

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XIV • Número 31 • Mayo-Agosto 2023

❖ EDITORIAL

❖ ESTUDIOS

Ysmael Jesús Ayala-Colqui

Aparatos y dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault

Jorge Montesó-Ventura

De la decepción a la nostalgia: Una respuesta de autoprotección

José Alfonso Villa Sánchez

Meditación sobre el fracaso provisional de la investigación filosófica a partir del Menón

Francisco de Jesús Ángeles Cerón

Miguel de Unamuno y la novela como filosofía

J.-Martín Castro-Manzano

Una revisión de los diagramas de Murphree

Andrés Felipe Villamil-Lozano

María Clara Garavito Gómez

Harol David Villamil Lozano

Teleology in Living Beings: A Phenomenological Approach to Intentionality and Intentional Actions

❖ RESEÑAS



Open Insight

VOLUMEN XIV • NÚMERO 31 • MAYO • AGOSTO 2023

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

Open Insight, vol. XIV, n. 31, mayo-agosto 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: 29 de mayo 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 Santasilia, *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	
Ysmael Jesús Ayala-Colqui <i>Aparatos y dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault</i> <i>Apparatuses and Devices. Or How to Think about Power and Counterpower with Althusser and Foucault</i>	13
Jorge Montesó-Ventura <i>De la decepción a la nostalgia: Una respuesta de autoprotección</i> <i>From Disappointment to Nostalgia: A Self-Protection Response</i>	41
José Alfonso Villa Sánchez <i>Meditación sobre el fracaso provisional de la investigación filosófica a partir del Menón</i> <i>Meditation on the Provisional Failure of the Philosophical Investigation from the Meno</i>	63
Francisco de Jesús Ángeles Cerón <i>Miguel de Unamuno y la novela como filosofía</i> <i>Miguel de Unamuno and the Novel as Philosophy</i>	91
J.-Martín Castro-Manzano <i>Una revisión de los diagramas de Murphree</i> <i>A Review of Murphree's Diagrams</i>	123
Andrés Felipe Villamil-Lozano María Clara Garavito Gómez Harol David Villamil Lozano <i>Teleology in Living Beings: A Phenomenological Approach to Intentionality and Intentional Actions</i> <i>Teleología en los seres vivos: una aproximación fenomenológica a la intencionalidad y las acciones intencionales</i>	139

RESEÑAS

- Reseña de *Grundriss Schopenhauer. Ein Handbuch zu Leben und Werk*,
de P. Welsen, por Osman Choque-Aliaga 173
- Reseña de *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein*,
de F. Torralba Roselló, por Sagrario Chávez Arreola 179
- Reseña de Envejecer con sentido, Conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares*,
de M. Nussbaum y S. Levmore,
por José Enrique Gómez Álvarez 195

■ Editorial

Libertad y corresponsabilidad en las instituciones

El ser humano es multidimensional. La dimensión ético-moral es de las más relevantes por su carácter humanizador y sintetizador de la persona. La libertad y lo que implica, la responsabilidad, no sólo atañe a la individualidad personal, sino también a la relacionalidad entre las personas y las comunidades que concurren en las instituciones. Ello es bastante notorio en los diversos espacios de la actividad humana: la familia, la escuela, el trabajo, la sociedad y la política. Ahora bien, en todos ellos subyace una dimensión que tiene una dinámica de constante incidencia en los asuntos humanos: el “poder”. Éste se entiende, en general, como la capacidad de los humanos para lograr lo que se proponen.

Es claro que no todo lo que una persona se propone lo puede alcanzar; las circunstancias históricas, sociales, familiares y biofísicas la limitan. También es cierto el hecho de que en la actualidad las personas pueden realizar muchas cosas que antes ni siquiera imaginaban. Esto se aprecia tanto en lo individual como en lo colectivo. Lo cual nos da una idea de la relevancia que tiene el poder tanto para las personas como para las sociedades en las diversas épocas y periodos de la historia, sobre todo en el tiempo presente. Así, pues, el poder, si bien tiene una dinámica propia, no puede prescindir de su dimensión ético-antropológica, es decir, de su aspecto de responsabilidad y de humanización (o deshumanización).

El pensamiento de autores como Romano Guardini nos ayuda a clarificar y discernir los temas que ahora queremos plantear. Uno es acerca de la dinámica de la libertad y de sus ámbitos, con la consiguiente responsabilidad; otro es acerca del poder y la corresponsabilidad, tanto en las comunidades como en las instituciones para su control y manejo. No estamos planteando una exposición sistemática del pensamiento guardiniano, sino solamente tomando algunas de sus reflexiones para mirar, más allá de nuestros problemas, un horizonte de humanización y de los principales retos que ello supone.

La libertad siempre ha fascinado a los seres humanos desde que son conscientes de su dignidad. Pero también el carácter inmutable de las cosas puede ser una tentación, lo es cuando ello supone querer renunciar a la propia responsabilidad y pretender que las cosas y las circunstancias sean las que lleven la carga de las decisiones y de los acontecimientos. Esto es ignorar, hacer a un lado y anular no sólo la responsabilidad sino la libertad misma. Ello representa, hasta cierto punto, una comodidad, una zona de confort; por ello es bastante atractiva esta suposición.

Sin embargo, sin responsabilidad no habría realmente libertad. Sin ésta, el carácter personal del ser humano tampoco sería real, porque la persona misma se diluiría en los fenómenos de las circunstancias, las necesidades y los hechos externos. La acción libre remite a nuestro querer; de éste surge aquélla. Ese querer no sólo pasa por nosotros, sino que *brot*a de nosotros, de ese núcleo fundamental al que denominamos “yo”. La acción emerge de nuestro ser personal porque *queremos*, y el “yo” es la fuente. La persona del ser humano es el *autor* de dicha acción.

La libertad se realiza en los diversos ámbitos de nuestras situaciones vitales. Un primer ámbito de aquélla tiene que ver con el conocimiento del funcionamiento de las cosas y la habilidad de la persona para situarse en ellas y manejarlas en su beneficio. Esa capacidad implica el poder del ser humano de conducir las cosas para lo que aquél pretende. Ese poder le otorga libertad y, al mismo tiempo, la persona se manifiesta libremente en él. No sólo brota de ahí la técnica y la ciencia, sino en situaciones vitales nace la capacidad para sobresalir en la vida en términos de tomarla en sus propias manos. Emerge así el orden y las cosas forman una constelación que, en otros tiempos, se denominó “cosmos”.

Un segundo ámbito en que se realiza y ensancha la libertad alude a los valores. Se trata del conocimiento del valor de las cosas correctamente apprehendido. Con esto se va más allá del aspecto práctico y funcional de las mismas. Puede darse en algo tan simple y cotidiano como leer un libro y en éste descubrir una verdad, o en el escuchar a alguien cuyas palabras develan el significado de una cosa y en ello descubrir un sentido nuevo a nuestra vida. Incluso en el ámbito del arte, al percibir

lo bello de una obra, podemos redescubrir nuestro interior y un nuevo significado de nuestro ser. El conocimiento de la verdad de las cosas y de sí mismo abre el horizonte significativo no sólo para vivir y sobrevivir, sino para alcanzar el sentido de la vida misma. Esto otorga una libertad viviente que ensancha el horizonte humano y de humanización.

Un tercer ámbito de la libertad se abre cuando se da la relación justa y adecuada entre las personas. Por un lado, la relación consigo mismo, la búsqueda del propio yo, el crecimiento personal, el polo de la soledad, constituye un espacio de libertad interior. Por otro lado, la relación con los demás, con el tú y con los otros, da un espacio de ensanchamiento de la libertad para constituir un “nosotros”, una comunidad. La dinámica entre interioridad y comunidad genera un espacio de libertad; la relación justa de camaradería, amistad y amor son expresión de lo anterior.

El cuarto ámbito de la libertad se refiere a su carácter moral. Cuando la persona actúa eligiendo un bien moral en su acción concreta —más allá de una función o de una idea—, toda ella, convencida del sentido de su actuar y del bien realizado, adquiere una dimensión más amplia de la libertad. Ahí la persona, actuando en cada caso concreto según la razón, es libre de forma más plena y la anchura de la libertad le otorga una dimensión de humanidad más amplia y profunda. Se realiza como persona humana al hacerse dueña de sí misma desde su intimidad. Entonces, ya no sólo realiza “actos” morales, sino que *ella misma* es moral.

Finalmente, el quinto ámbito de la libertad tiene que ver con la conciencia de la propia finitud. La condición mortal del ser humano puede abrir la conciencia de su dimensión trascendente. Hasta cierto punto tal condición coloca a la persona en el balcón al voladero de su condición finita. Enfrentarse a esta situación con confianza —e incluso con alegría— se llama libertad religiosa. El hombre y/o la mujer religiosos van más allá del sentido de la existencia. La altura personal y comunitaria cobran una dimensión que, por la conciencia religiosa, toma su auténtico significado: el de la plenitud de los anhelos humanos. Algo que puede traducirse de alguna manera en los términos de san Agustín: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón no descansará hasta que repose en ti” (*Confesiones*, I, 1, 1).

La libertad, empero, tiene un punto de referencia: la inmutabilidad (o necesidad). La conciencia de lo inmutable coloca delante de la persona a la realidad misma. Se trata de fuerzas reales que limitan la libertad. Un primer tipo de inmutabilidad es el cúmulo de hechos sobre los cuales se desarrolla nuestra existencia, tanto los hechos que nos suceden y sobre los cuales vivimos, como los hechos que nosotros mismos generamos y que tienen impacto en la vida de los demás. Un segundo tipo de lo inmutable se muestra en lo necesario, esto es, aquello que no puede ser de otra forma porque, en el fondo, tiene un carácter de “ley”. Matemáticas, física, bioquímica, psicología, historia, cultura, etcétera, todo ello tiene la connotación de lo necesario, lo que está regido por “leyes” que determinan y condicionan nuestra existencia. Por tanto, también nuestra libertad.

Para que la libertad adquiera su potencia, su fuerza y realización, requiere hacerlo sobre la base de la inmutabilidad. Es preciso tener despierta la conciencia de lo inmutable, que no es otra cosa que la realidad tal como se nos presenta en la vida cotidiana. Con tal conciencia brotará en la persona la percepción, el sentimiento verdadero de lo que existe, los límites que las cosas nos imponen, el acontecer histórico y el modo como las cosas acaecen. No es otra la actitud que tener los pies en la tierra. Este binomio —libertad e inmutabilidad— es la base de la cultura: la acción humana sobre el entorno natural. Esto nos da pauta para la consideración del origen y la dinámica del poder y la responsabilidad que ello implica no sólo para las personas, sino para las instituciones. La responsabilidad permanece tanto para unas como para otras. Aquélla se mantiene en la concurrencia de libertades en los distintos ámbitos de la actividad humana, tanto personal como comunitaria.

Con lo dicho anteriormente, se puede considerar el fenómeno del poder. La dinámica entre la inteligencia humana y las energías naturales, que son la base del poder tal como lo conocemos, no necesariamente tiene un signo negativo. Lo positivo o negativo, lo bueno o lo malo de una acción, depende de lo lícito (o no) de las pretensiones y de los medios para alcanzarlas. En la dinámica del poder es preciso conocer cómo opera el espíritu humano sobre la base natural de su entorno. El conocimiento de las energías y potencias naturales

representa una libertad de acción humana sobre los elementos de la naturaleza y del ambiente. Hablamos de poder cuando se da la iniciativa humana sobre esos elementos, sobre sus energías.

Iniciativa humana significa libertad. Pues bien, el poder se da cuando la libertad toma la energía de las fuerzas naturales y la conduce a sus fines propuestos. Se trata de conciencia y finalidad. El ser humano es consciente de la energía de una cosa y de que dispone de tal energía, entonces toma la iniciativa —un movimiento interior— y se plantea a dónde desea conducirla; formula los fines y los medios para alcanzarlos con tal energía. Así, poder es la posibilidad que tiene el ser humano de pensar, elegir y realizar acciones que brotan de la propia iniciativa.

El ser humano no sólo ha conocido las fuerzas y energías de la naturaleza y las ha conducido a los fines que se ha propuesto, sino que ha conocido también las energías sociales y psicológicas de su propia naturaleza humana; las ha conocido y controlado y, como a aquéllas, las ha usado en su propio beneficio. También en su perjuicio antropológico. Ha entablado guerras y ha dado pie a toda suerte de males sociales. En pocas palabras, en el espacio de la libertad humana, las energías naturales se transforman en poder. Por ello, para la libertad y para la conciencia humana la pregunta fundamental respecto del poder no es tanto esta: ¿Cómo llevo las energías de esta cosa a donde quiero o me propongo? Sino esta otra: ¿Me es lícito hacerlo?

Se trata de la conciencia moral. Esta pregunta, si bien atañe a la dimensión personal, también tiene una proyección social e institucional. Y se debe plantear, si no queremos que el poder se desborde, tanto en el ámbito individual como en el colectivo. El poder puede conllevar muchos bienes, pero si olvidamos esta pregunta de núcleo moral, puede acarrear muchos males. De ahí su importancia, sobre todo para las comunidades y para las instituciones. Más aún, para nuestro tiempo presente. ¿Cómo podemos mantenerla y promoverla —dicha pregunta— para generar una conciencia crítica y moral del poder tanto en los ámbitos técnico-científicos como socio-políticos, así como en los diversos ámbitos de la actividad humana?

No hay respuestas sencillas, pero se necesita una educación para el manejo ético del poder, sobre todo en su dimensión política. Se

requiere, igualmente, la educación de una nueva humanidad o, mejor dicho, de una nueva forma de humanizarnos. Requerimos para lo anterior un auténtico juicio de las cosas conforme a la esencia de las mismas y, en especial, del ser humano. Siguiendo otra vez a Guardini, se necesita una nueva actitud ascética, una ascesis ante el poder y su dominio sobre las energías naturales. Se trata de una disciplina de sí mismo, por parte del ser humano, que ponga límites a las desmesuras de la vida cotidiana, muchas veces arrasada por el ensimismamiento y el desinterés por los demás, definidos ambos por el consumo, el placer, la ambición y el afán de ganancia.

En la dimensión social, reiteramos, se trata de la conciencia crítica y moral del poder. Esta conciencia se da naturalmente en el ámbito personal. En el ámbito social es necesario mantenerla y cultivarla. De ello pende la humanización o deshumanización de los asuntos humanos y de los temas de interés público. Ninguna institución es ajena a tal dimensión ni a tales preguntas. Las instituciones de educación superior y de investigación, tienen una gran responsabilidad en esta tarea.



En la sección Estudios presentamos seis trabajos provenientes de España, Perú, Colombia y México.

Ayala-Colqui hace un análisis comparativo entre el pensamiento de Louis Althusser y Michel Foucault sobre la base de conceptos representativos de cada uno —aparato ideológico, para el primero; dispositivo de poder para el segundo— para comprobar las conexiones, los entrecruces y las críticas entre ambos pensadores. Montesó Ventura reflexiona sobre los efectos epistémicos y emocionales que padecen los hombres cuando ciertas expectativas de la vida no se cumplen y sobre el papel positivo que la vivencia de “nostalgia” pueden tener sobre éstos para recuperar la familiaridad con las cosas del mundo que provoca la decepción sufrida. Villa Sánchez se introduce en una honda meditación sobre la posibilidad del “fracaso” en el proceso de investigación —con la ayuda pedagógica del diálogo

platónico *Menón*, donde se verifica de forma concreta dicho fracaso— no para temerle y rehuir de él, sino para entenderlo y, sobre todo, asumirlo como contrapolo vivo y rectificante de todo trabajo intelectual. Ángeles Cerón estudia la obra literaria más representativa de Miguel de Unamuno para exponer los fecundos entrecruces entre “filosofía” y “novela” con los que el pensador vasco intentaba superar el acartonamiento academicista de la primera y las rigideces de los cánones estéticos de la segunda, cuyo objetivo final era poder expresar la concretud de la existencia, con sus oscuridades y ambigüedades propias. Castro-Manzano expone el valor que pueden tener para la silogística asertórica numérica los diagramas lógicos elaborados por Wallace Murphree, dadas las propiedades tanto lógicas (corrección y completitud) como representativas que poseen dichos diagramas. Villamil-Lozano, Garavito Gómez y Villamil-Lozano abordan la distinción fenomenológica entre movimientos intencionales constitutivos y acciones intencionales, sobre la base de una comprensión filosófica de las relaciones corporalizadas de los seres vivos con sus mundos propios; esto les permite elaborar una crítica a la teleología inmanente que distingue al enactivismo autopoietico de Andreas Weber y Francisco Varela y la semiótica agentiva de Douglas Niño.

En la sección Reseñas, Choque Aliaga presenta el útil compendio que Peter Welsen elaboró en su lengua natal sobre la vida, el pensamiento y las obras de Arthur Schopenhauer, con miras al trabajo de los futuros investigadores. Por su parte, Chávez Arreola hace una apretada síntesis, no exenta de claridad y precisión, sobre el estudio que Francesc Torralba dedicó a la teología de la educación de Edith Stein. Finalmente, Gómez Álvarez da cuenta de las amenas, pero profundas reflexiones que Saul Levmore y Martha Nussbaum elaboraron sobre la vejez y el envejecimiento.

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

Estudios

Aparatos y dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault

Apparatuses and Devices. Or How to Think About Power and Counterpower with Althusser and Foucault

Ysmael Jesús Ayala-Colqui
Universidad Científica del Sur, Perú
yayalac@cientifica.edu.pe
Universidad Tecnológica del Perú, Perú
c24512@utp.edu.pe

Fecha de recepción: 27/11/2021 • Fecha de aceptación: 11/03/2023

Resumen

El objetivo del presente artículo es problematizar la relación entre Althusser y Foucault a partir de las nociones de aparato ideológico y dispositivo de poder. Para esto se analiza, en primer lugar, los vínculos que Althusser desarrolla entre aparato, sujeto y lucha social. Se visita, en segundo lugar, la obra de Foucault para identificar tres cuestiones: los usos positivos del término ideología, las posteriores críticas a esta noción y, sobre todo, los conceptos que la reemplazan para pensar el poder, el sujeto y la resistencia. Finalmente, se argumenta sobre la convergencia conceptual entre Althusser y Foucault donde no solo es visible una afinidad, sino también una coherencia que haría de sus invenciones teóricas herramientas coextensivas y complementarias.

Palabras clave: Althusser, aparato, dispositivo, Foucault, marxismo.

Abstract

The aim of this article is to problematize the relationship between Althusser and Foucault based on the notions of ideological apparatus and device of power. First, it analyzes the links that Althusser develops between the apparatus, the subject and the social struggle. Secondly, it visits Foucault's work to identify three issues: the positive uses of the term ideology, the subsequent criticisms of this notion and, above all, the concepts that replace it to think about power, the subject and resistance. Finally, paper argues about the conceptual convergence between Althusser and Foucault where not only an affinity is visible, but also a coherence that would make their theoretical inventions coextensive and complementary tools.

Keywords: Althusser, apparatus, device, Foucault, marxism.

