento de las diferencias cualitativas entre los sonidos de una sinfonía, la lluvia que cae y el canto de un pájaro no hace nada para cuestionar nuestra capacidad de identificar una sola dimensión —el volumen— con respecto a la cual se pueden clasificar estos y otros sonidos (172).

Así, análogo al volumen, lo desagradable es una dimensión en la cual las experiencias desagradables pueden variar. De este modo, el

volumen es un elemento intrínseco a todas las experiencias de sonido, incluso si estas experiencias tienen diferentes cualidades auditivas [...]. Del mismo modo, lo desagradable es un elemento intrínseco a todas las experiencias desagradables, incluso si éstas son extremadamente diversas al nivel de la cualidad sensitiva (Brady, 2018a: 41-42).

La teoría evita el problema de la heterogeneidad, al decir que lo desagradable es una dimensión intrínseca de las experiencias afectivas que es análoga al volumen en las experiencias auditivas. Sin embargo, otra objeción surge para la teoría. A continuación, veamos esta objeción.

El volumen es una cualidad intrínseca del sonido, así como, por ejemplo, el rojo es una cualidad distintiva en el rojo coral y el rojo cereza (Brady, 2018a: 42; Crisp, 2006: 104). De este modo, el volumen es una cualidad distintiva de los sonidos, así como el rojo lo es para distintos tonos de rojo. Sin embargo, tanto el volumen como el rojo son dimensiones bien identificadas en las cuales se pueden clasificar los sonidos o los diferentes tonos de rojo. Sin embargo, en las experiencias desagradables hay distintas dimensiones. La experiencia del dolor muscular es muy diferente a la experiencia del frío, y la experiencia de miedo es muy diferente de las experiencias de sufrimiento físico; a la vez que la experiencia de aburrimiento es diferente, por ejemplo, a la de ansiedad. Así, estas experiencias a pesar de identificarse como desagradables, no se dan en una misma dimensión como los sonidos en el volumen o los tonos de rojo en el color rojo.

Las teorías externistas tratan de evitar los problemas que las teorías internistas tienen. Principalmente tratan de evitar *el problema de la heterogeneidad*. Para evitar este problema y reconocer la diversidad de las experiencias afectivas, estas teorías proponen que para explicar lo desagradable de estas experiencias no se tiene que apelar a algún componente intrínseco interno de las experiencias. Lo que

proponen estas teorías es apelar a un componente externo que, por lo general, es una actitud como los deseos o las creencias. Así, dependiendo de la actitud que se proponga será el tipo de teoría.

Dentro de las teorías externistas se pueden identificar al menos tres perspectivas principales: la evaluativista, la imperativista y la del deseo. Cada una de estas teorías tienen virtudes y también problemas. A continuación, trataremos de explicar cada teoría tomando como modelo el aburrimiento. Al final esperamos que sea claro en qué sentido el aburrimiento es una experiencia afectiva *desagradable*.

Las teorías imperativistas argumentan que un estado afectivo es agradable, o desagradable, porque está constituido por un contenido imperativo, es decir, por órdenes para evitar a los estados desagradables u órdenes para buscar aquellos que son agradables. Estas teorías principalmente se han enfocado en el dolor y en los procesos homeostáticos involucrados cuando los organismos sienten dolor (Klein, 2015). De acuerdo con estas teorías, el dolor consiste en órdenes que motivan a los organismos a evitar o eliminar situaciones que les causan dolor.

No obstante, recientemente Barlassina y Hayward (2019) han desarrollado una teoría imperativista que no solo se enfoca en el dolor, sino que su teoría está enfocada más ampliamente en qué hace que un estado afectivo sea desagradable. De acuerdo con ellos, las teorías como las de Klein (2015) no explican por qué un estado es desagradable, y solo se limitan a señalar a qué objetos se dirigen los estados desagradables. Por ejemplo, de acuerdo con Klein, el dolor se dirige a evitar o eliminar las situaciones que causan dolor.

A diferencia de una teoría como la de Klein, la teoría de Barlassina y Hayward (*Reflexive Imperativism Theory*) propone

que una experiencia A se siente placentera en virtud de estar (al menos en parte) constituida por una orden con contenido imperativo reflexivo (1), mientras que una experiencia D se siente desagradable en virtud de estar (al menos en parte) constituida por una orden con contenido imperativo reflexivo (2):

¡Más de A!

¡Menos de D! (2019: 1014).

De acuerdo con esta teoría, el aburrimiento sería una experiencia desagradable porque está constituida (al menos en parte) por una orden que dice “¡menos aburrimiento!”. Sin embargo, esta teoría enfrenta el problema de que difícilmente puede dar cuenta del contenido imperativo de los estados afectivos cuando se apela al nivel del mundo natural. Este es un problema para la teoría, porque intenta dar cuenta de la estructura de los estados afectivos desagradables en ese nivel, y pretende que el contenido imperativo pueda ser probado empíricamente (Barlassina & Hayward, 2019: 1036).

A diferencia de la teoría imperativista, la teoría evaluativista argumenta que un estado afectivo es desagradable cuando se tiene una evaluación de que ese estado es malo para uno. De acuerdo con D. Bain (2019),⁸ una experiencia desagradable consiste en que “(1) estés experimentando una experiencia introspectiva de dolor que represente daño corporal. (2) Que tu dolor sea desagradable consiste en su representación adicional del daño como malo para ti” (464). Aunque Bain piensa su teoría para experiencias de dolor, ésta se puede extender a otras experiencias desagradables. De esta manera, en el caso del aburrimiento, este es desagradable porque es representado como malo para uno, es decir, hay una evaluación negativa respecto al aburrimiento experimentado. De este modo, por ejemplo, un niño que se aburre en clase tiene la representación de su experiencia como mala para él y, por consiguiente, el aburrimiento que tiene es desagradable para él.

Sin embargo, esta teoría enfrenta algunos problemas. Al menos se pueden identificar dos: el problema normativo y el problema de autoeliminación. El primer problema tiene que ver con que, si la creencia de que algo es malo para el sujeto es suficiente o no para que esa experiencia sea de hecho mala. Parece ser que no es suficiente con tener la creencia, ya que, si fuera el caso, entonces lo que es malo no son las malas noticias en sí, sino el mensajero que las da. De este modo, tomar analgésicos sería irracional. Lo que se estaría atacando con los analgésicos no sería al dolor mismo, sino al portador

8 Otras teorías evaluativistas se pueden ver en: Helm (2002); Cutter & Tye (2011).

de las noticias de dolor. Sin embargo, no es irracional tomar analgésicos y, por lo tanto, la teoría evaluativista está equivocada.⁹

Una manera para responder a la objeción es argumentar que el dolor no sólo es malo para el sujeto, sino que es malo en sí. De esta manera se evita el problema del mensajero, ya que al tomar analgésicos no se ataca al mensajero, sino que se toman para disminuir lo desagradable del dolor. Se toman analgésicos para disminuir lo desagradable del dolor porque esta experiencia es mala en sí y no es mala por las noticias que porta el mensajero. Así, no es irracional tomar analgésicos, porque de hecho sí se ataca a lo desagradable del dolor en lugar de al mensajero (Bain, 2019).

A pesar de que la teoría evaluativista logra responder al problema del mensajero, enfrenta otro problema. El problema que enfrenta tiene que ver con la motivación para eliminar estados afectivos desagradables y la creencia de que estos estados son malos. La objeción se basa en que no es suficiente creer que algo es malo para tener la motivación para eliminarlo (Aydede & Fulkerson, 2019: 42). Cabe destacar que la motivación es un componente relevante para la teoría, ya que, para ésta, cada vez que alguien experimenta un estado desagradable, el sujeto tiene la motivación para eliminar dicho estado.

El punto principal de la objeción es que esta teoría falla al explicar cómo, de un estado de primer orden (por ejemplo, el aburrimiento), se sigue un estado de segundo orden (la motivación para eliminar el aburrimiento).¹⁰ Esta objeción surge porque, por ejemplo, una persona aburrida de la vida en general, a pesar de creer que estar aburrida es desagradable y ese estado es malo para ella, no necesariamente está motivada a eliminar su aburrimiento, porque puede creer que nada tiene sentido y cualquier cosa que haga no eliminará a su aburrimiento. Para esta persona la vida en sí misma es aburrida. De este modo, la teoría evaluativista no nos dice por qué el aburrimiento es desagradable y malo para el sujeto, ya que a

9 Para más sobre esta objeción a la teoría evaluativista ver: Brady (2015); Jacobson (2013).

10 Para ver más sobre esta objeción: Aydede & Fulkerson (2019: 39-43).

pesar de que uno considere desagradable a su experiencia de aburrimiento, esto no explica por qué de hecho es desagradable. Por otro lado, tampoco explica por qué a veces se está motivado a eliminarla y a veces no. Lo último sobre la motivación es relevante para señalar cómo el aburrimiento puede motivar a buscar experiencias de ocio para mitigarlo.

Una alternativa a la teoría evaluativista es la *teoría del deseo*. Para esta teoría “las sensaciones son desagradables cuando los sujetos *desean* que la sensación cese” (Brady, 2018a: 47; énfasis nuestro). Así, de acuerdo con lo anterior, “una sensación S, que ocurre en el tiempo t, es desagradable si y sólo si el sujeto de S desea, intrínsecamente y *de re*, en t, que S no ocurra en t” (Heathwood, 2007: 41). Por ejemplo, es desagradable para una persona estar aburrida en la fila del banco, ya que desea no estar aburrida.

Esta teoría enfrenta un problema muy serio que se ha conocido como el *Dilema de Eutifrón* (Brady, 2018b). De acuerdo con este problema, si lo desagradable no se puede definir independientemente del deseo, entonces ¿qué hace que una sensación sea desagradable? ¿Es desagradable porque se tiene el deseo de eliminarla? ¿O porque es desagradable se tiene el deseo de eliminarla? La teoría del deseo, como se ha planteado, no puede resolver este dilema.

Para que el dilema no surja, M. Brady propone una nueva versión de la teoría del deseo. De acuerdo con él

lo desagradable es una propiedad, no de una sensación desagradable, sino de la relación entre la sensación y el deseo de que cese, aquí no hay dilema [...]. Dado que en la nueva teoría del deseo es desagradable la experiencia de tener una sensación de desagrado que uno quiere parar, entonces en esta perspectiva es falsa que la sensación es desagradable porque uno desea que cese (Brady, 2018a: 53).

Así, para esta teoría, lo que es desagradable no es la sensación en sí misma sino la experiencia en su conjunto de la sensación de desagrado y el deseo de que esa sensación se deje de sentir. De este modo, para la persona aburrida en la fila del banco, lo desagradable

no es que esté aburrida, sino que lo desagradable es que siente aburrimiento y tiene el deseo de no sentirse aburrida.

Esta manera de definir lo desagradable permite también explicar casos en los que sensaciones típicamente desagradables no lo son para algunas personas, como es el caso del masoquista. En este caso, la persona no desea que cese el dolor por lo que no hay una sensación de desagrado. También esta nueva versión de la teoría del deseo puede explicar cuando una persona encuentra desagradables sensaciones que se consideran típicamente como agradables. Por ejemplo, una persona que sufre de la alegría que siente porque desea no sentirla, ya que, por ejemplo, puede creer que no merece sentir alegría.

Por otro lado, esta teoría también puede dar cuenta cuando un sujeto, a pesar de tener una experiencia desagradable, no tiene la motivación de eliminarla. Por ejemplo, para la persona que está aburrida de la vida, es desagradable estar aburrida porque desea no estarlo, pero a la vez no hace nada para no estar aburrida, ya que cree que nada podrá contra su aburrimiento. Así, a pesar de su deseo, no hace nada para no estar aburrida, ya que su creencia la hace desistir de satisfacer su deseo.

Cabe señalar que la teoría del deseo, tal como la define Brady (2018a; 2018b), se considera un holismo de lo mental, pues los estados mentales no se dan de manera aislada y estos se influyen entre sí. Así, las creencias pueden afectar a los deseos y viceversa, a la vez que estos estados mentales pueden afectar a nuestras emociones y afectos. De igual modo, nuestras experiencias afectivas pueden afectar a nuestras creencias y deseos. Lo anterior también se extiende a otros estados mentales como imaginaciones, percepciones, etc.

A partir de lo anterior, y tomando como punto de partida a la teoría del deseo, podemos definir el aburrimiento como una experiencia afectiva que surge de actividades que implican desgaste y repetición. También puede surgir de un tiempo sin sentido, es decir, de la pérdida de interés o la falta de interés de la actividad que se esté realizando. Como se vio anteriormente, este tiempo sin sentido se puede entender como tiempo que no tiene valor para el sujeto que lo experimenta.

En cuanto a lo desagradable del aburrimiento, podemos decir que el aburrimiento es desagradable cuando tenemos la experiencia afectiva de estar aburridos y el deseo de no estarlo. Cuando una tarde de domingo estamos aburridos, y deseamos no estarlo, tenemos una experiencia desagradable. Al tener una experiencia desagradable que es el conjunto de la sensación de aburrimiento y el deseo de no tener esta sensación, en ocasiones esta experiencia puede motivarnos a buscar maneras de eliminar el aburrimiento, es decir, tratar de satisfacer el deseo de no estar aburridos.

En esta sección hemos planteado por qué surge el aburrimiento. Tratamos de evitar reducir sus causas solo al tiempo sin sentido o a la falta de sentido. Otras causas del aburrimiento pueden ser, por ejemplo, situaciones repetitivas y que desgastan la atención del sujeto. En esta sección también explicamos por qué el aburrimiento puede ser desagradable. Aquí exploramos distintas teorías sobre lo desagradable y tratamos de dar una explicación de la característica de lo desagradable del aburrimiento que no solamente se centre en por qué nos aburrimos.

Al final se explicó que el aburrimiento no es desagradable en sí, ya que no hay una característica intrínseca de lo desagradable de los estados afectivos. El aburrimiento es desagradable cuando la experiencia está constituida por la sensación de aburrimiento y el deseo de no sentir esta sensación.

Muchas veces, aunque no siempre, la experiencia del aburrimiento y el deseo de eliminarlo motiva a buscar maneras para ya no sentirlo. Una de estas maneras puede ser a través del ocio. En la siguiente sección nos concentramos en explicar cómo el aburrimiento puede motivar al ocio y también explicaremos cómo la práctica del ocio puede ser benéfica para los seres humanos. En este sentido, queremos decir que la experiencia del aburrimiento, a pesar de ser desagradable, puede motivar a actividades positivas. Además, sin el componente desagradable del aburrimiento sería difícil que éste nos motive a buscar actividades para mitigarlo, como puede ser el ocio.

Una vía para mitigar el aburrimiento puede ser el ocio. Es importante añadir que el aburrimiento no solo motiva a experiencias de ocio, sino que también puede motivar a otras actividades. No obstante, en lo que sigue solo nos enfocamos en la relación entre ocio y aburrimiento. Lo que vamos a explorar a continuación es cómo la motivación del aburrimiento a la experiencia de ocio puede resultar en el paso de una experiencia desagradable a una agradable.

Podemos decir que sin el aburrimiento no habría motivación para buscar actividades de descanso o distracción que se pueden encontrar en el ocio. Estas actividades son benéficas porque, además de ser agradables, permiten disponer libremente de nuestro tiempo y orientarlo a actividades relativas a nuestros gustos o aficiones. En lo que sigue nos concentraremos en explorar con más detalle el concepto de ocio.

En su raíz griega, *skhole*, ocio significa estar liberado de toda ocupación. Para Aristóteles, “estamos no ociosos para tener ocio” (*EN*, X.7, 1177b, 3-4). Lo anterior se refiere a la liberación de estar ocupado. Esto se puede entender como estar ocupados para luego poder no estarlo, o bien, estar intranquilos para poder estar tranquilos. En este sentido, el ocio puede responder a la intranquilidad que puede ser causada por el aburrimiento por la característica desagradable de éste.

Cabe aclarar que Aristóteles concibe el ocio a partir de la contraposición de este concepto con el trabajo, es decir, para él el ocio es una liberación de ocupaciones y obligaciones. Además, no solo ve el ocio a partir de esta contraposición, sino que también lo ve como la única actividad en la que se puede desarrollar la contemplación. Así, para el estagirita, el ocio es la única actividad “que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio” (*EN*, X.7, 1177b, 2-3). Como podemos ver, en Aristóteles el ocio está estrechamente relacionado con la contemplación. Sin embargo, actualmente el concepto de

ocio es más amplio. No solamente se limita a la contemplación, sino también a otras actividades que pueden estar relacionadas con las aficiones, los gustos y otras en las que se pueda encontrar descanso y distracción. Esto último está asociado con la idea de Aristóteles de que la felicidad radica en el ocio.

Es importante considerar qué tiene de especial el ocio en relación con el aburrimiento. El ocio es una cuestión de fines, a diferencia de otras experiencias como el entretenimiento que también pueden ser un vehículo para mitigar el aburrimiento. Por definición, el concepto de ocio se inclina hacia lo *autotélico*, a saber, es valioso por sí mismo y es un fin en sí mismo. Por ejemplo, para Aristóteles:

la naturaleza misma procura no solo el trabajo adecuado sino también estar en capacidad de tener un ocio decoroso, el cual es, para decirlo de nuevo, el principio de todas las cosas. Siendo ambos necesarios, el ocio es, con todo, preferible al trabajo y tiene razón de fin [...] Pero el ocio parece encerrar en sí mismo el placer, la felicidad y la vida bienaventurada (*Pol.*, VIII.1, 1337b, 30-35 – 1338a, 5).

De acuerdo con Aristóteles, la felicidad es el fin valioso en sí mismo y el ocio, al apuntar a la felicidad, puede entenderse en términos *autotélicos*.

De acuerdo con lo anterior, el ocio se presenta como una experiencia que puede brindar beneficios. Para una explicación más detallada de la experiencia de ocio recurrimos a M. Cuenca (2014) que, en *Ocio valioso*, nos presenta la idea de que el “ocio es todo aquello que las personas realizamos de un modo libre y sin una finalidad utilitaria, una acción personal y/o comunitaria que tiene su raíz en la motivación y la voluntad” (84). La esencia del ocio radica en la acción voluntaria desinteresada y libre del individuo sobre aquello en lo que ha de emplear dicho tiempo y en qué ha de desarrollar sus capacidades o enfocar sus experiencias.

Bajo esta interpretación, se puede decir que el ocio es algo valioso, aunque hace falta matizarlo. Un ocio que es valioso contribuye al desarrollo de las capacidades de los individuos.

Cabe mencionar que el ocio puede considerarse como una experiencia que se da en el tiempo y le otorga valor a éste. Así, para Cuenca y Aguilar (2009):

la consciencia del valor del tiempo libre ha permitido que el ocio emerja de los espacios proscritos al lugar sagrado que ocupa hoy. En este apoyo y refuerzo mutuo han salido robustecidos los dos, el ocio y su tiempo. Ello no impide que, a su vez, hayan marcado sus diferencias y colocado a cada cual en un nivel: el tiempo como posibilidad, el ocio como sentido (15).

El valor del tiempo de ocio radica en la libre elección con el fin de satisfacer nuestros gustos e intereses lejos de cualquier obligación. Por ello, el ocio, al alejarse de la obligación, puede estar constituido por experiencias afectivas agradables.

Cuando decimos que el ocio es valioso le adjudicamos tal adjetivo en la medida que nos resulta en algo benéfico e involucra experiencias afectivas agradables. Sin embargo, cabe aclarar que los términos “valor” y “valioso” no son sinónimos. El valor involucra al menos dos valencias: una *negativa* y otra *positiva*. Por otro lado, “valioso” se refiere a la atribución de valor en un sentido positivo. Por ejemplo, Villoro (1997), en el *Poder y el valor*, argumenta que el valor tiene que ver con aquello que responde al interés de cada uno y, en este sentido, aquello que es valioso es lo que responde al propio interés. Así, de acuerdo con este autor,

mi interés por el cine, por ejemplo, rebasa el deseo circunstancial de ver tal o cual película, permanece y se reitera en muchas circunstancias, explica variados comportamientos referentes a ese espectáculo, como leer determinados artículos, discutir y recordar directores, además de frecuentar las salas de proyección. El interés de los campesinos por lograr mejores precios de sus productos no se reduce a la actual cosecha, mueve a acciones sociales variadas en periodos diferentes (1997: 15).

Si nos apegamos a la definición de valor que da Villoro, entonces podemos decir que una situación u objeto puede ser valioso en virtud de que es agradable para los sujetos, ya que al ser agradable puede responder a los intereses propios de cada uno. En este sentido, el ocio, al ser agradable, responde al interés de los sujetos y es valioso; mientras que el aburrimiento puede ser una experiencia que va en contra de su interés por ser desagradable, y de ahí que se pueda considerar como una experiencia no valiosa.

Ahora bien, en lo que sigue nos enfocaremos en distinguir los aspectos del ocio que pueden mitigar el aburrimiento y que además pueden ser benéficos para los sujetos. El ocio, al poder ser benéfico, se puede considerar como “ocio *autotélico*” que es “una experiencia vital, un ámbito de desarrollo humano que, partiendo de determinada actitud ante el objeto de la acción, descansa en tres pilares esenciales: elección libre, fin en sí mismo (*autotelismo*) y sensación gratificante” (Cuenca, 2014: 85). De lo anterior resalta el valor de la autonomía y de la libertad del individuo, y que tal experiencia consiste en una *sensación gratificante*, lo cual está en contraposición al aburrimiento que está constituido por sensaciones desagradables.

Dentro de las formas de retribución valiosa del ocio es preciso destacar el cultivo de virtudes. El ocio fomenta virtudes dado que nos puede llevar a ejercer buenos hábitos. Por ejemplo, una persona que en sus ratos libres disfruta de pintar lienzos puede cultivar la virtud de la creatividad¹¹ dadas las condiciones necesarias para el ejercicio de esta actividad. En este sentido, el ocio no solo es una vía

11 Es preciso notar que dentro de las discusiones sobre virtudes hay posturas contrarias respecto a considerar la creatividad como una virtud. Por ejemplo, para L. Zagzebski (1996: 104) la creatividad es una excelencia natural y, por esta razón, no es una virtud, ya que las virtudes son excelencias adquiridas y no naturales. Por otro lado, para M. Kieran (2019) la creatividad puede considerarse una virtud porque “involucra habilidades, destrezas y juicios de modo que tiende a producir algo nuevo y valioso. Una persona creativa es alguien dispuesta a buscar y realizar actos creativos. Una persona creativa ejemplar (o completamente virtuosa) es alguien que está dispuesta a hacer dichos actos por las razones adecuadas” (168). Aquí consideramos que la creatividad puede ser una virtud por las razones que da Kieran y porque, además, si bien puede ser una excelencia natural, también puede ser cultivada y perfeccionada por el hábito para llegar a ser completamente virtuoso a través del desempeño de actividades de ocio como las mencionadas.

para mitigar el aburrimiento, sino que también puede ser una respuesta virtuosa al aburrimiento. Esta idea está en oposición a la idea que se mencionó al principio de este artículo de que el aburrimiento suele motivar actividades nocivas.

Para aclarar por qué la experiencia de ocio constituye una actividad virtuosa podemos recurrir al concepto de Dumazedier (1964). Para este autor, el ocio es “el contenido del tiempo orientado hacia la realización de la persona como fin último” (28). De esta manera, el ocio se puede contrastar con el mero entretenimiento, que no es considerado como un fin último. A partir de lo anterior, es importante distinguir el ocio del entretenimiento.