Introducción

Es un lugar común considerar a Foucault como un crítico del marxismo (Lecourt, 1993; Balibar 2015; Nigro, 2008), pese a que hay variados estudios que, por el contrario, han subrayado la herencia y continuidad del legado marxiano en su obra (Bidet, 2015; Chignola, 2015; Chamorro, 2021; Ayala-Colqui, 2021). En todo caso, es menester diferenciar cuidadosamente la remisión foucaultiana a Marx y al marxismo: “Hay que distinguir, por un lado, a Marx y, por otro lado, al marxismo como objeto del cual que deshacerse [...]. No encuentro muy pertinente acabar con Marx mismo” (Foucault, 1994c: 599-600; traducción nuestra). La crítica de Foucault sería, ante todo, al marxismo, antes que a Marx, a quien “citaría sin mencionarlo” (Foucault, 1994b: 752; traducción nuestra). Uno de los aspectos de esta oposición al susodicho corpus teórico podría aprehenderse en su acentuado, encarnizado, recurrente rechazo al concepto de “ideología”: “Poder y saber se encuentran profundamente enraizados; no se superponen a las relaciones de producción, sino que se encuentran muy profundamente arraigados en aquello que constituye a estas. Vemos, en consecuencia, cómo la definición de lo que se llama ideología debe ser revisada” (Foucault, 1994b: 623; traducción nuestra).

Ahora bien, la noción de ideología, vinculada al marxismo, dista de ser inequívoca. Ella posee una multiplicidad de sentidos y variaciones: Marx (1981), Lukács (1969), Gramsci (1971) o Althusser (1976) poseen matices teóricos que no se pueden subsumir sin más en una definición monolítica y transhistórica. ¿A cuál sentido de ideología se opone Foucault? Más precisamente: ¿contra qué o contra quién Foucault plantea sus análisis sobre el poder?

El presente artículo se propone enfocar estas interrogantes estudiando la relación entre Foucault y quien fuera su maestro, además de amigo, en la *École Normale Supérieure* (Eribon, 2020): Louis Althusser. Se elige este autor por las siguientes razones. Este no solo gozó de una influencia decisiva en la filosofía francesa despertando un diálogo generacional con el marxismo al punto de dejar un

amplio legado de discípulos notables —Rancière, Balibar, Macherey, Badiou, etc.—, sino también despertó notables oposiciones y críticas directas o indirectas en la intelectualidad marxista y no marxista (Fernández Liria, 2002). Balibar (2021) apunta de manera esclarecedora en una carta de 2014: “la confrontación con el marxismo [de parte de Foucault] se acompaña de manera constante de una confrontación con Althusser” (330). Por consiguiente, para responder las preguntas que indicábamos anteriormente, es preciso estudiar a fondo las posiciones de Althusser y Foucault en torno al funcionamiento ideológico o discursivo del poder puntualizando los puntos de polémica, pero también, por qué no, las zonas de afinidad y contacto, toda vez que Althusser no aparece sino como el principal interlocutor de las críticas foucaultianas al marxismo y a la ideología.

Por ello, el presente artículo tendrá como objetivo analizar comparativamente sus propuestas teóricas, tanto cuanto problematizar sus semejanzas conceptuales. Para esto, dividimos el artículo en dos apartados. En el primero, recuperamos las notas esenciales de la conceptualización althusseriana de la ideología. En el segundo, no solo recobramos las críticas foucaultianas a la noción de ideología, sino también el lugar que ésta ocupa en la totalidad de su obra, identificado usos propios que aceptan el término y conceptos alternos que, si bien rechazan la palabra ideología, mantienen una análoga función crítica. Añadimos, finalmente, una breve sección a modo de conclusión donde reflexionamos sobre la posibilidad de una convergencia entre el corpus althusseriano y foucaultiano.

La noción de ideología en Althusser

En 1965, como parte del volumen colectivo *Lire Le Capital*, Althusser, en “Du «Capital» à la philosophie de Marx”, señalaba lo siguiente sobre el filósofo de Tréveris:¹ “Marx no hubiera podido ser Marx más

1 En este texto, el filósofo nacido en Argelia cita, de manera elogiosa, dos libros de Foucault, su alumno y su amigo a quien conociera en l'École Normal Supérieure (Eribon, 2020): *Histoire de la folie* (1961) y *Naissance de la clinique* (1963). Aquí Althusser valora de su discípulo la tematización de los fenómenos históricos en función de estructuras económicas, políticas, jurídicas e ideológicas.

que fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia” (Althusser, 2014: 8; traducción nuestra). Añade luego que “la distinción teóricamente esencial y prácticamente decisiva” (Althusser, 2014: 46-47; traducción nuestra) del corpus marxiano es la demarcación entre ciencia e ideología. Marx, de hecho, no solo introduce esta distinción; la realiza: “la revolución de Marx en la teoría de la historia fue ocasionada por un «cambio de elemento» que lo hizo pasar del terreno de la Ideología al terreno de la ciencia” (Althusser, 2014: 24; traducción nuestra). Ese es el sentido en que habría que leer la *coupure épistémologique* que realizara Marx según lo explicitado por Althusser en *Pour Marx* (1965).²

En 1966, Althusser publica un texto con el título de “Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica” –reeditado luego bajo el rótulo “Práctica teórica y lucha ideológica”–, en el cual especifica qué habría que entender por ideología. Aquí se distingue entre “la infraestructura económica, la superestructura jurídico-política, y la superestructura ideológica” (Althusser, 1974: 27). Es el nivel económico el que resulta determinante en “última instancia”; los otros niveles poseen una “autonomía relativa”.³ La ideología

2 Como se sabe, la idea de ruptura epistemológica Althusser la retoma de Bachelard, quien argüía que la ciencia solo avanza superando los obstáculos epistemológicos donde el primer paso decisivo y crítico es la transición del sentido común y el conocimiento científico: “Hay que aceptar, pues, una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico” (Bachelard, 2000: 282). Cabe señalar que tanto Foucault como Althusser tendrán como herencia esta lectura discontinuista, que está presente, por ejemplo, en filósofos e historiadores de la ciencia como Koyré, Cavallès, Canguilhem y Bachelard, donde el acontecimiento irrumpe en lo real. Véase al respecto Lecourt (1975), Balibar (1978), Simons (2015) y Ayala-Colqui (2019).

3 Es necesario matizar esta idea de la determinación en Althusser, pues este tiene entre sus apuestas teóricas a la noción de “sobredeterminación” (*surdétermination*). A propósito de la diferenciación entre la dialéctica hegeliana y marxiana, el filósofo argelino-francés escribe: “la «contradicción» es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las *diversas instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*” (Althusser, 2004: 81). De ahí que la contradicción principal de la infraestructura económica, la relativa al capital y el trabajo, se encuentre especificada por la superestructura, por la situación histórica interna/externa y por el contexto mundial.

(*l'idéologie*) sería parte de la superestructura anexa a la infraestructura económica. Con esto, Althusser retoma y a la vez reinterpreta lo que ya señalara Marx en *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859):

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Urbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia (Marx, 1981: 4-5).

Aquí está, pues, lo que el marxismo tradicional ha interpretado, de manera restringida y estática, como la diferencia entre infraestructura y superestructura,⁴ así como la distinción entre ideología y modo de producción.⁵

4 Por cierto, en *Die deutsche Ideologie* (1845-1846) Marx y Engels afirman sobre la determinación de la "superestructura" por la "infraestructura": "La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material [...] La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (Marx & Engels, 2014: 21).

5 De manera acotada e inamovible, pues Marx (1981) señala también que esta famosa "determinación" de las condiciones materiales no es siempre necesaria ni imperiosa: "En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización" (311).

Asumiendo también otra dualidad recurrente del marxismo usual, Althusser afirma que el “materialismo dialéctico” (a diferencia del “materialismo histórico” que estudia los modos de producción) elucida “la historia de la producción de los conocimientos” (Althusser, 1974: 29) y, en tal medida, se aboca al análisis de la ciencia y de la ideología. Para comprender este último término, es menester ver su doble relación, tanto con el conocimiento con la sociedad. Respecto a lo primero, la ideología es una “*falsa concepción del mundo*” (Althusser, 1974: 49); respecto a lo segundo, ella estructura las relaciones sociales, es decir, “está presente en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto de que es *indiscernible a partir de su «experiencia vivida»*, y que todo análisis inmediato de lo «vivido»” (Althusser, 1974: 51). Además, ella posee ciertos dominios (el ámbito religioso, moral, cultural, filosófico), una estructura (difusa, sistemática), dos tendencias (de la clase dominante o dominada) y, sobre todo, una función. Althusser ultima la funcionalidad de la ideología en los siguientes términos: “asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la *relación* de los individuos con las tareas que les fija la estructura social” (Althusser, 1974: 55). Aseguramiento de la cohesión social no significa sino aceptar como “natural” las condiciones sociales de la existencia y, por consiguiente, la división de la sociedad en clases. Hay, entonces, una “alusión” a lo real en la ideología que, dada su función, no termina siendo más que una “ilusión”. Por todo lo dicho, la ideología es también un campo de “lucha” que “tiene por objeto y terreno la realidad objetiva de la *ideología*” (Althusser, 1974: 65).

En ese mismo año, 1966, Althusser escribe “Trois notes sur la théorie des discours” donde incorpora elementos inéditos que complejizan la noción de ideología. En efecto, primero, la ideología sería similar al inconsciente,⁶ pues ambos tienen una materialidad ostensible en sus consecuencias: “se manifiesta, es decir *existe*, por sus *efectos*” (Althusser, 1996: 114). ¿Cuál es el resultado tangible del discurso ideológico? Este no es otra cosa que el sujeto. El carácter material de la ideología estriba en que ella produce un “efecto-sujeto”

6 Sobre la recuperación del psicoanálisis efectuada por Althusser, véase Guillot (2010).

(*effet-sujet*). ¿Cómo se realiza tal producción? Se efectúa a partir de la “interpelación” (*l’interpellation*): “La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto, de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto)” (Althusser, 1996: 118).

Estas ideas originales de Althusser, así como la distinción clásica entre estructuras sociales, reaparecerá en el famoso artículo de 1970 “*Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche)*”, publicado ulteriormente en el libro *Positions* (1976). En primer lugar, Althusser retoma la función de la ideología ya explicitada y la precisa como la “reproducción” (*reproduction*) de las relaciones sociales de producción (Althusser, 1976: 73). En segundo lugar, se recupera la distinción entre infraestructura económica y superestructura. Mas esta última es tanto el aparato represivo (*l’appareil répressif*) del Estado como el aparato ideológico (*l’appareil idéologique*) de Estado. El primero corresponde a la administración del gobierno, la policía, la institución militar y funciona mediante la violencia; el segundo mienta a las instituciones familiares, escolares, religiosas, culturales y opera mediante la ideología: “El Aparato (represivo) de Estado funciona de modo masivamente prevalente por medio de la represión, mientras que los Aparatos Ideológicos de Estado funcionan de manera masivamente prevalente mediante la ideología” (Althusser, 1976: 88; traducción nuestra).

¿Qué sería, entonces, la ideología cuya presencia se barrunta en los aparatos mencionados? El filósofo francés, haciendo una diferenciación entre la ideología en general (“transhistórica”) y las ideologías particulares históricas, apunta dos tesis sobre la primera. Primera tesis: “La ideología representa la relación imaginaria (*rapport imaginaire*) de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1976: 101; traducción nuestra). Esto significa que la ideología no manifiesta las condiciones reales de existencia, sino la *relación* entre los individuos y tales condiciones, anudamiento que dista de ser “verdadero” y que se muestra mistificado: “La ideología jamás dice «soy ideológica». Hay que estar fuera de la ideología, es decir, en el conocimiento científico, para decir: estoy en la ideología” (Althusser, 1976: 114; traducción nuestra). Segunda tesis (que

recupera lo expuesto en el artículo de 1966): la ideología tiene una existencia material, a saber, las conductas del sujeto:

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, más aún, participa de ciertas prácticas reguladas que son las del aparato ideológico, del cual “dependen” las ideas que ha elegido libremente con toda conciencia en tanto que sujeto (Althusser, 1976: 106; traducción nuestra).

Por consiguiente, no hay sujeto antes de la ideología sino solo por y para ella. Y, como señaló previamente, es la “*interpelación*” (*interpellation*) en tanto mecanismo propio de la ideología, la que lo produce:

Sugerimos, entonces, que la ideología “actúa” o “funciona” de tal suerte que “recluta” a unos sujetos entre los individuos (los recluta a todos) o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, la cual puede representarse con la más banal *interpelación* policial (o no) de todos los días: “¡Oiga, usted, ahí!” (Althusser, 1976: 113; traducción nuestra).

La transformación de un individuo en sujeto debe leerse como *sujeción* (*assujettissement*), esto es, como la transformación de un individuo en “un ser sujetado, sometido” (Althusser, 1976: 121; traducción nuestra), pues “el individuo *es interpelado en tanto sujeto (libre) para que se someta libremente [...], por lo tanto, para que acepte (libremente) su sujeción*” (Althusser, 1976: 121). Con la *interpelación* aparecen, al lado del sujeto, otras nociones: la de práctica (*pratique*) y la de ritual (*rituel*). En efecto, la materialidad de la ideología implica experiencias concretas donde los individuos actúan según tales constructos ideológicos y, al mismo tiempo, entraña protocolos que el sujeto debe seguir.

Incluso, no solo hay sujetos fabricados por la ideología a través del mecanismo de la interpelación; la ideología también remite a un Sujeto en mayúsculas:⁷ “Entonces resulta que la interpelación de los individuos en sujetos supone la «existencia» de Otro Sujeto, Único y central en nombre del cual la ideología religiosa interpela a todos los individuos como sujetos” (Althusser, 1976: 118; traducción nuestra). Con esta referencia al Sujeto, los sujetos asumen una “garantía”, a saber: que “todo está bien así y que, a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan consecuentemente, todo irá bien” (Althusser, 1976: 120; traducción nuestra).

No obstante, no existe únicamente una suerte de posición pasiva frente a la interpelación de la ideología. Los individuos pueden luchar contra su sujeción. La lucha (de clases) es, pues, la contrapartida de la interpelación ideológica, toda vez que el aparato ideológico es “lo que está en juego (*l'enjeu*) en la lucha de clases y el lugar de la lucha de clases” (Althusser, 1976: 86; traducción nuestra).

Baste esto para caracterizar sumariamente la postura de Althusser respecto a la ideología. Preguntemos ahora: ¿de qué modo Foucault desarrolla sus conceptos en “oposición” a este concepto althusseriano de ideología y, más precisamente, de aparato ideológico?

Ideología y dispositivo en Michel Foucault

Foucault, en sus primeros textos, verbigracia, *Maladie mentale et personnalité* (1954) y *Naissance de la clinique* (1963), utilizará sin reparos

7 Si en la religión (judeocristiana) este “Sujeto” es Dios, ¿cuál es el Sujeto, en general, en las relaciones capitalistas? El Sujeto, que debe distinguirse de la subjetividad humana en tanto corporalidad productora de valor (Marx, 2008: 203; Ayala-Colqui, 2021), no es sino el capital, definido como la valorización del valor (*Verwertung des Werts*): “El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático” (Marx, 2008: 188). Remitir al Sujeto-Capital no quiere decir sino, en la medida que aquel es una *relación social* (Marx, 2008: 89, 206), remitir al predominio de las relaciones capitalistas que proveen la garantía de que siguiéndolas y reproduciéndolas “todo estará bien” según la fórmula de Althusser. Este predominio de las relaciones capitalistas en la totalidad de las actividades sociales, expresadas en la forma de la mercancía (valor de cambio) y el trabajo abstracto, ha sido abordado por Sohn-Rethel (1978) y Postone (2006).

conceptos marxistas tales como “alienación”, “lucha de clases”, “ideología” (Eribon, 2020; Pavón-Cuellar, 2020). Este último, sin embargo, no es definido explícita y reflexivamente en estas obras: es un significante usado en el sentido genérico de conjunto de ideas que determina una época; así, se afirma que la ideología ha de “tomar una parte activa y a menudo determinante en la reestructuración política y social” (Foucault, 2001: 118).

En *Les mots et les choses* (1966) se constata un uso específico y acotado del término, no como parte de la propuesta teórica del autor, sino como objeto descrito. Se emplea el vocablo en mayúsculas para referirlo exclusivamente a un período histórico ceñido, con la significación de “ciencias de las ideas”.⁸ La Ideología, entendida de esta manera, se verá desafiada y recusada en el transcurso de la historia del saber por la “filosofía crítica”:

Frente a la Ideología, la crítica kantiana marca, en cambio, el umbral de nuestra época moderna; interroga a la representación no sólo de acuerdo con el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho. [...]. Pero, a la vez, abre la posibilidad de [...] interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta (Foucault, 2010: 257).

En el año 1969 Foucault dicta un curso en la universidad de Vincennes —institución de la cual fue el director del departamento de Filosofía, donde reclutó y fue colega de autores declaradamente althusserianos como Balibar, Rancière o Badiou (Eribon, 2020)— intitolado “Le discours de la sexualité”. Aquí, para dilucidar la manera en la que la sexualidad deviene un discurso en distintos ámbitos (medicina, biología, derecho, psicología), Foucault comienza a usar, como parte de su aproximación teórica, el término ideología. Lo hace suyo. Para esto, Foucault refina la idea y distingue en ella tres

8 Como se sabe, la palabra ideología surge con de Tracy, Condillac y Destutt (Barth, 1951) quienes la usan, de manera positiva, como el estudio científico de las ideas. Es este sentido el que es analizado por Foucault en 1966. Posteriormente, con Marx el término adquirirá una cierta connotación peyorativa.

elementos: una “codificación ideológica primaria”, un “efecto ideológico especificado” y un “funcionamiento ideológico secundario”. El primero consiste en “el grupo de transformaciones mediante las cuales determinada clase (la dueña del poder político, económico y cultural) hace posible la constitución de un conjunto epistemológico, moral, jurídico a partir de un proceso económico dado” (Foucault, 2020: 186). El efecto ideológico no vendría a ser otra cosa que las proposiciones no científicas derivadas de este campo heterogéneo primario, mientras que el funcionamiento ideológico remite a la manera en que estas proposiciones resultantes se distribuyen en las distintas prácticas sociales. La ideología, entonces, es una *red que conecta diversos elementos* definiendo un conjunto que resulta funcional a una clase social: “La ideología hace funcionar esos elementos y los pone en relación” (Foucault, 2020: 188). Se retorna, por tanto, a una suerte de noción “tranhistórica” de ideología y, más aún, a un uso no peyorativo del término por parte de Foucault.

Aunque el eco de una propuesta marxista y una crítica anticapitalista resulte ostensible en este planteamiento, existe una clara crítica a Althusser en el curso. Se trata de la división taxativa y excluyente entre ciencia e ideología. A juicio de Foucault (2020), la ideología no hace las veces de un obstáculo epistemológico que la ciencia habría de desobturar en una ruptura epistémica. Por el contrario, la ideología misma incita, condiciona y produce saberes científicos, es decir, ella puede ser la condición de posibilidad de una ciencia posible. En todo caso, Foucault no deshecha la noción de ideología y, menos aún, elimina el vocabulario clasista como parte de su ejercicio teórico.

En *L'archéologie du savoir* (1969) —que, dicho sea de paso, en la introducción cita a *Pour Marx* (1965) de Althusser, junto a algunos textos de Canguilhem y Bachelard, como aquellos que de algún modo han preluado su propuesta teórica— Foucault sigue usando, de manera propia y positiva, aunque ciertamente no de manera central, el vocablo ideología. El filósofo de Poitiers insiste en que la arqueología del saber no puede confundirse con una historia de la ciencia, pues no analiza cómo los discursos se despliegan hasta alcanzar teleológicamente la luz racional y demostrable de la cientificidad, sino cómo estos ocupan posiciones variadas, funciones dispa-

y trazan relaciones plurales en una multiplicidad de acontecimientos discursivos. El saber no vendría a ser otra cosa que un conjunto de formaciones discursivas poseedoras de cierta regularidad que eventualmente, mas no fatalmente, podrían devenir ciencia (Arrieta, 2016). Y he aquí donde se sitúa la ideología: ella se debate, en una primera instancia, entre los umbrales del saber y de la ciencia. Foucault (1979) escribe:

El sojuzgar de la ideología sobre el discurso científico y el funcionamiento ideológico de las ciencias [...] se articulan allí donde la ciencia se perfila sobre el saber. Si la cuestión de la ideología puede ser planteada a la ciencia es en la medida en que ésta, sin identificarse con el saber, pero sin borrarlo ni excluirlo, se localiza en él, estructura algunos de sus objetos, sistematiza algunos de sus enunciados, formaliza tales o cuales de sus conceptos y estrategias (311).

Es patente que no existe una animadversión respecto al concepto de ideología: ella, a lo sumo, es desplazada y relativizada en los intersticios inestables de la ciencia y el saber. Mas, en una segunda instancia, Foucault considera que la ideología puede recubrir el campo de *todas* las formaciones discursivas: “La ideología no es exclusiva de la científicidad” (Foucault, 1979: 312). Su presencia pesada e insidiosa se encuentra tanto en lo científico como en lo no científico. Por consiguiente, Foucault en este libro no deshecha el concepto de ideología; no la excluye del análisis de las formaciones discursivas; no la borra del proyecto de su arqueología. Este es un primer punto de contacto entre Althusser y Foucault, pues para ambos la ideología es un concepto imprescindible más allá de la posición divergente que ocupen en sus respectivos andamiajes teóricos.

Pero no todo es convergencia o paralelismo teórico. Existe, al menos, una disonancia considerable entre ambos —que Balibar (1993) bien señala y, empero, sobredimensiona—, a saber: Althusser, al menos en los textos revisados, tiene una concepción cancelatoria entre ciencia e ideología: ambas se anulan mutuamente; el arribo a la ciencia es la superación de la ideología. Foucault (1979)

resulta lapidario a este respecto: “El papel de ésta [la ideología] no disminuye a medida que crece el rigor y que se disipa la falsedad” (315). La ideología acosa a la ciencia antes y después de su existencia. Posteriormente, cuestionaremos si, efectivamente, se sostiene aún esa distinción en Althusser.

Luego de este libro viene un suceso asaz conocido: la explicitación de las relaciones de poder en los conjuntos discursivos analizados por Foucault.⁹ En el curso de 1971-1972 *Théorie et institutions pénales*, ya profesor del Collège de France, el filósofo nacido en Poitiers se opone decididamente, esta vez sí, al término ideología. En lugar del efecto ideológico, sintagma usado en 1969, se habla de los efectos de saber que son ocasionados por relaciones de poder, los cuales se declinan en el curso en relaciones de fuerza, relaciones estratégicas y manifestaciones de poder. De este modo, “poder y saber no están ligados uno a otro por el mero juego de los intereses y las ideologías [...]. En ese nivel, no está el conocimiento de un lado y la sociedad de otro [...], sino las formas fundamentales del «poder-saber»” (Foucault, 2021: 273). A la par, ello permite situarse frente a la distinción infraestructura/superestructura, pues las relaciones de poder no reproducirían simple y llanamente las relaciones económicas de producción, sino que, por el contrario, incidirían sobre ellas estando ambas en un mismo nivel de conexiones y entramados: “las relaciones de poder no se superponen a las relaciones económicas. Forman una trama única con ellas. Las relaciones de poder son tan profundas como las relaciones de producción” (Foucault, 2021: 209).

En la serie de conferencias realizadas en 1974 reunidas bajo el título “La vérité et les formes juridiques” se repite esta actitud displicente respecto a la ideología:

9 Es el conocido paso de la “arqueología” del saber a la “genealogía” del poder. En esta transición la influencia de Nietzsche no debe ser eludida, pero tampoco sobredimensionada. Véase al respecto, Sax (1989), Macdonald (2002), Milchman & Rosenberg, (2007). Asimismo, Nietzsche no fue para Foucault un motivo para distanciarse de alguna posible relación con Marx y el marxismo, sino una manera de desarrollar el marxismo en una dirección distinta al marxismo tradicional (Éribon, 2020): “El interés por Nietzsche y Bataille no fue una manera de alejarnos del marxismo o del comunismo. Era la única vía de acceso hacia lo que esperábamos del comunismo” (Foucault, 1994d: 50; traducción nuestra).

En los análisis marxistas tradicionales, la ideología es una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, está perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, las relaciones sociales o las formas políticas que se imponen del exterior al sujeto del conocimiento (Foucault, 1994b: 552; traducción nuestra).

La ideología entonces tendría tres notas esenciales, a juicio de Foucault: a) ser un elemento negativo que ocultaría la realidad, b) acaecer en el ámbito de las representaciones cognoscitivas y c) remitir a un sujeto del conocimiento. Solo lo primero, en cierto modo, daría en el clavo respecto a la postura de Althusser: para éste, la ideología es una “falsa concepción del mundo”; pero no lo segundo ni lo tercero. En efecto, para Althusser (1976) la ideología posee una materialidad que desborda el ámbito representacional de las ideas y, sobre todo, los sujetos no sostienen la ideología, ellos son fabricados por esta. Por ello, Balibar (2021) acierta cuando dice: “Foucault atribuye poco menos que sistemáticamente a Althusser la teoría de la ideología que este procuró rectificar y reemplazar en el marxismo” (330).

Esta negativa en la comprensión del poder bajo el rubro ideológico y, más aún, de la especificación de las relaciones entre un ámbito discursivo y no discursivo, lleva a Foucault a forjar un término propio del cual hemos hecho ya referencia: dispositivo (*dispositif*), el cual empero no será aclarado explícitamente en su significado hasta unos años después. Pese a ello, este vocablo es usado estratégicamente para pensar el saber/poder y, de manera específica, la emergencia del dispositivo disciplinario. En *Surveiller et punir* (1975), verbigracia, se propone que “poder y saber se implican directamente el uno al otro; [...] no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault, 2008: 37). Los dispositivos servirían para indicar este ensamblado de saber y poder, puesto que son siempre “dispositivos y estrategias de poder” (Foucault, 2008: 356), “dispositivos de poder y saber” (Foucault, 2007a: 91), los cuales no se limitan a existir en el Estado o en las

instituciones, ni a funcionar mediante la ideología: “Analizar el cerco político del cuerpo y la microfísica del poder implica, por lo tanto, que se renuncie —en lo que concierne al poder— a la oposición violencia-ideología” (Foucault, 2008: 37).

Sin embargo, cabe incluir dos matices importantes. Primero, hay una coincidencia entre Althusser y Foucault por más que el concepto dispositivo se muestre, a primera vista, beligerante con la noción de aparato ideológico y con la distinción violencia/ideología de Althusser: en ambos, el sujeto es consecuencia del poder, sea de una ideología que lo interpela, sea de un dispositivo que lo disciplina corporalmente. Foucault afirma, en efecto, que los sujetos no son otra cosa que “efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas” (Foucault, 2008: 37). Segundo, Foucault tampoco deshecha sin más el concepto de ideología o, mejor dicho, no plantea como incompatible su noción de dispositivo disciplinario con la de ideología; los asume, por el contrario, como *simultáneos en la realidad social*: “El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación «ideológica» de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la «disciplina»” (Foucault, 2008: 225).

El término dispositivo volverá a usarse en *La volonté de savoir* (1976) para hacer referencia a un “dispositivo de la sexualidad” en la edad moderna que, lejos de reprimir a la sexualidad, no cesa de hacerle hablar y hacerle confesar su verdad (Foucault, 2007a). Aquí Foucault tampoco explicita formalmente el sentido preciso del término dispositivo, pese a su uso insistente y táctico. Asimismo, para Foucault no existe un afuera de las redes de poder/saber, cualquier reacción ante ellos resulta siempre inmanente a su pregnancia y efectividad (Castro Orellana, 2017). En una palabra: “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), éste nunca está en posición de exterioridad respecto del poder (Foucault, 2007a: 116).¹⁰ Un abordaje del mismo tenor y una afirmación si-

10 Como aclara en una entrevista: la resistencia “no es anterior al poder al que se opone. Ella es coextensiva y absolutamente contemporánea con él” (Foucault, 1994c: 267; traducción nuestra). Deleuze (2015), en sus clases de 1986, ha sido uno de los primeros en señalar que esta aporía es la razón por la cual Foucault tematizará posteriormente el eje de la “subjetivación” como línea divergente frente a la madeja de saber y poder.

métrica podemos apreciar en Althusser (1976): “la ideología *no tiene afuera*” (115; traducción propia);¹¹ es en ella, y más precisamente, en los aparatos ideológicos donde se ejerce, no la resistencia, sino la lucha social.

En una entrevista de 1977, Foucault (1994c) vuelve a la carga contra la noción de ideología, planteando tres objeciones: ella a) reenvía a la oposición entre la verdad y la falsedad, cuando es preferible puntualizar los “efectos de verdad al interior del discurso que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos” (148), b) supone la existencia de un sujeto, c) está en una posición secundaria y dependiente, en tanto superestructura, frente a la infraestructura económica. ¿Esta caracterización de la ideología hace justicia a la posición de Althusser? Por supuesto que no, como ya hemos visto. De ahí la citada aclaración de Balibar (2021) sobre este punto.

Pero, después de todo, ¿qué es el dispositivo? Solo en 1977, luego de la publicación de los dos célebres libros ya citados, se ofrece una respuesta sistemática y formal a esta cuestión:

Lo que intento identificar bajo ese nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, arreglos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: tanto lo dicho como lo no dicho [...]. El dispositivo, en cuanto tal, es

11 Podemos remarcar, *en passant*, la fuerte similitud de este dictum althusseriano —“l’idéologie *n’a pas de dehors*” (Althusser, 1976: 115)—, presente en un artículo de 1970, con la célebre aseercción derridiana “*Il n’y a pas de hors-texte*” (Derrida, 1967: 227) localizable en *De la Grammatologie* (1967). Aunque no lo podamos profundizar aquí por razones obvias, podemos indicar: lo que en Althusser es ideología que debe ser subvertida políticamente, en Derrida es escritura que debe ser deconstruida filosóficamente (y, como se verá en este artículo, en Foucault es poder que debe ser resistido críticamente por medio de contraconductas). Recordemos, por lo demás, que, a diferencia de Foucault, Derrida —con quien Foucault se enemistó por la crítica de aquel a *Histoire de la Folie* (Éribon, 2020)— mantuvo y no cortó su amistad con su maestro de l’École, Althusser (Peeters, 2013). Todo ello permite evidenciar la compleja red de referencias, interferencias y diálogos entre los filósofos franceses contemporáneos, donde el rol de Althusser dista de ser marginal y menor pese a la mayor “fama” de sus discípulos.

la red que se puede establecer entre estos elementos (Foucault, 1994c: 299; traducción nuestra).

Y no solo involucra una red heterogénea de lo discursivo y lo no discursivo, implica también una función: responder a una urgencia histórica en un momento dado, ya que se entiende que todos los elementos puestos en juego por él se encuentran insertos en un marco de estrategias políticas.

Mas aquí podemos ver la conexión entre la tematización de la noción de ideología elaborada en el curso de 1969 en Vincennes y la noción de dispositivo usado en *Surveiller et punir* (1975) e *Histoire de la sexualité* (1976). En efecto, en el curso de 1969 se definió la ideología como aquello que conecta elementos heteróclitos perfilando un conjunto funcional a una clase social, mientras que en estos libros y en la entrevista de 1977 el dispositivo es una red que conecta elementos heterogéneos con el objeto de responder a una emergencia política. Esto ha llevado a Irrera (2020) a sentenciar que, “a finales de 1960, esta noción que será bien pronto recusada enérgicamente, la ideología, constituye, de hecho, aquello que se podía llamar la prehistoria del dispositivo” (165). Por consiguiente, si bien se constata una ruptura en Foucault con el término ideología, esta cesura es mucho más *nominal* y menos un abandono absoluto del concepto. En rigor, se trata de una recuperación y de una reelaboración creativa del mismo que no duda en desprenderse del dogma marxista. Detrás de los dichos y escritos hay entonces una *continuidad subterránea* entre la ideología y el dispositivo.

En *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) Foucault rechaza otra vez la división entre infraestructura y superestructura —“no habría relaciones de producción y, sumados a ellas, al costado, por encima, llegados a posteriori para modificarlas, perturbarlas, hacerlas más consistentes, más estables, más coherentes, unos mecanismos de poder” (Foucault, 2007b: 16)— asumiendo que las relaciones de poder son intrínsecas a todas las relaciones sociales. Por otro lado, el filósofo introduce la noción de gubernamentalidad (*gouvernementalité*) que conceptualiza al poder como gobierno en tanto conducción de conductas (Foucault, 2007b). Con este concepto, las relaciones

de poder ya no refieren tanto a las relaciones reticulares de la sociedad, sino a maneras de gobernar en tanto afectar la conducta de los sujetos: conducirlos de cierto modo es ya constituirlos sujetos. Con ello, Foucault puede cuestionar los enfoques que asumen al poder como exclusivo de las instituciones o el Estado; por el contrario, “el Estado es una peripezia de la gubernamentalidad” (Foucault, 2007b: 291), es decir, surge a partir de ciertas relaciones históricas de gobierno entre individuos. Y así como antes se hablaba de “resistencia” frente al poder, ahora se habla de “contraconducta” (*contre-conduite*): “Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta” (Foucault, 2007b: 225) y que, por tanto, desafían las maneras habituales de gobernar.

En *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) la biopolítica es una excusa para el estudio de la gubernamentalidad que la hizo posible, a saber: la práctica gubernamental del liberalismo. Foucault —en un giro que recuerda la postura de Althusser (1976) en tanto señala que la interpelación implica que el sujeto “libremente” decide dejar de ser libre: “el individuo *es interpelado en tanto sujeto (libre) para que se someta libremente*” (121; traducción nuestra)— dice lo siguiente sobre la gubernamentalidad aludida:

la libertad en el régimen del liberalismo no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar o, si lo es, sólo lo es parcialmente, regionalmente, en tal o cual caso, etc. La libertad es algo que se fabrica a cada instante (Foucault, 2007c: 85).

En *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) se aprecia una suerte de viraje en la perspectiva foucaultiana en la medida que la reflexión sobre la biopolítica o las prácticas gubernamentales cede el paso a una disquisición sobre las manifestaciones históricas de la verdad y las formas de constitución de los sujetos (Lorenzini, 2010; Ayala-Colqui, 2020a). Se encuentra aquí una nueva crítica a la ideología:

Vuelvo una vez más a algo que no he dejado de volver, es decir, el rechazo del análisis en términos de ideología [...]. No es la crítica de las representaciones en términos de verdad o error, en términos de verdad o falsedad, en términos de ideología o ciencia, de

racionalidad o irracionalidad, la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad. Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad (Foucault, 2014: 97-99).

Se presupone con estas palabras que la perspectiva que tematiza la ideología a) es distinta, máxime excluyente con la óptica que aprehende “el movimiento para desprenderse del poder” y b) no tiene vínculo alguno con el tema del sujeto y la verdad. No obstante, esto, como ya se ha visto, dista de ser preciso para el caso de Althusser. En el caso de este filósofo, el escudriñamiento de la ideología adopta siempre la postura de un movimiento para desprenderse de ella, el cual se sintetiza bajo el rubro “lucha de clases”. Carece de sentido una indagación de la ideología que descuidara y, aún más, eliminara la posibilidad de una abierta contradicción hacia ella. Asimismo, la ideología para Althusser tiene como efectos la producción de sujetos y, más precisamente, tiene una relación con la verdad. Si bien existe, sobre todo en *Pour Marx* (1965), una disyunción fuerte entre verdad y no verdad, en 1970 Althusser plantea que la ideología no es nunca asumida, por los sujetos que la asumen, como “falsa” —“La ideología jamás dice «soy ideológica»” (Althusser, 1976: 114; traducción nuestra)— y, más aún, la ideología —allende su condición epistemológica— produce efectos materiales, lo que Foucault bien vendría en llamar “efectos de verdad” o “veridicciones” (Lorenzini, 2010; Castro, 2016; Sabot, 2020; Ayala-Colqui, 2020a): determina las prácticas de los sujetos y conduce sus conductas. Lo que existe, por tanto, no son dos bloques teóricos que se opusieran sin más; hay, por el contrario, diferencias terminológicas que en algunos casos implican énfasis distintos pero que no necesariamente devienen en posturas excluyentes o reflexivamente cancelatorias.

Huelga decir que la noción de gubernamentalidad que Foucault usa desde finales de la década del 70, y que en cierto modo le quita protagonismo al concepto de dispositivo, se encuentra estrechamente vinculada con la noción de subjetivación (*subjectivation*). Veamos lo que escribe en 1982:

El poder consiste en “conducir conductas” y en acondicionar probabilidades. El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del vínculo de uno respecto al otro, que del orden del “gobierno” (Foucault, 1994d: 237; traducción nuestra).

Este poder, en tanto gobierno, “es una forma de poder que transforma los individuos en sujetos” (Foucault, 1994d: 227; traducción nuestra). Y precisamente para explicitar tal transformación es necesario valerse del término subjetivación: “Llamaré subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente, de una subjetividad” (Foucault, 1994d: 706; traducción nuestra).

Es oportuno insistir en algunos elementos respecto al contrapunto althusseriano. Por un lado, Foucault con su noción de gubernamentalidad utiliza *el mismo* giro empleado otrora por Althusser: el devenir-sujeto de los individuos a partir de un entramado de poder. En un caso, se deviene en sujeto como proceso de subjetivación; en otro, a partir de la materialidad de la ideología. Por otro lado, Foucault emplea el término que ya insertaba Althusser en 1970: la sujeción (*l'assujettissement*). Y aún hay más: el vocablo conducta (*conduite*) que ha emergido en los últimos tramos de la empresa foucaultiana no es sino de cuño althusseriano, pues ya Althusser en 1970 se refiere a este a partir de la materialidad de la ideología: “El individuo en cuestión se conduce (*se conduit*) de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, más aún, participa de ciertas prácticas reguladas que son las del aparato ideológico” (Althusser, 1976: 106; traducción nuestra). Encontramos entonces otra continuidad furtiva: hay en Foucault un camino que va de la ideología a la gubernamentalidad pasando por el dispositivo.

En fin, Foucault piensa la oposición a la gubernamentalidad bajo el término “crítica” (*critique*): “el arte de no ser tan gobernado” (Foucault, 2018: 50). Este, naturalmente, conecta con el término “contraconducta”. Mas, estos solo son posible porque ahora, antes de devenir sujetado por el poder, el individuo tiene una libertad

inalienable: “El poder no se ejerce más que sobre «sujetos libres» y en tanto que son «libres»” (Foucault, 1994d: 237; traducción nuestra). Althusser (1976), por su parte, asume que solo con la libertad de los individuos como presupuesto es posible que ellos devengan sujetos sujetos: siempre “el individuo *es interpelado en tanto que sujeto libre*” (121; traducción nuestra). La subjetivación y la interpelación parten de la libertad intransitiva de los individuos. Y solo desde tal fondo resulta plausible ejercer una “crítica”, sea en el sentido de la contraconducta, sea en el sentido de la lucha de clases.

Conclusión

Llegados a este punto es pertinente problematizar el vínculo entre Althusser y Foucault. Se trata, entonces, de reemplazar la pregunta “¿contra qué o contra quién Foucault plantea sus análisis sobre el poder?” por la pregunta “¿Foucault, al oponerse —no de modo exclusivo, por supuesto— a un cierto autor, Althusser, cancela su herencia teórica instituyéndose como su antítesis teórica tan divergente como irreconciliable...? En absoluto.