De acuerdo con esta concepción, el ocio, independientemente de sus prácticas, presenta determinadas funciones. Así, “el ocio, cualquiera que sea su función, es en primer término, una liberación y un placer. Luego se separa en tres categorías que, en nuestra opinión corresponden a sus tres funciones primordiales de descanso, diversión y desarrollo” (Dumazedier, 1964: 29-30). De las funciones mencionadas nos centraremos en la diversión y el desarrollo, ya que guardan una relación más estrecha con el aburrimiento. El descanso, por su parte, cumple una función netamente de recuperación. Cuando descansamos es para cubrir una necesidad y, al ser cubierta, el descanso cesa y cambiamos de actividad. No obstante, la diversión y el desarrollo responden a la necesidad de llevar a cabo una actividad agradable que puede servir para mitigar el aburrimiento. De esta manera, “a partir de los estudios de Dumazedier el ocio ha sido considerado como fenómeno de liberación, creador y contestatario. Con la función liberadora se ha querido constatar que el ocio nos libera de la fatiga y del *aburrimiento*” (Cuenca, 2009: 70; énfasis nuestro).

Cuando se tiene demasiado tiempo se puede estar aburrido, y si no hay las condiciones que fomenten la práctica de un ocio que cultive virtudes, puede surgir la motivación para realizar actividades nocivas. En contraste, si hay las condiciones¹² para practicar dicho

12 Un ocio que contribuye al cultivo de virtudes depende de las condiciones materiales y sociales del individuo y de su entorno. Tales condiciones se asocian a las opciones que el individuo puede disponer para ocupar su tiempo de ocio. Estas opciones están condicionadas por circunstancias ajenas al individuo como la estructura económica y las

ocio, puede surgir de la experiencia de aburrimiento una motivación para un ocio cercano a lo edificante, que puede ser formativo y propiciar el desarrollo de nuestra realización.

Comúnmente existe el malentendido de que el ocio es una actividad evasiva, ya que se tiende a asociar con la mera diversión. Sin embargo, hay que señalar que no todo ocio que involucre diversión va a estar en detrimento del desarrollo de los individuos. De igual manera, no todo entretenimiento ha de ser nocivo y evasivo, o bien, contrario al florecimiento de los individuos. El entretenimiento por sí mismo es una necesidad que se satisface con la actividad de ocio. De esta manera, también pretende combatir la pesadez y el desgaste que son causa del aburrimiento.

Por otra parte, el ocio puede ser una alternativa al aburrimiento porque puede ser una irrupción de lo repetitivo o de lo continuo. El ocio involucra en gran medida reposo y cambio de la actividad a la no actividad, y también el paso de una actividad desgastante a una gozosa. De esta manera, el ocio puede ser concebido como una alternativa cuando se está aburrido. De ahí que muchas actividades de la industria del ocio, en su aspecto más reconfortante del negocio del tiempo libre, tengan la intención del alejamiento, la relajación, el descanso y prioridades de confort.

El ocio nos dota de la capacidad de disponer de nuestro tiempo con libertad, nos ayuda a reafirmar nuestra capacidad de actuar, es decir, nuestra agencia. En cambio, el aburrimiento disminuye nuestra capacidad de actuar, ya que al tener la experiencia de aburrimiento ésta puede ser tan abrumadora que enfoca nuestra atención en solo pensar en acciones que la eliminen. De esta manera, el aburrimiento puede limitar nuestra agencia al enfocar nuestra atención en lo desagradable que es y solo pensar en maneras para mitigarlo.

condiciones de trabajo. Las condiciones de trabajo, por ejemplo, tienen que permitir que las personas tengan tiempo libre suficiente para su esparcimiento y satisfacer las necesidades básicas para permitir el goce del tiempo de ocio. Por otro lado, también estas opciones se ven afectadas por la voluntad y el gusto del individuo, ya que esto afecta las elecciones que haga respecto a las actividades de ocio. Por consiguiente, si se desarrolla la sabiduría práctica (*phrónesis*), el individuo tendrá la disposición de elegir ciertas actividades de ocio sobre otras actividades que no sean benéficas para él.

En el ocio se recupera la agencia que se pierde en el aburrimiento. “El ocio es un tiempo del que podemos disponer libremente, o en el que podemos ser libres” (Svendsen, 2006: 44). En el ocio es necesario que nuestras acciones sean verdaderamente autónomas en relación con las actividades en las que ocupamos nuestro tiempo libre.

Como hemos visto, el aburrimiento es un estado desagradable y en muchas ocasiones es inevitable. Sin embargo, también es una oportunidad para el ocio. El aburrimiento puede dar la posibilidad de reflexionar sobre cómo se está viviendo, lo cual incide en las decisiones que se toman y las obligaciones que se aceptan para encarar lo que realmente se quiere hacer. En este sentido, a pesar de que el aburrimiento limita nuestra agencia, también puede ser una oportunidad para buscar actividades en las que se nos permita elegir libremente, como es en el caso del ocio.

Por otro lado, el aburrimiento tiene dos tendencias. Una es la parte positiva que nos da pautas para reflexionar y comprendernos mejor a nosotros mismos. En este sentido, por ser desagradable no debe considerarse como negativo del todo, ya que puede tener consecuencias positivas. Además, nos invita a ver a conciencia lo que hay en nuestro interior. Consideramos aquí que el criterio para ello sería estimar qué tanto motiva el aburrimiento para nuestra edificación y realización como seres humanos; y reflexionar sobre si el ocio da oportunidad para lo anterior.

La otra tendencia es que el aburrimiento también puede ser negativo, pero no solamente porque sea desagradable, sino porque nos puede motivar a buscar apresuradamente actividades que pueden resultar autodestructivas. De esta manera, el aburrimiento puede inclinarse más hacia el vicio que hacia la virtud. Por ejemplo, de acuerdo con Elpidorou (2020),

las personas propensas al aburrimiento experimentan déficits de control de impulsos. Si buscan algo que los emocione es más probable que adopten comportamientos riesgosos (por ejemplo, conducción imprudente) y sean más propensos a comer, fumar en exceso, el abuso de drogas y alcohol, y los juegos de azar (48).

Sin embargo, como veremos a continuación, el aburrimiento también puede fomentar actividades de ocio que, además de causar la experiencia de estados afectivos agradables, fomenta el cultivo de virtudes. En consecuencia, el aburrimiento no solamente motiva a buscar actividades viciosas, sino también a buscar aquellas que son virtuosas o promueven el cultivo de virtudes.

Ahora nos enfocaremos en las virtudes, posteriormente desarrollaremos cuál es la relación que tienen con el ocio. La concepción aristotélica¹³ propone que las virtudes son rasgos de carácter adquiridos a través del hábito y la educación. De acuerdo con Aristóteles, “nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados” (*EN*, II.1, 1103a, 31-32). Por un lado, el hábito permite el ejercicio y perfeccionamiento de las virtudes. Por otro lado, la educación orienta sobre cuáles virtudes cultivar, cómo cultivarlas y en qué momento ejercerlas.

El ocio, por su parte, propicia hábitos que contribuyen al cultivo de virtudes. Aristóteles señala el vínculo entre ocio y virtud. De acuerdo con él, “se necesita ocio para el nacimiento de la virtud” (*Pol.*, VII.9, 1329a, 4). Por ejemplo, el hábito de la lectura por placer solamente se puede llevar a cabo cuando se tiene tiempo de ocio. Esta actividad responde a gustos e intereses de cada persona. Además, el hábito de la lectura puede contribuir al cultivo de virtudes como la curiosidad y la empatía.¹⁴ Por consiguiente, el ocio así entendido influye en nuestro desarrollo y florecimiento.

Ahora bien, por otro lado, las virtudes también influyen en el ocio. Las virtudes nos permiten saber cuándo el ocio nos brinda un beneficio o cuándo nos perjudica. Para poder distinguir el daño del

13 Nos apegamos a la concepción aristotélica de virtudes, ya que esta ha sido muy influyente en la tradición sobre las virtudes y la teoría actual está fuertemente influenciada por esta concepción. Sin embargo, se pueden encontrar otros acercamientos a la teoría de las virtudes como el budismo o el confucianismo. Para otros acercamientos a la teoría de virtudes, ver: Snow (2017).

14 El libro *Rethinking Empathy Through Literature* (Hammond & Kim, 2014) contiene una serie de investigaciones desde distintas perspectivas sobre cómo la literatura contribuye al cultivo y desarrollo de la empatía.

beneficio se apela a la sabiduría práctica (*phrónesis*). En este sentido, una persona virtuosa puede distinguir entre el ocio que es benéfico para ella del que es nocivo y así decantarse por aquel que le sea benéfico.

De esta manera, la orientación del aburrimiento hacia la experiencia de ocio resulta en el paso de una experiencia desagradable a una agradable, y de una experiencia que por sí misma no aporta nada a una que puede contribuir al cultivo de virtudes. El aburrimiento forma parte de la condición humana. Existe en nuestras vidas la posibilidad de aburrirnos nuevamente. Por eso es importante recalcar que el ocio no está aquí planteado como una solución absoluta para el aburrimiento, sino como una alternativa que puede contribuir a aprovechar de mejor manera cuando se tiene dicha experiencia afectiva.

Conclusiones

En este artículo hemos analizado cómo se puede entender la experiencia de aburrimiento y su relación con el ocio. Comenzamos dando una caracterización del aburrimiento a partir de distintos factores que lo pueden desencadenar, así como por qué es una experiencia afectiva desagradable. A partir de su caracterización como una experiencia afectiva desagradable, concluimos que el aburrimiento puede motivar a buscar maneras para mitigarlo, ya que al ser desagradable está constituido por un deseo de no sentirse aburridos.

Por lo general se ha pensado que el aburrimiento motiva a realizar actividades nocivas como las apuestas, delitos, el abuso de sustancias, etc. No obstante, en este artículo planteamos que esta experiencia afectiva no solamente motiva a realizar actividades nocivas, sino que también puede motivar a realizar actividades que son constitutivas de la experiencia del ocio. En esta parte planteamos que el ocio a pesar de que a menudo es considerado como una actividad sin valor, puede ser una actividad valiosa que contribuye al desarrollo y florecimiento de los seres humanos a través del cultivo de virtudes. Así, si el ocio puede ser una vía para mitigar el aburrimiento y es valioso, entonces la motivación de buscar actividades de ocio para ya

no estar aburridos resulta en la búsqueda de actividades que pueden ser valiosas para los sujetos.

Finalmente, podemos concluir que a pesar de que el aburrimiento es un estado afectivo desagradable, esto no lo hace del todo negativo, ya que puede motivar a realizar actividades valiosas como el ocio que contribuye al cultivo de virtudes. El aburrimiento es una experiencia humana ineludible, pero contamos con maneras adecuadas para eliminarlo que se alejan de la idea común de que el aburrimiento fomenta el vicio.

Referencias

- Aristóteles. (1988). *Política*. Traducción de M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- (1985). *Ética Nicomáquea*. Traducción de P. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aydede, M., & Fulkerson, M. (2019). "Reasons and Theories of Sensory Affect". En D. Bain, M. Brady, & J. Corns (eds.), *Philosophy of Pain: Unpleasantness, Emotion, and Deviance*. New York: Routledge, pp. 27-59.
- Bain, D. (2019). "Why Take Painkillers?". En *Noûs*, 53(2), pp. 462-490. <https://doi.org/10.1111/nous.12228>.
- Barlassina, L. & Hayward, M. (2019). "More of me! Less of Me! Reflexive Imperativism about Affective Phenomenal Character". En *Mind*, 128(512), pp. 1013-1044. <https://doi.org/10.1093/mind/fzz035>.
- Brady, M. S. (2015). "Feeling Bad and Seeing Bad". En *Dialectica*, 69(3), pp. 403-416. <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12110>.
- (2018a). *Suffering and Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- (2018b). "Painfulness, Desire, and the Euthyphro Dilemma". En *American Philosophical Quarterly*, 53(3), pp. 239-250. <https://www.jstor.org/stable/45128618>.
- Bramble, B. (2013). "The Distinctive Feeling Theory of Pleasure". En *Philosophical Studies*, 162(2), pp. 201-217. <https://doi.org/10.1007/s11098-011-9755-9>.
- Calhoun, C. (2011). "Living with Boredom". En *SOPHIA*, 50, pp. 269-279. <https://doi.org/10.1007/s11841-011-0239-3>.
- Crisp, R. (2006). *Reasons and the Good*. Oxford: Oxford University Press.

- Cuenca, M. (2009). *Ocio humanista*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- (2014). *Ocio valioso*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cuenca, M., & Aguilar, E. (2009). *El tiempo de ocio: transformaciones y riesgos en la sociedad apresurada*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cutter, B., & Tye, M. (2011). "Tracking Representationalism and the Painfulness of Pain". En *Philosophical Issues*, 21, pp. 90-109. <https://www.jstor.org/stable/41329419>.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon.
- Deonna, J., & Teroni, F. (2012). *The Emotions: A Philosophical Introduction*. En New York: Routledge.
- Dumazedier, J. (1964). *Hacia una civilización del ocio*. Barcelona: Estela.
- Elpidorou, A. (2020) *Propelled, How Boredom, Frustration, and Anticipation Lead Us to the Good Life*. New York: Oxford University Press.
- Hammond, M. M., & Kim S. J. (2014). *Rethinking Empathy through Literature*. New York: Routledge.
- Hansberg, O. (1996). *La diversidad de las emociones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heathwood, C. (2007). "The Reduction of Sensory Pleasure to Desire". En *Philosophical Studies*, 133, pp. 23-44. <https://doi.org/10.1007/s11098-006-9004-9>.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Traducción de J. A. Ciria. Madrid: Alianza.
- Helm, B. (2002). "Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain". En *American Philosophical Quarterly*, 39, pp. 13-30. <https://www.jstor.org/stable/20010055>.
- Jacobson, H. (2013). "Killing the Messenger: Representationalism and the Painfulness of Pain". En *Philosophical Quarterly*, 63(252), pp. 509-519. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.12029>.
- Kagan, S. (1992). "The Limits of Well-Being". En *Social Philosophy and Policy*, 9(2), pp. 169-189.
- Kant, I. (2004). *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Kieran, M. (2019). "Creativity as an Epistemic Virtue". En H. Battaly (Ed.), *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*. New York: Routledge, pp. 167-177.
- Klein, C. (2015). *What the Body Commands: The Imperative Theory of Pain*. Cambridge: MIT Press.
- Prinz, J. (2004). *Gut Reactions*. New York: Oxford University Press.

- Safranski, R. (2011). *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*. Traducción de R. Gabás Pallás. México: Tusquets.
- Sapién, A. (2020). "The Structure of Unpleasantness". En *Review of Philosophy and Psychology*, 11, pp. 805-830. <https://doi.org/10.1007/s13164-019-00458-5>.
- Snow, N. E. (2017). *The Oxford Handbook of Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Svendsen, L. (2006). *Filosofía del tedio*. Traducción de C. Montes Cano. Barcelona: Tusquets.
- Tappolet, C. (2016). *Emotions, Values and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Tieck, L. (2002). *William Lovell*. Berlin: Directmedia.
- Uribarri, G., & Anaya, A. (2011). *El caso Makropulos: Ópera, longevidad y ficción*. Obtenido de Proópera: https://proopera.org.mx/wp-content/uploads/2020/01/32-%C3%B3pera-justicia-julio-2011_compressed.pdf.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, B. (2013). "El caso Makropulos: reflexiones sobre el tedio de la inmortalidad". En *Problemas del yo*. Traducción de J. M. Holguera, G. Ortiz Millán & L. E. Manríquez. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 113-136.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the mind*. New York: Cambridge University Press.

* El presente artículo forma parte de un proyecto de investigación financiado por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Realidad y representación en Habermas y Rorty*

Reality and Representation in Habermas and Rorty

Francisco Vicente Galán Vélez
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
francisco.galan@ibero.mx

Fecha de recepción: 09/02/2022 • Fecha de aceptación: 31/10/2022

Resumen

El artículo analiza la postura que Habermas llamó realismo sin representacionismo, cuyo fundamento es el pragmatismo kantiano y el naturalismo débil. Habermas otorga a la acción cotidiana el papel que Kant asigna a las condiciones trascendentales. Asume el giro lingüístico, pero evita una interpretación contextualista de la razón como Rorty, para quien el anti-representacionalismo es necesariamente anti-realista. Para Habermas, nuestros aprendizajes continúan el proceso evolutivo, y suponen una realidad independiente y común a todas las formas de vida, aunque no debemos identificar esta realidad con ninguna conceptualización de ella. El artículo cuestiona si este realismo ofrece una diferencia significativa con el pragmatismo de Rorty.

Palabras clave: Anti-representacionalismo, Habermas, Pragmatismo, Realismo, Rorty.

Abstract

The article analyzes the position that Habermas called “realism without representation”, which is based on Kantian pragmatism and weak naturalism. Habermas grants to quotidian action the role that Kant assigns to transcendental conditions. Habermas assumes the linguistic turn, but wants to avoid contextual interpretations of reason such as Rorty’s, for whom an antirepresentationalism is necessarily an antirealism. For Habermas, our learning practices are a continuation of the evolutionary, and presuppose a reality that is independent of our descriptions and common to all forms of life, although we must not identify such reality with any conceptual representation that we have of it. The article questions if Habermasian realism offers a significant alternative with respect to Rorty’s Pragmatism.

Keywords: Anti-Representationalism, Habermas, Pragmatism, Realism, Rorty.

Introducción

En el siglo XXI, sobre todo en la filosofía continental, hemos escuchado voces a favor de una vuelta al realismo, buscando salir de la disyuntiva en la que, a final del siglo XX, la filosofía quedó atrapada, y en la cual aún nos encontramos: por una parte, las posturas naturalistas que consideran a las ciencias naturales como el único conocimiento genuino de la realidad; por la otra, las posiciones que enfatizan el relativismo cultural y la inconmensurabilidad entre visiones del mundo. En ambos extremos la filosofía pierde su sentido propio, y deja de decir su palabra frente a problemáticas como las de la interdisciplina y la integración de saberes.

En este contexto, quiero re-examinar *Verdad y justificación (VJ)*.¹ En esta obra, Habermas asume plenamente el giro lingüístico, pero defiende una peculiar postura realista, que llamó realismo sin representacionismo. Con ella, busca una mediación entre la visión científica y el mundo de la vida y separarse tanto de un naturalismo reduccionista como del relativismo.

En el artículo examinaré el pragmatismo kantiano y el naturalismo débil, posturas que son el fundamento del realismo habermasiano. El pragmatismo kantiano es un planteamiento epistemológico. Para entenderlo, hay que analizar el cambio que propone Habermas en la manera de considerar lo trascendental después del giro pragmático. Naturalismo débil es el nombre acuñado para su ontología. Analizaré cómo entreteje ambas teorías. Después me ocuparé de las diferencias que Habermas señala entre su postura y el pragmatismo contextualista de Rorty. Haré finalmente una crítica sobre qué tan realista es esta propuesta y qué tan diferente es en sus consecuencias de la de Rorty.

¹ Habermas (2002a). El original alemán es de 1999. El texto reúne diversos trabajos de los años 90, así como una introducción de más de cincuenta páginas en la que ofrece los fundamentos de su postura, y a la que me referiré especialmente.

El título de la introducción de *VJ* es muy ilustrativo: “El realismo después del giro lingüístico-pragmático”. El libro se ocupa de dos cuestiones fundamentales:

Por una parte, se trata de la cuestión ontológica del naturalismo: cómo puede compatibilizarse la normatividad —inevitable desde el punto de vista del participante— de un mundo de la vida estructurado lingüísticamente y en el que nosotros, en tanto que sujetos capaces de lenguaje y acción, nos encontramos “siempre ya”, con la contingencia de un desarrollo natural e histórico de las formas socioculturales de vida. Por otra parte, se trata de la cuestión epistemológica del realismo: cómo tiene que conciliarse el supuesto de un mundo independiente de nuestras descripciones e idéntico para todos los observadores con la idea —que hemos aprendido de la filosofía del lenguaje— de que tenemos vedado un acceso directo —y no mediado lingüísticamente— a la realidad “desnuda” (Habermas, 2002a: 10).

El hilo conductor que se propone para esta difícil conciliación es la perspectiva pragmático-formal, la cual asume ahora como un pragmatismo kantiano:² Proseguir la lectura kantiana desde Peirce, algo que había hecho ya en *Conocimiento e interés* pero sólo en relación a la práctica científica y no a la del mundo de la vida, para también armonizar la postura trascendental kantiana-apeliana con la aparición de formas de vida evolutivas.³

Se asume el giro lingüístico, pero en términos del giro pragmático de éste, para invertir la prioridad de la teoría sobre la práctica, y buscar que el análisis semántico de la acción no dependa de la

2 El término “pragmatismo kantiano” fue empleado por primera vez por Habermas para describir su trabajo en el prefacio de la edición alemana de *VJ* y en otros escritos de este período. Véase Baynes (2004: 215, nota 3).

3 Éste fue uno de los puntos más importantes de la separación de Habermas con Apel, quien permaneció en el plano estrictamente trascendental todo el tiempo. Véase Apel (2002: 19-20).

teoría del conocimiento. Una clave para ello, según Habermas, está en percatarse, siguiendo a Dummett, que la función comunicativa del lenguaje es co-originaria con la función expositiva del mismo. *VJ* reprocha a la filosofía analítica seguir aferrada “incluso después del giro lingüístico, al primado de la aserción y su función expositiva” (Habermas, 2002a: 11). Para Dummett, al ser co-originarias ambas funciones, es una falsa alternativa optar por cuál es la primaria, pues existe un “vínculo *interno*” entre ambas. En efecto, no se pueden exponer los hechos sin la finalidad de la comunicación, pues se pierden de vista las condiciones epistémicas necesarias para la comprensión de oraciones. Pero tampoco se podría alguien comunicar con otra persona acerca de los hechos del mundo, con la pretensión de únicamente hacerle saber al otro que él considera que “p” es verdad, sino lo que quiere comunicarle es el hecho de que “p”. Por ello comprendemos una oración sólo si sabemos qué sería el caso si ésta fuera verdadera. Lo cual cancela la idea de que la verdad es algo a lo que hemos de llegar de forma privada, o al salirnos del lenguaje y echar un vistazo a lo que está afuera. “Entender una expresión significa saber cómo uno *podría* servirse de ella para entenderse con alguien sobre algo” (Habermas, 2002a: 13). Llevada al extremo esta tesis, podría acabar privilegiando la función comunicativa sobre la expositiva y caer en una postura anti-teorética, como la del último Wittgenstein, a la que Dummett no quiso llegar. Para evitar tal peligro no se debe olvidar la función expositiva del lenguaje, es decir, la referencia a la realidad.⁴

El naturalismo débil

El trascendentalismo kantiano fue el intento de reconstruir las condiciones universales y necesarias que posibilitan que algo se pueda convertir en objeto de conocimiento. El giro pragmático significa

4 En la tradición continental sucedió algo parecido con la hermenéutica. De la preocupación epistemológica de buscar una mayor objetividad en la comprensión de textos, se pasó a la autonomización de la función de la apertura lingüística del mundo. Véase el capítulo 1 de *VJ*, y Lafont (1993).

una deflación de las categorías kantianas, pues el énfasis no está en los objetos en cuanto a su representación teórica. El punto de partida ya no es la física-matemática, sino el saber de trasfondo de los participantes en el mundo de la vida, siempre presente en ciertas prácticas fundamentales, sin las cuales no se mantendría aquella forma de vida. Es un saber implícito que capacita para participar en tales prácticas, como los actos de habla, la producción de textos o las relaciones e interacciones sociales. Llegamos a estos nuevos *a priori* no por ratificación autorreflexiva, sino al explicitar este saber pragmático que sigue una regla. Se trata de condiciones presuntamente universales, pero sólo de hecho, que hacen posible determinadas prácticas insustituibles en nuestras formas de vida. El ejemplo paradigmático de ello es el lenguaje, “el medio estructurante del mundo de la vida”. “Un lenguaje natural puede sustituirse por otro. Pero no hay ningún sustituto imaginable para el lenguaje proposicionalmente diferenciado como tal (el «patrimonio de la especie»), que pudiera satisfacer las mismas funciones” (Habermas, 2002b: 19).