Se ha apreciado, en primer lugar, que Foucault, aunque asume como interlocutor a Althusser o, si se quiere, al “marxismo”, no acierta en su pretendida crítica con la posición althusseriana. Es decir, Foucault tergiversa y distorsiona, sea de manera deliberada o no, la posición de Althusser. Quizás por esta razón, aunque sea su maestro *su* interlocutor, no lo mencione sistemáticamente a fin de tener siempre la posibilidad de negar dicha referencia. De las múltiples notas que le asigna al concepto de ideología, solo Althusser cumpliría con la de la separación perentoria entre ciencia e ideología, mas esta aún la cumple con matices y atenuantes. Las demás características, asunción de una subjetividad fundante y limitación al dominio de la representación, se muestran incompatibles con la postura althusseriana. Sin embargo, no podemos decir que por esto la lectura de Foucault deba ser anulada o invalidada, puesto que no es la intención de este ser un intérprete o exégeta de Althusser sino, como todo creador de conceptos, pensar creativamente a partir de

lo dado en confrontaciones que se nutren tanto de lecturas atentas como de productivas *misreadings*.

En segundo lugar, allende las intenciones de ambos autores, existe es una innegable convergencia categorial entre Althusser y Foucault. En efecto, de un lado se tiene *la ideología y su materialidad interpelante* junto a los aparatos ideológicos; del otro lado se tiene *al poder* (ora red de relaciones estratégicas, ora gubernamentalidad) *y su subjetivación junto a los dispositivos*. Lo que para uno es ideología y funciona a través de aparatos a partir de la interpelación y la indiscernibilidad no ideológica de la ideología, para otro es poder y funciona mediante dispositivos (o modos de gobierno) a partir de la subjetivación y los efectos de verdad de todo discurso. Se tiene, asimismo, en Althusser a *unos individuos libres que son sujetados por la ideología* y que son determinados en su *conducta* según una cierta dirección; y en Foucault, a *unos individuos que son producidos por el poder*, lo que origina una *conducción de conductas*. De ahí que, ambos piensen modos específicos de resistencia al poder (ideología y dispositivo/gubernamentalidad): en un caso la *lucha de clases*, en otro la *contra-conducta crítica*.

En tercer lugar, tanto Foucault como Althusser utilizan términos “tecnológicos” (Ayala-Colqui, 2022) para pensar el poder: *dispositivo* (*dispositif*) y *aparato* (*appareil*), vocablos que inclusive resultan intercambiables en el lenguaje cotidiano.

Por consiguiente, podemos concluir que, entre Foucault y Althusser, más allá de que nominalmente y episódicamente se advierta una contraposición, existe una fuerte similitud en sus concepciones del poder y el contrapoder: desde vocabularios distintos y problemáticas variadas no solo tematizan parejos fenómenos, sino que también poseen conceptos que *mutatis mutandis* son fácilmente intercambiables. Nada más estéril, por consiguiente, que oponer como inarticulables o incomparables dos conjuntos teóricos, toda vez que no existe una contradicción absoluta e insuperable entre ambos corpus teóricos. Como bien se ha señalado: Althusser guarda una “sorprendente afinidad” “con la teorización foucaultiana del poder” (Pérez Navarro, 2007: 151).

Por ello, más allá de las lecturas sobre los “autores”, interesadas en delimitar corpus textuales autorreferenciales y coherentes, se puede ensayar una *práctica apropiativa* sobre los conjuntos textuales revisados. Es decir, una lectura sintomática (Althusser, 2014) que vaya más allá de las obras y nombres propios (Foucault, 1979) en orden a articular conceptos a la sazón de las problemáticas específicas. Si los conceptos de Althusser y Foucault no se abolen, sino que se superponen e inclusive se intercambian, ¿por qué mantener el purismo de actuar sobre lo real solo con el léxico de uno de ellos? Es cierto que cada uno de los dos conceptos remiten a problemáticas distintas, pero podríamos bien usarlos como herramientas permutables y articulables. Podríamos, por ejemplo, asumir los dispositivos como momentos específicos de un aparato de Estado capitalista, de tal modo que ellos resultan funcionales a la valorización mercantil del capital dentro de una dinámica inexcusable de luchas sociales. Así, no solo tendríamos que pensar en la resistencia a un poder abstracto, sino a uno concreto, el del capital; y, al mismo tiempo, tendríamos que tematizar no una lucha meramente clasista, sino una que involucre otras multiplicidades en tanto modalidades de contraconductas (raza, género, especie); y, en fin, tendríamos que asumir que la crítica al aparato de Estado no solo se realiza de modo institucional, sino también de un modo inmanentemente microfísico y subjetivo (Ayala-Colqui, 2020b).

Referencias

- Arrieta, T. (2016). *Perfiles filosóficos*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- Ayala-Colqui, J. (2019). *Acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault y Alain Badiou* [tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (2020a). “Los conceptos de veridicción y subjetivación en el «último» Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política y su orientación crítica”. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo Vázquez y L. D. Soto Núñez (eds.). *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 375-392.

- (2020b). “Viropolitics and Capitalistic Governmentality: On the Management of the Early 21st Century Pandemic”. En *Desde el Sur*, 12(2), pp. 377-395.
- (2021). “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”. En *Tópicos*, 61, pp. 109-144.
- (2022). “Dispositivos y equipamientos (no agenciamientos): la normalización y la codificación del capital según Foucault y Guattari”. En V. Barbosa Cannavo, T. Suppi Pinto, M. C. Famer Rocha (org.), *Nos rastros de Foucault: diálogos contemporáneos*. São Paulo: Pimenta Cultural, pp. 267-290.
- Althusser, L. (1974). *La filosofía como arma de la revolución*. Traducción de O. del Barco. México: Siglo XXI.
- (1976). *Positions (1964-1975)*. Paris: Éditions Sociales.
- (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Traducción de E. Cazenave Tapie. México: Siglo XXI.
- (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Traducción de B. Baltza Álvarez. Madrid: Akal.
- (2005). *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- (2014). “Du «Capital» à la philosophie de Marx”. En É. Balibar, R. Establet, P. Macherey & J. Rancière, *Lire Le Capital*. Paris: PUF, pp. 2-79.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Traducción de J. Babini. México: Siglo XXI.
- Balibar, É. (1978). “From Bachelard to Althusser: The Concept of «Epistemological Break»”. En *Economy and Society*, 7(3), pp. 207-237.
- (1993). “L’objet d’Althusser”. En L. Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*. Paris: PUF, pp. 81-116.
- (2015). “L’anti-Marx de Michel Foucault”. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Talyan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, pp. 84-102.
- (2021). “Carta de Étienne Balibar al editor del curso”. En M. Foucault, *Teoría e instituciones penales. Curso en el Collège de France, 1971-1972*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE, pp. 329-333.
- Barth, H. (1951). *Verdad e ideología*. Traducción de J. Bazant. México: FCE.
- Bidet, J. (2015). *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique.
- Castro, E. (2016). “La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault”. En *Tópicos*, 31, pp. 42-61. doi: 10.14409/topicos.v0i31.7959.
- Castro Orellana, R. (2017). “Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto”. En *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 22(1), pp. 45-63.

- Chamorro, E. (2021). “Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)”. En *Revista de Estudios Sociales*, 75, pp. 2-14. DOI: 0.7440/res75.2021.02.
- Chignola, S. (2015). “Foucault, Marx: le corps, le pouvoir, la guerre”. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, pp. 45-58.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Tomo III. Traducción de P. Ires y S. Puente. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
- Eribon, D. (2020). *Michel Foucault*. Traducción de S. Mattoni. Buenos Aires: El Cuen-co de Plata.
- Fernández Liria, P. (2002). “Regreso al «Campo de batalla»”. En L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*. Traducción de P. Fernández Liria. Madrid: Arena, pp. 73-106.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Traducción de A. Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- (1994a). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome I: 1954-1969*. Paris: Gallimard.
- (1994b). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome II: 1970-1975*. Paris: Gallimard.
- (1994c). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome III: 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- (1994d). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard.
- (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Traducción de F. Perujo. México: Siglo XXI.
- (2007a). *Historia de la sexualidad. Vol. I: La voluntad de saber*. Traducción de U. Guñazú. México: Siglo XXI.
- (2007b). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- (2007c). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- (2008). *Vigilar y castigar*. Traducción de A. Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de E. C. Frost. México: Siglo XXI.
- (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.

- (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2020). *La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2021). *Teoría e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971-1972)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Traducción de I. Flambami. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Traducción de H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Irrera, O. (2020). “La ideología y la prehistoria del dispositivo”. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo Vázquez y L. D. Soto Núñez (eds.). *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 149-167.
- Lecourt, D. (1975). *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem and Foucault*. London: NLB.
- (1993). “¿Microfísica del poder o metafísica?”. En H. Tarcus (ed.), *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, pp. 67-82.
- Lorenzini, D. (2010). “Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los «regímenes de verdad»”. En *Revista Laguna*, 26, pp. 9-34.
- Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. Traducción de M. Sacristán. México: Grijalbo.
- Macdonald, B. J. (2002). “Marx, Foucault, Genealogy”. En *Polity*, 34(3), pp. 259-284.
- Marx, K. (1981). *Contribución a la crítica de la economía política*. Traducción de J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó. México: Siglo XXI.
- (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, vol. 1. Traducción de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Traducción de W. Roces. Madrid: Akal.
- Milchman, A. & Rosenberg, A. (2007). “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault”. En *Parrhesia*, 2, pp. 44-65.
- Nigro, R. (2008). “Foucault, Reader and Critic of Marx”. En J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. London: Brill, pp. 647-662.
- Pavón-Cuellar, D. (2020). “Michel Foucault, su inconfesado marxismo y su crítica a la psicología”. En *Athenea Digital*, 20(1), pp. 1-23. doi: 10.5565/rev/athenea.2229.
- Pérez Navarro, P. (2007). “Dos extraños compañeros de cama. La ideología y el poder en Althusser y Foucault”. En *Tabula Rasa*, 7, pp. 149-177.

- Peeters, B. (2013). *Derrida*. Traducción de G. Villalba. Buenos Aires: FCE.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una interpretación de la teoría crítica de Marx*. Traducción de M. Serrano. Madrid: Marcial Pons.
- Sabot, P. (2020). “El sujeto y el poder (de la verdad). La crítica: entre ética y política”. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo Vázquez y L. D. Soto Núñez (eds.). *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 269-284.
- Sax, B. C. (1989). “Foucault, Nietzsche, History: Two Modes of the Genealogical Method”. En *History of European Ideas*, 11(1-6), pp. 769-781.
- Simons, M. (2015). “Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology”. En *Pulse: A Journal of History, Sociology and Philosophy of Science*, 3, pp. 62-77.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*. London: The Macmillan Press.

De la decepción a la nostalgia: Una respuesta de autoprotección

From Disappointment to Nostalgia: A Self-Protection Response

Jorge Montesó-Ventura
Centre d'Estudis Antropològics ACAF
jmonteso@centreacaf.org

Fecha de recepción: 09/05/2022 • Fecha de aceptación: 03/08/2022

Resumen

Cuando la decepción de intenciones de expectativa afecta a objetos relevantes para el sujeto, su anulación puede provocar una pérdida de *familiaridad* respecto del horizonte de cotidianidad. Esta puede derivar, entre otros temples, en la aparición de un estado nostálgico que, en su expresión, no se limitará a envolvernos con su coloración sino que guarda una intencionalidad, en forma de anhelo por lo perdido, capaz de objetivarse y, por tanto, de ser utilizada como fuente de motivación para instaurar respuestas —en plural— ante dicha pérdida; respuestas, veremos, que pueden orientarse a la autoprotección frente al lapso originado en la decepción.

Palabras clave: Autoprotección, decepción, Husserl, nostalgia, reconocimiento.

Abstract

When the disappointment of intentions of anticipation affects relevant objects to the subject, their annulment can cause a loss of *familiarity* in respect of the horizon of everyday life. This can derive, among other moods, in the appearance of a nostalgic state that, in its expression, will not be limited to enveloping us with its coloration but rather keeps an intentionality, in the form of a longing for what is lost, capable of objectifying itself and, therefore, to be used as a source of motivation to establish responses —in plural— against the aforementioned loss; responses that can turning-toward to self-protection against the lapse caused by disappointment.

Keywords: Disappointment, Husserl, nostalgia, recognition, self-protection.

Intenciones de expectativa

Aunque lo abordaremos con esmero a medida que desarrollemos nuestros argumentos, a nadie le resultará fuera de lugar que afirmemos de inicio que la decepción es un concepto estrechamente ligado a la noción de *expectativa*, al no cumplimiento de sus intenciones, esto es, a aquella intención —frustrada— que engendra la posibilidad razonable de que algo suceda de una determinada manera.¹ Posibilidad, por su parte, que se fundamenta en la *experiencia acumulada* que la persona mantiene con un objeto o suceso. En términos sencillos podríamos afirmar que la decepción se produce cuando, a partir de nuestra experiencia, anticipamos o esperamos que algo se dé de una determinada manera pero, en cambio, la manifestación de ese objeto evidencia que esto no es así (en adelante, perfilaremos cómo este hecho no implica necesariamente decepción, pues hay otras reacciones, pero sí es un requisito para que esta se dé).

Así, para comprender qué entendemos por decepción y su vinculación con la nostalgia —como aquí pretendemos—, aunque solo sea mediante una ligera aproximación, deberemos empezar haciendo lo propio con esa noción de *intención de expectativa* que en un determinado momento será la que, en suma, pueda verse decepcionada y derivar en un anhelo intrínseco al estado de añoranza por lo que no ha llegado a ser pero que, en tanto vivencia pasada, continúa en nuestro recuerdo

¹ Aunque solo sirva de orientación, “decepción” —del latín *deceptio*, *-onis*— alude al pesar causado por un desengaño o, directamente, al engaño en sí, como falta de verdad (*Diccionario de la lengua española*. [En línea]: <https://dle.rae.es/decepción?m=form> [2/5/2022]). Emparentado del antiguo “decebimiento” (*Diccionario del castellano del siglo XV en la Corona de Aragón. DiCCA-XV*. [En línea]: <http://ghcl.ub.edu/dicxav/dictionary/SearchAllLemas> [2/5/2022]), “decepción” alude a la acción y resultado de inducir a error o de faltar a la verdad, expresado en su forma verbal como “decebir” (inducir a tener por cierto aquello que no lo es). Ambos términos, procedentes del latín “*decipere*”, se aplicaban originalmente a la caza para referir la captura de una presa mediante engaño, hacerle caer.

como posibilidad, aunque ahora anulada; un anhelo que, como veremos, puede ser convertido en respuesta y utilizado a modo de mecanismo de autoprotección. Tal será el recorrido de nuestro artículo.

Así, entrando en materia, sabemos con Husserl que estas intenciones de expectativa se fundan en el contenido mismo de la experiencia. Cuando, por ejemplo, percibimos algo, nuestra mirada no se da como una captación inequívoca de una presencia establecida. Podemos ver un dado, ejemplifica el propio autor, pero, condicionados por las limitaciones de nuestra corporalidad, solo un lado nos es accesible desde donde nos hallamos en cada momento. De este modo, el objeto siempre se da de manera incompleta, desde ciertas determinaciones;² en cambio, con solo ver un lado podemos concluir que *percibimos un dado*, pues no nos es extraño que este sea algo más que ese lado que estamos en condiciones de ver. “El interior y el lado posterior pertenecen también con toda seguridad al sentido de la aprehensión objetiva, al contenido del dado tal como es mentado en la percepción” (Hua XXXVIII: 26).³

Por todo ello, podríamos afirmar que en toda percepción de algo, un dado, se da una conciencia concomitante de aquello que no aparece pero que es constitutivo de ese algo. En su condición de escorzo (*Abschattung*), toda presentación implica una *mención vacía* que acompaña a los aspectos intuidos, un *sistema de remisiones* donde lo dado remite a lo no percibido en ese momento⁴ y que engendra

2 Sobre la “unilateralidad” de la percepción y su relación con la noción de escorzo, ver Hua XVI: 16.

3 Durante el artículo citaremos las obras de Husserl mediante la colección Husserliana (Hua) siguiendo la forma tradicional. Si bien encontraremos dos referencias a Hua VIII debido a que una de ellas alude a Husserliana “Gesammelte Werke” (*Erste Philosophie*) y la otra a Husserliana “Materialien” (*Die C-Manuskripte*).

4 Para que cada modo de comparecer de la cosa misma pueda seguir referenciando a otros que lo completan en la elaboración del sistema noemático y mantenerse, de este modo, en ese horizonte interno que justifica que hablamos de la misma cosa, Husserl refirió una serie de condiciones basadas en la *coherencia*, la *armonía* y el *acuerdo* (por concordancia, conformación, cumplimiento recíproco y corroboración). Estas tres condiciones deben mantenerse en cada presentación respecto del conjunto o sistema de presentaciones que componen —en forma de anticipación o referencia— el torrente unitario por el que se nos da el *eidós* de la cosa.

—o al menos tiene el potencial de hacerlo— una anticipación que requerirá de nuevas determinaciones complementarias y sucesivas de lo percibido (Ferrer, 2009: 60). Por ello, afirmamos que la conciencia de algo “siempre contiene algunas prefiguraciones (*Vorzeichnungen*) de los contenidos con los que puede toparse mediante futuras proto-impresiones nuevas, tiene un horizonte de expectativa” (Held, 2009: 16). La propia intencionalidad a la que nos referimos implica en su génesis una prefiguración potencial, mediante síntesis de identificación y unificación,⁵ de lo que está por venir, lo cual se hará, como decimos, “en conformidad con ciertos lineamientos generales o típicos” (Gurwitsch, 1979: 285).⁶ De este modo, con cada presentación de la cosa, se darán una serie de *intenciones de expectativa* de lo que está por venir, intenciones que tenderán hacia su cumplimiento (*Erfüllung*) el cual, una vez consumado, establecerá otras nuevas prefiguraciones alimentando un juego de retenciones-protenciones con el que anticipar —aunque no asegurar— lo que vayamos a vivir,⁷ esto es, anticipando a partir de un sistema que nos concede el sentido o la idea general de lo que la cosa es para nosotros, aunque lo haga de un modo siempre abierto e inagotable.

Ahora bien, como se deduce de su naturaleza, toda intención de expectativa será justamente esto, ni más ni menos que una posibilidad de lo dado, por tanto, algo distinto de lo dado en sí. Esta distancia entre lo esperado y lo dado será la que abra la posibilidad a que tales intenciones no hallen, por el motivo que sea, el cumplimiento deseado, conduciéndonos, por tanto, a un potencial estado de *decepción* (*Enttäuschung*).

5 Sobre los distintos tipos de síntesis en los análisis husserlianos, así como sobre la fundamentación pasiva de la experiencia en general, ver el trabajo de A. M. Osswald (2016). Sobre las síntesis en la percepción, ver L. R. Rabanaque (2021).

6 Sobre la noción de “tipo” en Husserl, ver el § 8 de su *Experiencia y juicio* (1980). Resulta edificante el análisis de I. Antón (2012).

7 Esto conlleva una problematicidad que no ha pasado desapercibida. El propio Held (2009: 15) lo subraya en su artículo. Husserl, en sus *Manuscritos de Bernau* (Hua XXXIII: 14), afirma que “el ahora es constituido por la forma del cumplimiento protencional”, esto es, el ahora, lo es en la medida en que se vive como el momento en que una protención logra su cumplimiento. Como decimos, esto traerá no pocas discusiones sobre la posibilidad de experimentar lo estrictamente nuevo, a saber, de aquello que escape a la lógica protención-cumplimiento.

En *Experiencia y Juicio* (§ 21), Husserl se detiene —como en la VI de sus *Investigaciones lógicas* (§ 11)— en este análisis del cumplimiento de las intenciones de expectativa que se generan en la experiencia, poniendo especial acento en un elemento para nosotros relevante, *el interés*. Husserl (1980: 78) comienza su investigación reafirmando la hipótesis de que algo hay *pre-dado* en toda percepción, siendo este un algo al que poder dirigirse. Se refiere a los *campos de sentido* que se establecen, como hemos visto, mediante síntesis de homogeneidad (afinidad) y heterogeneidad (extrañeza), los cuales no son simples procesos pasivos con los que mantener la creencia en la identidad del objeto, estos poseen *fuerza afectiva*, es decir, son capaces de desarrollar una tendencia hacia el yo, de “llamar la atención”,⁸ de suscitar nuestro interés.

Así, frente a ellos, la atención responderá en una tendencia —realizadora— que, en su señalamiento, no solo apuntará al objeto intencional sino también hacia una forma vacía —más allá de sí mismo— la cual buscará su concreción en subsiguientes realizaciones. Con el inicio de esta orientación, aunque por el momento solo apuntemos hacia el objeto, se despertará un *interés* por este en cuanto que es, es decir, un “afán por acercarse cada vez más al objeto y por apropiarse de su mismidad (*Selbst*) de manera cada vez más perfecta” (Husserl, 1980: 93). Dicho afán —que, como veremos, puede adquirir el estatus de *voluntad de conocimiento*—, en tanto “afán tendencioso hacia modos siempre nuevos de darse el mismo objeto”, quedará abierto a la posibilidad de *interrupción*, esto es, a producirse “*con obstrucciones o sin ellas*” (Husserl, 1980: 94). Tal será el germen de la decepción.

Ahora bien, advierte el pensador de Prossnitz, la aparición de una obstrucción en el cumplimiento no siempre ha de derivar en decepción, no hay relación directa. Puede que la obstrucción se produzca porque el objeto de interés desaparezca de nuestra vista, ocultado por otro que impida la captación de nuevos modos de darse.

8 Sobre la relación entre interés y atención, ver Montesó-Ventura (2019).

Esto, en sí, no generaría decepción, pues no hemos llegado al punto de confirmar si lo que íbamos a ver armoniza o no con lo presupuesto, solo interrumpiría la intención. También puede que nuestro interés por un objeto dado mude seducido por otro más poderoso, lo que provocaría dejar temporalmente el interés inicial en espera, lo que llevaría a que tampoco podamos hablar de decepción. Para que esta se dé, para que podamos hablar de decepción, nuestro interés por el objeto debe mantenerse, preservar el afán expectante y, a la vez, tener la posibilidad de comprobar que lo dado no armoniza con lo pre-figurado —incluso por su ausencia—, surgiendo así esa conciencia de lo que Husserl llama como “no el mismo” u “otro” (Hua XIX/2: 575). Solo así podríamos hablar de decepción.

Pero debemos acotar aun más el marco. El hecho de que la decepción se funde en la falta de armonización entre lo dado y lo esperado deja entrever cómo la obstrucción de las intenciones de expectativa, pese a ser impugnadas mediante la evidencia de una nueva presentación, no implica el incumplimiento total o absoluto de las mismas: “una intención es decepcionada en el modo de la contrariedad solo por ser una parte de una intención más amplia, cuya parte complementaria se cumple” (Hua XIX/2: 576). Es más, de ser plena su exención, fraccionaría la unidad del proceso intencional de modo que sería imposible poder seguir hablando de una unidad de sentido objetivo, es decir, la decepción implicaría la *exclusión*,⁹ pasando a hablar de otra cosa y no de la misma, de modo que incluso una ausencia, como la muerte de un ser querido, debe ser comprendida dentro del horizonte de posibilidad del objeto en cuestión. Como indica Ferrer (2009), “si no hubiera un cierto cumplimiento de intenciones conformes a un tipo general, el objeto como «unidad de sentido» sería aniquilado por completo” (64).

El incumplimiento, al menos en la modalidad que nos atañe, afectará entonces únicamente a una parte de la intención que señala a la expectativa, relacionada con el sentido objetivo, el cual se verá transformado por la irrupción de la obstrucción, cambiando

9 Sobre las relaciones de exclusión pura o mixta en la decepción del cumplimiento, así como de las síntesis inclusivas, ver Hua XIX/2: 576.

a ser un “no así, sino más bien de otro modo”, esto es, la esperada “concordancia” se tornará “discordancia” o “contrariedad” (Hua XIX/2: 575) provocando la aparición de un *conflicto* (*Widerstreit*) entre lo que pre-tendíamos que fuese y lo que finalmente ha sido. Dicho de un modo conciso: en la decepción, la certeza originaria que trae consigo el nuevo sentido objetivo —integrado desde este momento en la unidad de sentido— subyuga a la certeza que tenía la pre-expectativa pero sin hacerla desaparecer, solo convirtiéndola en *expectativa subyugada*, esto es, otorgándole el carácter de “nula”.

Lo que se da, pues, es una *duplicidad del contenido total del sentido de la percepción*, no una exclusión, de manera que “lo «otro» cubre y anula el sentido protencionalmente pre-señalado [...] que existía hasta ese momento” (Husserl, 1980: 96). Un efecto que no solo se desplegará sobre la aparición en sí sino también, de un modo retroactivo, sobre toda la serie de sentido, incidiendo o modificándola en su globalidad¹⁰ a la vez que duplicando su curso. De este modo, en adelante podremos identificar en la serie, mediante rememoración, tanto el sentido vigente (actualizado por la nueva vivencia) como el que queda del pre-señalamiento (en calidad de anulado) ahora cubierto por la presentación actual. Ambos sentidos permanecerán en la conciencia y ambos podrán ser representados en cualquier momento, solo que uno —el “viejo”— lo hará siempre cubierto por el nuevo bajo calidad de “anulado”. “Para la conciencia todavía se conserva como retención el sistema de la antigua aprehensión perceptiva, que se compenetra en parte con la nueva [...] con carácter de anulada” (Husserl, 1980: 98).

Ahora bien, descrito el proceso y acotado su marco, si damos un paso más en el análisis advertiremos cómo, aunque ambas “versiones” lleguen a obtener su lugar de compatibilidad en el sentido general de la cosa percibida —dentro de la cual hay que considerar

10 En adelante, Husserl matizará cómo no siempre y de un modo necesario la decepción deriva en una modalización retroactiva. Cuando la ruptura no es franca puede dejar abierto el conflicto y llevar a la duda, insoluble incluso, manteniendo la cualidad de posibilidad abierta o problemática hasta el punto de conducirnos a una pérdida del interés por el objeto en cuestión (Husserl, 1980: 99 y sig.).

también el estado de *duda*¹¹—, la *relevancia afectiva* con que cada una de ellas se manifieste seguirá siendo independiente de su modalidad de aparecer —en presencia o mediante evocación— así como de la consideración con que las tomemos, es decir, el sentido anulado de una serie puede seguir resultándonos, pese a la decepción vivida y su consecuente carácter de anulado, mucho más relevante que el vigente, hasta el punto de generarnos serias dificultades a la hora de aceptar su nueva condición.

La nostalgia como posible reacción frente a la decepción

Considerar ese “sistema de la antigua aprehensión perceptiva” como anulado —por tanto, parte del “pasado”— no tiene por qué alterar, ni mucho menos socavar, la relevancia afectiva que dicho sistema mantenga para mí, solo que anteriormente lo tenía como posibilidad presente y ahora, en tanto anulado-clausurado, lo hará como posibilidad representable o evocable (*Vergegenwärtigung*). Consecuentemente, mi interés por el sentido anulado no tiene por qué verse menoscabado, llegando incluso a poder mantener mayor relevancia afectiva que el vigente, el cual puede verse incluso extinguido e ignorado.

Es innegable que la evidencia de la nueva presentación obliga a reconsiderar el objeto como distinto de lo esperado, pero la modificación del sentido puede sustentarse en una alteración en el contenido de la experiencia que no afecte a su relevancia afectiva (por ejemplo, creía que todo el dado era blanco, sin embargo descubro que su reverso es rojo; aunque el color encontrado no es el que esperaba, ello no altera mi intención de seguir jugando, por tanto, mantiene su relevancia o irrelevancia para mí). En cambio, puede suceder que el objeto, tras la decepción, sí deje de resultarme interesante, al menos en adelante, pues la nueva información incide

11 En el mismo capítulo donde Husserl aborda la obstrucción y el origen de la negación, hace lo propio con la conciencia de la duda (Husserl, 1980: 99 y sig.). También hay que añadir aquí la tendencia constante a la *corrección* cuando no se produce la confirmación de la anticipación (Hua VIII: 46).

expresamente en aquellos elementos que lo hacían relevante para mí, bien sea eliminándolos o alterándolos de un modo ineludible (por ejemplo, el reverso del dado que me interesaba para el juego sorprendentemente no posee números, algo que impide de forma ostensible que pueda seguir jugando con normalidad).

Esta situación presenta dos desenlaces posibles: que el objeto en sí deje de interesarme por completo, no solo en su presencia sino también de forma retroactiva afectando a la serie completa y, por tanto, deje de preocuparme de él (el juego era un mero pasatiempo, así que la decepción vivida con el dado tampoco me ha supuesto nada, simplemente dejo de jugar); o puede que su relevancia se mantenga, aunque solo lo haga *asida al sentido ahora anulado*. Dicho de otro modo, puede que con la aparición presente el objeto ya no me interese, pero puede que el interés sí se mantenga vinculado al objeto a través del recuerdo de aquellas intenciones de expectativa que, en tanto posibilidad, eran relevantes para mí¹² (quiero seguir jugando y el dado ha frustrado algo que para mí era importante; no tengo otro dado, así que me veo limitado, quedándome con las ganas de seguir jugando, generándome frustración). Con todo, el objeto (el dado) me sigue siendo relevante, pero no como ha demostrado ser, sino en su modo anterior, en el “modo esperado” (con todos sus lados numerados).

Esta contradicción, este *conflicto*, es el que me empuja a *resistir la aceptación* de ese “no el mismo” u otredad presentada, evidenciando un conflicto de intereses. Y siendo que no hallo alternativa a la vista, no tengo otra opción que o bien asumir la pérdida y renunciar a mis intenciones, lo cual puede dejarme sin quehacer, desocupado; o agarrarme al recuerdo de cómo esperaba que hubiese sido —a las *viejas* intenciones de expectativa—, aun siendo consciente de su estricta imposibilidad.

12 Es necesario destacar cómo la conciencia de esta relevancia en ocasiones no se alcanza hasta el momento de la decepción. Es su ausencia/anulación, en estos casos, la que evidencia y hace tomar consciencia de su relevancia; aquello de “no sabía cuánto lo quería hasta que lo perdí”. De modo que no será, quizá hasta la rememoración de la serie anulada, que el sujeto la *reconozca* como relevante y central en el establecimiento de su idea de mundo-propio.

Esto, que con un objeto trivial puede parecer caprichoso, no lo resulta tanto cuando relacionamos la decepción con elementos especialmente relevantes y no canjeables que tienen que ver con aspectos biográficos de un sujeto, como perder a un ser querido, descubrir una infidelidad o verse forzado a migrar, ejemplos donde la nueva realidad, aunque se halle potencialmente dentro de las posibilidades contempladas —pues recordemos que ningún incumplimiento es total¹³—, rompe con lo esperado, afectando, por su alta relevancia y su relación con nuestro proyecto de vida, a elementos esenciales en la construcción de nuestra noción de “mundo propio”, hablamos, como decimos, de seres queridos, del lugar donde vivimos, momentos importantes... vivencias que, de un modo u otro, conforman nuestro horizonte de *familiaridad*.

Una decepción en tales términos obligará, como hemos visto, a alterar el sentido de la serie referente al objeto, algo que no resulta sencillo de aceptar en casos como los citados, produciéndose importantes *resistencias* ante la nueva realidad: *aunque soy consciente de su estado de anulación*, pues la evidencia está ahí y es irreversible, *me resisto a aceptarla como tal*, a aceptar ese “no el mismo” dado.¹⁴ De algún modo, en casos como estos, el sujeto se resiste a aceptar la desvinculación con su ahora pasado y, frente a la ausencia de alternativas plausibles en el horizonte actual (pues nadie reemplaza a un ser querido), se ampara en el recuerdo para tratar de reactivar el sentido anulado que regresa con él (Hua X: 52). Sin embargo, es inevitable que pronto advierta cómo este lo hace predirigido, es decir, pese a

13 Lo esperado tiende a confundirse, perversamente, con lo deseado, pero no siempre es así. Todos somos conscientes de la inevitabilidad de la muerte, sabemos que nuestros seres queridos pueden fallecer en cualquier momento, lo contemplamos como un potencial desenlace, o lo que es lo mismo, forma parte de nuestro abanico de expectativas. En cambio, con frecuencia, este tipo de pre-figuraciones quedan arrinconadas, desestimadas intencionadamente por el dolor que nos produce solo plantearlas. De algún modo, “nos convencemos” para considerarlas poco probables, al menos por el momento, pese a su sabida inevitabilidad, hasta el punto de oscurecerlas. Por eso, cuando el deceso sucede, especialmente si es inesperado, la decepción que nos invade es notoria, con mucha carga afectiva, pero nunca plena.

14 Recordemos que entre la aceptación y la negación de lo vivido cabe la contemplación de fenómenos como la duda o el deseo de corrección.

su posibilidad de protencionar mediante renovación,¹⁵ no hay posibilidad efectiva de re-vivirlo tal y como se viviera de forma originaria, pues ya está anulado, y así se manifiesta, como presencia de la cosa ausente o *ausente-ya-sido* (Hua X: 37). Digamos que, en el fondo y pese a sus resistencias, el sujeto no ignora que ya no hay persona amada, ni la habrá; no, al menos como él la desea.

Esta tendencia a mantener presente aquello que queda de mi experiencia previa a la decepción —que en tal caso actúa como *lapseo*— se experimenta de un modo especialmente intenso, como decimos, en aquellas experiencias que, por asociación, se hallan involucradas en la edificación de nuestra noción de “mundo propio”, pues en ellas sentimos cómo la pérdida (la obstrucción o negación de lo esperado) dificulta enormemente el reconocimiento de parte del horizonte de *familiaridad* donde nos hallábamos sumidos, dejándonos, al menos durante un periodo de tiempo, en un estado de *desazón* inquietante. Recordemos aquella angustia de vernos frente a lo extraño (*Fremdwelt*), en un mundo vacío de referencias, impredecible y anónimo (*Namenlose*) que señalase el propio Husserl (Hua XV: 429).

También Heidegger (2009: 202 y sig.) analizó detenidamente este estado de angustia de hallarse en medio de un mundo inhóspito (*Unheimlichkeit*). Para este último, esta sensación frente al mundo se produce cuando algo no surge tal y como esperábamos, en tanto genera una sensación de *rotura* en la unidad de sentido que nos lleva a perder las referencias. Aparece entonces esa sensación de no-estar-en-casa (*Un-zuhause*), cuando advertimos que la familiaridad cotidiana en la que nos movíamos se derrumba y sentimos cómo quedamos aislados estando-en-el-mundo (2009: 207), desocupados frente a la totalidad de éste. Sentimos, entonces, esa desazón que trae la angustia, coloreando el mundo con su tono inquietante. “Aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo” (2009: 205) como algo inesperado, extraño, frente a uno mismo como posibilidad de ser desde sí mismo. Esta extrañeza, eso inesperado, es

15 Decía Husserl al respecto: “una marcha de la actividad en el modo percibir-otra-vez, ser-otra vez-en-presente, otra vez-ir-hacia-el-futuro, el futuro-que-ya-fue. Siendo ahora activo en el recuerdo [...]. Tengo un horizonte de futuro en el modo otra vez” (Hua VIII: 266).

la que nos hace sentirnos fuera del hogar, inhóspitamente, donde no podemos dar nada por sentado pues no hay conocimiento implícito que pre-delinee lo que está por venir, nada que nos permita anticipar.

Así, incapaces de hallar asideros que consientan la reorientación de nuestros parámetros de familiaridad para con el objeto, solo el pasado —donde el sentido todavía guardaba sus intenciones abiertas— parece ser capaz de devolvernos dicho estado, manteniendo la angustia arrinconada.¹⁶ Eso, o asumir la decepción; cosa, esta última, que permitiría cierta resignificación del objeto para adaptarse a la situación actual y continuar con los objetivos, pero ello requiere de un gran esfuerzo, exige reconsiderar nuestra relación con el objeto, con el medio, con nuestro pasado, con nuestras expectativas... su sola posibilidad, en casos tan relevantes, puede afligir incluso más a la persona sufriente y engendrar, al menos por un tiempo, mayor angustia. Así que, *mientras esto no suceda* —que, como decimos, puede requerir de tiempo—, la tendencia a echar la vista atrás nos atrae enormemente, *llamados* por lo relevante del recuerdo de un sentido que, aún anulado, retiene cierto significado de posibilidad, hasta el punto que su encuentro puede provocar en nosotros una *dicha reconfortante que, sin anular el dolor de reconocer su imposibilidad, nos basta por un tiempo*, al menos mientras reconozcamos en el horizonte prelapsario un reflejo de lo familiar perdido, de esa *vivencia de hogar (Heimlich)*¹⁷ ahora extraviada.

Es en esa reacción emocional que tomamos conciencia de hallarnos bajo el manto de un nuevo temple, un estado de ánimo que combina en su expresión ese *dolor* (ἄλγος) causado por la decepción

16 Sobre la relación entre angustia y nostalgia, ver Montesó-Ventura (2021).

17 Por *hogar* debemos entender esa vivencia que nos concede la “porción” de mundo que, por *pertenencia, confiabilidad o disponibilidad* (Waldenfels, 2001: 122), nos transmite la sensación de *familiaridad*; esa atmósfera que se manifiesta a través de un sistema de relaciones y continuidades desde las que siento cómo las cosas que me rodean tienen su lugar; donde soy capaz de anticipar sus movimientos a partir de la predelineación pasiva que permiten mis habitualidades. En suma, un mundo con el que estamos tan familiarizados que somos capaces de pre-disponer el sentido de las cosas en tanto nuestras intencionalidades hallan, mediante las debidas síntesis de cumplimiento, su confirmación (Steinbock, 1995).

irreversible de renunciar a lo esperado, con el anhelo que sentimos por su *retorno* (νόστος), por el reencuentro y reconocimiento de lo ahora perdido; un estado —nostálgico— que nos envuelve con su coloración a la vez que nos insta con un prurito de deseo desesperado al que nos agarramos con vehemencia.

La nostalgia, de reacción emocional a respuesta de autoprotección

Básicamente entendemos por nostalgia aquella vivencia en la que experimentamos ese *dolor* o duelo que provoca el deseo de recuperar el *hogar perdido* o, afinando un poco más, la *vivencia de hogar perdido*, de ese mundo propio que se nos suele dar objetivado en forma de personas, lugares, momentos...¹⁸ Su ausencia, dada su relevancia, nos trae el deseo o anhelo de su restauración, de su regreso, sin dejar de ser, por ello, conscientes de su estricta irrecuperabilidad, de aquí el dolor y la ambivalencia propios de la nostalgia. Pues, precisamente, es la consciencia de la *irreversibilidad de la pérdida*, de la evidencia de la decepción vivida que es asumida como irrevocable, la que conduce al estado en cuestión, es decir, cuando ya no queda duda por cuestionar.