La transformación pragmática de lo trascendental introduce una “arquitectura” dual entre el mundo de la vida y el mundo objetivo, en la que se suaviza la oposición entre lo empírico y lo trascendental, distinción proveniente del paradigma mentalista que contrasta la perspectiva en primera persona de la de la tercera. Lo que tenemos ahora es un dualismo de carácter metodológico entre dos juegos de lenguaje: el del participante y el del observador. La prioridad para Habermas la tiene el participante de la acción comunicativa, pero cuando éste suspende parcialmente sus creencias ordinarias puede adoptar la perspectiva del observador en tercera persona.

Pero las condiciones trascendentales que dan acceso al mundo deben ser también concebidas como algo en el mundo, pues las reglas que abren el mundo son producto de la historia natural. Por ello puede surgir la duda escéptica de si las restricciones son sólo para nosotros. ¿Podemos hablar de objetividad del conocimiento cuando éste es fruto de ciertas condiciones de posibilidad que no pueden ser universalizadas? Un planteamiento fuerte de lo trascendental es incompatible con el realismo, pero asegura la universalidad y necesidad de lo conocido. Un trascendental débil sólo plantea ciertas

presuposiciones pragmático-epistémicas como de facto irrebasables.⁵ Aunque se encontraran unos presupuestos pragmáticos universales, al no garantizarse que el mundo apareciera de una cierta manera en todas las formas socioculturales, no podríamos afirmar haber escapado de un antropocentrismo. Es decir, la Pragmática Formal nos permitiría superar la inconmensurabilidad de las formas de vida, pero no hasta un pleno realismo más allá de Kant, y escapar de la herencia idealista que parece inherente a todo trascendentalismo.

Para poder sostener también un realismo ontológico que afirma que hay un mundo independiente de nuestras descripciones, Habermas consideró necesario ir más allá del primado epistémico del mundo de la vida, y ligar el pragmatismo kantiano con la tesis ontológica del naturalismo débil. Enlazar a Kant no sólo con Peirce sino también con Darwin. Asumir el “primado genético de la naturaleza ante la cultura” (Habermas, 2002a: 40) y con ello hacer obligatoria la concepción epistemológica realista. Las reglas que explican la “fuerza de espontánea creación de mundos” son algo que aparecen en el mundo objetivo, pues están vinculadas con la explicación de la historia evolutiva de su génesis.⁶ Por el lado de “arriba” (trascendental), estas reglas explican las competencias que forman y hacen posible el mundo de la vida. Por el lado de “abajo” (empírico), está la historia natural que muestra la génesis causal de por qué la especie humana llegó a adquirir las características orgánicas y mentales que la caracterizan. Especialmente por qué llegó a interactuar lingüísticamente.⁷

Se postula un monismo ontológico, de ahí el naturalismo, pero también un dualismo epistemológico, por ello lo débil. Se quiere así deslindar al naturalismo “de su confuso vínculo con el cientificismo” (Habermas, 2002a: 36), pues el débil mantiene la auto-comprensión

5 Para el modo fuerte y débil de entender lo trascendental, Habermas refiere a Sacks (1977).

6 Habermas señala a Plessner, Gehlen, Mead, Dewey, e incluso Piaget, como autores en la línea de lo que quiere defender. Véase Candiotti (2009: 136).

7 La lectura de Tomasello fue crucial en este punto. Véase Mejía Fernández & Romero (2022: 9).

de la normatividad del mundo de la vida.⁸ El naturalismo fuerte pretende sustituir el análisis de lo trascendental, las prácticas del mundo de la vida, por fenómenos causales que pueden ser descritos totalmente desde la perspectiva de un observador.⁹ El débil no niega la normatividad epistemológica del mundo de la vida, pero no la pone fuera de la historia evolutiva.¹⁰

El pragmatismo al que se liga el naturalismo débil destaca tres características del conocimiento: se trata de una conducta inteligente para solucionar problemas resultantes de un “entorno lleno de riesgos”; implica una dimensión social en la que el conocimiento surge de poder justificar ciertas posiciones frente a objeciones de otros participantes de la argumentación; finalmente, el conocimiento es también “resultado de procesos de aprendizaje que se alimentan de la revisión de los propios errores” (Habermas, 2002a: 37). Al entretrejer conocimiento, lenguaje y acción, el pragmatismo kantiano renuncia al modelo representacionista del conocimiento. En la acción no tiene sentido distinguir ser de aparecer, o “en sí” y “para nosotros”, como si se trataran de eliminar la subjetividad y las mediaciones intersubjetivas, cuando el conocimiento en gran parte proviene de ello. Se evita también entender el conocimiento como algo estático, ya que este proviene de la dinámica de incremento del saber.¹¹

Sin embargo, desde el inicio del pragmatismo, ha habido diversas versiones de él, por lo que Habermas consideró necesario contrastar el suyo del de Brandom, y sobre todo del de Rorty, que es el que ahora nos ocupa. Las diferencias provienen según el alemán

8 Habermas entiende su postura como intermedia entre Heidegger y Quine. Heidegger le da demasiado peso a la función lingüística de apertura del mundo, lo que lleva a un idealismo lingüístico. Con Quine tenemos un naturalismo fuerte que olvida el primado epistémico del mundo de la vida.

9 Por ejemplo, reducir la acción libre a una explicación neurocientífica. Véase “Libertad y Determinismo” en Habermas (2006) y también Habermas (2007).

10 “Por supuesto, en esta operación las perspectivas mencionadas quedan transformadas: lo trascendental, en cuanto las condiciones no son totalmente a priori, y el naturalismo, en cuanto pierde su enfoque «fiscalista» y deja de considerar a la génesis de estructuras como un proceso causal” (Candiotti, 2009: 138).

11 Véase Cooke (2001), e Italia (2018).

de la manera de entender dos puntos: Considerar si el pragmatismo necesariamente implica al realismo o no; precisar de qué acción se habla, cuando se menciona el contacto de nuestras prácticas con el mundo. Se trata de una acción que efectúa cambios materiales o se trata solamente del discurso. Brandom se diferencia de Habermas en lo segundo, y ambos se diferencian de Rorty en el realismo.¹² Para Rorty (1990) el signo distintivo del pragmatismo es el anti-representacionismo, y éste necesariamente implica el antirrealismo.

El anirrealismo de Rorty

En el texto “El giro pragmático de Rorty”,¹³ Habermas señala su beneplácito con la estrategia del autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de restar importancia a la concepción semántica de la verdad, gracias a la radicalización del giro lingüístico-pragmático, lo que permitió a Rorty llegar a una concepción anti-representacionista, anti-platónica y anti-cartesiana. Habermas no quiere ir un paso atrás de las consecuencias del giro lingüístico, sin embargo, pregunta si es correcta la conclusión de ligar al pragmatismo con un antirrealismo, que lleva a un contextualismo estricto.

La pregunta muestra que hay una diferencia muy importante en la manera de asumir el giro lingüístico de Habermas y Rorty. Aunque ambos comparten la conocida manera de ver la historia de la filosofía occidental como dominada por tres sucesivos paradigmas: metafísica, epistemología y filosofía del lenguaje, hay matices muy importantes en el modo de entender esta relación-sucesión. Rorty ve correctamente, dice Habermas, que, así como el escepticismo del mundo externo es un problema del paradigma dominado por la

12 En el deslinde con el pragmatismo de Brandom, Habermas incluye también a McDowell. Otro pragmatista que considera Habermas es Putnam, pero el realismo interno del norteamericano lo ve Habermas en sintonía con su propia postura. Diré algo del realismo interno al final.

13 Este texto apareció en el libro colectivo homenaje-crítica a Rorty (Brandom, 2000) con una “Respuesta a Jürgen Habermas” escrita por Rorty. Este texto es, con mínimos cambios y sin la respuesta, el capítulo 5 de *VJ*.

teoría del conocimiento, así el contextualismo lo es del paradigma lingüístico. Sin embargo, Rorty está equivocado al tomar la radicalización del contextualismo como la salida del problema, pues esta actitud implica abandonar la problemática tradicional de la filosofía occidental, en una suerte de final de ella.¹⁴

En sintonía con Kuhn, Rorty señala que “no sólo los problemas, sino también el tipo de planteamientos cambia con el *salto* de un paradigma al próximo” (Habermas, 2002a: 232). No es que Aristóteles para explicar lo que son las ideas o las palabras recurriera primariamente a las cosas, y después cambiara la dirección de la explicación, “sería más correcto decir que Aristóteles no tenía —no sentía necesidad de— una teoría del conocimiento...” (Rorty, 1995: 242). Lo mismo debemos decir de los filósofos modernos respecto a que no poseían una teoría del significado. De modo que las respuestas, aún las más brillantes del paradigma anterior, no son ni buenas ni malas para las discusiones del posterior, simplemente se vuelven irrelevantes. Con la objetividad del conocimiento sucede lo mismo. Mientras en el paradigma mentalista el problema es saber cómo un sujeto representador solitario puede garantizar la determinación correcta del objeto, no por lo que existe extra-mentalmente, sino por el procedimiento correcto de la subjetividad, en el paradigma lingüístico lo importante es la justificación compartida intersubjetivamente. De modo que “el cambio de paradigma transforma la perspectiva de tal forma que las cuestiones epistemológicas como tales están *passé*” (Habermas, 2002a: 233). La definición de Rorty del anti-representacionismo resulta una conclusión de lo dicho: “el intento de descartar la discusión del realismo negando que la noción de «representación», o de «hecho», tenga algún papel útil en filosofía” (Rorty, 1996: 19).¹⁵

14 Habermas enfatiza que el subtítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es *Una crítica a la filosofía*. Nubiola (2011), siguiendo a Susan Haack, distingue entre los pragmatismos modernos dos tendencias: La reformista, que “reconoce la legitimidad de las cuestiones tradicionales vinculadas a la verdad de nuestras prácticas cognitivas y trata de reconstruir la filosofía”, y una segunda, “revolucionaria”, en la que claramente está Rorty, que “abandona las nociones de objetividad y de verdad, renuncia a la filosofía como búsqueda y simplemente aspira a continuar la conversación de la humanidad” (Nubiola, 2011: 5).

15 Véase Knowles (2018: 94)

Para Habermas, en cambio, la sucesión de paradigmas es más bien “dialéctica”,¹⁶ pues la problemática del anterior queda en cierto modo recogida y transformada por el posterior. Por ello, aún hoy siguen siendo acuciantes las preguntas sobre la verdad y la realidad. Aunque hay matices nuevos fundamentales respecto a su presentación anterior es falso que sean irrelevantes. Aún en el paradigma lingüístico permanecen

[...] viejas intuiciones sobre la verdad y despierta el recuerdo de la correspondencia entre las ideas y la realidad o el contacto cierto de los sentidos con ella. Estas imágenes —que a pesar de haber perdido su valor continúan siendo sugestivas— se encuentran detrás de la cuestión de cómo compatibilizar la circunstancia de que no podemos trascender el horizonte lingüístico de nuestras creencias justificadas con la intuición de que los enunciados verdaderos se ajustan a los hechos (Habermas, 2002a: 236-37).

Habermas presenta tres argumentos contra el contextualismo antirrealista de Rorty:¹⁷

1. El presupuesto epistemológico realista que encontramos en las prácticas de la vida diaria.
2. La fuerza revisora de los procesos de aprendizaje, que desde dentro van cambiando el contexto que los hace posibles.
3. El sentido universalista de las pretensiones de verdad que trascienden todos los contextos.

¹⁶ No es un término que use Habermas, pero sí Apel: “[...] unlike Thomas Kuhn, I am thinking not of a succession of incommensurable paradigms but rather of a sequence in the Hegelian sense of the «sublimation» of the directly preceding paradigms by increasingly radical critical reflection” (1998: 94-95).

¹⁷ Véase Zuidervart (2012: 7).

La primera objeción no es un problema para Rorty, quién también aceptaría que hay una realidad independiente que se nos impone en nuestra cotidianidad; lo que se cuestiona es si la descripción de dicha realidad es también independiente de un marco contextual. El núcleo de la diferencia está en la segunda y tercera objeción: ¿El dinamismo de apertura de un contexto cultural implica o no dar cuenta de una realidad que trasciende al contexto?

Empecemos por la segunda objeción. En el naturalismo débil habermasiano los aprendizajes evolutivos llevan a considerar “las intuiciones realistas como inevitables”, pues de otro modo el horizonte del mundo abierto lingüísticamente sería estático y clausurado.¹⁸ Las reglas lingüísticas no deben únicamente asimilarse a usos o costumbres, pues el lenguaje goza de cierta autonomía frente a ellos, ya que también incluye un saber sobre el mundo, en el que se sedimentan los procesos de revisión. Como la función expositiva del lenguaje no se agota en las formas de su uso comunicativo, “el saber del mundo permite que podamos revisar nuestro saber lingüístico” (Habermas, 2002a: 94-95). Rorty, se queda exclusivamente con la función comunicativa, por ello el argumento de la falibilidad de las prácticas y saberes sólo lleva, según él, a la necesidad de reformular las descripciones que hacemos del mundo por unas más amplias. Se da una ampliación del contexto, según Rorty, pero no por el contacto con algún tipo de realidad objetiva, sino por el “contacto” con una comunidad más amplia.¹⁹

Entramos con ello a la tercera y más decisiva desde la óptica habermasiana. Rorty considera que lo único importante es la justificación aceptable para una comunidad actual, mientras para Habermas,

18 “[...] we have to see the process of learning as not only improving our actual knowledge but also as extending our *horizon of conceivability*” (Italia, 2017: 11).

19 “Si se reinterpreta la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, de la manera que sugiero más adelante, se desechará la cuestión de cómo entrar en contacto con una «realidad independiente de la mente e independiente del lenguaje». Se sustituirá por preguntas como «¿Cuáles son los límites de nuestra comunidad?», «¿Son nuestros encuentros suficientemente libres y abiertos?», «Lo que hemos ganado recientemente en solidaridad, ¿nos ha costado nuestra capacidad de escuchar a los foráneos que sufren, a los que tienen ideas nuevas?». Éstas son preguntas políticas más que metafísicas o epistemológicas” (Rorty, 1996: 30).

se trata de una justificación que trasciende a un determinado contexto. Desde luego está la acusación de contradicción performativa, pues la afirmación del contextualista no pretende valer solamente para su propio contexto, sino para todos. Pero más allá de ello que provendría de la Pragmática Formal, y desde luego de Apel, *VJ* reconoce que la verdad no es una propiedad que los enunciados puedan perder. Si bien la aceptación justificable puede cambiar, la verdad no, de modo que no se puede identificar la verdad con la aseverabilidad justificada, como en el contextualismo rortyano: “El contextualismo es más bien expresión de la perplejidad que surgiría si tuviéramos que asimilar lo uno a lo otro” (Habermas, 2002a: 237). El problema de la verdad universal y de un mundo común no quedan cancelados, y con ello se presenta ahora “la cuestión de cómo puede aislarse la verdad de un enunciado del contexto de su justificación” (Habermas, 2002a: 236).

El nominalismo

El párrafo VI de la Introducción de *VJ* es de mucha importancia para nuestro tema, pues es en él donde encontramos el deslinde del pragmatismo habermasiano respecto a los otros. El párrafo se divide en dos partes. En la primera, Habermas expone su defensa del nominalismo ontológico y, con ello, su separación del realismo conceptual.²⁰ En la segunda, se defiende la tesis de que la referencia va más allá de las descripciones contextualistas, apartándose de Rorty. Veamos someramente el primer punto.

En la proposición 1.1 del *Tractatus*, Wittgenstein afirma que el mundo es la totalidad de hechos y no de cosas. Se enfatiza así lo relacional, y se le da algún tipo de realidad a los contenidos de los enunciados. Estos son de algún modo algo en el mundo, pues el mundo en sí mismo debe ser algo isomórfico con la estructura de la proposición. Para el nominalismo, en cambio, el mundo no es la totalidad

20 En el que Habermas coloca a Brandom y a McDowell.

de hechos, sino de objetos individualizados espacio-temporalmente, respecto a los cuales podemos enunciar hechos.

Un primer argumento a favor del nominalismo, inspirado en Strawson, es considerado de cuño gramatical: a diferencia de las cosas y de los sucesos, no podemos localizar los hechos como algo en el mundo. Un segundo argumento, de cuño ontológico, es que el nominalismo puede aclarar cómo se produce un concepto abstracto de “objeto”, usando únicamente términos singulares y el cuantificador existencial, y sobre todo puede clarificar “el sentido de la «existencia» *extralingüística* de objetos” (Habermas, 2002a: 41). Cosa que no ocurre al hablar de la “existencia” de estados de cosas,²¹ pues para ello se necesita forzosamente recurrir a enunciados asertivos, que se pretendan verdaderos. Este recurso a la validez veritativa “tiene que ser probada o criticada intralingüísticamente, es decir, de forma inmanente al lenguaje” (Habermas, 2002a: 41-42). Al referirnos a los hechos, hay algo de trascendencia al lenguaje, pero es por los objetos que están involucrados y no por los hechos mismos.

Sin duda, la “existencia” (*Bestehen*) de los hechos apunta, debido a la referencia a objetos, más allá del lenguaje de enunciados de hechos. Pero si a los hechos les corresponde solamente un “ser veritativo”, que puede distinguirse muy bien de la “Existencia” (*Existenz*) de los objetos, aquéllos no tienen un modo de ser independiente del lenguaje en el que se formulan los enunciados correspondientes (Habermas, 2002a: 41-42).

El realismo conceptual debe postular que el mundo tiene una estructura isomórfica al lenguaje, pero tal afirmación lo hace sospechoso de una recaída en una metafísica dogmática que pretende ir más allá de lo que se puede aprehender mediante el análisis lingüístico, pues para afirmar dicho isomorfismo deberíamos salir de nuestro lenguaje, y asumir algo así como el “ojo de Dios” para poder ver los dos lados.²²

21 Habermas utiliza *Existenz* para referirse a la existencia de los objetos y *Bestehen* para la existencia o consistencia de estados de cosas. Volveré al final a este asunto.

22 Véase Habermas (2002a: 166).

En cuanto a la función y validez de los predicados, el nominalismo habermasiano señala que las prácticas del mundo de la vida son conductas guiadas por reglas, que suponen el entendimiento intersubjetivo en el que siempre ya nos encontramos. Estas prácticas revelan “una confiada familiaridad con las «generalidades existentes» propias de un mundo de la vida que, de suyo, se halla normativamente estructurado mediante reglas” (Habermas, 2002a: 42). Es decir, los predicados que se emplean en una cultura no son impresiones subjetivas, sino algo compartido y habitual. La realidad que atribuimos a estos conceptos está dada inmediatamente en la realidad de esas prácticas, y aquí, según Habermas, el realismo conceptual está en lo correcto, pero cuando el realismo de los conceptos se quiere llevar más allá del mundo de la vida y proyectar estos en el mundo objetivo, recaemos en el platonismo. Para el autor de *VJ*, debe rechazarse cualquier posible isomorfismo entre lenguaje y realidad, pues ello reintroduciría el modelo especular del conocimiento.

Referencia y contexto

La oposición entre el realismo conceptual y el nominalismo refuerza, según Habermas, la necesidad de aceptar un dualismo metodológico entre la perspectiva del observador y la del participante del mundo de la vida, que guíe a una división del trabajo entre hacer ontología y hacer epistemología. Desde la perspectiva del acceso hermenéutico del participante a un mundo de la vida intersubjetivamente compartido se sigue propiamente el realismo conceptual, pues el mundo que hace ahí frente es el del horizonte de prácticas en el que siempre estamos inmersos, de ahí la prioridad epistemológica que permite evitar un naturalismo reduccionista. Sin embargo, en la actitud objetivante, hay una suspensión de este saber intersubjetivo, principalmente porque se ha problematizado éste. Se produce entonces una distancia que nos lleva a la consideración ontológica. La concepción nominalista del mundo objetivo impide que reifiquemos la estructura del enunciado lingüístico. Lo que tenemos entonces son objetos que existen independientemente del lenguaje que los

describe. Pero, si la prioridad ontológica es epistemologizada, el *factum* trascendental del aprendizaje es explicado en un sentido no realista, justo lo que hace Rorty. Por ello, el contrapeso de la prioridad ontológica lleva a Habermas a proponer una desepistemologización de los conceptos de referencia y verdad.

En el caso de la referencia, el argumento, en el que Habermas sigue a Putnam,²³ quiere oponerse a la tesis de que la referencia viene determinada por la descripción proveniente de un determinado horizonte lingüístico, de lo cual se seguiría la clausura y la inconmensurabilidad entre horizontes. Sin la posibilidad de poderse referir a un mismo objeto más allá de las descripciones que se hacen de éste no habría posibilidad de aprendizajes nuevos, ni se podría explicar el tránsito de conceptos de sentido común a descripciones científicas. Tampoco sería posible reconocer como errónea una interpretación que parecía aceptable bajo ciertas condiciones epistémicas, pero que en otras ya no lo es, pues no se sabría que hay un desacuerdo sobre el modo de entender al mismo objeto. La distancia entre paradigmas científicos se salva con el presupuesto, de que existe un mundo de objetos independiente de su descripción. Sin este presupuesto no sería posible ni el consenso ni el disenso. De modo que hay una interacción circular, no viciosa o cerrada, entre conceptos teóricos que abren el mundo y procesos de aprendizaje, que pueden llevar a modificarlo.²⁴

Lafont (1994) distingue entre indiferencia e inconmensurabilidad de teorías. Entre la teoría freudiana del inconsciente y la física cuántica no hay inconmensurabilidad sino indiferencia. Para afirmar la inconmensurabilidad entre paradigmas o teorías habría que suponer paradójicamente un mundo objetivo común, y que ninguna de las teorías supuestamente incompatibles, se refieren a lo mismo, con

23 Me fijaré solamente en la interpretación de Habermas del concepto de referencia de Putnam. García (2014) expone con mucho detalle la postura de Putnam y la de Habermas, y muestra que hay diferencias significativas (véase especialmente, 93-95).

24 "La ciencia misma, argumenta Putnam, usa los términos no con criterios que constituyan condiciones necesarias y suficientes de caracterización, sino como aproximación a la descripción de entidades independientes de las teorías (electricidad, por ejemplo)" (García, 2014: 93).

lo que tendríamos más bien un caso de indiferencia. Como ejemplo, señala Lafont a la mecánica newtoniana y la cuántica, y en el caso de la biología, el modelo de Mendel para explicar la herencia y el actual del ADN. En estos ejemplos queda claro que se está hablando de lo mismo, aunque con diferentes descripciones, lo cual muestra el carácter “transteórico” de la referencia, y la falsedad de hablar de inconmensurabilidad de paradigmas. Putnam señala el doble papel de los componentes indexicales del significado: el descriptivo y el referencial. Puede cambiar la descripción del objeto y, sin embargo, estarse refiriendo al mismo, lo cual puede llevar a un aumento del saber “si el uso indexical de la designación no se halla *absolutamente* determinado con antelación por el sentido de la descripción correspondiente” (Habermas, 2002a: 46). Esta manera de entender la referencia muestra el necesario supuesto pragmático de que los hablantes se refieren a un mundo objetivo común, aunque sólo se tenga un concepto formal de él. Lo cual no significa un compromiso con que una determinada descripción sea la correcta. Se logra, así, desepistemologizar el concepto de referencia y justificar el realismo con un argumento proveniente de la misma práctica lingüística.

*El rostro jánico de la verdad*²⁵

El trabajo comentado de Lafont (1994), *Referencia y verdad*, había planteado que la desepistemologización debería ser no sólo de la referencia sino también de la verdad. Sin embargo, a diferencia de aceptar un concepto no epistémico de la objetividad de un mundo común, presupuesto pragmático de la referencia exitosa, la aceptación de que la verdad no es lo mismo que la aseverabilidad justificada, para el autor de *Teoría de la acción comunicativa* y de “Teorías de la verdad”,²⁶ parece excesivo. La verdad como algo a lo que se llega como fruto de un consenso es una teoría propia del paradigma

25 El tema es complejo, y sólo pretendo presentar las ideas pertinentes con mi tema. Para un tratamiento más completo, véase Fabra (2008).

26 En Habermas (2001).

lingüístico. Para Rorty, esta postura es clave para superar la vieja idea de la correspondencia, ancla de las teorías representacionistas del conocimiento, por ello plantea que deberíamos incluso olvidarnos de la palabra “verdad”.²⁷

Habermas, en *VJ*, con mucha honestidad intelectual, señaló la necesidad de modificar su postura previa aduciendo el peso que tuvieron en él los argumentos de Wellmer y de Lafont. “Verdad” no es una propiedad que puedan perder los enunciados. Algo se puede haber *tenido por verdadero* ayer y hoy ya no, pero si era verdad no puede dejar de serlo. “Verdad” tampoco es un enunciado de desempeño, que se refiriera al éxito de la justificación, “un enunciado encuentra el asentimiento de todos los sujetos racionales porque es verdadero; no es verdadero porque pueda constituir el contenido de un consenso idealmente alcanzado” (Habermas, 2002b: 46). Con estos argumentos en mente, Habermas afirma en *VJ* que la relación entre verdad y aseverabilidad justificada no es intrínseca, y que por ello el concepto de verdad, al igual que la referencia, pide una desepistemologización.

Sin embargo, el tema no es fácil, pues la aseverabilidad racional es para nosotros algo irrefutable, ya que como “seres falibles situados en el mundo de la vida, no tenemos posibilidad de cerciorarnos de la verdad por otras vías que no sean las del discurso racional” (Habermas, 2002b: 46). Esto llevó a Habermas a afirmar que la verdad tiene un carácter dual, o un rostro jánico: hay una verdad pragmática y una verdad epistémica. Nuevamente tenemos las implicaciones del dualismo epistemológico, en este caso, entre las certezas que tienen los actores en el mundo de la vida y la actitud reflexiva que pueden adoptar cuando se problematizan ciertas prácticas por resistencias del mundo objetivo, o bien por el encuentro con otras formas de vida. Sin las certezas realizativas no atravesaríamos un puente, ni se realizarían prácticas quirúrgicas, etc. Pero, dichas certezas pueden ser confrontadas con fallas, y entonces se abandona la actitud del participante para asumir la del observador. Se mantiene así el falibilismo, pues la verdad pragmática sólo explica que nuestro saber

27 Véase Salvá Soria (2017: 234).

realizativo presupone la referencia a un mundo objetivo común no circunscrito a un determinado horizonte cultural,²⁸ pero ello no implica que esos enunciados articulados en un determinado lenguaje, fuesen resultado de la visión de ningún lugar del “ojo de Dios”. El significado del concepto de verdad implica la incondicionalidad, y por tanto la desepistemologización, pero en nuestra práctica teórica, no tenemos otra alternativa que la justificación racional de nuestros discursos.

El peculiar rostro jánico de las pretensiones de validez incondicionadas se refleja en estos dos aspectos. En tanto que *pretensiones*, están ligadas al reconocimiento intersubjetivo; por ello la autoridad pública de un consenso logrado discursivamente bajo las condiciones del “poder decir no” no puede ser sustituida por la intelección privada de cualquier individuo que crea saber más o mejor. Y en tanto que pretensiones de validez *incondicionada*, apuntan más allá de cualquier consenso fácticamente logrado: lo que aquí y hoy se acepta como racional puede acabar mostrándose como falso bajo unas condiciones epistémicas mejores, ante otro público y frente a futuras objeciones (Habermas, 2002b: 98-99).

¿Es realista el realismo sin representación?

Hasta aquí he tratado de mostrar los rasgos que considero principales de la postura habermasiana en su diferencia con Rorty. Quiero ahora someramente ofrecer un balance crítico de su realismo. Habermas siempre ha sido un pensador de fronteras que trata de ampliar el horizonte situándose en los dos polos de una disyuntiva. He insistido que el propósito de Habermas es asumir plenamente las consecuencias del giro lingüístico sin caer en el contextualismo. Con el pragmatismo rechaza el representacionismo y la idea de la verdad como correspondencia, aunque acepta una verdad pragmática y mantiene

28 Véase Russell (2017: 181) y López Molina (2010: 261).

una presuposición idealizante de la verdad. Postula el presupuesto pragmático de un mundo objetivo común, del que sin embargo no podemos afirmar cuáles son los hechos. Afirma un dualismo epistemológico, pero también acepta la prioridad de lo ontológico naturalizado débilmente, lo cual, según él, hace inevitable el realismo. Sin embargo, surge la pregunta de si su postura es lo suficientemente realista para poder distanciarse significativamente de la de Rorty, o si sólo se trata de un asunto nominal.

Es verdad que hay diversas concepciones filosóficas del realismo, y sobre todo diferentes preguntas que llevan a diversas variedades de realismo. De entre ellos hay tres problemas principales involucrados en la presente discusión:

El ontológico: ¿Cuáles entidades son reales? ¿Hay un mundo independiente de la mente?

El semántico: ¿Es la verdad una relación objetiva lenguaje-mundo?

El epistemológico: ¿Es posible el conocimiento acerca del mundo? (Niiniluoto, 1999: 2; traducción mía).²⁹

Estos tres aspectos están entrelazados. La discusión ontológica de la independencia o no de cierta realidad nos lleva poco a poco a la parte epistemológica. Pensar que lo real depende de lo que alguien quiera creer suena más a locura que a filosofía, no así señalar que el conocimiento que tenemos no es de la realidad, sino de la representación nuestra, y que por tanto lo que conocemos es una realidad para-nosotros, una realidad entrecomillada. A su vez, la discusión epistemológica nos lleva a la semántica, pues el aspecto ontológico de la independencia-mental de lo real se traduce en el problema de lo incondicionado y de la verdad.

Habermas se quiere distinguir de un idealismo lingüístico contextualista, y para él sí existe una realidad que es independiente de nosotros. Sin embargo, es la parte epistemológica la que deja algunas

29 En este texto, Niiniluoto distingue seis "variedades del realismo".

dudas. En cierto sentido se puede afirmar que tenemos conocimiento de esa realidad, pues decimos que ofrece resistencia a nuestras prácticas y que esto nos puede llevar a aprendizajes evolutivos, pero en realidad de verdad ¿qué conocemos de ella? Como señalamos, Rorty también acepta la independencia y existencia de la realidad, lo que niega es que podamos afirmar algo significativo acerca de ello.³⁰ Coincido por ello con la crítica que hace Dostie-Proulx (2012) en la ambigüedad del término “realidad” en el debate entre Habermas y Rorty. La oposición que aparentemente existe entre decir que nuestro conocimiento es dependiente de nuestro contexto lingüístico o decir que nos es abierto un horizonte transcultural, puede ser una oposición sólo de términos. Rorty sigue a Davidson y acepta una influencia causal de la realidad, lo que niega es que haya absolutamente algo de representación de esa realidad, o mejor dicho, que tenga algún sentido discutir cuál es la mejor representación, o la teoría que más nos aproxime a esa realidad.³¹

Habermas señala que hay un supuesto pragmático de la existencia de un mundo objetivo común, pero como éste es puramente formal, pues no hace verdadera ninguna descripción, lo único que podemos afirmar de él es que nuestro horizonte cultural actual no coincide con él. Afirmar que conocemos que ese mundo objetivo común es la totalidad de objetos individuales concretos y no de hechos, tampoco nos lleva muy lejos de Rorty, pues no conocemos propiamente lo que esos objetos son, sino solamente cómo los utilizamos “nosotros” y cómo caracterizamos sus propiedades en nuestros enunciados de hechos, siempre en relación al uso para-nosotros.

En *Acción comunicativa y razón sin trascendencia (ACRST)*,³² ensayo ligeramente posterior a *VJ*, Habermas confiesa la vigencia de la filosofía kantiana en su pensamiento, al que considera como una transformación acorde a las nuevas exigencias de aquél. Dos características que menciona de esta transformación son: “[...] la sustitución del

30 Véase Knowles (2018: 96).

31 Véase Dostie-Proulx (2012: 71-79).

32 Habermas (2003). El original de 2001, dedicado a Thomas McCarthy por su aniversario 60, aparece como el segundo capítulo de la edición en inglés de *VJ*.

idealismo trascendental *por un tipo de realismo interno* [y], la *función regulativa* del concepto de verdad [...]” (Habermas, 2002b: 24; énfasis mío). Si bien *VJ* se refiere con simpatía al realismo interno, la postura que en algún momento sostuvo Putnam, Habermas no llamó ahí así a su propio realismo.³³ Ahora Habermas presenta su postura como “un tipo de realismo interno”, e interpreta a éste como una analogía-sustitución del idealismo trascendental. En lugar de un mundo para-nosotros o de apariencias tenemos ahora al realismo interno (Habermas, 2002b: 26). La transformación nos permite superar diversas dicotomías kantianas. Una de ellas es la de lo regulativo y lo constitutivo. Los sujetos históricos que se comunican y actúan desde su respectivo mundo de la vida, presuponen un mundo objetivo, cuya objetividad “significa que éste nos está «dado» como un mundo «idéntico para todos»” (Habermas, 2002b: 24). Se trata de un supuesto trascendental que por tanto no aparece propiamente como tal en lo empírico, como una cosa o un suceso. Sin embargo, al tratarse de un supuesto meramente formal, “tan formal que el sistema de referencias posibles no prejuzga en absoluto ninguna definición conceptual para los objetos” (Habermas, 2002b: 26), la pregunta es qué tan lejos de Kant, en sentido realista, va la transformación.

Para Habermas, el idealismo trascendental kantiano implica la dicotomía entre la cosa en sí y la apariencia, dicotomía que queda disuelta ahora con el realismo interno:

Según éste, “real” es todo aquello que puede ser *representado* en enunciados verdaderos, a pesar de que los hechos son interpretados en un lenguaje que es siempre “nuestro” lenguaje. El mundo mismo no nos impone “su” lenguaje; no habla por sí mismo y cuando “responde” es sólo en sentido figurado. Este “ser veritativo” de los hechos no puede ni debe presentarse —como hace el modelo representacionista del conocimiento— como la realidad

33 Véase por ejemplo Habermas (2002a: 165), la nota 28 del capítulo 3. En el original alemán de *VJ*, el capítulo 6 es el ensayo *Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus*, que no recoge *VJ*. La traducción al español de este texto apareció en Putnam y Habermas (2008). Tampoco en este escrito Habermas identifica su postura como un realismo interno.

representada ni puede ser por tanto equiparada a la “existencia” de los objetos (Habermas, 2002b: 26-27; énfasis mío).

Sin embargo, surge la pregunta de si se ha disuelto o sólo transformado la dicotomía. Se entrecomilla real porque el mundo (*en sí*) es mudo, y hablamos de él con “nuestro” lenguaje (*apariencia*), como si el lenguaje fuera un muro entre una “realidad” interior a él y lo realmente real sin comillas que queda afuera, aunque en la acción tengamos algún contacto con ello. Se niega que la verdad enunciada de los hechos represente la realidad que está “afuera”, como quiere el modelo representacionista, porque el enunciado verdadero representa únicamente lo “real” dentro de una matriz cultural. Aunque “afuera” del lenguaje existan objetos y sucesos, éstos no son los hechos enunciados, y son incognoscibles como son en sí mismos, por más que entren en contacto con nuestras prácticas.

Coincido, por ello, con la crítica que hace García (2014) de que Habermas no sigue a Putnam en dos puntos cruciales del realismo interno del norteamericano: el relativismo conceptual y el pluralismo respecto a la verdad. Con el relativismo conceptual, Putnam se opuso a la visión que llamó realismo metafísico, o Realismo con R mayúscula, que defiende que existe una *única* manera correcta de entender la realidad. Para Putnam incluso los términos lógicos primitivos no tienen un significado absoluto independiente de un esquema conceptual: “Esto implica que no tiene sentido la noción de «objetos» que existan «independientemente» de los esquemas conceptuales, así como hablar de «hechos» sin especificar el lenguaje usado” (García, 2014: 94).³⁴ Sin embargo, esto no implica el relativismo respecto a los hechos y a la verdad, porque si bien no podemos decir cuáles son los hechos sin usar un esquema conceptual determinado, que restringe las posibilidades de respuesta, éste no especifica lo que es el caso, es decir, la facticidad de los hechos.

Por supuesto, nuestros conceptos son culturalmente relativos, pero de esto no se desprende que la verdad o falsedad de lo que

34 Véase también Posada Kubissa (2012: 184).

decimos usando esos conceptos esté simplemente “determinado por la cultura” (Putnam, 1992: 98; citado y traducido por García 2014: 94).

No hay entonces, para Putnam, un único modo verdadero de referirse a la realidad, pero no se sigue que la verdad sea sólo la justificación para-nosotros (Rorty), ni que no haya ningún conocimiento verdadero de la realidad.

En Habermas, si bien “las certezas de la acción” y de los aprendizajes fruto del choque con una realidad que nos sorprende, los fracasos de la acción nos deberían llevar, siguiendo a Peirce, a diferenciar

entre la “realidad” representada y dependiente del lenguaje y la “existencia”—que se experimenta en el trato práctico como algo que se nos resiste— de todo aquello contra lo que, en un mundo de riesgos, “chocamos” y con lo cual debemos “habérmolas” o “arreglármolas” continuamente (Habermas, 2002b: 27).

“Existencia” (*Existenz*) es el nombre que en este pasaje le da Habermas a la realidad independiente del lenguaje que aparece como resistencia. Tenemos nuevamente la oposición entre dicha *Existenz* y “existir (*Bestehen*) de los estados de cosas” que ponen de manifiesto los enunciados verdaderos dependientes del lenguaje. Y aunque en los enunciados verdaderos no todo es dependiente del lenguaje, pues ellos recogen algo de “la «ductilidad» o la «resistencia» de los objetos sobre los que se habla” (Habermas, 2002b: 27), y también ellos ponen de manifiesto de forma indirecta “la «existencia» (*Existenz*) de los pertinaces objetos (o la facticidad de circunstancias sorprendentes)” (Habermas, 2002b: 27), lo que propiamente enunciamos no es el mundo objetivo común, pues éste “no puede confundirse con la «realidad», que consiste en todo aquello que puede ser presentado en enunciados verdaderos” (Habermas, 2002b: 27). De modo que la verdad de los enunciados no alcanza algo incondicionado, lo que propiamente queremos afirmar cuando decimos que algo es un hecho, sino solamente alcanzamos una “realidad” entrecomillada. Así que por lo que toca a un realismo que podría provenir de la verdad

pragmática, nos quedamos nuevamente en el silencio de la acción realizativamente eficaz que está en contacto con algo que se resiste, pero de lo cual no se puede conocer algo en un enunciado verdadero.

Por lo que toca a la verdad epistémica, ésta sólo cumple una función regulativa. La crítica kantiana a la razón metafísica sigue siendo válida, pero ya no como transgresora de las fronteras del ámbito de la experiencia posible, sino ahora del de la justificación racional. Y aunque no hay una brecha tan radical como la kantiana en la que nunca accedemos a la cosa en sí, dice Habermas, sigue habiendo un vacío entre lo que es verdadero y lo que vale-para-nosotros. Esta brecha no puede zanjarse en el discurso, sino sólo en la acción. Lo regulativo se vuelve una idealización consistente en una orientación a la verdad que empuja desde dentro de todos los lenguajes a una ampliación y trascendencia, pero sin caer en la ilusión de pensar en un uso constitutivo de esta idealización.

A diferencia de Rorty que nos exhorta a despedirnos del concepto de verdad, como algo proveniente de un paradigma filosófico superado, Habermas quiere conservar la verdad en un sentido realista. Sin embargo, no acierta con el carácter incondicional de ella. Tugendhat (1982: 62) mostró agudamente la metáfora espacial de dentro y fuera que está implícita en la idea representacionista del conocimiento. La incondicionalidad de la verdad alude a la independencia de la realidad respecto a la mente que la conoce. Esto no significa que la mente (adentro) refleje la realidad (que está afuera). Gran parte del problema es librarse de esta falsa idea de la realidad como lo que está afuera. El modelo representacionista del conocimiento parte de esta idea, y el anti-representacionismo de Habermas, si bien apunta en una dirección correcta, pudiera seguir siendo deudor de aquello que quería combatir.³⁵

Habermas es convincente con el pragmatismo del mundo de la vida y su señalamiento de que “la realidad no es algo a representar”, pero al identificar la semántica veritativa con el representacionismo, y afirmar que el ser veritativo de los hechos depende del lenguaje, queda preso del símil visual de lo dentro y fuera. En su posición

35 Véase Salvá Soria (2017: 240).

materialista existe el presupuesto de un mundo objetivo común que, sin embargo, es silencio absoluto. Por mi parte, interpretando a Putnam, creo que podríamos usar, en lugar de la metáfora de un mundo mudo, la del mundo políglota, del que se puede hablar en alemán, mandarín o mixe, y que permite también la traducibilidad. La apertura lingüística, aunque restrictiva, no fija ni el contenido de lo que sucede, ni establece un muro respecto a otros lenguajes, mucho menos con una realidad tal como es en sí misma allá afuera.

Referencias

- Apel, K. (2002). "Regarding the Relationship of Morality, Law and Democracy on Habermas's *Philosophy of Law* (1992) from a Transcendental-Pragmatic Point of View". En M. Aboulaflia, M. Bookman y C. Kemp (eds.), *Habermas and Pragmatism*. London: Routledge, pp. 17-30.
- Apel, K. y M. Papastephanou (1998). *From a Transcendental-Semiotic Point of View*. Manchester: Manchester University Press.
- Brandon, R. (2000). *Rorty and His Critics*. Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Baynes, K. (2004). "The Transcendental Turn: Habermas's «Kantian Pragmatism»". En F. Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 194-218.
- Candiotti, M. (2009). "El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad". En *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, versión on line, n. 18, pp. 131-148. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i18.7510>.
- Cooke, M. (2001). "Socio-Cultural Learning as a «Transcendental Fact»: Habermas's Postmetaphysical Perspective". En *International Journal of Philosophical Studies*, (9), 1, pp. 63-83.
- Dostie Proulx, P. (2012). *Réalisme et vérité: le débat entre Habermas et Rorty*. Paris: L'Harmattan.
- Fabra, P. (2008). *Habermas: Lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*. Madrid: Marcial Pons.
- García, J. F. (2014). "Habermas: referencia, verdad y motivos del pensamiento post-metafísico". En *Revista de filosofía*, vol. 70, pp. 89-103.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Traducción de M. Jiménez Redondo, L. M. Santos y J. F. Ivars. Madrid: Taurus.

- (2001). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Traducción de M. Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra.
- (2002a). *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Traducción de P. Fabra y L. Díez. Madrid: Trotta.
- (2002b). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Traducción de P. Fabra. Barcelona: Paidós.
- (2003). *Truth and Justification*. Edited and with translations by B. Fultner. Malden: MIT Press.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*. Traducción de P. Fabra, D. Gamper, F. J. Gil Martín, J. L. López y López de Lizaga, P. Madrigal, J. C. Velasco Arroyo. Barcelona: Paidós.
- (2007). "The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can Epistemic Dualism be Reconciled with Ontological Monism?". En *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, (10), 1, pp. 13-50.
- Italia, S. (2017). "Strengths and Weaknesses of Habermas' Pragmatic Realism". En *Studia Philosophica Estonica Online first*. Published online: January 2017, pp. 1-28. <http://dx.doi.org/10.12697/spe.2017.0.0.02>
- (2018). *A Gradual Realist Approach to Learning: Habermas' Pragmatic Approach and a Realist Counteroffer*. London: Lap Lambert Academic Publishing.
- Knowles, J. (2018). "Rortyan Realism". En *Metaphilosophy* (49), 1-2, January, pp. 90-114.
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje: una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- (1994) "Referencia y verdad". En *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, Segunda época, (9), 21, pp. 39-60.
- López Molina, A. (2010). Conocimiento y verdad: pragmatismo, contextualismo y solución epistémica. En *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 43, pp. 251-273.
- Levine, S. (2010). "Habermas, Kantian Pragmatism, and Truth". En *Philosophy and Social Criticism* (36), 6, pp. 677-695.
- Mejía Fernández, R. & Romero, J. (2022). "Social Evolution in Jürgen Habermas: Towards a Weak Anthropological Naturalism between Kant and Darwin". En *Theoria*, 88(3), pp. 607-628. Available from: <https://doi.org/10.1111/theo.12383>.
- Niiniluoto, I. (1999). *Critical Scientific Realism*. Oxford / New York: Oxford University Press.

- Nubiola, J. (2011). "Pragmatismos y relativismo: C.S. Peirce y R. Rorty". En *Revista Ética e Filosofia Política*, vol. 1, n. 14, pp. 2-10. Consultado en línea https://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2011/08/14_1_nubiola.pdf, 07/10/2020.
- Picardi, E. (2001). "Pragmatism as Anti-Representationalism?". En R. M. Calcatera (ed.), *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*. Amsterdam: Rodopi, pp. 130-144.
- Posada Kubissa, L. (2012). "Sobre Kant, Putnam y el realismo interno". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, pp. 173-187.
- Putnam, H. (1992). *Realism with a Human Face*. Harvard: Harvard University Press.
- Putnam, H. y Habermas, J. (2008). *Normas y valores*. Introducción, traducción y notas de J. Vega Encabo y F. J. Gil Martín. Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (1990). "Introduction: Pragmatism as Anti-Representationalism". En J. P. Murphy (ed.), *Pragmatism: From Peirce to Davidson*. Boulder: Westview Press, pp. 1-6.
- (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de J. Fernández Zulai-ca. Madrid: Cátedra.
- (1996). *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos I*. Traducción de J. Vigil Rubio Barcelona: Paidós.
- Russell, M. (2017). "Habermas and the «Presupposition» of the Common Objective World". En *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy*, (5), 1, pp. 171-203.
- Sacks, M. (1977). "Transcendental Constraints and Transcendental Features". En *International Journal of Philosophical Studies*, 5, pp. 164-186.
- Salvá Soria, P. (2017). "Habermas, Rorty y la relación entre la verdad y la justificación". En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 50, pp. 229-243.
- Tugendhat, E. (1982). *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zuidervaart, L. (2012). "How not to be an Anti-realist: Habermas, Truth, and Justification". En *Philosophia Reformata*, 77, pp. 1-18.

* Este artículo fue fruto de los proyectos Fondecyt 1190021 y ANID/BASAL FB210018 del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC).