Frente a una decepción tal, asumido el pliegue de la renovación de unas expectativas que ahora se deben a lo ya sido, es el momento en que se dan las condiciones para que aparezca el temple (*Stimmung*) nostálgico, una suerte de *coloración emocional*¹⁹ en forma de tristeza melancólica, que acompañará la *desazón* que provoca sabernos privados de ese horizonte de “propiedad” o familiaridad en el que nos desenvolvíamos como estando-en-casa, lo que no significa, huelga

18 Hay que tener en cuenta la variabilidad semántica sufrida por este concepto desde su misma acuñación por Johannes Hoferen en 1688, especialmente de la mano de los románticos. Para un reconocimiento histórico-conceptual del mismo, ver: Boym (2001); Bolzinger (2006); Dodman (2018). Para un análisis fenomenológico de la nostalgia, ver: Quepons (2013 y 2015) y Montesó-Ventura (2022).

19 La idea de coloración alude a la noción de *temple de ánimo* que Husserl aborda en la ya citada Hua XXXVIII; también la V de sus *Investigaciones lógicas*; Zirió Quijano (2019) refiere también a los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*.

decir, que semejante estado no pueda ser inducido por otros motivos distintos a una decepción, solo que aquí remarcamos la posibilidad de que la decepción derive, efectivamente, en un estado nostálgico.

Semejante *resplandor*, en su envoltura, será el que genere, en tanto nostálgicos, que seamos especialmente sensibles a todo lo que, por asociación, facilite la evocación o re-presentación del sentido anulado,²⁰ pues es propiedad de los temples vividos “ocupar un mayor o menor campo de la atención. [...] El yo puede también, para decirlo figuradamente, hacerse cómplice de él” (Zirión Quijano, 2019: 141). La coloración nostálgica se implicará en un proceso de modificación de acentos en el presente influenciados, mediante síntesis asociativas, por el relieve que se proyecta desde el pasado,²¹ de modo que el nostálgico sentirá un incremento de su interés por aquello que permita recuperar —reactivar— las intenciones de expectativa ahora cubiertas por la nueva realidad. De este modo, todo aquello capaz de evocar recuerdos relacionados con lo “perdido” cobrará una inusitada relevancia para el sujeto, algo, qué decir cabe, muy explotado por los analistas de mercado hoy en día.

Pero, más allá de los efectos de esta coloración, analizada como ya hemos reseñado en otros lugares,²² nos interesa enfatizar cómo, dentro de la complejidad del fenómeno descrito, en la nostalgia se da a su vez la activación de una intencionalidad,²³ más o menos tematizada —pues no siempre el contenido de lo relevante-pasado se nos aparece con plena claridad—,²⁴ dirigida a lo que ahora se

20 Husserl habla, justamente por esto, de un *resplandor prestado*, “pues el objeto resplandece afectivamente «por mor» de que nos recuerda o su presencia evoca el recuerdo del objeto anhelado e irreparable” (Quepons, 2015: 207).

21 Las síntesis asociativas que se producen en este contexto prefiguran el relieve del campo *hylético* que, además de motivar el volverse efectivo del yo ahora, tiene su impacto en el relieve que ponte a lo pasado con el presente. Ver Osswald (2016: 123 y sig.).

22 Ver nota 19.

23 En su análisis, Quepons, remarca la complejidad del sentir nostálgico y cómo, implícito en él, se da “una forma de anhelo de volver a vivir aquello que se vivió con agrado” (2014: 217), esto es, un anhelo por lo que fue y no es más pero que permanece en la memoria como anulado, pero susceptible de ser evocado.

24 Como indica Quepons (2015: 216), puede que la intencionalidad refiera a aconte-

halla ausente y que motiva este estado, al sentido anulado. En otras palabras, en este punto precisamos centrarnos en el hecho de que, bajo el tono nostálgico, el sujeto no solo tamiza su sensibilidad para con el mundo sino que la re-presentación de la experiencia deseada tiene la posibilidad de tornarse *fuentes de motivación* y, por tanto, convertir la reacción en respuesta, o respuestas (en plural).

En la evocación o re-presentación de aquello pasado se obtiene la posibilidad, aunque a modo de *una-otra-vez*, de recobrar, mediante el recuerdo y su interpretación, cierto estado de continuidad pasado-presente, algo que, con la decepción, sentimos quebrantado. El deseo que empuja a recordar el pasado pretende volver a coser dicha continuidad, sentir presente aquello ausente-ya-sido vinculándolo nuevamente a un yo que busca retomar su operatividad, *volver a sentir el hogar*. Tomar consciencia y dar curso a ese anhelo ofrece una oportunidad de reencuentro —aunque sea mediante el recuerdo— dónde conciliar el sentido perdido-anulado con el presente, pues debido a la inesperada e indeseada obstrucción de las intenciones y a su relevancia, ésta quedó *mal-cerrada* —o mal aceptada por nosotros en su clausura—, por tanto, desafinando dentro del tono unitario de nuestra vida. En otras palabras, ese deseo por volver (*νόστος*) nos empuja hacia un reencuentro dónde poder articular, *mediante reconocimiento*, una narrativa con la que conciliar ambos relatos y desbloquear la situación de desazón y conflicto en la que nos hallamos tras la decepción.

Esta es una especificidad muy interesante de la nostalgia: la presencia de un anhelo, objetivable, que, siendo parte de la misma reacción emocional, puede ser abordado de forma independiente de su conjunto, lo que significa que puede seguir su propio curso e incluso ser elevado a la condición de voluntad pues, en tanto anhelo, cabe la posibilidad de tomar conciencia del mismo, de objetivarlo, y conectarlo al yo de modo que permita engendrar respuestas voluntarias, es decir, de ser convertido en fuente de motivación para dirigirse a un fin determinado.

cimientos perdidos, que sabemos amados, pero que en su evocación no alcancen a realizarse en forma de una referencia activa y temática, como muchas de nuestras vivencias de infancia.

Tales fines quedarán ya vinculados a contingencia, divergiendo en cada sujeto según las necesidades e intereses que en ese momento le afecten. Habrá situaciones donde baste con “viajar” al pasado-recordado para reencontrarse con aquellas vivencias clausuradas y sentir la dicha pasajera que provoca el reencuentro (sucede cuando escuchamos una canción, leemos una carta, o algo tan frecuente hoy en día como ver una serie de televisión de las calificadas —cómo no— de nostálgicas). Con ello, se pretende recuperar cierto halo de conexión con las expectativas pasadas, también con las promesas o sueños interrumpidos que, al ser vistos desde el presente —sin menospreciar las “oscuridades” y fragmentaciones propias del recuerdo²⁵—, permiten conectar ambos horizontes bajo un mismo relato, bajo una perspectiva longitudinal de nuestra vida en tanto unidad, incluyendo en ella las decepciones y reparaciones sufridas. Ya lo subrayó Ferrer (2011: 176) al decir que esta mirada al pasado “no es tan solo conciencia intencional de un acontecimiento pasado, sino además auto-conciencia”.

Esta mirada concede, al menos, una pausa reparadora, aunque sea eventual y perecedera, pues no deja de ser fruto de una evocación, donde el sujeto sufriente halla una oportunidad con la que apaciguar la extrañeza en la que se halla mediante el reencuentro con lo familiar-perdido: la famosa dicha del nostálgico. Pero, pese a que haya, como decimos, a quienes esto les baste, puede que haya otros a quienes les sea insuficiente, y otros que exijan reinterpretar o reconducir sus decepciones mediante la incorporación de los sentidos anulados al relato vigente, esto es, *usar* ese deseo de recuperar el pasado como puente hacia ese tiempo, de reconocida relevancia, que ahora se nos ofrece mediante rememoración abierta a reinterpretaciones, incluso

25 Esta “oscuridad” puede incluso jugar a favor de la flexibilidad interpretativa que permita el ajuste del contenido de la vivencia evocada a los actuales intereses. En el fondo, al nostálgico no le importa tanto recuperar con exactitud el contenido del recuerdo como la sensación de continuidad pasado-presente que este permite, pues ahí reposa su idea de “hogar”. De hecho, si se pudiese obtener la impresión en su estado originario, debido a la nueva situación existencial, esta conduciría a una experiencia del aparecer completamente distinta, por lo que ya no podríamos hablar de continuidad. De modo que, para los intereses del nostálgico, las oscuridades del recuerdo son buenas acompañantes.

a pesar de su innegociable condición de ya-sido, como es el caso de aquellos que prefieren, como diría Boym (2001), reflexionar sobre el paso del tiempo desde el presente. Incluso puede que haya quienes prefieran *convertir* ese anhelo en motivo para la restauración de su pasado recordado en el presente vivido, es decir, usar sus recuerdos como directrices para modificar su horizonte de actualidad con la intención de que aquellas expectativas anuladas puedan hallar una nueva oportunidad de revivificación, es decir, de rehacer el mundo a imagen y semejanza de su pasado recordado, de modo que se “identifique” con ese “mundo propio” ahora extraviado, como sucede con los movimientos de inspiración tradicionalista.

En todo caso, lo común a todas estas motivaciones será la *necesidad de un reencuentro*, consciente, que pretende ser convertido en instrumento de oportunidad, oportunidad de reencontrarse a uno mismo tras las series inconclusas, de reconciliarse con la suma de sentidos que han ido quedando por el camino pero que, sin embargo, persiguen al sujeto como parte de un sí mismo que se resiste a abandonarlos pese a las decepciones acumuladas; un reencuentro, en suma, que poder convertir en oportunidad de reconocimiento, de *reconocimiento de sí* (Ricoeur, 2005: 81 y sig.), tan necesario para recuperar asideros de lo que debiera ser su espacio de “propiedad” y que ahora, sin embargo, le resulta tan extraño.

Así, la evocación, convertida en ejercicio, concede la oportunidad de reconocer los restos inconclusos o abandonados que, en su ausencia pero dada su relevancia, siguen afectando a nuestro presente, alterando la percepción del medio pese a —o precisamente por— su ausencia, algo que dificulta severamente la asunción de este como horizonte de “propiedad”. A su vez, este tipo de evocación permite ejercer una reinterpretación de los sentidos anulados sobre la base de la situación actual, algo que puede tardar años en darse, pero que tarde o temprano permite reinterpretar lo anulado a partir de lo evidente e inevitable. Esta posibilidad de conciliación pasado-presente, o de sentidos anulados-deseados con los vigentes-no-deseados, pese al grado de problematicidad intrínseca que puedan tolerar, se presenta al menos como una oportunidad de restablecer la conciencia de unidad en nuestra vida, esto es, de recrear relatos

unificadores con los que “coser”, de un modo más o menos armónico y coherente, los horizontes que se escindieron a partir de una determinada decepción.

Conclusión

Hemos visto, pues, cómo la decepción de intenciones de expectativas, en determinados casos donde la serie anulada, pese a serlo, sigue manteniendo una importante relevancia afectiva para el sujeto —por tanto, es capaz de suscitar su interés en el presente— tiene la capacidad de derivar en un estado de dolor/duelo por ausencia (ἄλγος) y anhelo por el retorno (νόστος) que nos insta a su recuperación, a su evocación. Hemos visto cómo esta relación, más allá del carácter emocional, en la objetivación y reflexión sobre el anhelo y su objeto, ofrece la posibilidad al sujeto a dialogar con sus decepciones y sus desencantos, con sus expectativas defraudadas o intenciones anuladas, lo que resulta fundamental a la hora, no solo de recomponer discontinuidades y curar heridas, sino también de establecer proyectos más ajustados al mundo en torno, más fieles a la realidad en sí sin, por ello, tener que renunciar a los sueños que las sustentan.

Lamentablemente, la nostalgia no suele venir acompañada de este tono de oportunidad, a veces más bien es al contrario. No es extraño que los medios de comunicación vinculen los estados nostálgicos, precisamente por su capacidad motivacional, a movimientos ideológicos o políticos de tendencia conservadora o a populismos y proyectos de restauración social; cuando no, a un tipo de comportamiento directamente escapista o de autocomplacencia frente a situaciones de angustia manifiesta (Kalinina, 2016: 8-9), sea el caso de las series televisivas que revisan el pasado y que actúan como refugios temporales, píldoras de dicha que captan usuarios de un modo extremadamente rentable.

Evidentemente, no negaremos aquí que tales derivadas formen parte del abanico de usos que se desprenden del sentir nostálgico, es más, según lo visto, confirmaríamos que todos ellos coinciden

perfectamente con lo indicado. Pero si alguna conclusión debe evidenciar el presente artículo es que quedarse con esta visión es caer en reduccionismo, es limitar nuestro conocimiento del temple y alimentar un absolutismo que durante mucho tiempo —de un modo más o menos intencionado— ha acompañado a la nostalgia manteniendo ocultas muchas otras formas de vivirla y expresarla.

Confundir la nostalgia con sus usos es un prejuicio tan ilógico como extendido. Tal y como hemos intentado hacer ver en este artículo, es imprescindible separar en la vivencia nostálgica lo que proviene “del contenido, el autor y la audiencia de una narración nostálgica [...] de la crítica de la estructura de la nostalgia misma” (Tannock, 1995: 456), esto es, es necesario mantener al margen los prejuicios y el peso histórico que el término arrastra consigo y *preguntar a la nostalgia misma*, en tanto vivencia emocional, qué es y qué posibilidades guarda bajo su experiencia, pues una cosa es la experiencia emocional en sí, compartida, y otra qué haga cada cual con ella y hacia dónde dirija sus intenciones.

Así que, para cerrar, debemos insistir en lo más básico, esto es, más allá de los usos que cada cual le sepa sacar a la nostalgia —sea para restaurar las condiciones del pasado en el presente en un intento de corrección; para reconsiderar viejas experiencias con las que levantar nuevos modos de comprender el mundo; para preservar la sensación de unidad en un proyecto de vida alterado; o simplemente como mero refugio ante la desazón del mundo— *la nostalgia sencillamente es*. La nostalgia es ese temple emocional que se activa ante la desazón que provoca saberse privado del horizonte de familiaridad, como sucede cuando nos hallamos ante un incumplimiento —o ante su recuerdo— de las intenciones de expectativa; un temple que, con éxito o sin él, emerge como gesto de protección, o autoprotección, frente a semejante experiencia de pérdida —angustiosa— en la que el sujeto se halla. Todo lo demás, como decimos, es una instrumentalización que queda en el terreno de lo contingente, pero que no se reduce a ello; tal es la cuestión. La nostalgia no solo conduce a mirar atrás, su experiencia puede ser una oportunidad para reconciliar las miradas hacia el futuro cuando éste se pierde entre la anomia del presente, cuando la decepción nos priva del reconocimiento que

requiere la familiaridad y que podemos rescatar en ese pasado recordado para continuar el camino. En resumen, un modo de protegernos y curarnos ante la pérdida de sentido.

Referencias

- Antón, I. (2012). “El tipo y la posibilidad de la evidencia en Husserl”. En *Tópicos*, n. 43, pp. 173-190.
- Bolzinger, A. (2006). *Histoire de la nostalgie*. Paris: Campagne première.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Nueva York: Basic Books.
- Dodman, Th. (2018). *What Nostalgia Was: War, Empire, and the Time of a Deadly Emotion*. Chicago: Chicago Press.
- Ferrer, G. (2009). “Percepción, conciencia de imagen y consideración estética en la fenomenología husserliana”. En *Eidos*, n. 10, pp. 52-91.
- (2011). “Experiencia del pasado e imágenes poéticas. Edmund Husserl y Paul Celan (una lectura fenomenológica de *Sprachgitter*)”. En *Investigaciones fenomenológicas*, n. 8, pp. 169-204.
- Gurwitsch, A. (1979). *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Traducción de J. García Gómez. Madrid: Alianza.
- Held, K. (2009). “Fenomenología del «tiempo propio» en Husserl y Heidegger”. En *La lámpara de Diógenes*, n. 18-19, pp. 9-19.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. traducción de J. E. Rivera. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. En *Husserliana VIII*. R. Boehm (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. En *Husserliana X*. R. Boehm (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. En *Husserliana XV*. I. Kern (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1973). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. En *Husserliana XVI*. U. Claesges (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Traducción de J. Reuter. E. México: UNAM.
- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. En *Husserliana XIX*, 1/2. U. Panzer (ed.). La Haya: Nijhoff.

- (2001). *Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. En Husserliana XXXIII. R. Bernet y D. Lohmar (eds.). Dordrecht: Kluwer.
- (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. En Husserliana XXXVIII. Th. Vongehr y R. Giuliani (eds.). Dordrecht: Springer.
- (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. En Husserliana VIII, Materialen. D. Lohmar (ed.). Dordrecht: Springer.
- Kalinina, E. (2016). “What do We Talk About When We Talk About Media and Nostalgia?”. En E. Menke y Ch. Schwarzenegger (eds.), *Medien & Zeit (Media, communication and nostalgia)*, n. 4, pp. 6-16.
- Montesó-Ventura, J. (2019). *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención*. Sevilla: Thémata.
- (2021). “La nostalgia como efugio al estado de angustia”. En *Agora: papeles de filosofía*, vol. 40, n. 2, pp. 109-133.
- (2022). “«Nostalgia de futuro». Expectativas pasadas en la no-experiencia del presente”. En *Investigaciones fenomenológicas*, n. 19, pp. 119-138.
- Osswald, A. M. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Quepons, I. (2013). “Nostalgia y anhelo. Contribución a su esclarecimiento fenomenológico”. En *Open Insight*, vol. 4, n. 5, pp. 117-145.
- (2014). “Asociación pasiva y formación del temple de ánimo: aspectos de una fenomenología de la nostalgia”. En *Devenires*, vol. XV, n. 29, pp. 217-248.
- (2015). “El resplandor de la nostalgia: esbozo de una descripción”. En: M. Venebra y A. Jiménez (eds.), *Antropología y fenomenología, reflexiones sobre historia y cultura*. México: Conaculta/Brújula, pp. 191-227.
- Rabanaque, L. R. (2021). “Intencionalidad pasiva y receptiva. Experiencia originaria del mundo”. En A. Serrano de Haro (ed.), *Guía Comares de Husserl*. Granada: Comares, pp. 109-120.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Traducción de A. Neira. Madrid: Trotta.
- Steinbock, A. J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Tannock, S. (1995). “Nostalgia critique”. En *Cultural Studies*, vol. 9, n. 3, pp. 453-464.
- Waldenfels, B. (2001). “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”. En *Ideas y Valores*, n. 116, pp. 119-131.
- Zirión Quijano, A. (2019). “Coloraciones emotivas y temples anímicos en los Estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl”. En *Isegoría*, n. 60, pp. 123-145.

Meditación sobre el fracaso provisional de la investigación filosófica a partir del *Ménón*

Meditation on the Provisional Failure of the Philosophical Investigation from the *Meno*

José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
alphonsovilla@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Fecha de recepción: 15/03/2022 • Fecha de aceptación: 27/05/2022

Resumen

Esta es una meditación sobre el papel que juega el fracaso —a veces provisional, a veces definitivo— en toda investigación filosófica. El recurso para llevar a cabo este ejercicio lo ofrece Platón en el *Ménón*, cuya primera parte ilustra muy bien la situación de una investigación que, a la mitad de su caminar, debe cambiar el rumbo porque ha entrado en un callejón sin salida. Apenas iniciado, el diálogo va enfrascándose en una serie de intentos que llevan a los investigadores (a Sócrates y Menón, por un lado; al escritor del diálogo y al lector del mismo, por el otro) a un impase en la indagación, que termina finalmente en fracaso y obliga a reiniciar el trabajo desde el principio, justamente a la mitad del texto del *Ménón*.