La naturaleza en el pensamiento de los antiguos:
La hermenéutica del *homo mensura* y perspectivas ambientales
de lo inmensurable*

Nature in Ancient Thought:
The Hermeneutics of *homo mensura* and Environmental
Perspectives of the Unmeasurable

Sandra Baquedano Jer
Universidad de Chile, Chile
sandrabaquedano@uchile.cl

Fecha de recepción: 04/12/2021 • Fecha de aceptación: 20/07/2022

Resumen

La naturaleza en el universo antiguo se manifiesta en los filósofos a través de distintos pensamientos de la época, entre ellos, mediante una particular hermenéutica del *homo mensura*. Desde un pensar rememorativo acerca de la naturaleza en el mundo helénico, se sondan los orígenes e implicaciones del enfoque interpretativo del *homo mensura*, cuyo curso desembocará en la posteridad en una visión instrumental de la naturaleza que oculta su ser. En este contexto, se mostrará de qué modo la apertura a una dimensión de lo inmensurable en la naturaleza posibilita comprenderla con mayor profundidad, más allá de las razones suficientes que se tengan para medirla e interpretarla de esa forma.

Palabras clave: Filosofía ambiental,
Filosofía de la naturaleza,
inmensurable, homo mensura,
naturaleza.

Abstract

Nature in the ancient universe is manifested in the philosophers through various thoughts of the epoch, among them, through a particular hermeneutic of the *homo mensura*. From a reminiscent thinking about nature in the Hellenic world, the origins and implications of the interpretative approach of the *homo mensura* are analyzed, whose course will lead in posterity to an instrumental vision of nature that conceals its being. In this context, it will be shown how an openness to a dimension of the immeasurable in nature enables to understand it more deeply, beyond the sufficient reasons that are available for measuring and interpreting it in this way.

Keywords: Environmental philosophy,
Philosophy of nature, unmeasurable,
homo mensura, nature.

Introducción

Atisbar en toda su inmensidad el complejo escenario ambiental que signa el siglo XXI implica sondear cómo la degradación masiva de los ecosistemas está antecedida por la comprensión de lo que el ser humano ha concebido como naturaleza. Consciente o inconscientemente, la interpretación racional de su significado ha determinado una gran gama de sistemas, modos de producción y de vida, cuyas dinámicas han generado una alteración antropogénica en la composición de la biosfera y de los seres que la habitan. Pero al igual que el medio ambiente, la noción de naturaleza no abarca solamente los sistemas existentes entre seres y elementos extrahumanos, debido a que al interactuar el *homo sapiens* se desenvuelve, se desarrolla, adapta, transforma y utiliza sistemas mediante otros que él ha creado, proyectando desde dentro de sí nuevos ambientes en los cuales él mismo ha evolucionado y en cierta forma trastornado.

Este artículo se enfocará en un período concreto de la historia del pensamiento para reconocer cómo la naturaleza misma en el universo antiguo se manifiesta a través de distintos razonamientos de la época; entre ellos, mediante una determinada hermenéutica del *homo mensura*.

Más allá de este periodo histórico, el verbo mensurar, que significa “medir”, no ha sido independiente de la prevalencia de una medida o valuación económica y utilitaria de la naturaleza, entrando con posterioridad en una dinámica de convertir lo mensurable en objeto de explotación, buscando medidas de equivalencias y proporción entre la naturaleza tasada como recurso y las respectivas ganancias monetarias derivadas de una relación de dominio y control. Por contraste, una tregua a este *modus operandi* de la razón puede posibilitar una apertura hacia una dimensión de lo inmensurable en la naturaleza. Aquello que no se deja medir ni tampoco calcular puede ser fuente de una comprensión desinteresada, en el sentido de estar

libre de los fines e intereses instrumentales con los que el *homo mensura* se relaciona de manera funcional con la naturaleza.

Los presocráticos y la φύσις

En griego, el término naturaleza proviene de *phýsis* (φύσις), un derivado del verbo *phynai* (φύναι) y su forma *phýo* (φύω), que significa nacer, originarse o surgir (Frisk, 1970: 691). Primitivamente, trascendió entre los presocráticos la idea de concebir la naturaleza como principio constitutivo de cada fenómeno del entorno, equivaliendo a la esencia en cuanto principio de movimiento o actividad (Caspers, 2010: 1066, 1068-1072). Estos pensadores aventuraron teorías sobre el principio en el que consiste la naturaleza, dejando legados sobre sus propias concepciones, que luego fueron traducidos al latín. Precisamente, de *nasci*, que alude al verbo nacer u originarse, Cicerón tradujo en *De Natura Deorum* el término como *natura* para designar igualmente el nacimiento, la producción de las cosas o la simple constitución de algo (*ND*, vol. 2. II, 22, 23-33). En estas acepciones básicas se entiende en general la naturaleza como el conjunto de partes que conforman el universo entero o la esencia de algo que, según un principio activo, lleva a que aquello se manifieste mediante determinadas cualidades características.

Desde los albores de la filosofía, diversos pensadores dejaron testimonio acerca de cuestionamientos sobre el origen y constitución del cosmos. A los primeros filósofos de la tradición helena suele denominárseles presocráticos, aunque cronológicamente no todos vivieron antes de Sócrates (470/469-399 a. C.) y en lo doctrinal tampoco es sencillo sostener que fueron los precursores de las teorías socráticas debido a las visibles diferencias en el planteamiento de los temas. Sin embargo, entre los rasgos comunes que compartían —y que permiten afianzar esta clásica distinción— estaba el intento de determinar el principio, *arché* (ἀρχή) último y eterno del que todo procede y del que todo se compone, buscándolo ya no en representaciones antropomórficas personificadas en dioses u otras figuras mitológicas, sino en lo que precisamente llamaron naturaleza,

phýsis (φύσις). La significación de φύσις como la totalidad de lo que existe data de mediados del siglo V a. C.

El concepto de naturaleza fue antecedido por la apertura hacia una dimensión inmensurable del *homo sapiens*, surgiendo sus acepciones filosóficas como una interpretación que el ser humano desde la consciencia de su nimiedad hacía de su realidad circundante, múltiple y móvil que no se dejaba en su inmensidad asir ni soslayar. De un modo incomprensible aparecían el conjunto de las cosas como brotando o naciendo unas de otras. De este hecho, se desprende que el término quede ante todo vinculado no solo con el esquema de generación de las cosas, sino más bien con la interpretación que se hace en su totalidad de las mismas. A la pregunta ¿qué es todo esto?, los presocráticos solían pensar que las cosas provenían en su totalidad del mismo fondo, en cuanto subyace una realidad viva de la cual todas emergen o nacen. En ese sentido, la naturaleza era el principio, *arché* (ἀρχή) el punto de partida o causa originaria desde donde emanaba la totalidad de los entes que existían en el mundo, adquiriendo identidad y consistencia. *Sensu allegorico*, es posible figurársela como un manantial, cuyo fluir consiste en principiar el entorno natural. Al respecto, se ha de considerar que entre los presocráticos se distinguen fundamentalmente dos grandes tradiciones: la científica jónica y la mística itálica.

Dentro de los jonios, a los milesios se les conoce como los primeros filósofos de la naturaleza, debido al intento de develar el fondo de la realidad sobre la base de argumentos estrictamente racionales. En la multiplicidad fenoménica del mundo solían buscar un principio intrínseco de crecimiento y organización que no estaba relacionado con una base transmudana ni inmaterial, sino con una que en un determinado momento surgió a partir de ciertos elementos materiales. En general, fue algo característico de los helenos pensar que las cosas formaban parte de la *doxa* (δόξα), por eso algunos buscaban purificarla, reduciéndola a sus expresiones puras o elementos, o sea, aquellas manifestaciones que reproducían del modo más diáfano la naturaleza de donde provenían. Bajo este prisma, cada uno de los cuatro elementos conservaba, por ejemplo, determinadas propiedades que permitían interpretar la génesis de las cosas a partir del agua,

del aire, del fuego o de la tierra. Inspirados en aspectos tomados tanto de la ciencia egipcia como mesopotámica situaron en un segundo plano las representaciones antropomórficas de los mitos con las que usualmente habían explicado el mundo físico. Elaboraron, en cambio, cosmologías de corte científico-filosófico sobre la base de variaciones de una sustancia subyacente que en esencia no mutaba.

Para Tales de Mileto (aprox. 624-546) el principio de todas las cosas es el agua, afirmación que de este modo transmitía Aristóteles:

De los primeros que filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso es el principio de las cosas que son [...]. Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que es el agua. De ahí que dijera también que la tierra está sobre el agua (*Met.*, I.3, 983b, 7-21).

Este elemento no solo se conservaba a través del cambio, sino que al permanecer siempre en lo fundamental es que se podían explicar todas las modificaciones posibles. Todo fue agua y todo lo continuará siendo. Tales dejó a un lado la tradición mitológica de su época que hacía descansar en poderes sobrenaturales tanto la formación del mundo como el origen de la vida, intentando explicarlos a través de diferentes procesos y ciclos que atañen al agua como, por ejemplo, la condensación de la humedad. Si bien en sus argumentos no se desechó la posibilidad de que ciertas fuerzas sobrenaturales influyeran en muchas causas naturales, fueron estas últimas las que finalmente sustituyeron el contenido de las explicaciones mitológicas.

La φύσις era la sustancia real que conformaba el mundo y que contenía la capacidad generadora, dotando de vida y de cambio a los fenómenos en los que ella misma estaba sujeta. Así como algunos milesios la reconocían a través de elementos específicos, otros la encontraron mediante lo inespecífico e ilimitado.

Anaximandro de Mileto (610-545 a. C.) —considerado el primer pensador en escribir un libro *Sobre la naturaleza*— sostuvo que el principio de todas las cosas es el *ápeiron* (ἄπειρον), vocablo conformado por la *á* privativa y por *péras* que significa límite o confín, es decir, lo ilimitado, indefinido o indeterminado, aludiendo a un elemento imperecedero, no empírico, que todo lo engendraba, volviendo luego a su seno (DK 12 B 9, 10, 11). Al ser el principio de todo, no podía tener en sí un comienzo, debido a que si fuera así, este hubiese sido el definitivo. A ese estado inicial aludía el *ápeiron* (ἄπειρον), aquello que no poseía un *arché* (ἀρχή) en la medida que si lo hubiese tenido constituiría un cierto límite y fin (Fís., III.4, 203b, 6-7). El orden adoptado por el mundo se derivaba de la separación de los contrarios o los elementos, cuyos conflictos eran inherentes a la naturaleza. En una etapa posterior se desarrolló la vida animal. La existencia individual implicó también la separación del *ápeiron* (ἄπειρον) originario, siendo cada uno de los seres vivos solo manifestaciones secundarias que se daban a través de un proceso gradual, según el cual, unas especies evolucionaron en otras (DK 12 B 30). La mitología de la época describía un estado caótico inicial, en cuya evolución, paulatinamente, se habría ido ordenando el estado cósmico hasta aquel entonces.

Anaxímenes de Mileto (585-524 a. C.) se valió de este *ápeiron* (ἄπειρον), pero para concebir la naturaleza como un proceso por el cual todas las cosas reciben su ser y luego se disuelven en la misma. Según este pensador, todo procedía del aire (Met., I.3, 984a, 5-7) y nuevamente volvía a él, pasando por un proceso de condensación y rarefacción (DK 13 A 5, 7). Al haber tenido lugar la génesis del mundo por un elemento único, el curso del devenir y las mutaciones posteriores se explicaban por una mayor o menor cantidad de su presencia. Dentro de esta concepción monista del universo, el aire era el *arché* (ἀρχή) donde descansaba la variedad multiforme de los fenómenos. Así como el ser humano necesita respirar para vivir, Anaxímenes pensaba que el alma en el fondo era aire y, por extensión, su soplo no solo permitía la vida individual, sino la del mundo entero, entendido como algo vivo (DK 13 B 2). Si bien creía en la existencia de los dioses, no les atribuyó la creación de la sustancia

aérea del mundo; más bien esta era concebida de un modo divino (DK 13 A 10).

Los milesios compartieron una visión racional de la naturaleza, donde los elementos —o lo que más tarde llamaron materia— era concebido como algo animado. Este hilozoísmo ayuda a entender el proceso de naturalización del cosmos griego. El concepto de naturaleza fue una inventiva de los filósofos de la ciencia jonia (Pohlenz, 1953: 426). Por los aspectos descritos fueron conocidos muchas veces como los “físicos”, puesto que su interés se centraba precisamente en el sustrato originario, el fondo inmensurable de donde todas las cosas emergen.¹

La φύσις concebida como elemento, materia originaria o principio, *arché* (ἀρχή) del que todo estaba compuesto, de donde todo procedía y a donde todo volvía, generaba un constante flujo, una vía de ida y vuelta marcada por una correspondencia efectuada en el tránsito de identidad. Esta idea se encuentra en Heráclito de Éfeso (hacia 500 a. C.) al sostener: “La verdadera naturaleza gusta de ocultarse” (DK 22 B 123). Cuando se mostraba, se escondía. Precisamente, en la búsqueda de la φύσις o ἀρχή de las cosas, los primeros filósofos emplearon un estilo antitético de pensamiento (frío/caliente, húmedo/seco, etcétera), planteando los problemas en formas de dilemas. Bajo el halo de la contrariedad, solían usar expresiones generales como “las cosas”, “el mundo”, “todo”, etcétera. Heráclito, valiéndose de esta tendencia sostuvo, por ejemplo, en algunos aforismos: “Este orden del mundo, el mismo para todos los seres, no lo ha hecho dios ni el ser humano, sino que fue siempre, es y será; eterno fuego vivo, que se prende según medidas y se apaga según medidas” (DK 22 B 30). Pensaba que el fuego, que es el cosmos, siempre era viviente, no había reposo, por lo que en todo existía un incesante intercambio con ese elemento (DK 22 B 90). Tanto la medida como la igualdad y la proporción eran valores compartidos entre los presocráticos. La armonía de los contrarios, identificada con la justicia conformaba uno de los principios esenciales en la formulación de una teoría del

1 El sentido y significado de φυσικός amerita sondear diversas acepciones filosóficas del término (Bernabé, 2017: 39-78).

mundo físico: “El Sol no excederá sus medidas; si no es así, las Erinis, defensoras de la Justicia, lo descubrirán” (DK 22 B 94). En definitiva, una armonía relacionada con la tendencia a concebir la realidad escindida en pares de contrarios: “Y es siempre lo mismo aquello que vive en nosotros: lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo. Si esto se convierte es lo otro y lo otro de nuevo es lo convertido a su vez” (DK 22 B 88).

A diferencia de la tradición jónica, la mística itálica —conformada por figuras como Pitágoras (aprox. 570 a. C.?) y Parménides de Elea (hacia 540-470 a. C.)— tenía una tendencia más bien metafísica y también religiosa, pese a que el elemento compositivo del término φύσις no se conocía aún.

Los pitagóricos se centraban casi exclusivamente en elucidar la consistencia de las cosas en el modelo de los números, puesto que ahí precisamente encontraban la verdadera naturaleza de los fenómenos. El modo cómo es posible una generación a partir de los números se transformó luego en uno de los problemas centrales del siglo V a. C. La filosofía pitagórica consideraba la armonía y la proporción como cualidades éticas inherentes a un principio físico más abarcador o como caracteres razonables de la naturaleza humana.² En general, para el mundo helénico de aquellas centurias el cosmos en último término fue considerado como algo vivo. Pitágoras sostenía que los hombres podían reencarnarse en plantas o animales, llevando a cabo numerosas prácticas de abstinencia debido, entre otras cosas, al parentesco de la especie humana con el resto de las formas de vida (DK 14 A 9).

Es cierto que la etimología de la φύσις remite a la génesis o el proceso de generación. Ahora bien, fue común ir más allá de esta estricta acepción. Es lo que ocurrió también con los últimos presocráticos. Concebida también como articulación del mecanismo de generación, lo que posteriormente revela la estructura de las cosas, Empédocles de Agrigento (483-424 a. C.) afirmó, por ejemplo:

² Destacaron sus aportes en la aritmética, astronomía, música y geometría, algo que Boecio llamó en el siglo VI *Quadrivium* para referirse a las cuatro ciencias que comprenden el estudio de la naturaleza.

“Pero otra cosa te anunciaré: no hay *propiamente* nacimiento (φύσις) de ninguno de los seres mortales, ni tampoco un final tras la muerte perecedera. Solo existe mezcla e intercambio de lo mezclado. El nacimiento es un nombre que los seres humanos le dan” (DK 31 B 8); “De lo que no existe es imposible que algo surja, así como es irrealizable e inaudito que lo que exista se extinga” (DK 31 B 12).

En una línea similar, concibiendo una inteligencia o mente que abraza la totalidad de lo existente, Anaxágoras de Clazomenas (462-432 a. C.) sostuvo al respecto: “En lo concerniente al nacimiento y a la muerte, los helenos hacen un uso incorrecto del lenguaje. Porque ninguna cosa nace o perece, sino que se mezclan o se separan de las cosas ya existentes. Y así, lo correcto sería llamar al nacer combinarse y al perecer separarse” (DK 59 B 17). Según Anaxágoras, el principio de movimiento atañía al espíritu, *nous* (νοῦς), quien gobernaba el universo de los procesos cósmicos, liberándose semillas *spérmata* (σπέρματα) en cada una de sus combinaciones o disgregaciones de modo que todo se encuentra en todo.

Contadas escasas excepciones, existen entre los presocráticos vestigios claros de que en general concebían el entorno, con sus elementos y expresiones inmensurables, como algo fundamentalmente vivo. Recién con Leucipo (aprox. 460-? a. C.) y Demócrito de Abdera (460-370 a. C.) se suele concebir la materia como algo más bien inerte, pero en un grado de “palpitación” originaria que lleva a replantearse este estado (Cordero, 2020: 95). La dicotomía heredada de los milesios, que se producía entre los fenómenos particulares transitorios, en incesante cambio, y una naturaleza siempre inmutable desde la cual emanaban o se sostienen las propiedades y modelos eternos, se consumó en la antigüedad helénica con el asentamiento de la teoría atómica. En cuanto constituían un principio físico, los átomos inmutables e indivisibles creaban, mediante diversas combinaciones, todo el universo de objetos que contenía el mundo. Cuando esta visión se impuso provocó un reduccionismo de la naturaleza física hasta el extremo de ser considerada como un mero asunto científico, lo cual si bien duró todo el siglo V a. C., ya a mediados de esa centuria comenzó a ser compensado por un cambio considerable, al desarrollarse un fuerte interés por los estudios humanistas.

Ante esta tendencia, la filosofía se distanció de las concepciones que definían la naturaleza, excluyendo diversas áreas humanistas como la gramática, la oratoria, la retórica, la ética, la religión y la política (Sabine, 1945: 32). Pese a que el estudio del mundo físico no cesó, los argumentos racionales de la época comenzaron a complementarse y a ser reformulados en gran parte a partir de la observación de las relaciones intrahumanas. Comenzará a consolidarse una visión de la naturaleza centrada con mayor énfasis en el ser humano. Este nuevo eje, centrado en el hombre, aunado a la prevalencia de concepciones que poco a poco dejan de concebir la noción de un cosmos viviente y naturalizado, que no es ajeno, ayudarán a desplegar la nueva hermenéutica de la naturaleza del *homo mensura*.

*El homo mensura y las posturas dicotómicas entre Platón y los sofistas:
¿naturaleza o convención?*

El concepto de naturaleza fue asimilado por los presocráticos ante todo en cuanto cosmos naturalizado, en cambio, con Platón y los sofistas el término adquirió una nueva dimensión al ser asociado con la naturaleza de un ser. Es verdad que en los últimos diálogos platónicos, específicamente en el *Timeo*, es posible encontrar una cosmología cargada de elementos presocráticos: un demiurgo dotó la naturaleza de inteligencia, modelándola sobre su mismo ser vivo, que lo abarcaba todo, tenía alma y, en definitiva, era divino, retomándose la idea de un cosmos viviente y naturalizado (39d-41d). Sin embargo, con la era socrática la interpretación de la φύσις se volcó en general hacia lo humano.

Protágoras (aprox. 480-410 a. C.), con su sentencia del *homo mensura*, suele ser considerado la máxima expresión del periodo antropológico de la filosofía griega clásica. Platón, quien la rescató, interpreta: “Sóc. — ¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?” (*Teet.*, 152a). No es fácil así proporcionar una definición que resulte válida de manera universal acerca de lo que son las cosas, en general. Por ejemplo, en

esta línea, respecto a la justicia se sostiene: “Lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así” (*Teet.*, 167c).

Sobre el dilema entre lo que se es por naturaleza y lo que se es por convención se centraba el eje de la reflexión filosófica. En la diferenciación en torno a la oposición entre *phýsis* (φύσις) y norma de conducta, *nomos* (νόμος), se asentaron las bases para tematizar, por ejemplo, si la Constitución de una sociedad, sus leyes y respectivas normas procedieron de una forma de ser que las antecedió, o fueron, por el contrario, fruto de un acuerdo o pacto social. Los sofistas solían optar por el convencionalismo, mientras que Platón adoptó al comienzo una postura marcadamente anticonvencionalista. Al ser las convenciones producto tanto de la voluntad como del acuerdo entre los seres humanos, carecerían, según este prisma dicotómico, de existencia natural. Desde esta perspectiva, todas las leyes, normas sociales, constituciones como a su vez las instituciones políticas, sociales y económicas eran producto de una convención humana. Según esta visión, aquello cuyo ser o modo de ser ha sido elegido por el hombre en aras de satisfacer ciertos intereses o a fin de cumplir determinados propósitos, difería en lo sustancial de lo que tenía un modo de ser inherente y que, por lo tanto, exigía ser conocido tal como naturalmente era, sin intervenciones humanas de ningún tipo.

Ahora bien, quienes consideraban el *nomos* (νόμος) como un impedimento que malograba las obras de la naturaleza aducían a veces a razones distintas, tales como la de defender lisa y llanamente el egoísmo. Un caso extremo de esta postura fue la de Calicles, presentada por Platón (*Gorg.*, 483b-484b) o la de abogar, en cambio, por un punto de vista moral, ya que se creyó que los sabios no debían guiarse por las leyes establecidas, sino por las leyes de la *areté* (ἀρετή) moral, infundidas por la naturaleza misma (*Leyes*, 889a-890c).

La naturaleza, precisamente, comprendía todos aquellos componentes y aspectos del cosmos que no dependían ni de la voluntad ni de pacto humano alguno. Se trataba de asuntos que eran dados a descubrir, pero sobre los que no era necesario convenir algo, pues existían con independencia de las convenciones.

En Platón tuvo lugar un renacimiento de la sustancia de los milesios que en su filosofía aparece como ley de la naturaleza eterna, la cual permanecía en medio de las infinitas manifestaciones y accidentalidades del devenir humano. De ser encontrada, se abriría la posibilidad de orientar la vida humana hacia un grado de racionalidad enfocado sobre todo al bien. Esta idea se relacionaba con la regla de comportamiento, cuya realización exige la naturaleza en el hombre a través de la razón. Platón concebía la naturaleza como una ley benéfica, un principio racional de justicia, que atravesaba a los seres humanos y a los modelos eternos en los que se fundamenta el mundo; pensaba que el orden era inteligente, y si bien no negaba la existencia del mal, su concepción de la naturaleza implicó una valoración racional-moralista y, en definitiva, religiosa.