Palabras clave: Círculo hermenéutico, investigación, lo universal, Menón.

Abstract

This is a meditation on the role that failure —sometimes provisional, sometimes final— plays in all philosophical inquiry. The resource to carry out this exercise is offered by Plato in the *Meno*, the first part of which very well illustrates the situation of an investigation that, halfway through, must change course because it has entered a blind alley. As soon as it started, the dialogue became involved in a series of attempts that led the researchers (Socrates and Meno, on the one hand; the writer of the dialogue and its reader, on the other) to an impasse in the investigation, which ended finally in failure and forces to restart the work from the beginning, exactly in the middle of the text of the *Meno*.

Keywords: Hermeneutical circle, *Meno*, research, the universal.

Introducción

La investigación filosófica busca “lo que es lo mismo en todas las cosas” (*Men.*, 75a); en todas las cosas de un género, de un campo de la realidad. Pero, ¿qué es la investigación sino la marcha de la razón (Zubiri, 1983: 25-29), sobre las huellas que la propia inteligencia prefigura, para adentrarse en la realidad, específicamente en el campo de realidad que se ha impuesto como tarea, a fin de encontrar solución a un problema determinado o, al menos, mayor claridad teórica sobre el asunto?

Esa marcha de la razón es un movimiento circular hermenéutico hipercomplejo, conformado por varios momentos que se requieren esencialmente entre sí: la razón y su marcha; la inteligencia y las huellas que le debe poner a la razón; el campo de realidad (Zubiri, 1982: 21-44) donde quedan esas huellas y sobre las que marcha la razón; y el asunto que se está clarificando en esa marcha. Al círculo completo se ha accedido ya por cualquiera de sus momentos, sin que ninguno de ellos tenga prioridad, ni ontológica ni epistemológica, sobre los demás; y sin que esto signifique que el contenido de los momentos sea ya claro y transparente para la investigación, pues en el colofón de la misma lo que se aclara es sobre todo el camino que se siguió.

¿Por qué reparar en que la trayectoria de una investigación filosófica pasa por momentos de aporía, tanto en lo teórico como en lo anímico? Porque esa experiencia de desorientación, de pérdida de rumbo en el caminar de la investigación es, no pocas veces, el motor necesario que relanza la indagación en dirección de la intuición que le dio origen. Sobre todo el investigador que se inicia en este oficio ha de saber que la investigación que tiene final exitoso ha tenido que salvar escollos complicados. Así, por ejemplo, del gran proyecto que Heidegger tenía para *Ser y Tiempo*, conformado por dos partes con tres secciones cada una (Heidegger, 2003: 62-63), sólo quedan

en dicho libro las dos primeras secciones de la primera parte. ¿Por qué el libro se cierra abruptamente, sin conclusión de por medio? Porque a la búsqueda se la han abierto otros horizontes, que hacen imposible continuar el proyecto tal como estaba previsto en el párrafo 8 (Xolocotzi, 2011: 112-113). La paradoja está en que en el fracaso provisional de la investigación se convierte precisamente en la condición de posibilidad de la conquista de su objetivo.

El círculo de la investigación

Ahora bien, ¿acaso ese acto circular hipercomplejo que es la investigación tiene la claridad y la transparencia de la linealidad geométrica, y así como comienza avanza sin sobresaltos hasta el final, aunque sea de manera circular? No obstante que la respuesta obvia es negativa, la reflexión sobre la naturaleza del método en la investigación cuando ésta resulta exitosa, suele recubrir y ocultar los momentos de fracaso, retroceso y desorientación de la marcha de la razón con los momentos de reconocimiento y éxito. Pero, ¿se va a negar que el fracaso, la frustración, la desilusión, la decepción, el cansancio, la tentación de abandonar la tarea, conforman en el círculo hipercomplejo de la investigación el anverso del éxito, de los buenos resultados, de la satisfacción y del reconocimiento? ¿no se debe reparar, más bien, en que esa mixtura de inconvenientes y logros acompaña la investigación de punta a punta? En todo caso, esos reveses requiere también ser atendidos explícitamente por la filosofía, como un momento positivo de la investigación.

Mas, ¿por qué en una meditación, y no en un análisis, una crítica o una interpretación de textos y del asunto mismo? Desde luego que se puede realizar análisis, crítica o interpretación sobre el fracaso provisional en la investigación propia de la filosofía. Pero en la meditación el alma suspende su prurito de hacer por las cosas, de someterlas al señorío de las categorías que precisan el análisis, la crítica, la interpretación; da dos pasos atrás, se mueve del centro donde la puso la epistemología moderna, de Descartes a Husserl, pasando desde luego por Kant, y toma la iniciativa de que el asunto

venga y se muestre según su propia naturaleza: el alma se dispone en el estado de ánimo de una cierta pasividad y despreocupación, para que sea el problema mismo el que haga oír su voz, el que se presente y comparezca por su propio poder. Requiere el mismo esfuerzo y la misma disciplina disponerse a escuchar en la meditación, abandonar el protagonismo del centro, que agobiarse con preguntas en cualquiera de los otros modos de investigar.

En qué consiste más precisamente el método filosófico de la meditación en cuanto disposición lo dice bien Heidegger en las siguientes líneas:

Echar a andar en la dirección que una cosa, por sí misma, ha tomado ya, es lo que en nuestra lengua se dice meditar (*sinnan, sinnen*). Prestarse al sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Bessinnung*). Esto quiere decir algo más que la mera toma de conciencia de algo. Todavía no estamos en la meditación si estamos sólo en la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado. Por la meditación, entendida de esta manera, llegamos propiamente allí donde, sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo. En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, por primera vez, se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y dejar de hacer (Heidegger, 2001: 49).

En medio de tanta información y de tanta investigación, se precisa meditar. Y en medio del exacerbado culto al éxito en la investigación, el alma conserva para sí la posibilidad de detener sus pasos en la región de la meditación y dejarse aleccionar por la pedagogía de los permanentes momentos de fracaso y desánimo. ¿Acaso no es en el olvido de estos momentos donde tiene su origen la soberbia que a veces acompaña al éxito de la investigación académica y científica, y la exigencia narcisista de reconocimiento? La meditación sobre los permanentes instantes de derrota es el antídoto para la pandemia de triunfalismo en la investigación filosófica que recorre la época presente.

Si se trata de una investigación filosófica lograda, alcanzada, finalmente llevada a término, es porque ha tenido en su trayecto episodios de desorientación y no pocas veces de fracaso. Y esos episodios son inevitables en la buena investigación; de manera que no ha de temérseles sino, por el contrario, se ha de cultivar la paciente inteligencia y la prudencia que recojan, a su tiempo, el provecho que ofrecen. Si bien el que busca encuentra, ese camino de búsqueda ha de pasar por la confusión, el desconcierto, la frustración y hasta la pérdida del norte, momentos que graban el ánimo de quien indaga, junto a los del gozo y la satisfacción cuando la averiguación ha llegado a su término. El resultado será, en muchos casos, la idea clara y distinta sobre la temática de investigación; pero ha sido, sobre todo, un amasijo contradictorio de estados de ánimo, motor de la búsqueda. Y sin el motor conformado por ese amasijo no hay búsqueda intelectual de la verdad, ni tampoco buenos y meritorios resultados.

Esta meditación se dispone, pues, a la escucha de la primera parte del *Menón* (70a-80d), ilustración ejemplar de un fracaso provisional en el camino de la investigación sobre el εἶδος de la virtud, camino emprendido en el diálogo por Menón y Sócrates, magistralmente plasmado por la pluma de Platón. ¿Dónde encuentra su justificación esta categoría del “fracaso provisional” para ser aplicada a la lectura y a la interpretación del *Menón*? En el propio diálogo, tal como ha sido construido por Platón. Cuando al camino que se ha seguido hasta el momento para averiguar qué es la virtud se le cierran todas las posibilidades de avance, no hay más remedio que volver al inicio y empezar de nuevo. Así dice Sócrates: “Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma pregunta «qué es la virtud»” (*Men.*, 79c). Este nuevo intento, si bien no resolverá definitivamente el problema, al menos llega a una conclusión (*Men.*, 100b) que permitirá continuar la investigación y no dejarla en un callejón sin salida.

Cada uno de los diálogos que conforman el *corpus* de la obra de Platón es una creación literaria y filosófica, cuyo propósito es tratar de manera compleja sobre algún asunto también complejo; ninguno de los diálogos tiene pretensiones de reportaje, o de reconstrucción histórica: ni de la vida de Sócrates, ni de la Atenas de la época,

aunque puedan aportar información valiosa para tal efecto. En la voz de cada uno de los participantes en el diálogo, Platón va dando cuenta de las distintas opiniones que conforman el complicado estado de la cuestión del problema que le ocupa. En cada diálogo, sin embargo, es él quien piensa y habla en los personajes que convoca: pregunta, se contesta, escucha, discute, duda; asume plenamente el argumento del personaje en turno, lo hace fuerte; luego lo contrasta con los argumentos que salen de boca de los otros dialogantes; y, entre tanto, aunque en algunos casos el diálogo termina en aporía, ha dejado entrar una propuesta de solución al problema, que muy probablemente Sócrates mismo no aprobaría, como sucede con su creativa teoría de las ideas (*Rep.*, 507b). Pero Platón ha sabido proteger espléndidamente, remontándolas al halo de santidad que ya envuelve a Sócrates, sus provocadoras propuestas de solución a los problemas: al lector desprevenido se le puede pasar por alto la distinción entre lo que es dicho de Sócrates y lo que es creación y proposición de Platón como filósofo y escritor. De modo que el *Menón* es el testimonio, no del trayecto accidentado y difícil de la investigación sobre la virtud por parte de los dialogantes, sino del duro y complicado camino que ha debido seguir Platón para hacer alguna claridad sobre el tema de la virtud, en medio de las diferentes opiniones que circulan al respecto, con las cuales dialoga y se confronta, y que no logran ponerse de acuerdo.

Cabe aclarar que esta meditación no es un estudio sobre el *Menón*, sino un ejercicio de meditación sobre esa recurrente experiencia de fracaso por la que pasa no pocas veces una investigación filosófica, y que suele quedar en el olvido una vez que el trabajo filosófico ha logrado cumplir sus objetivos. Al quedar en el olvido no se repara, sin embargo, en el servicio que presta a la tarea de la que forma parte; y hasta puede llegar a creerse que es un momento que debiera tratar de evitarse a toda costa. Pero si bien una investigación filosófica no echa a andar pensando en llevarla al fracaso, no está de más considerar que muy probablemente tal cosa puede suceder.

Un texto resguardado en el altar de lo clásico como el *Menón* tiene ya consolidada una ortodoxia en su lectura y recepción (Grube, 1973; Guthrie, 1990; Reale, 2003). Al asumir esta recepción se

abren posibilidades para reparar en aspectos y posibilidades emanadas y testimoniadas por el propio texto, como sucede con este tema del fracaso momentáneo y transitorio que hay en la investigación filosófica. Al peso de la ortodoxia de la recepción le podrá parecer un asunto menor; pero el diálogo mismo muestra que Platón pensaba lo contrario, como de soslayo dejará ver la presente meditación.

El *Menón*, que empieza abordando el problema de si la virtud puede ser enseñada, girará después hacia la pregunta por la esencia de la misma. El inicio (*Men.*, 70a) y el giro mencionado (*Men.*, 80d) permiten a F. J. Olivieri, traductor del diálogo y autor de la introducción del mismo, dividirlo en dos partes (Platón, 1983: 277-279), a las que no asigna ningún título. La primera, que comprende de la página 70a a la 80d, podría sin embargo titularse del siguiente modo: “Dificultades para alcanzar el conocimiento universal”; mientras que la segunda, que va de la página 80d a la 100c, podría llevar por título “Digresiones sobre la virtud”. El inicio de esta segunda parte lo marca la siguiente línea, con palabras de Menón: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es?” (*Men.*, 80d).

En el *Menón* se muestra magistralmente, pues, cómo una investigación que llega relativamente a buen término conserva, sin embargo, en su interior, aquel momento de fiasco: pero como un momento presente, no sólo como pasado, que sigue dando frutos. Más allá de si el diálogo entre Menón, Sócrates, el esclavo y Ánito, tuvo lugar históricamente, no hay duda, atendiendo al testimonio del diálogo mismo, que Platón está interesado en resolver un problema teórico acuciante para los sabios de la época, fueran filósofos o sofistas: el de la aparente contradicción entre la pluralidad empírica de las cosas y su unidad eidética, esencial, ambas presentes en el trato ordinario con las cosas. Y para eso echa mano de esta composición dialógica, con todos y cada uno de los momentos que la conforman, incluido ese trayecto que se cierra a mitad del camino. En este caso, el problema sobre el que se investiga es la virtud: primero, si puede ser enseñada (*Men.*, 70a); luego, su pluralidad empírica (*Men.*, 72a); y, finalmente, su unidad eidética (*Men.*, 72d). Pero pasa lo mismo con cualquier otro de los muchos problemas que apremian a la época presente. El calado del genio de Platón tiene la capacidad de distraer

al lector de los recursos que usa en su investigación, para centrarlo en el problema de la pluralidad y la unidad de la virtud, y en el modo como lo resuelve en la segunda parte del diálogo. Pero el aprendiz de investigador, como lo sigue siendo el estudioso más consagrado, que se va haciendo virtuoso, atento a la letra del texto que lee, aguza el olfato sobre todo para los recursos con los que escribe e indaga un autor al que cubre ya el manto de lo clásico: la estructura del texto, el vocabulario, el estilo, la extensión, los personajes, los términos de su participación, etc.

¿Dónde hay que ubicar este diálogo en el *corpus* de la obra de Platón? Según F. J. Olivieri, en su introducción a la versión ahora utilizada, su lugar es el siguiente: “por el tema que trata —el de la si la virtud es enseñable o no— y por el momento de su composición, se emparenta con el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Eutidemo*. Pero difiere de ellos, en lo que ahora nos interesa destacar, por el rigor casi ascético del tratamiento y el alcance programático de su propuesta” (Platón, 2008: 275). Los especialistas (Guthrie, 1998: 231-232) suelen ubicar la composición de este diálogo en la llamada época de transición de la vida de Platón: entre los diálogos de juventud de los años 393 a 389 (*Apología*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*) y los de madurez del 385 al 370 (*Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*) (Platón, 1981: 51-52). Es decir, entre los años 388-385 a. C., cuando Platón ronda los cuarenta años.

Son sólo cuatro los personajes que aparecen en el diálogo: el viejo Sócrates, un joven Menón, un esclavo de su propiedad, y Ánito, famoso por haber sido uno de los principales acusadores en el juicio que llevó a la muerte de Sócrates, según Platón (*Apología*, 18b). La primera parte del diálogo está protagonizada por Sócrates y Menón; mientras que sólo hasta la segunda son convocados el esclavo y Ánito.

El diálogo se abre con unas preguntas de Menón a Sócrates sobre la posibilidad de que la virtud sea enseñada: “Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?” (*Men.*, 70a); y esta primera parte se cerrará, dado el fracaso de la investigación, con la invitación de Sócrates a Menón para acometer la búsqueda de lo que sea la virtud otra vez desde el principio: “Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma

pregunta «qué es la virtud» y si es cierto que toda acción acompañada de una parte de la virtud es virtud (*Men.*, 79c). A esta empresa se dedican ambos, en la segunda parte del diálogo, convocando ahora al esclavo y a Ánito.

El oído atento al diálogo deja ver cómo es que la inquietud inicial de Menón ha terminado en el fracaso provisional de la investigación sobre la esencia de la virtud, por la implacable astucia del viejo Sócrates, capaz de aturdir con sus objeciones al espíritu más sobrado.

Del inicio al nuevo inicio

Con fines pedagógicos, y para efectos de esta meditación, la primera parte del diálogo ha sido dividida en nueve secciones, cada una con un título creado con la misma finalidad. Luego del título viene la línea con la que da inicio cada sección.

❖ La relación entre virtud y enseñanza (70a)

¿Con qué talentos se topa el lector en la escena que abre el diálogo? El primer momento de la composición lo conforma la intervención de Menón, cuestionando vigorosa y abruptamente a Sócrates: “Me puedes decir, Sócrates: [a] ¿es enseñable [διδασκτὸν] la virtud?, [b] ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica [ἀσκητός]?, [c] ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse [μαθητός], sino que [d] se da en los hombres naturalmente [φύσει] o de algún otro modo?” (*Men.*, 70a).

¿Por qué estas breves líneas, que dan inicio a la indagación, son de importancia capital para el objetivo que tiene en mente el autor del diálogo respecto de su lector? Platón pone en boca de Menón, de forma interrogativa, las cuatro opiniones que en su tradición circulan al momento en relación con la virtud (ἀρετή). Las tesis de las preguntas se tornan más claras si se las convierte en afirmaciones. La primera opinión sostiene que la virtud es enseñable, es decir, que alguien (un maestro, un padre, un gobernante) puede enseñarla; y alguien (un discípulo, un hijo, un ciudadano) puede aprenderla. La

segunda, por su parte, dice que la virtud sólo se alcanza con la práctica y que, por tanto, no está relacionada con la enseñanza. Hay una tercera opinión, muy extendida, que sostiene que la virtud “se da en los hombres naturalmente” (*Men.*, 70a), de modo que ni se adquiere por la práctica ni por la enseñanza. Pero hay todavía una cuarta opinión que se pregunta si la virtud se da en el hombre de algún otro modo (τινὶ τρόπῳ), distinto al natural, al de la práctica y al de la enseñanza-aprendizaje.

Así, sin previo aviso, el lector está en medio de la discusión, junto a Platón y los cuatro protagonistas; sumando ahora seis dialogantes. La investigación va directo al asunto, sin perder tiempo en preámbulos, sin necesidad de invertir inútilmente páginas en introducciones innecesarias. A Platón le gusta enfrentarse inmediatamente al problema; y hace lo mismo con su lector: lo deja instalado inmediatamente en el centro del asunto. Hecha la composición del lugar, empieza la búsqueda.

❖ La fama de sofistas y atenienses (70a-71a)

Esta sección inicia en la siguiente línea, en boca de Sócrates: “¡Ah... Menón! Antes eran los tesalios famosos...” (*Men.*, 70a).

En este momento del diálogo se consigna la manera como Sócrates dispone su ánimo frente al brioso inicio de Menón. La exclamación inicial (“¡Ah... Menón!”) es una declaración del estado anímico sosegado que habita en Sócrates, frente a la intempestiva de un joven inteligente, que se sabe agraciado de bienes y virtudes. El genio de Platón echa mano de esta primera intervención de Sócrates para que el lector que se dispone a seguir el diálogo haga una reconstrucción del lugar y del contexto en el que se internará la conversación sobre la virtud, que Menón acaba de iniciar. Hablándole a Menón, Sócrates —en realidad, Platón— se dirige también al lector. “Antes eran los tesalios famosos entre los griegos tanto por su destreza en la equitación como por su riqueza; pero ahora, por lo que me parece, lo son también por su saber, especialmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo, los de Larisa” (*Men.*, 70a-b). La tradición oral dice que Sócrates no salió de su ciudad; por tanto, Menón ha venido

desde la región de Tesalia, al noroeste de Atenas, probablemente de la ciudad de Larisa, a atender sus negocios (Grube, 1973: 33); y en esa circunstancia tiene lugar el encuentro con el ya para entonces famoso filósofo. Sócrates lanza la primera puya a su interlocutor, con dedicatoria para los sofistas, especialmente Gorgias, al mencionar irónicamente que por su modo inicial de preguntar son también famosos por su saber. La ironía es, en realidad, una objeción de fondo al modo que tienen reconocidos sofistas como Gorgias y sus discípulos de conducirse respecto del saber.