Los sofistas, en su mayoría, no creían que la naturaleza fuese moral. Más bien sostenían que se caracterizaba en los seres humanos por la autoafirmación del yo, a fin de satisfacer intereses egoístas o ansias de poder (Sabine, 1945: 36). Protágoras afirmaba, por ejemplo, que tanto las instituciones políticas como las costumbres sociales se debían a contratos sociales entre los hombres; pensaba que las leyes eran invenciones de los legisladores para permitir la convivencia y superar la ley del más fuerte. No consideraba innatas las virtudes políticas, sino inculcadas y aprendidas: “la virtud es enseñable y adquirible” (*Prot.*, 324c). Esta visión les exigió a los sofistas desmarcarse de la tesis del fundamento natural de las leyes y costumbres, cuyo origen descansaba en la noción de una ley eterna, puesto que rechazaban de plano que las leyes humanas fueran meros desarrollos de ella o ulteriores manifestaciones derivadas del poder dictado por los dioses. Ponderadas las normas morales como convenciones, solían relegar a la naturaleza el comportamiento humano con sus ansias de poder y placer, una tendencia que se intentaba regular a través de distintas leyes, las cuales si bien algunos consideraban que podían nacer de la particular arbitrariedad del legislador, la mayoría de ellos se inclinaba a concebir las normas como fruto de acuerdos colectivos.

Según Protágoras, el sabio era aquel que se debía adecuar a las circunstancias que lo rodeaban, juzgando todo según la medida que proporciona cada ocasión en un determinado momento, y creía en

la permanente fluencia de las cosas, no en verdades universales que fuesen absolutas para todos los hombres. La tradición ha transmitido este relativismo subjetivista con el principio fundamental de su obra: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (DK 80 B 1); [“El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (*Tet.*, 152a)]. Con influencias heracliteanas, pensaba que en este constante fluir, el ser la medida de todas las cosas —que incluye la naturaleza en general—, no implica que exista solo un criterio de verdad para todos los seres humanos:

Herm. —Yo desde luego, Sócrates, no conozco para el nombre otra exactitud que ésta: el que yo pueda dar a cada cosa un nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú puedas darle otro, el que, a tu vez, dispongas. De esta forma veo que también en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros.

Soc. — ¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que “el hombre es la medida de todas las cosas” (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te aparecen a ti, así son para ti) (*Crát.*, 385d-386a).

Cada pueblo tenía sus propias reglas, costumbres y las culturas eran diversas, por lo que eran perspectivas provisionales, contrapuestas a la creencia del carácter permanente de una verdad universal. Precisamente, se ha relacionado este pensamiento con la doctrina de Heráclito relativa al fluir permanente de las cosas pues los fenómenos del mundo externo están en procesos de constantes cambios; del mismo modo, tanto el cuerpo humano como los órganos también se encuentran sujetos a ciertas transformaciones. Este tipo de cambios explica que el contenido de las percepciones vaya variando a lo largo del tiempo. De este modo, determinados objetos,

además de modificarse por factores que de por sí los afectan, están sujetos a la vez al cambio por los años, la enfermedad o las alteraciones causadas por los propios sentidos. Por consiguiente, resulta más plausible conocer cómo se nos aparecen las cosas en un determinado momento antes de cómo ellas son. En este contexto, cobran validez únicamente los juicios relativos, introduciéndose la máxima de Protágoras de que el hombre es “la medida de todas las cosas, de las reales en cuanto que son y de las no reales en cuanto que no son” (Capelle, 2003: 117-118).

En primera instancia, la expresión “hombre” (ἄνθρωπος) puede aludir a un sentido individual, así como es explicada la máxima en el *Teeteto*, puesto que en la locución completa Sócrates interpreta que al hombre las cosas le resultan tales como se le aparecen al sujeto en su individualidad (160c), entendiendo que habría tantas medidas para las cosas como hombres que existan. Entender en una segunda instancia la noción de “hombre” en términos colectivos permite más allá de un sujetocentrismo, avizorar la posibilidad de un eventual relativismo cultural en todo su espectro en cuanto estos hombres pueden referirse a diversos grupos humanos (hoy en día, piénsese en una distinción de género, pueblos, naciones, etc.). Ahora bien, si se interpreta la noción de “hombre” en un sentido más amplio, haciéndolo extensivo al género o a la especie humana en general, entonces, es posible sondear más allá de un relativismo antropológico —individual o cultural— la existencia de un antropocentrismo, en cuanto este “hombre” alude ante todo al ser humano, no a la persona individual o a un grupo de ellos, sino al conjunto de todos ellos. La especie humana sería entonces la medida de todas las cosas, tal como se le aparecen a ella, es decir, al “hombre”. De este modo, la noción de “medida”, fuera de representar un criterio epistemológico neutral, va prefigurando una particular actitud del hombre frente a la naturaleza. Las “cosas” a las que se refería Protágoras podían ser las expresiones de la *phýsis* (φύσις), ya sean las cosas físicas en general como también aquellas que son mediadas por algo tan complejo como la relación de control, manejo y dominio que establece el *homo mensura* con el entorno y con el resto de los seres vivos entre quienes se desenvuelve.

Uno de los primeros pensadores en formular el principio de no contradicción (*Met.*, IV.3, 1005b, 18-35; IV.6, 1011b, 15-23), y quien se esmeró en refutar a quienes intentaron negarlo (*Met.*, IV.5, 1009a, 5-39; XI.6, 1062b, 3-36), fue Aristóteles. En su obra interpretó la máxima de Protágoras relativa al individuo en particular, para quien todas las cosas son tales según a cada uno le parecen. Esto implica que una cosa pueda ser buena para uno y mala para otro y, por consiguiente, ser buena y mala a la vez, lo cual conlleva a que afirmaciones contradictorias u opuestas puedan resultar igualmente verdaderas. En este contexto, ha de considerarse que si la medida (μέτρον) supone al ser humano que percibe, entonces, Protágoras estaría facultando a los sentidos del hombre de poder atribuir realidad a aquello que se le presenta. Es cierto que la medida (μέτρον) supone al hombre en tanto ser sensible, pero la capacidad de percepción (αἴσθησις) no era considerada por Aristóteles el mayor atributo de la especie humana, ya que en su caso esa medida (μέτρον) es posible gracias a la capacidad biológica de razonar. Específicamente, la percepción (αἴσθησις), en sintonía con la conceptualización, el ejercicio mental de contar y medir, es decir, de pensar la realidad de las cosas tangibles (χρήματα), permiten calificar al hombre ante todo como animal racional, posicionándolo jerárquicamente en el escalafón superior de las especies, como juez y administrador de la naturaleza.

El ser humano hace surgir a partir de sí diversas concepciones acerca de la naturaleza, en contextos muy diferentes, pero no todas quedaron exentas de la tendencia de Platón al entenderla de forma dual. Es lo que sucedió con el Estagirita, cuando siguiendo esta línea de su predecesor, luego de referirse en su *Metafísica* a seis acepciones diversas de la naturaleza (V.4, 1014b, 16-36; 1015a, 1-19), aclaró en el fondo que todas estas connotaciones confluían fundamentalmente en una definición: “Naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas” (V.4, 1015a, 13-15).

Este movimiento lo entendió como una actualización de aquello que está en potencia como tal, encontrándose la naturaleza en proceso hacia la consumación de un estado. Si existe algo que sea actualmente y en una potencia particular, el movimiento es la actualización de esa particular cualidad. Al apuntar la naturaleza a múltiples procesos que tendían a un fin, se la consideraba ante todo en su capacidad de poseer en sí misma el principio del movimiento. Según este criterio, era posible identificar aquello que es por naturaleza como los animales (incluyendo sus partes), las plantas y los cuerpos simples de donde todo procedía; distinguiéndolo cuidadosamente de todo aquello que era producido por la *téchne* (τέχνη); a saber: el arte como principio productivo. A diferencia tanto de los animales como de las plantas y los cuerpos simples —que contenían en sí mismos el impulso del movimiento, iniciándose desde dentro— las cosas manufacturadas tenían una tendencia a moverse, pero no por un cambio o facultad interna, sino en virtud de los materiales por los que fueron hechas. En el primer caso la causa de un hecho o acontecimiento era interna, mientras que en el segundo era externa al efecto:

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua —pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente (*Fís.*, II.1, 192b, 5-23).

En este contexto, era posible identificar la naturaleza con la materia, en cuanto se la concebía en su capacidad de recibir este principio a partir de su propio movimiento; o incluyendo el devenir y el crecimiento como movimientos derivados de tal principio. La naturaleza de algo es lo que hace que posea un ser, lo que implica un llegar a ser o movimiento que de suyo le pertenece. Puesto que toda la naturaleza es un impulso innato al movimiento, todo aquello que, en cambio, no posea ni un principio ni, por consiguiente, la posibilidad de tener un comportamiento para desarrollarse y actualizar su ser potencial, no tendría —según Aristóteles— una sustancia llamada naturaleza.

Se ha de considerar que la teoría aristotélica de la φύσις seguía una finalidad constructiva. Piénsese en un sistema de capacidades o un conjunto de fuerzas, cuyos cursos tendían intrínsecamente por su naturaleza hacia determinados fines característicos. En este sentido, solía ser identificada con la correspondiente forma que adquiriría, es decir, con el carácter de algo cuando alcanzaba su pleno desarrollo. Primero tenía lugar lo más primitivo y simple, luego, devenía lo más perfecto y complejo tras haberse producido un desarrollo, realizándose en la etapa final de plenitud su verdadera naturaleza, es decir, se realiza más plenamente cuando existe en acto —al alcanzar su propia forma— que cuando no existe más que en potencia, o sea, cuando no existe más que como materia. Este desarrollo no solo era aplicado a un plano biológico, sino también social. Por ejemplo, Aristóteles sostenía que la familia, antecede en el tiempo a la *pólis* (πόλις), pero al ser la ciudad-estado la comunidad de desarrollo más acabada, reflejaba mejor la vida en la *pólis* lo que era propiamente la naturaleza humana. Si bien la comunidad primitiva llegó a concretarse debido a impulsos instintivos inherentes a toda vida, la reproducción o la necesidad de alimentarse al ser cuestiones comunes tanto en el ser humano como en el resto de los animales —subestimados estos últimos como inferiores por Aristóteles— no eran considerados aspectos exclusivos de la vida humana. Según esta concepción, el hombre solo podía alcanzar su plenitud en ciertos poderes que pertenecen exclusivamente al animal racional. Únicamente para quienes gocen de una vida reflexiva podía tener lugar la justicia y la

amistad debido a la posibilidad de generar entre las partes acuerdos y vínculos éticos relevantes.

La teoría aristotélica de la naturaleza establecía una subordinación funcional de especies que impide encontrar en su filosofía una reflexión ética compasiva respecto a la relación del ser humano con el resto de los seres vivos: “Las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos” (*Pol.*, I.8 1256b, 11). Aquí la noción de “hombre” no alude necesariamente a un ideal, sino más bien a algo inferior que se tenía en mente, que se considera por debajo de él: la vida irracional de los animales.

La naturaleza humana se manifestaba del modo más acabado mediante poderes que pertenecían únicamente a su especie. Al ser el Estado el único medio en el que era posible desarrollar esas facultades distintivas, solía contrastársele en ciertos aspectos a lo instintivo. El rasgo exclusivo suyo radicaba en la capacidad de razonar, la cual no podía tener lugar sin el *lógos* (λόγος). Este le permitía tener conciencia moral sobre lo justo, valiéndose de la virtud como referente, la cual está en ciernes desde la infancia, pero madura a través de las acciones, actualizándose acabadamente mediante el hábito: “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro ser natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (*EN*, II.1, 1103a, 25-26). En el Estado, la naturaleza humana podía alcanzar sus capacidades más altas, pero de no darse las condiciones adecuadas, su actualización no era posible, siendo eventualmente perjudicial. Para realizarlas en plenitud se requerían condiciones materiales adecuadas, las que llevadas a situaciones actuales implicarían hoy en día reparos ambientales.

En síntesis, la visión aristotélica concibió la naturaleza como proceso hacia la consumación de una particular cualidad, donde solo la vida en la *pólis* (πόλις) reflejaba el desarrollo más acabado y distintivo de la especie humana. Únicamente ahí se creía posible el pleno desarrollo de aquella facultad que lo diferenciaba del resto de los seres vivos: su racionalidad. Este antropocentrismo, ya característico

del *homo mensura*, junto al hecho de que la capacidad de poder tener conciencia moral sobre lo justo e injusto, lo bueno y lo malo, se aplicara exclusivamente en el marco de las ciudades estados, ayudó a legitimar la exclusión de la biósfera y del resto de las especies de la esfera ética en su calidad de pacientes morales. En otras palabras, se le dio un respaldo ontológico y epistemológico a una ética que regulaba únicamente las acciones intrahumanas y que dejaba fuera de su esfera el enclave extrahumano: la vida fuera de la *pólis* (πόλις), la naturaleza no domeñada por el hombre, en cuanto animal racional.

La mensura de los estoicos en el “vivir según la naturaleza de uno y la del universo”

Para los estoicos, naturaleza, Dios, fuego y razón conformaban en lo esencial una unidad inseparable a partir de la cual derivaron una ética en la que se precisa vivir acorde a la naturaleza. Zenón de Citio (333-264 a. C.) fue el primero que en el libro *De la naturaleza del hombre* afirmó que el fin es vivir conforme a la naturaleza, es decir, vivir según la virtud, puesto que la naturaleza conduce a ella (*Dióg. Laert.*, VII, 87).

Los estoicos concebían la naturaleza de un modo heracliteano, como un fuego eterno, pero sobre todo artístico, impulsado por el perpetuo ímpetu de crear (*Dióg. Laert.*, VII, 156). De él precisamente nacieron los cuatro elementos y a él retornan a través de la destrucción y la muerte.

Tanto en el campo de la ética como en el de la física consideraban la razón como algo inherente al *pneuma* (πνεῦμα). Sin ser únicamente de orden físico, este *lógos* (λόγος) divino o cósmico era, en definitiva, la naturaleza y recibía también denominaciones tales como aliento ígneo, necesidad, ley natural, *fatum* o *moira* (μοῖρα), las cuales hacían referencia a un poder que crea y unifica las cosas (Long, 1984: 148). El *pneuma* (πνεῦμα), en el que consistía la naturaleza, era considerado una entidad fundamentalmente racional: es un Dios, mente o razón, que todo lo rige y de cuya ley nada ni nadie puede sustraerse. Inmanente al mundo, este *lógos* (λόγος) es a

su vez corpóreo, penetra y actúa sobre la materia, la cual asociada a un principio pasivo e inerte (*Ep*, 65, 2) recibe del hálito (πνεῦμα), el impulso creador de todo ser y acontecer (Long, 1984: 156-159).

Todo en la naturaleza es mezcla de estos dos principios corpóreos, objetivándose como razón en las personas maduras, como alma en los seres irracionales y como principio rector en las plantas.

En los marcos de una visión original acerca de la naturaleza, Dios y la razón, los estoicos heredaron a grandes rasgos la gradación valórica de las especies de Platón (*Tim.*, 42b-c; *Fed.*, 81d-82a), aunada a una visión funcional de las mismas, así como lo plantea Aristóteles (*Pol.*, I. 1256b, 11). En Cicerón vemos reflejada esta influencia de sus predecesores: “Todas las demás cosas —aparte del mundo— se crearon para otras, como las cosechas y los frutos que la tierra cría para los animales, y como los animales, por su parte, para los hombres (como el caballo para transportar, el buey para arar, el perro para cazar y proteger). El propio ser humano, por su parte, se originó para contemplar e imitar el mundo” (*ND*, II, 14).

Los animales, si bien poseen alma, al ser considerados “irracionales”, quedan a merced del ser humano, a quien se lo situaba por sobre el resto de todos los seres gracias al *lógos*, a su facultad intelectual que, en definitiva, lo distinguía de las demás especies y le permitía su dominación (Capelle, 2003: 300).

En general, los estoicos pensaban que el resto de las especies habían sido creadas para beneficio del ser humano y que la vida de los animales era un medio para los fines propios. Marco Aurelio creía, por ejemplo, que el hombre era superior al resto de las formas de vida ya que el movimiento racional e intelectual le permitía no ser derrotado por el movimiento sensitivo o instintivo característico de otras especies (*Meditaciones*, VII, 55). Por su parte, Epicteto pensaba que las plantas no son capaces de servirse de las representaciones, pero pueden disponer de su uso (*Diss.*, II, VIII, 4-10); el animal, en cambio, puede servirse de ellas, pero no puede llegar a entenderlas. Solo el ser humano podía lograr esto y llegar a verse a sí mismo (*Diss.*, I, I, 4-6; I, XX, 5,6). Pensaban que el tipo de presentación que se daba en la vida humana era común a la de otros animales, solo que cuando el individuo se va formando, su racionalidad se manifiesta en

él de modo tal que sus impresiones generan conceptos hasta que ese proceso de ser algo sensible pasa a albergar un contenido racional. De ahí que solo la especie humana fuese capaz de comprender este tipo de representaciones (*Diss.*, I, VI, 12-19).

En este proceso, se ha de considerar que gracias al *lógos* estoico se pensaba que el hombre era capaz de medir y regular los movimientos del alma. Los sentidos, la sensación *aisthesis* (αἴσθησις) era el primer modo de registro en su alma, donde comienza el conocimiento. Ahora bien, esos sentidos no eran receptores pasivos de los datos provenientes del mundo externo, sino que el mismo *pneuma* (πνεῦμα) va desde el *hegemonikón* (ἡγεμονικός) —su potencia racional— hasta el respectivo órgano del sentido y su objeto para retornar luego al sujeto a través del órgano del sentido y dejar así una determinada presentación en su mente (*Dióg. Laert.*, VII, 52). De este modo, el *pneuma* (πνεῦμα) resultaba ser un tránsito por el cual los datos sensorios llegan a la mente.

En el marco de esta tradición la vida no era considerada, *sensu stricto*, un bien en sí ni la muerte un mal, sino tan solo indiferentes, no diferenciables, *adiáfora* (ἀδιάφορα). Dentro de tales indiferentes, los impulsos racionales hacían florecer las capacidades humanas más altas que condicen la plenitud de los mortales, considerados superiores a cualquier clase específica de ser vivo (*Diss.*, II, VIII, 4-10).

Para los estoicos, y, específicamente, para Séneca una vida acorde a la propia naturaleza humana implica una vida conforme a la razón (*Ep.*, IV, 41, 8); en el *lógos* descansaba, precisamente, la ética, toda acción moral, y gracias a él era posible conocer la relación que existe con el universo y la establecida con los demás hombres. En general, pensaban que el alma humana es una porción del hálito inteligente y vital, que atraviesa el cosmos entero (*Dióg. Laert.*, VII, 156). Por otro lado, a pesar de este explícito antropocentrismo, se sostiene a veces que el conjunto del cosmos es concebido superior al ser humano, quien tiene como fin imitar la naturaleza del mundo al que pertenece. De ahí que algunos estoicos tardíos rechazaran la idea de que el cosmos existiera con vistas a él (antropocentrismo); más bien, su teleología conservaba esta jerarquización de especies,

pero validaba desde la perspectiva del hálito (*πνεῦμα*), lo que algunos estudiosos han llamado un cosmocentrismo:

Cada uno tiene una disposición: uno, la de ser comido; otro, la de ayudar en las tareas del campo; otro, la de producir queso; otro, otra utilidad semejante. Para eso, ¿qué utilidad tiene comprender las representaciones y ser capaces de discernirlas? Al hombre, por el contrario, lo ha traído aquí en calidad de espectador suyo y de su obra, y no sólo como espectador, sino también como intérprete. Por eso es una vergüenza para el hombre empezar y acabar donde los animales; mejor empezar ahí, pero acabar en donde termina nuestra naturaleza. Y ésta acaba en la contemplación y la comprensión y la conducta acorde con la naturaleza (*Diss.*, I, VI, 17-21).

Todos los acontecimientos de la naturaleza estaban determinados y gobernados por la ley racional del *pneuma* (*πνεῦμα*), que no solo era inmanente, sino también necesaria. La naturaleza, fuente de racionalidad, acoge al hombre turbado por las dinámicas irracionales de la sociedad. A raíz de ello, la libertad del ser humano no consistía en otra cosa que en la aceptación del propio destino, el cual radicaba fundamentalmente en vivir conforme a la naturaleza, es decir, de acuerdo a la razón, pues lo natural era racional y el mundo en tanto que era racional terminaba siendo justo. Por eso es que por naturaleza es posible intuir “lo justo y el bien” (*Dióg. Laert.*, VII. 53).

A partir de un antropocentrismo, geocentrismo o “cosmocentrismo”, en todos los casos, finalmente, el *lógos* del hombre estoico se vuelve la medida todas las cosas. De este modo, el hombre aparece ocupando un lugar central o sumamente especial en el universo. Solo él es capaz de tomar conocimiento de cómo a través de una vida virtuosa —o sea, siguiendo una vida moral y acorde a la naturaleza— le es posible orientar y disponer —hacia lo que él considera mejor— las cosas, el resto de los seres vivos y la naturaleza donde se desenvuelve.

El naturam sequi de los epicúreos

A diferencia de los estoicos, los epicúreos no promovieron la aceptación de la necesidad de la naturaleza, pues la concebían como un todo azaroso, oscilante entre átomos y vacío. A partir de este todo configuraron la lógica, la física y la moral. De este modo, la libertad de los epicúreos era distinta a la estoica, pues al asimilar la naturaleza de un modo espontáneo, hicieron recaer en ellos mismos la construcción del destino temporal. En eso consiste precisamente el *naturam sequi*, puesto que “a la naturaleza no se la debe forzar sino hacerle caso, y le haremos caso si colmamos los deseos necesarios y los naturales siempre que no perjudiquen y si despreciamos con toda crudeza los perjudiciales” (Epicuro, 2012: 100).

Epicuro entendió la filosofía como una medicina que debía expulsar las enfermedades o dolencias del alma, y de ser suministrada como si se tratase de un tratamiento, ayudaba a mejorar y aprender a ser felices. El hedonismo naturalista de Epicuro asociaba la felicidad con la satisfacción de los placeres del cuerpo, aunque no se trataba de cualquier tipo de placer, tenían que ser de suyo naturales, necesarios, moderados y en calma:

127. (...) Debemos darnos cuenta, por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los naturales unos son necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la propia vida.

128. Pues una interpretación acertada de esta realidad sabe condicionar toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que éste es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor (2012: 89).

Epicuro distinguió, así, tres tipos de placeres: aquellos que eran de suyo naturales y necesarios; aquellos que eran naturales y no necesarios; y por último, aquellos placeres que no eran ni naturales

ni necesarios, y de los cuales el ser humano prudente debía intentar liberarse. Únicamente los primeros eran capaces de menguar las aflicciones, ayudando al logro de la felicidad, pero sin el estudio de la naturaleza no era posible obtener estos placeres puros (2012: 94). En lo que se refiere a los segundos solo conseguían variar el deleite, mas ni estos ni los últimos lograban quitar la verdadera aflicción.

Toda la sabiduría que se pueda desarrollar acerca de la naturaleza consiste en Epicuro en ser orientadora para el logro de una vida feliz, *eudaimonía* (εὐδαιμονία): “128. [...] El gozo es el principio y el fin de una vida dichosa. 129. Pues hemos comprendido que ése es el bien primero y congénito a nosotros, y condicionados por él emprendemos toda elección y repulsa y en él terminamos, al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla” (2012: 89-90). En este contexto, se ha de considerar que la experiencia enseña que el hombre podía ser aquí también la medida de todas las cosas, en cuanto había que medir con prudencia cada acción emprendida, estableciendo un sistemático cálculo ((λογισμός) y balance entre el placer y el dolor que se desprendía de dicho obrar y tras el que estaban implicadas las cosas en general: “132. Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y restantes manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento” (2012: 91).

Dolor y placer constituían para los epicúreos los móviles fundamentales de todos los seres vivos. La naturaleza misma los colocó así en ellos y la sabiduría práctica (φρόνησις), la inteligencia que ayudaba a encontrar el verdadero placer y evitar el dolor de lo que realmente resulta conveniente. A raíz de eso es que a veces se podía preferir (a través de una serie de cálculos y medidas) soportar ciertas incomodidades o pesares a fin de evitar otros peores, basándose así en un análisis estrictamente racional que competía a la naturaleza: “142. XI. Si no nos molestaran nada las sospechas que albergamos de los cuerpos celestes y de la muerte, por miedo a que ello sea algo que tenga que ver con nosotros en alguna ocasión, y tampoco el miedo a no conocer los límites impuestos a los sufrimientos y a los deseos, no necesitaríamos más del estudio de la Naturaleza” (2012:

94). El saber acerca de la naturaleza ayuda a superar el miedo a la muerte y a los dioses, y permite además salir de la ignorancia, fuente de innumerables tormentos, dándole así un sentido de moderación a los placeres y apetitos del *homo mensura*.

La hermenéutica de la naturaleza del homo mensura y perspectivas ambientales de su ser inmensurable

Tanto la conversión de los elementos naturales en meros recursos económicos o energéticos como la transformación del resto de las especies en objetos de consumo y explotación son parte de la misma racionalidad. Parte de sus antecedentes filosóficos se remontan a la hermenéutica del *homo mensura*, la cual termina por escindir en la esfera ética al hombre de la naturaleza, excluyéndola de su esfera en cuanto agente o paciente moral. Por consiguiente, si bien esta concepción es característica de la Época Moderna, se ha mostrado que está enraizada mucho antes de la revolución científica e industrial de las últimas centurias modernas, asentándose y hallando un respaldo filosófico en la máxima de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas”, donde el ser humano, en cuanto animal racional (*Pol.*, 1332a-b, 11-12), al identificarse fundamentalmente con una determinada forma del *homo mensura*, pasará, en definitiva, a concebir la naturaleza entera a su propia medida. Al dejar gradualmente de sentirse y actuar como un ser aunado a ella, creyéndose más bien superior a la misma, pasará a concebir el mundo como un campo de objetos abiertos a su medida y manipulación. A un lado, queda el mundo tasado por su modo instrumental de medir la naturaleza; al otro extremo, la objetivación se presenta como la base para la dominación de la naturaleza, como lo otro inferior a uno que se lo ha de controlar. Valorar a partir de esta forma de interpretar el entorno ha implicado posesión, extracción, explotación. Los elementos naturales pasan a ser recursos para ciertos fines del hombre; mientras que el resto de los seres vivos se vuelven objetos de consumo y explotación. Esta interpretación que se hace de ellos oculta el concepto

prístino y desinteresado que se pueda tener de la naturaleza y, por consiguiente, de quien la mide y sondea de esa manera.

De la palabra latina *mensurare*, el verbo “mensurar” en castellano tiene, según la Real Academia Española, principalmente una doble acepción: medir y juzgar (RAE, 2016: 7898). Al contrario, el adjetivo inmensurable (*immensurabilis*) es definido ahí como lo que “no puede medirse” o es de “muy difícil medida” (RAE, 2016: 6820). Ambas acepciones posibilitan, no obstante, reivindicar su estatus ontológico-ambiental, lo cual supone una disposición filosófica orientada hacia la naturaleza en cuanto naturaleza. Sus connotaciones complejas y disímiles, antecedidas por nociones histórico-filosóficas del término, no proporcionan un sentido único del que se pueda poseer. Esa diversidad conceptual permite la apertura a una nueva dinámica en la relación, distinta a la heredada por la civilización industrialista occidental y su valoración mercantilista del entorno.

Con la asimilación de múltiples concepciones clásicas de la naturaleza no se intentó delimitar, elaborar y presentar una definición de la naturaleza de modo unívoco a partir de diversas connotaciones que se han asimilado desde Tales de Mileto hasta los epicúreos para lograr un eclecticismo formal del término en el universo antiguo. Tan solo a través de un pensar que rememora cómo fue concebida la naturaleza en el mundo helénico, se contextualizó los orígenes del enfoque hermenéutico del *homo mensura*, cuyo curso tiende luego, en la posteridad, a una visión instrumental de la naturaleza que oculta su ser. Precisamente, para retornar a su interioridad se emprendió primero una anámnisis histórico-filosófica en torno a la noción de la naturaleza en el pensamiento de los antiguos, en vista de comprender mejor las raíces e implicaciones de la hermenéutica del *homo mensura* y, por contraste, mostrar la posible apertura a una dimensión no antropocéntrica ni especista de su ser inmensurable.

No es debido a la urbanización de las grandes sociedades en la que vive la mayor parte de la población mundial que sea imposible retornar a la naturaleza, pues el hecho es que ya se está en ella, pero atrapados en una dinámica de medirla, calcularla, tasarla, entenderla y tratarla, que acaba lesivamente por velar lo que es.

Reflexionar en profundidad sobre la atmósfera con la que se asimila lo inmensurable del entorno que rodea algo o a alguien como elemento fundamentalmente colectivo —donde se albergan un conjunto de seres vivos y condicionantes, según las cuales alguien o algo en cuanto paciente moral está inmerso— ayuda a contemplar el valor de la biodiversidad, su interdependencia y el realce de los paisajes de la naturaleza salvaje, libre de las razones suficientes con las que mide y calcula de un modo instrumental el *homo mensura*.

Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Traducción de J. Pallí. Madrid: Gredos.
- (1994). *Metafísica*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (1995). *Física*. Traducción de G. R. de Echandía. Madrid: Gredos.
- (2008). *Política*. Traducción de M. García. Madrid: Gredos.
- Bernabé, A. (2017). “En torno a la φύσις. ¿Qué entendían los griegos por φυσικός?”.
En *Archai*, n. 21, septiembre-diciembre, pp. 39-78.
- Capelle, W. (2003). *Historia de la filosofía griega*. Traducción de E. Lledó. Madrid: Gredos.
- Caspers, C. (2010). *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Begründet von Bruno Snell. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen vorbereitet und herausgegeben vom Thesaurus Linguae Graecae. Band 4: Π-Ω. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cicero. (2010). *De Natura Deorum*. Libri Tres, vol. 2. Editado por J. B. Mayor y J. H. Swainson. Cambridge Press.
- Cicerón, M. T. (2008). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Traducción de Á. Escobar. Madrid: Gredos.
- Cordero, N. (2020). *Cuando la realidad palpaba: la concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires: Biblos.
- Diccionario de la lengua Española. (2006). Vigésimotercera edición del Diccionario de la Real Academia Española. Madrid: Planeta.
- Diels, H., Kranz, W. (1959-1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 3. Bände. 9ª ed. revisada por Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano*. Traducción de P. Ortiz. Madrid: Gredos.
- Epicuro. (2012). *Obras completas*. Traducción de J. Vara. Madrid: Cátedra.
- Frisk, H. (2021). *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter.
- Laercio, D. (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción de C. García Gual. Madrid: Alianza.
- Long, Anthony A. (1984). *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Traducción de P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza.
- Marco Aurelio. (2005). *Meditaciones*. Traducción de R. Bach. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Timeo*. En *Diálogos*, Vol. VI. (pp. 125-261). Traducción de F. Lisi. Madrid: Gredos.
- (1999). *Las leyes*. En *Diálogos*, Vol. IX. (Libros VII-XII). Traducción de F. Lisi. Madrid: Gredos.
- (2008). *Fedón*. En *Diálogos*, Vol. III. (pp. 7-142). Traducción de C. García Gual. Madrid: Gredos.
- (2015). *Gorgias*. En *Diálogos*, Vol. II. (pp. 7-145). Traducción de J. Calonge. Madrid: Gredos.
- (2015). *Crátilo*. En *Diálogos*, Vol. II. (pp. 339-461). Traducción de J. L. Calvo. Madrid: Gredos.
- (2015). *Teeteto*. En *Diálogos*, Vol. V. (pp. 137-317). Traducción de Á. Vallejo. Madrid: Gredos.
- (2020). *Protágoras*. En *Diálogos*, Vol. I. (pp. 495-597). Traducción de C. García Gual. Madrid: Gredos.
- Pohlenz, M. (1953). "Nomos und Physis". En *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, 81 (4): 418-438.
- Sabine, G. (1945). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Séneca. (2010). *Epístolas morales a Lucilio I*. (Libros I-IX, Epístolas 1-80). Traducción de I. Roca. Madrid: Gredos.

Reseñas

Reseña de *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues*,
Bernard Collette,
Routledge (Issues in Ancient Philosophy),
London-New York, 2022, 369 pp.

Pareció casi providencial que, cuando estaba por concluir mi estudio sobre el escrito *De providentia*, de Séneca, saliera a la luz este volumen de Bernard Collette, de amplios horizontes y con una propuesta que se asemejaba mucho a la mía en un aspecto específico: rastrear la noción de providencia, de un modo sistemático, en los principales exponentes de la filosofía estoica en sus distintas etapas —si bien yo me limité, para uno de los capítulos de mi trabajo, a la trinidad antigua (Zenón, Cleantes y Crisipo)— a partir de la identificación de la *πρόνοια* con otras entidades de la cosmología estoica y otras nociones clave de su proyecto filosófico en conjunto. Insisto en que fue casi providencial, porque la lectura de Collette me permitió, antes de entregar el manuscrito de mi disertación, contrastar, defender y confirmar ciertas conclusiones de mi investigación, pues su postura principal coincidía, en el fondo, con la idea que llevaba maquinando estos últimos años: hay una marcada diferencia conceptual entre providencia y destino en la doctrina estoica, y no se trata, en absoluto, bajo una actitud reduccionista, de un asunto meramente terminológico.

De este libro, J. Aubin (2022) ha publicado una reseña de tono descriptivo, pero bastante completa, acerca del contenido de los capítulos que lo conforman, y S. Weisser (2022) ha destacado en su recensión algunas conexiones e interpretaciones del autor que contribuyen al debate actual de la cosmología estoica en contraste con otras parcelas del saber antiguo. Mi interés, en cambio, consiste en comentar, a propósito de la publicación del libro, el tema al que Collette ha dedicado esta investigación de gran profundidad y rigor filosófico, y exhibir el carácter innovador y filológicamente exhaustivo con que el autor la desplegó.

En la Introducción figuran sendos apartados preliminares que contemplan tres cuestiones legítimas: 1) ¿Por qué estudiar la providencia estoica? 2) ¿Fue el estoicismo una filosofía o una religión? 3) La providencia en contexto. El autor abre el volumen con un cuestionamiento metodológico complejo que, a mi juicio, resulta más que relevante manifestar: si la providencia y el destino eran lo mismo para los estoicos, una distinción que ha sido sin reservas vilipendiada por los historiadores de la filosofía. Y resulta que no es un asunto del todo reciente, pues ya para el siglo II *post*, las nociones, originalmente separadas, de providencia y destino fueron estandarizadas y unidas en una sola, según sentencia S. Bobzien (1998: 5) en su clásico libro *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, sin ofrecer alguna hipótesis en torno al particular fenómeno. Dos son los ejemplos que puedo aludir para mostrar esta problemática antigua.

La primera prueba proviene de un texto de Calcidio (*In Tim.* 144, en *SVF* 1: 551 y 2: 933), un filósofo neoplatónico que transmite un pasaje en el que se cuestiona si la providencia y el destino son lo mismo, a lo que se responde afirmativamente bajo el argumento de que la providencia es la voluntad divina y esa voluntad representa una serie de causas. Collette interpreta así esa formulación antigua: “Providence implies a will or intention to achieve a goal or an end (the good), whereas fate refers to the actual series of steps needed to achieve that goal” (2022: 19). El fragmento del filósofo neoplatónico ha sido explotado con frecuencia para negar una distinción entre ambos conceptos, como Long y Sedley (1987: 331 ss.) quienes en su ya añeja compilación *The Hellenistic Philosophers* expulsan el tema de la providencia (refiriendo el pasaje de Calcidio y eludiendo por completo la problemática) y dejan tan sólo un exiguo apartado denominado “Fate and causation”. En el mismo tenor se encuentran Boeri y Salles (2014: 439 ss.) al intitular “Determinismo, fatalismo y eterno retorno” el capítulo 19 de su relativamente reciente colección sobre los filósofos estoicos. Sin embargo, para el estoicismo antiguo la noción de providencia se halla en el centro de la investigación filosófica, como respalda Collette (2022: 1); se puede argumentar, continúa el autor, que la providencia divina es causa y condición para explicar los contenidos doctrinales de las tres áreas en

que los estoicos dividían el discurso filosófico (lógica, física y ética) y, con ello, hacer del estoicismo una secta que basaba prácticamente todos sus postulados en un planteamiento de matriz teológica. Así, la providencia, como la entidad operante que planifica el universo, deviene en un concepto nodal para el hombre con el que éste pueda, al menos, intentar comprender la voluntad divina y, por lo tanto, obtener conocimiento de las causas de todo lo que ocurre en el mundo: al conocer los mecanismos de la naturaleza, el ser humano puede, por fin, actuar en plena concordancia con ella (*κατὰ φύσιν*).

Resulta importante subrayar que los estudiosos de la filosofía estoica —salvo la filóloga griega M. Dragona-Monachou (1976: 16) que atestigua para entonces la falta de un trabajo global sobre los argumentos para la existencia y la providencia de los dioses— hablan siempre de determinismo y poco menos de fatalismo, con lo cual relegan a la providencia, justo como Collette denuncia, a un campo extra filosófico rayando más bien en el teológico; por desgracia, nunca se ha abordado con tal profundidad el providencialismo entre los estoicos sino hasta ahora, cuando se propone en este libro una investigación enfocada exclusivamente en este tópico. Cabe recordar que H. von Arnim, en sus *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, sí había defendido una diferenciación entre ambas nociones, acorde con la conceptualización de varios exponentes del estoicismo.

La segunda prueba radica en la temática de algunas obras antiguas. Según Diógenes Laercio (7, 138; 149), Crisipo, el tercer líder del estoicismo, compuso un texto sobre la *πρόνοια* (providencia) y otro sobre la *εἰμαρμένη* (destino); si los estoicos no hubieran concebido distintas a estas entidades en la naturaleza divina, ¿cuál habría sido la razón para crear dos obras de una materia idéntica pero con títulos diferentes? Asimismo, Alejandro de Afrodisia escribió un texto *Sobre el destino* —en que expone las teorías antiguas del “determinismo”—, pero también uno *Sobre la providencia*, cuya versión original en griego se ha perdido, conservado no obstante casi por fortuna en traducción árabe (utilizado por Collette, a diferencia de los demás especialistas que omiten este tipo de documentación). Con Crisipo y Alejandro, de dos escuelas distantes tanto en tiempo como en doctrina, hay evidencia para sostener que ambos entendían

y discutían, en cierta medida por separado, la providencia y el destino, aun cuando hubiera puntos de contacto entre estos.

Así es como el libro de Collette marca desde ahora un partea-guas en los estudios del estoicismo, pues gracias a esta primera y primaria distinción conceptual, base de su metodología, resultará posible revisar con mayor precisión filológica las conexiones entre la providencia y otros aspectos de la filosofía estoica, atendiendo no sólo a un concepto mucho más concreto y por fin rehabilitado como un tópico autónomo pero no desarticulado de la doctrina conjunta, sino también a la singularidad intelectual de cada personaje. Y es que la mayor parte de los historiadores de la filosofía parecen verse en problemas y hacer malabares cuando pretenden armonizar los postulados estoicos en una única teoría unificada y uniforme, casi como queriendo un estoicismo invariable e inamovible.

Por lo demás, es común escuchar que no se presta mucha atención a la época imperial con objeto de reconstruir la filosofía estoica, que precisamente ahí se encuentra un repositorio de textos completos a los cuales acudir (Séneca, Epicteto y Marco Aurelio). Sin embargo, este libro también es una muestra de cómo ha de abordarse la particularidad filosófica, pues este es el perfecto ejemplo de una misma noción, la providencia, que con el paso del tiempo tuvo adaptaciones según las necesidades humanas y los escenarios históricos y sociales; por ejemplo, no es sino hasta el capítulo dedicado a Panecio cuando vemos que la providencia se torna un asunto filosófico relacionado de forma estrecha con la política —salto que también daría Séneca más tarde—, de tal modo que ese cambio de condiciones y entornos va redirigiendo el foco de atención de todo filósofo hacia otros intereses que son parte de una preocupación actualizada por su tiempo y que necesitan respuestas distintas. Con todo, me parece que esa aproximación común de partir de casos particulares para formular una teoría universal sobre la providencia estoica claudica, pues, incluso en términos lógicos, de premisas particulares no resulta una conclusión universal válida; porque además el pensamiento estoico —y en general todos los movimientos filosóficos de la antigüedad grecolatina— fue desarrollándose según cada época y circunstancia específica, de suerte que, *verbi gratia*, la providencia de

Séneca involucraría ciertos aspectos que probablemente la de Zenón carece, tal como Collette hace con la razonada propuesta metodológica de su libro. En este sentido, y a pesar de que no abordé a todos los exponentes del estoicismo, ni todas las aristas posibles que implicaría tratar la providencia, no sólo en un ámbito cosmológico sino también en uno ético y político, me interesó —y así procedí en mi propia investigación— revisar las particularidades de tres personajes y enlazar las coincidencias, no con pretensiones universalistas, sino con intentos genuinos de entender el engranaje común que dio origen a la noción estoica de providencia.

Por ello, el libro de Collette (2022) me resultó nada menos que esencial como antecedente metodológico y temático, puesto que él se empeñó en analizar la idiosincrasia filosófica de los principales estoicos respecto de la providencia en plena sintonía con otros postulados afines y consecuentes, sin intentar esa forzada conciliación pretendida por los demás estudiosos, así que en cada capítulo quedan delineadas las ideas respectivas de ocho personalidades del estoicismo. Diez son los capítulos del libro de Collette —ocho están consagrados a un filósofo y dos a conceptos— en los que desarrolla una metodología con base en evidencias textuales que en todo momento aduce y comenta —otras obras sobre el mismo asunto muchas veces prescinden de presentar el material original en griego o latín— y cuyas conexiones logra avizorar y encauzar hacia una interpretación lógica y fundamentada que permite observar otros trazos, claros y distintos, sobre la providencia estoica.

En conclusión, *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues* constituye una obra fundamental que abona a los estudios sobre la cosmología estoica, más allá del particular asunto de la providencia que personalmente me resulta atractivo e inquietante, por las dos razones bosquejadas aquí: primero, por defender, de manera argumentada y con pruebas basadas en los textos originales, la distinción no sólo terminológica, sino en especial conceptual, entre providencia y destino —asunto que para los antiguos era toral: un lenguaje procurado para denotar con precisión nociones y objetos—, y segundo, por abordar esa noción filosófica desde el ángulo de lo particular, centrándose en descifrar, a partir

de la hermenéutica de pasajes selectos, los argumentos que cada pensador pretendía desarrollar alrededor del concepto en cuestión. Así, aunque es entendible que antes se haya privilegiado lo universal sobre lo particular, quizá con el fin de asentar ciertas bases, ciertamente algo difusas y discutibles, este volumen de Bernard Collette funciona como bisagra metodológica para la literatura acerca del estoicismo, por su carácter filológico en el método de interpretación de los textos, por sus proponentes resultados sobre los aspectos más relevantes de la providencia, y por su consistente y ponderada reflexión del pensamiento estoico.

Genaro Valencia Constantino
Universidad Nacional Autónoma de México, México
gevalenc@gmail.com

Referencias

- Arnim, H. (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, 4 vols. Stutgardiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Aubin, J. (2022). "Review: *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues*". *Bryn Mawr Classical Review*, 2022.09.32: <https://bmc.brynmawr.edu/2022/2022.09.32>.
- Bobzien, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy, 12).
- Collette, B. (2022). *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues*. London-New York: Routledge (Issues in Ancient Philosophy).
- Dragona-Monachou, M. (1976). *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. Athens: National and Capodistrian University of Athens.
- Long, A. y Sedley, D. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weisser, S. (2022). "Review: *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues*". *The Classical Review*, 72, 2, pp. 697-699: <https://doi.org/10.1017/S0009840X22001172>.

Reseña de *¡A las cosas mismas!*
Dos ideas sobre la fenomenología,
de Á. Xolocotzi y A. Ziri3n. M3xico:
Benem3rita Universidad Aut3noma de Puebla,
Universidad Michoacana de San Nicol3s Hidalgo,
Miguel 3ngel Porr3a, 2018, 234pp.

¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología (en adelante *ACM*), es una obra escrita en forma de exposici3n y r3plica por 3ngel Xolocotzi y Antonio Ziri3n, prologada por Eduardo Gonz3lez Di Pierro. Esta obra tiene el m3rito de reunir en sus p3ginas a los que, en nuestra opini3n, son los tres principales exponentes de la fenomenol3gía en M3xico, cada uno de ellos dedicado a uno de los fenomen3logos m3s c3lebres: Ziri3n, a Edmund Husserl; Xolocotzi, a Martin Heidegger; Gonz3lez di Pierro, a Edith Stein.

Sin duda, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* es un ejercicio interesante de escritura filos3fica, que pretende trascender el anquilosado estilo del *paper* filos3fico, que suele estar cerrado al di3logo, salvo por las citas y referencias que en ellos encontremos. Esta obra, que pretende ser un di3logo vivo entre sus autores, presenta distintos abordajes y pol3micas a prop3sito de uno de los principales “lemas” de la fenomenol3gía, a saber, la afirmaci3n de “ir a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst!*). Tal pol3mica se aborda desde el autor en el que cada uno de los ponentes es experto. Esta obra se ha recopilado a partir de los textos dispersos de la pol3mica entre Ziri3n y Xolocotzi sobre el sentido del lema “ir a las cosas mismas” y su papel en la fenomenol3gía, que han aparecido discontinuamente desde 1989 y que han sido replicados desde 2003 hasta 2014.

Prólogo

Según afirma González di Pierro en el prólogo, la pretensión de Zirión en esta obra es “mostrar que la carta de identidad del *motto* en cuestión no es un privilegio exclusivo ni caracterizador de la fenomenología, sino de toda *scientia* que se precie de tal y haga honor a su cometido verdadero” (ACM, 9); en cambio, la de Xolocotzi es mostrar que la posición defendida por Zirión “diluye la caracterización misma de la fenomenología restándole entonces su peculiaridad, misma que la diferenciaría de otras posiciones teóricas o filosóficas” (ACM, 10), enfatizando el carácter epistemológico del llamado husserliano a “ir a las cosas mismas”.

Al parecer del prologuista, buena parte del disenso entre los autores de la obra es que leen el “ir a las cosas mismas” desde diferentes perspectivas (ACM, 9). González Di Pierro opina que Zirión la lee desde una perspectiva ética, inclusive “deóntica”; mientras que Xolocotzi lo hace desde una “lupa epistémica”, que “nos permite vislumbrar el sentido pleno de «ir a las cosas mismas»” (ACM, 9-10).

Estructura

¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología está conformada por siete capítulos, precedidos por un prefacio de cada uno de los autores.

En su prefacio, Xolocotzi considera que lo primordial para comprender el sentido de la expresión “*Zu den Sachen selbst!*” es superar su condición de mero lema nominativo o de presupuesto propio de la tradición fenomenológica (ACM, 15). Según Xolocotzi, una de las grandes virtudes de *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* es ser fruto de una “*Zeitigung*”, es decir, “de una temporalización que se lleva a cabo como maduración” (ACM, 16).

Por su parte, Zirión relata en su prefacio que las réplicas de su contraparte se remontan al año 2003, cuando se publicaron en la revista *Cuadernos de Filosofía* (n. 34, 2003) dos textos: uno, de su autoría, con el título “La noción de fenomenología y el llamado a las

cosas mismas” (*ACM*, 31-58) y otro, de Xolocotzi, titulado ‘Retroceder a las cosas mismas. Réplica a Antonio Ziri6n’ (*ACM*, 59-67), como resultado del Primer Coloquio Hermen6utica y fenomenolog3a realizado en la Universidad Iberoamericana, de la ciudad de M6xico (2003).

Los cap3tulos 1 y 2 (“La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema «a las cosas mismas»” y “El llamado a las cosas mismas y la noci6n de fenomenolog3a”) fueron escritos por Antonio Ziri6n; el primero en 1989 (y que constituye el texto base de la pol6mica) y el segundo en 2003, con ocasi6n de la discusi6n mencionada antes. El cap3tulo 3 (“Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Ziri6n”), originalmente escrito en 2003, es la respuesta de Xolocotzi al cap3tulo 2 de esta misma obra. El cap3tulo 4 (“Sobre la noci6n de fenomenolog3a y el llamado a las cosas mismas... una vez m6s”), presenta en forma escrita una ponencia dictada por Ziri6n en 2005 y parece ser un ap6ndice a los primeros dos cap3tulos de esta obra, que son de su autor3a, as3 como contrarréplica al cap3tulo 3, de Xolocotzi. El cap3tulo 5 (“Las cosas de la fenomenolog3a. Notas sobre la idea husserliana de una filosof3a cient3fica”), publicado originalmente en 2009, es la exposici6n de la postura de Xolocotzi sobre el lema husserliano “ir a las cosas mismas”, as3 como de la comprensi6n heideggeriana de la fenomenolog3a. Este trabajo es replicado vastamente por Ziri6n en el cap3tulo 6 (“¡Ah, qu6 cosas 6stas! Respuesta a «Las cosas de la fenomenolog3a»”), y fue publicado originalmente en 2014. Por 6ltimo, en el cap3tulo 7, Xolocotzi presenta un texto in6dito (“A las cosas mismas, fen6meno y fundamentaci6n”), de 2020, como conclusi6n a su postura a esta pol6mica, en la que defiende el lema “ir a las cosas mismas” como un punto de uni6n y de partida de todas las fenomenolog3as.

Análisis

En el cap3tulo 1 (“Las palabras de las cosas. Reflexiones sobre el lema «a las cosas mismas»”), Ziri6n presenta su visi6n general en torno al problema central de la obra, a partir del sentido y el papel que

cumple en el pensamiento de Husserl y, en general, en la fenomenología. Ziri6n considera que tales desacuerdos en torno a lo que significa “ir a las cosas mismas” son un perfecto ejemplo de la incapacidad e ineptitud para “ir a las cosas mismas” (ACM, 17).

Seg6n Ziri6n, para comprender lo que para Husserl significa “ir a las cosas mismas” es necesario primero desechar las opiniones equivocadas al respecto. Una de ellas es identificar las “cosas mismas” con las “cosas en s6” en el sentido de Kant pues, seg6n esa lectura err6nea, “ir a las cosas mismas” significar6a para Husserl “proclamar la necesidad y la posibilidad de trascender los fen6menos y llegar a la *cosa en s6*, como si 6l hubiera descubierto un m6todo o un camino para conocer lo que Kant hab6a cre6do por principio incognoscible” (ACM, 20-21). Sobre este equ6voco, Ziri6n agrega que, en alem6n, la *cosa en s6* de Kant se dice *Ding an sich*, mientras que las *cosas mismas* de Husserl se escriben m6s bien *Sachen selbst*, y aclara que si bien en alguna acepci6n *Ding* y *Sachen* son sin6nimos, los sentidos de la segunda palabra son “mucho m6s ricos” (ACM, 21).

Otra opini6n desatinada sobre las cosas mismas, que al parecer de Ziri6n se le suele atribuir a los disc6pulos que tuvo Husserl en la Universidad de Gotinga, es la identificaci6n de las cosas mismas con las “realidades objetivas”, comprendidas como los objetos o los fen6menos que se encuentran en el mundo exterior. Seg6n Ziri6n, bajo esta lectura equ6voca del “ir a las cosas mismas”, por una parte, se considerar6a una oposici6n entre un objetivismo y un subjetivismo, y por otra, un “fenomenalismo o sensualismo, y acaso tambi6n un empirismo” (ACM, 22).

Lo com6n entre ambas opiniones equivocadas en torno al dicho “ir a las cosas mismas”, considera Ziri6n, es que “caen en el mismo error de darle un car6cter indicativo, material o determinado a la frase de Husserl” (ACM, 23).

¿Qu6 cosas? La cosa en s6, en el primer caso, los fen6menos o, peor a6n, las objetividades externas, en el segundo. Pero esa pregunta se entiende mal si se le da un sentido material y determinado. Las cosas son cualquier cosa. *Sache* es la cosa en el sentido formal de “la cosa de la que se trata”, el asunto, el tema, el

objeto de estudio. Nada queda excluido, pero nada queda señalado. En la segunda interpretación se desliza además, fácilmente, el error de pensar que el lema expresa el propósito o el método que caracterizaría exclusivamente a esta ciencia (*ACM*, 23).

Otra opinión equivocada en torno al “ir a las cosas mismas”, considera Ziri6n, viene de ciertas afirmaciones de Heidegger como que “las cosas mismas eran para Husserl la conciencia” (*ACM*, 25). Ziri6n considera que “hay que desenga6arse”, pues “a las cosas mismas” no designa el m6todo de la fenomenolog6a. Y recuerda que los m6todos de la fenomenolog6a son la reducci6n fenomenol6gica, la reducci6n eid6tica y el an6lisis intencional (*ACM*, 26).

Seg6n Ziri6n, el intento m6s deliberado para darle una interpretaci6n definitiva al “ir a las cosas mismas” es el ensayo “Las identidades de las cosas mismas”, de John Sallis (1928), aunque considera que este trabajo comete el error de identificar el llamado a “las cosas mismas” con el contenido propio de la fenomenolog6a (*ACM*, 27).

En la conclusi6n, Ziri6n afirma que el llamado “a las cosas mismas” no es, en el fondo, “m6s que una invitaci6n al ejercicio cabal y aut6nomo de la raz6n” (*ACM*, 38). Pues como Husserl explica —recuerda Ziri6n— “la raz6n es la tendencia a llevar nuestros juicios (o prejuicios), nuestras significaciones, nuestros conceptos, nuestras presunciones, nuestras intenciones de conocimiento, a su cumplimiento en la visi6n, en la percepci6n, en la intuici6n que nos da la cosa misma” (*ACM*, 38-39). Dicho de otro modo, “la raz6n es una facultad teleol6gica, cuyo fin, cuya meta es la evidencia, que es la presencia de las cosas mismas y que tambi6n recibe el nombre de conocimiento, de saber” (*ACM*, 39).

Ziri6n agrega en la conclusi6n que el llamamiento de Husserl “no es nada original, sino el legado de la historia”, pues a su parecer, es “una nueva formulaci6n del antiguo principio de la autonom6a de la raz6n” (*ACM*, 39). Por lo tanto, para Ziri6n —siguiendo a Husserl— el “ir a las cosas mismas” no es un imperativo metodol6gico propio de la fenomenolog6a, sino una m6xima 6tica y vocacional, que considera que para afirmar la autonom6a de la raz6n se precisa una disposici6n y una voluntad (*ACM*, 40).

Por eso el llamado correcto no es, dice Husserl, “Volvamos a Kant” o “Volvamos a Fichte”, o a Hegel, o a Fries, o a Schopenhauer, sino “a las cosas mismas, como espíritus libres, con un interés puramente teórico”. Así pues, filosofía sin más autoridad que la razón es, en última instancia, filosofía sin autores: filosofía impersonal, la misma para todos. O mejor dicho: filosofía con autores que estén dispuestos, vocacionalmente, a reconocer que lo que cuenta no es la palabra de cada uno, sino la palabra de las cosas (*ACM*, 40).

El capítulo 2 (“El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología”) es una ampliación y actualización de lo expuesto por Ziri6n en el capítulo 1 (entre la aparici6n del primer texto y la presentaci6n del segundo hay catorce a6os de por medio). Comienza con la afirmaci6n de que es preciso dejar de considerar el llamado “volvamos a las cosas mismas” como una clave de lo que es la fenomenologí, de lo que ella pretende o de su metodologí, o incluso, como “una base comú” de todas las llamadas “fenomenologías” (*ACM*, 45-46). La tesis que defiende Ziri6n es que, cuando el llamado se toma en su sentido original, “no define o caracteriza a la fenomenologí”, ni “da ninguna pista sobre su metodologí ni siquiera acerca de su objeto o materia especíica como una disciplina científica” (*ACM*, 45-46). Al parecer de Ziri6n, “cuando mucho, da sólo, de la manera más general y formal, una indicaci6n especíica como una disciplina científica. Cuando mucho, da sólo, de la manera más general y formal, una indicaci6n de su intenci6n científica” (*ACM*, 46). Y persiste sobre los peligros y malentendidos posibles de hacer una caracterizaci6n de la fenomenologí a partir del lema “ir a las cosas mismas” (*ACM*, 46-52).

Según Ziri6n, el “ir a las cosas mismas” puede ser entendido como una síntesis de la fórmula “toda intuici6n originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento [...], todo lo que se nos ofrece en la «intuici6n» originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da” (*ACM*, 53), que aparece en *Ideas I*.

Zirión concluye el capítulo considerando que “la fenomenología trascendental (o husserliana) es la única realización posible de la idea de una filosofía científica”, es decir, de una filosofía que genuina y vocacionalmente retorne a las cosas mismas (ACM, 78). Y agrega que “las cosas mismas se definen frente a lo que ellas no son”, y considera que los fenomenólogos deben dejar de aspirar a “absorber el lema en la carne de la fenomenología, so pena de privarse a sí mismos de la guía y el correctivo más efectivo” (ACM, 78), es decir, las cosas mismas.

El capítulo 3 (“Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Zirión”) es la primera intervención de Xolocotzi en la obra. Según este autor, el principal problema de la postura de Zirión en torno al llamado a “ir a las cosas mismas” es que éste no define ni caracteriza a la fenomenología, y ni siquiera da pistas sobre su metodología” (ACM, 81). Lo cual, como hemos visto en el capítulo anterior, es la tesis principal de Zirión. Xolocotzi centra su réplica a partir de tres puntos: a) el retroceder, b) las cosas mismas en tanto que evidencia de lo dado, c) la ausencia de presuposiciones (ACM, 84).

Sobre la primera cuestión, Xolocotzi opina que, si bien es innegable que las ciencias están dirigidas hacia un objeto de investigación, la fenomenología, desde los *Prolegómenos a la lógica pura* de Husserl, parte de un “interés teórico-cognitivo por un pensar lógico puro que nos proporcione conceptos claros” (ACM, 85). Por esta razón, considera, es que en la fenomenología husserliana es primordial la existencia de una lógica pura que “debe investigar las formas más generales y leyes de composición de los conceptos con los que trabaja la ciencia”, que “no son adquiridos simplemente por generalización” (ACM, 85). Según Xolocotzi, “la relación entre la lógica pura y la *noética* se da al buscar la *fuerza* de la cual surgen los conceptos fundamentales y las leyes ideales de la lógica pura”, y nos recuerda que “dicha fuerza es constituida por las vivencias intencionales de la conciencia”, que siguiendo a Husserl, se encontraría ahí lo más originario (ACM, 85). Por esta razón, según Xolocotzi, “la búsqueda del origen científico se mueve más bien en ámbitos de generalización, mientras que la búsqueda del origen fenomenológico se mueve

en ámbitos de formalización” (ACM, 86). Así es como Xolocotzi concluye que “no es lo mismo preguntar por un virus que por un «significado en general» u «objeto en general»” (ACM, 86). Y, por ende, a partir de sus orígenes, hay una diferencia primordial entre la fenomenología y las ciencias, por esta razón el llamado a “ir a las cosas mismas”, no significa lo mismo en la fenomenología que en la ciencia (ACM, 86). Por lo tanto, según Xolocotzi, “el retroceder a la cosa misma es pues un retroceder a la intuición como fuente de conocimiento, a la simplicidad de las cosas mismas en tanto que es un retroceder sin supuestos y a los límites que pertenecen al darse evidente de la cosa misma” (ACM, 87), lo cual sería lo propio de la fenomenología husserliana comprendida como “ciencia fundamental de la filosofía” (ACM, 87).

Sobre la segunda cuestión, Xolocotzi presenta algunas de las implicaciones propias del retroceder, que indica “el ámbito formal en que se mueve el trabajo fenomenológico y se diferencia del ámbito generalizador en el que está la ciencia en general” (ACM, 88). Una de ellas es que la concreción científica y la concreción fenomenológica se deben interpretar de forma diferente. Según Xolocotzi, “El ir a la cosa misma de la ciencia se da como un ir especializado en torno a su correspondiente objeto de investigación, que es lo determinante”, mientras que “en los análisis fenomenológicos lo determinante es la búsqueda de los orígenes intuitivos de los objetos” (ACM, 88). Por ello, al parecer de Xolocotzi, si en el llamado a las cosas mismas se remite al darse evidente, entonces puede plantearse tal llamamiento en forma de principio, que correspondería con el *Principio metódico de la evidencia*, que Husserl presenta en sus *Meditaciones cartesianas* (ACM, 88-89).

Sobre la tercera cuestión, sostiene Xolocotzi que la ausencia de presuposiciones es la científicidad radical de la fenomenología, donde se devela, de forma negativa, el llamado a las cosas mismas (ACM, 89), y esta postura —en lo que está de acuerdo con Zirión— busca un “cambio de actitud” respecto de la cosa, que “significa un puro dirigirse a la cosa, sin tomar teorías, opiniones, métodos establecidos”, es decir, “sin tomar una determinada posición” (ACM, 89). Por esta razón, concluye Xolocotzi, que para que una investigación sea

“radicalmente científica debe llevarse a cabo sobre la base puramente fenomenológica, es decir, que no debe enmarcarse en una determinada corriente o punto de vista” (ACM, 89-90).

Con esto podemos ver que un análisis del llamado a *las cosas mismas* indica, por la misma naturaleza de la empresa husserliana, un trabajo formalizante que implica necesidades fundamentales que Husserl amplió en otras obras y las nombró principios. En este sentido, el retroceder planteado en el llamado se expresa en el *Principio de todos los principios* en *Ideas I*, las cosas mismas en tanto que darse evidente se indican en el *Principio de Evidencia* en las *Meditaciones Cartesianas*, y la falta de supuestos al que remite el lado negativo del llamado es expresado por Husserl como *Principio de la falta de supuestos* en las *Investigaciones Lógicas* (ACM, 90).

En el capítulo 4 (“Sobre la noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas... una vez más”), Ziri6n discurre en torno al significado de fenomenología, tal como lo hizo en el capítulo 2 (ACM, 58-68) y responde a las objeciones de Xolocotzi del capítulo 3. En su opini6n, Ziri6n piensa que el lema indica “la intenci6n cient6fica de la fenomenolog6a, pero no por *acaso*, sino porque guiarse por las cosas mismas constituye el principio fundamental de todo m6todo cient6fico” (ACM, 99). Tambi6n considera que “la fenomenolog6a debe mantenerse en un plano muy distinto del plano en el que se encuentran las ciencias no-fenomenol6gicas, las que Husserl llamaba, en general, dogm6ticas (las ciencias de la actitud natural)” (ACM, 99). Y por ello, frente a lo expuesto por Xolocotzi, Ziri6n argumenta que es muy diferente el sentido preciso en el que “la fenomenolog6a obedece el mandato de evidencia contenido en el llamado” (ACM, 99-100). Por ende, “no toda ciencia es una ciencia s6lo intuitiva, como la fenomenolog6a aspira a serlo” (ACM, 100). Si bien concede a Xolocotzi que

en vista de la diferenciaci6n entre fenomenolog6a y las ciencias hay que “hablar de una peculiar relaci6n del llamado a las cosas mismas con la fenomenolog6a y con las ciencias en general”,

o, con otras palabras, que la fenomenología sigue el llamado a su manera (dicho *grosso modo*, radicalmente), mientras que las ciencias lo siguen a la suya (dicho *grosso modo*, no radicalmente) (ACM, 103).

Según Zirión, Xolocotzi comete un error cuando afirma que la búsqueda de la fenomenología es la búsqueda de los conceptos formales, pues la fenomenología no es una disciplina formal (ACM, 105). También considera que no es ninguna novedad la asociación que hace Xolocotzi entre el llamado a las cosas mismas y el principio de todos los principios (ACM, 106). Tal equivalencia, precisa, bastaría para “echar por tierra cualquier intento de caracterización de la fenomenología mediante el llamado a las cosas mismas” (ACM, 106). Al parecer de Zirión, la fenomenología debe cumplir el llamado a las cosas mismas y desprenderse de supuestos, pero no puede reducirse a ello (ACM, 110).

Posteriormente, Zirión afirma que evidentemente la fenomenología debe de cumplir con el llamado a las cosas mismas y con el principio de la falta de supuestos, pero tales principios, si seguimos a Husserl, son válidos independientemente de la demostración de la fenomenología, pues son propios de la idea de ciencia y de filosofía (ACM, 110).

El capítulo termina con un debate en torno a la comprensión que Heidegger tuvo de la fenomenología. Zirión afirma que la comprensión de la fenomenología como “investigación y ciencia de la vida de conciencia”, tal como Husserl la inauguró, también se encuentra en el pensamiento temprano de Heidegger, que a su entender sería “el único verdadero suelo fenomenológico común entre ambos” (ACM, 122).

En el capítulo 5 (“Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”), encontramos la postura de Xolocotzi sobre el significado de las cosas en la fenomenología, y, en general, de lo que a su parecer es la fenomenología husserliana. Xolocotzi comienza recordando, a partir de *La fenomenología como ciencia estricta*, que Husserl concibe a la fenomenología como una filosofía científica, lo cual a su parecer ha sido relativizado por la

tradicción fenomenológica posterior a su fundador. En su opinión, la fenomenología más bien se ha caracterizado por el lema “ir a las cosas mismas” (ACM, 123-124). Sobre todo, a partir del párrafo 7 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger afirma que “el término fenomenología expresa una máxima que puede ser formulada así: «¡a las cosas mismas!»” (ACM, 124). Según Xolocotzi, tal afirmación tiene su fuente en la introducción al segundo volumen de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, cuando sostiene que “no pueden satisfacernos significaciones que toman vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder «a las cosas mismas»” (ACM, 124). No olvidemos que según Ziri6n, identificar precisamente el llamado «a las cosas mismas» con la esencia de la fenomenología es una idea que debe de ser abandonada (ACM, 128).

En este cap6tulo, Xolocotzi pretende dilucidar el lugar que ocupa la m6xima “a las cosas mismas” en el “Husserl pre-trascendental”, as6 como la pretensi6n husserliana de una filosof6a cient6fica (ACM, 129). Seg6n el autor, la pregunta gu6a de este cap6tulo es si “en el llamado «a las cosas mismas» se esconde la exigencia central, destacada por Heidegger, de poner el fundamento sobre el cual se despliega toda la demostraci6n cient6fica” (ACM, 129). Por ende, considera Xolocotzi, en este cap6tulo “tratar6 de indagar si con la puesta del fundamento, la m6xima de investigaci6n refleja la caracterizaci6n cient6fica de la filosof6a que Husserl pretend6a con la puesta en marcha de la fenomenolog6a” (ACM, 129).

En el cap6tulo 6 (“¡Ah, qu6 cosas 6stas! Respuesta a «las cosas de la fenomenolog6a»”), Ziri6n presenta un breve recuento de la pol6mica que ha sostenido con Xolocotzi sobre el lema “volver a las cosas mismas” y su lugar en la fenomenolog6a, y posteriormente responde, con mucha dedicaci6n, al texto de Xolocotzi “Las cosas de la fenomenolog6a. Notas sobre la idea husserliana de una filosof6a cient6fica” (cap6tulo 5 de esta obra). El autor concluye este cap6tulo comentando la posici6n de Heidegger respecto de “las cosas mismas” a partir del curso universitario *Proleg6menos para una historia del concepto de tiempo*, impartido por este pensador en Marburgo, en el verano de 1925.

En su réplica, la conclusión general de Zirión es que las investigaciones de Heidegger se mueven en el campo temático de la fenomenología de la intencionalidad o de la correlación intencional donde cabe el fenómeno, “por poco y mal reconocido que sea por el mismo Heidegger” (ACM, 204). Según Zirión este el rasgo que le otorga al pensamiento heideggeriano su carácter fenomenológico y lo que define en la práctica su fenomenología particular, distanciada de la husserliana (ACM, 204).

“A las cosas mismas, fenómeno y fundamentación”, es el capítulo 7 con el que Xolocotzi cierra *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. En él argumenta que el “ir a las cosas mismas” es la guía del trabajo fenomenológico y lo que le da unidad a la fenomenología, aunque Zirión no lo considere de esa forma (ACM, 207). El propio Xolocotzi afirma que “prácticamente todos los así llamados «fenomenólogos» aceptan la máxima fenomenológica como guía de su trabajo, excepto, claro está, Zirión” (ACM, 208). Según Xolocotzi, la desunión del movimiento fenomenológico y los desacuerdos en torno a la máxima “a las cosas mismas”, es uno de los ejemplos del trabajo crítico que realiza, pues, como consideraba Merleau-Ponty, “la fenomenología no es un sistema estático, sino una meditación infinita, un movimiento constante” (ACM, 208). Además de que más allá de las discrepancias sobre la máxima “a las cosas mismas” encontramos “aspectos que aclaran lo determinante en la idea de fenomenología que Heidegger se formó a partir de Husserl y cómo éste defendía una idea concreta de la misma” (ACM, 208). La conclusión de Xolocotzi es que los cuestionamientos de Heidegger a los planteamientos de Husserl no son una salida de la perspectiva fenomenológica, sino una ampliación de sus posibilidades (ACM, 221).

Conclusión

Más allá del eruditísimo contenido de *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, así como de sus aportaciones al debate vivo de la fenomenología, consideramos que es un texto importante porque recopila, a partir de sus polémicas, el valioso testimonio filosófico

de dos de los filósofos mexicanos más importantes de nuestro tiempo. Además, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* es, sin duda, una inmejorable introducción bibliográfica al estudio de la relación histórica y filosófica entre Husserl y Heidegger y un esfuerzo para mostrar la universalidad y la relevancia académica del pensamiento filosófico producido en México.

José Miguel Ángeles de León
Centro de Investigación Social Avanzada
jose.angeles@cisav.org

Referencias

Xolocotzi Á. y Ziri3n, A. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Benem3rita Universidad Aut3noma de Puebla, Universidad Michoacana de San Nicol3s Hidalgo, Miguel 3ngel Porrúa.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

In memoriam
~Benedicto XVI~
(1927-2022)

Misión

A veces se piensa que la misión de un profesor universitario sea hoy exclusivamente la de formar profesionales competentes y eficaces que satisfagan la demanda laboral en cada preciso momento. También se dice que lo único que se debe privilegiar en la presente coyuntura es la mera capacitación técnica. Ciertamente, cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria, difundida especialmente desde ámbitos extrauniversitarios.

Sin embargo, vosotros que habéis vivido como yo la Universidad, y que la vivís ahora como docentes, sentís sin duda el anhelo de algo más elevado que corresponda a todas las dimensiones que constituyen al hombre. Sabemos que cuando la sola utilidad y el pragmatismo inmediato se erigen como criterio principal, las pérdidas pueden ser dramáticas: desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma, hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder. En cambio, la genuina idea de Universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano. En efecto, la Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana.

Discurso a profesores universitarios
Basilica de San Lorenzo de *El Escorial*
19 de agosto de 2011



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52 (442) **245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.com.mx