Efectivamente, ¿quién está en el origen de esa supuesta fama de los tesalios en relación con la sabiduría? Sócrates es categórico:

Esto se lo debéis a Gorgias: porque al llegar a vuestra ciudad conquistó, por su saber, la admiración de los principales de los Alévadas [...] y la de los demás tesalios. Y, en particular, os ha inculcado este hábito de responder, si alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe, precisamente como él mismo lo hace, ofreciéndose a que cualquier griego que quiera lo interroge sobre cualquier cosa, sin que haya nadie a quien no dé respuesta (*Men.*, 70b-c).

Sócrates parece tomar a Menón de la mano (en realidad, el escritor al lector) para llevarlo por un paseo que amplíe el terreno desde el que pregunta y, sobre todo, para que vaya reparando en que el modo de preguntar tiene la carga de unos presupuestos: que no hay pregunta inocente.

Al toparse con Sócrates, Menón, que ha aprendido sobre la sabiduría tal como Gorgias le ha enseñado, no repara en que pregunta sobre la enseñanza de la virtud como lo hace un sofista: como si Sócrates tuviera la respuesta. Pero cuando se quiere emprender una investigación de veras auténtica, se ha de preguntar sin asumir que se tienen fácilmente las respuestas a mano. Quienes rodean al sofista saben que le pueden preguntar sobre cualquier cosa; y saben que el sabio es dueño de tal “confianza y magnificencia” que podrá responder, sin dudar, lo que sea que le pregunten. Es ese clima común, que envuelve a unos y a otros, el que define lo que Menón y sus compatriotas entienden por sabiduría.

Pero nada más lejos de lo que sucede en Atenas, según el dicho que Platón pone en labios de Sócrates:

En cambio aquí, querido Menón, ha sucedido lo contrario. Se ha producido como una sequedad del saber y se corre el riesgo de que haya emigrado de estos lugares hacia los vuestros. Sólo sé, en fin, que si quieres hacer una pregunta semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: “Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud” (*Men.*, 70c-71a).

¿Cuál es la diferencia entre el modo de preguntar de los tesalios, caso de Menón, educados en lo relativo al saber por Gorgias, y el de la Atenas de Sócrates y de Platón? Un primer contraste, ya anotado, es la seguridad que preña la elaboración de las preguntas por parte de los primeros, en el sentido de que tendrán respuestas así como han sido planteadas. Pero hay una segunda divergencia en el ejercicio de la sabiduría por parte de Sócrates, asumida por Platón como un imperativo, que consiste en poner la mirada en la naturaleza de las cosas, en su esencia: antes de preguntar si la virtud es susceptible de ser enseñada, hay que aclarar qué es una virtud, cuál es la naturaleza. Ciertamente, el que investiga ha de ir con una idea en mente, con algo que le hace problema, con preguntas sobre el tema que le preocupa. Y aunque haya aprendido ese modo de proceder en la indagación de un buen maestro, ha de asumir que hay otros que están pensando sobre el mismo asunto; y que entre ellos seguramente también hay algunos que son tenidos como autoridad, no sólo en la materia en cuestión, sino en el modo de abordarla, en el modo de preguntar.

Sócrates ha pinchado la soberbia del inflado extranjero diciendo, entre otras cosas, que ese modo de preguntar aquí es irrisorio; y el lector queda igual: sin saber ahora para dónde caminar. Pero Platón yergue frente a esa altivez la imagen del verdadero sabio, ahora que

Sócrates ya ha muerto y no puede traicionar la idealización que se haga de él. Y ese sabio, en lugar de lanzarse a responder las preguntas que aquel muchacho le espetó a quemarropa, y en lugar de despreciarlo o desautorizarlo, sin mayor dramatismo se coloca en una perspectiva anterior a la de las cuatro posiciones sobre la virtud que se advierten en las preguntas de Menón. El escritor ha arrastrado a los dialogantes y al lector, otra vez sin previo aviso, al territorio donde podrá ofrecer su solución teórica, después de que fracase esta primera parte de la averiguación.

¿Cuál es esa perspectiva que, en realidad, socava no las preguntas sino el fundamento desde donde pregunta aquel joven deseoso de saber? La respuesta está en la siguiente sección.

❖ Postura de Sócrates (71b-d)

La línea de inicio de esta sección es también el principio de la aclaración de la perspectiva asumida por el escritor del diálogo, puesta en labios de Sócrates:

También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto [πράγματος] y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud [οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς]. Y, de lo que ignoro qué es [τί ἐστίν], ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible? (*Men.*, 71b).

El lector asiduo de Platón detecta que la confesión inicial de Sócrates en este párrafo es también un gesto de veneración por parte del escritor a la memoria del maestro, que se consideraba a sí mismo no más que un simple ciudadano. En las preguntas subsiguientes, mientras tanto, queda el testimonio sobre la estafeta que recoge quien escribe, pues ha decidido dejar de lado las posiciones enumeradas en los inicios de la sección anterior, para asumir la perspectiva

que debe distinguir, por principio, entre el qué y el cómo en la indagación sobre la naturaleza de algo. Los “sabios” que se entretienen y se zambullen en los modos de ser de las cosas —modos que se pueden multiplicar empíricamente hasta el infinito—, pero pasan de largo por el ser mismo, por la unicidad de su naturaleza, deben ser llamados más bien “sabedores”, remedo del verdadero amante de la sabiduría. El uso de este calificativo tendrá tanto éxito que, desde Platón, Sócrates es el sabio, mientras que sofistas, meros “sabedores”, son todos los demás.

La presencia de los “sabedores” con sus respuestas para todo, calaba tan hondo que a Sócrates se le dibuja, más que sumando respuestas a las ya existentes, exhibiendo provocadoramente la falta de radicalidad de las preguntas de los sofistas, colegas suyos: ¡no saben ni preguntar y pretenden tener respuestas! Bien podría presumirse que cualquier diálogo del *corpus* platónico termina ahí donde el Sócrates de la historia cumple su cometido: dejar a sus interlocutores aturridos con su distinción entre la pregunta sobre el qué y las preguntas por el cómo, los modos del qué. Y termina ahí porque, dada la presencia de los “sabedores”, ya se le hace un gran servicio a la investigación si se muestra que eso por lo que se preguntan es algo penúltimo, no lo fundamental.

El escritor, sin embargo, fiel al espíritu del maestro y no a su letra, se propone emplazar la indagación en un plano superior al que distingue entre dos modos de preguntar, pues ¡qué discípulo es verdadero discípulo si no emprende su propio camino, más allá de donde lo dejó su maestro! Si a los “sabedores” les reditúa estar entretenidos en la pregunta por el cómo y, sobre todo, en la acumulación de respuestas, sean verdaderas o no, al auténtico sabio ha de importarle sobre todo la verdad; y la verdad está estrechamente relacionada con la pregunta por el qué de las cosas y, desde luego, por una argumentación estricta y rigurosa. En la senda recorrida por Sócrates, Platón asume que la tarea del sabio es averiguar sobre la verdad de las cosas, no vencer a los adversarios para hinchar la propia imagen frente a los seguidores; y que averiguar sobre la verdad es inquirir sobre el εἶδος de esas cosas, no sumar ejemplos y contar anécdotas. Donde en el diálogo platónico haya una respuesta a la pregunta sobre el qué (de

la virtud, de la justicia, del eros, del lenguaje), la voz que habla es la del presente de Platón, ya no la del Sócrates de la historia, aquel que paseaba por Atenas y sus alrededores. Es claramente lo que sucede en la segunda parte del *Menón* (80d-100c).

Apenas la página inicial, y el escritor ha acorralado a los “sabe-dores” en la persona de Menón, quien se ve obligado a asentir que es imposible conocer cómo es algo si no se sabe qué es ese algo. Al muchacho no se le dejó otra alternativa, por la sutileza con que se pasó de la distinción en general a la ilustración con el ejemplo de su propia persona. Esa presión hace brotar sus dos preocupaciones de fondo. En primer lugar, la expectativa y el presupuesto de que el famoso Sócrates seguro sí sabía qué era la virtud: “Pero tú, Sócrates, ¿no conoces en verdad qué es la virtud?” (*Men.*, 71c). Así que venir desde tan lejos, para toparse con esta situación, desilusiona a cualquiera. Y esta desilusión guarda conexión directa con la segunda preocupación que la presión sacó a flote: Menón es de los pocos privilegiados que viajan más allá de su comarca; por tanto, de los pocos que tienen entre sus posibilidades un encuentro con Sócrates en la distante Atenas. Y lo que ha de llevar a sus conciudadanos interesados a su regreso, muy a su pesar, es desilusión y no respuestas: “¿Es esto lo que tendremos que referir de ti también en mi patria?” (*Men.*, 71c). Pero las presiones que carga Menón no le hacen el menor ruido a Sócrates que, sin ninguna compasión, suelta: “Y no sólo eso, amigo, sino que aún no creo haber encontrado tampoco a alguien que la conozca” (*Men.*, 71c). ¡Gorgias acaba de ser arrojado de su pedestal sin miramientos!

En este breve intercambio de tanteos por parte de los atletas del λόγος, el escritor de antaño deja testimonio de tres cosas, en las que ha de reparar hoy día el lector, a fin de seguir el hilo que llevará al fracaso en mitad del diálogo. Primero: que se recurría a Sócrates para buscar respuestas; pero que quien lo hacía se topaba más bien con preguntas y problemas. Segundo: que esa fama se había extendido por muchas ciudades. Y tercero: que a Sócrates le tenía sin cuidado la popularidad de sus colegas, así se tratara del gran Gorgias. Para sus contemporáneos, ambos son sabios de notoriedad ganada; pero el juicio amañado que llevó a la muerte al primero se convirtió

en un factor detonante de sus opciones fundamentales de vida, con la suerte de la albacea de Platón y de algunos otros de sus amigos y discípulos importantes en la sociedad ateniense. Y serán estos quienes recrearán la vida de Sócrates en términos ejemplares, idealizados, distinguiendo para siempre entre el sabio, el filósofo, el verdadero amante de la sabiduría, y los sofistas, los meros “sabedores”, interesados en tener la razón, pero no la verdad.

Si Sócrates está interesado en la verdad, entonces se conserva en la memoria de la época del escritor que la virtud por la que se distingue de sus colegas es la escucha: aquellos hablan sin parar, suman discursos a los discursos, los multiplican para convencer de sus razones al auditorio. Sólo después de haber escuchado con plena disposición, con honestidad, de manera activa, todo el tiempo que sea necesario, se puede aportar algo valioso en la investigación. Así que, aunque Menón esté arrinconado, desilusionado, preocupado por su buena fama, y hasta molesto por el lugar en el que ha quedado su maestro Gorgias, se le debe ayudar e incitar para que exponga lo que piensa qué es la virtud, según se lo ha oído a su afamado maestro. Platón tiene la intención, según aprendió del propio Sócrates, de fortalecer los argumentos más débiles por el bien de la propia investigación, a fin de que en su momento hagan de contraste con la solución que ofrece.

❖ Lo uno y lo múltiple (71e-73c)

Esta cuarta sección inicia con la siguiente línea, de labios de Menón: “No hay dificultad en ello, Sócrates” (*Men.*, 71e). Es su respuesta a la invitación que se le hace para hablar sobre lo que es la virtud.

Al amparo de la escucha atenta y activa de Sócrates, Platón se esfuerza por poner en boca de Menón los mejores argumentos de Gorgias sobre lo que es la virtud. Con este proceder, entre tanto, el lector es llevado y traído, en un diálogo consigo mismo, de su situación actual a la del escritor del diálogo, y hasta la del Sócrates y el Gorgias de finales del siglo V a.C.

Es hora de escuchar atentamente a Menón explicar qué es la virtud:

En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que esta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que esta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud; de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio (*Men.*, 71e-72a).

El lector no debe distraerse de la verdadera intención del investigador, aunque sea este mismo en cuanto escritor quien va sembrando las distracciones. Efectivamente, el tema no es, ya a estas alturas del diálogo, si puede enseñarse a otro a ser virtuoso, o si quien carece de virtud y está interesado en ella la puede adquirir de otros modos. No; ese no es el problema sobre el que se debate. El problema que se está discutiendo consiste, en el fondo, en aclarar el rol que juegan lo particular y lo eidético en el conocimiento de las cosas. Y las dificultades que en este sentido presenta la comprensión de la virtud sirven sólo de ejemplo. El esfuerzo de Menón y de Gorgias no es menor, sin embargo, en la aclaración de la naturaleza de la virtud, según se ve en las últimas palabras del primero; pero es un esfuerzo horizontal, que se mueve de la virtud a la función desempeñada y que, por tanto, multiplica las descripciones de lo que es una virtud tanto como se deba según se lo haga con las funciones que desempeña el hombre. Es este esfuerzo el que sugiere que debe hacerse también un esfuerzo vertical, en el que se diga de una vez qué es la virtud, cuál su naturaleza, con independencia de las ocupaciones y de las edades de las personas virtuosas.

Lo que escucha el oído de Sócrates es diferente a lo que escucha el del lector contemporáneo, aunque en ambos su escucha está

condicionada por el hilo de la exposición y los intereses del escritor. Sócrates escucha que Menón tiene “un enjambre de virtudes [...] para ofrecer” (*Men.*, 72a); y se lo hace notar con su dejo de ironía, que ya en la pluma de Platón sabe más bien a sarcasmo. El lector de hoy escucha, a partir de las palabras de Menón, lo mismo que Sócrates; pero escucha y le resuena algo más: que tanto sobre el εἶδος de la virtud como sobre la naturaleza del conocimiento, hay ya explicaciones con sofisticado lenguaje técnico que rebasan el *situs* en el que están el joven venido de lejos, Sócrates y el propio Platón. Y si resulta que el lector de hoy es también un escritor que escribe sobre el asunto, entonces su escucha se reviste de la complejidad de quien atiende con atención para luego dar testimonio de lo que escuchó desde las exigencias de su realidad. En este punto, la investigación del escritor contemporáneo se deja recubrir por la del escritor de antaño el trecho necesario para que la problemática de otro tiempo quede actualizada en los términos que hoy exige la comprensión del problema.

La imagen de “un enjambre de virtudes” convoca, muy a propósito, un ejemplo bastante fecundo: ¿no es cierto que todas las abejas son diferentes numéricamente pero, al mismo tiempo, son iguales en cuanto abejas? Como no se puede responder negativamente, la siguiente afirmación brota casi sola:

Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma [εἶδος], por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo? (*Men.*, 72c).

Con el tiempo se adquiere la pericia para ir jalonando la investigación con los recursos precisos: la imagen del enjambre, el ejemplo de las abejas, el binomio multiplicidad-εἶδος y, sobre todo, el cuidado con el que está formulada la pregunta final: pues se responde negativa o afirmativamente, el que responde queda atrapado y comprometido, se trate de Menón o del lector del diálogo. Pero la

pregunta no está formulada para un espíritu simple, cosa que sabe bien Platón; y de ambas cosas deja constancia la repuesta del joven Menón: “Me parece que comprendo; sin embargo, todavía no me he dado cuenta, como quisiera, de lo que me preguntas” (*Men.*, 72d).

En la escala de la aclaración sobre la relación entre pluralidad y unidad, Platón está colocado varios pasos por delante de donde van por ahora los dialogantes: él ya cuenta con el concepto de εἶδος, que le sirve de guía para conducir a Sócrates de forma segura por en medio de la pluralidad en la que se internan los sofistas. Cuando el investigador está buscando, lleva consigo ya una hipótesis, una sospecha que le sirve de orientación; y que habrá de corroborarse, corregirse o descartarse. Sólo al personaje idealizado, pasado ya por el tamiz de una integridad casi mística, en condición de provocar y confrontar sin ofender, se le puede tomar por virtuosa la confesión de su seguridad sobre la ignorancia de todo. Con estas actitudes, el Sócrates de la historia seguro pasaba por altanero, arrogante y soberbio.

Para dar cuenta de la unidad en la pluralidad, y de la anterioridad fundamental de la primera —ya se trate del caso de la virtud, de las abejas, de la salud, del tamaño, de la fuerza (*Men.*, 72d), o de cualquier otra cosa de este mundo— el Sócrates de Platón ha alumbrado (μυεῦω) la teoría del εἶδος. El escritor le anuncia al lector que tiene la respuesta; pero Menón no termina aún de entender la conexión entre lo Uno y lo Múltiple, no logra transitar de un ejemplo y otro hacia lo que explican todos los ejemplos. En la misma situación permanece el lector principiante, distraído por el señuelo de la pregunta inicial sobre la enseñanza de la virtud, y de la cuestión posterior sobre la esencia. Pero también el lector agudo: pues aunque no se le hayan pasado por alto, hasta el momento, los términos precisos de la investigación, tampoco tiene clara la relación entre el εἶδος-uno y la multiplicidad empírica de los casos, pues ni siquiera se ha dicho cuál es la naturaleza de ese εἶδος.

Toda investigación entra, en algún momento, en un impase: ya no hay manera de retroceder, de retractarse, de volver al punto inicial, puesto que ha ido quedando claro que ese punto ha de ser superado; pero no queda claro el modo cómo ha de ser superado, aunque se tenga una hipótesis al respecto. La investigación queda estancada,

a veces momentáneamente, otras veces por un largo trecho. La siguiente sección se regodea en ese impase, pues una búsqueda ha de saber instalarse también en esos atascos.

❖ El impase de la investigación (73c-76a)

Esta sección empieza con la siguiente invitación de Sócrates: “Entonces, puesto que la virtud es la misma en todos, trata de decir y de recordar qué afirmaba Gorgias que es, y tú con él” (*Men.*, 73c). ¿Qué no lo dijo ya al principio de la sección anterior? Sí, pero soltó más bien un enjambre de ejemplos; y en la investigación teórica las muestras no son suficientes. Por eso el escritor insiste en que Menón persiste, con su respuesta, en una perspectiva dóxica, empírica: “Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres?, ya que buscas algo único en todos los casos” (*Men.*, 73d). Cualquier lector percibe en este intento una nueva recaída, puesto que muy inteligente y todo, pero no acierta a cambiar de plano para poder incorporar el principio de unidad correcto que explique de una vez la profusión de casos en una especie.

En el impase, es ineludible que la investigación se torne pedagogía, de diferentes modos, para todos los involucrados: se tienen que dejar enseñar, tienen que dejarse tomar de la mano por el problema que se ha estancado. Los que guían la investigación, los que hacen marchar la razón sobre las huellas puestas por ella misma, ahora han de recibir las lecciones de la realidad. El lector asiste a un alarde de recursos didácticos con los que Sócrates se dispone a conducir a Menón: ambos armados de la paciencia de quien escribe el diálogo y que se debe presumir también en quien se apresta a leerlo; pues lo que pasa con la unidad y la pluralidad en la campo de las virtudes, pasa también en el campo de las figuras geométricas (*Men.*, 73e-74c) o de los colores (*Men.*, 74c-d).

❖ Recurso a Empédocles (76b-e)

Las vueltas pedagógicas entorno al problema, sin encontrar todavía la salida, que conforman este impase de la investigación, tienen en el recurso a la memoria de Empédocles un bucle que hace aún más compleja y discutible la teoría del εἶδος. El lector actual ve

empalmarse, y mutuamente recubrirse, la dimensión ontológica y la epistemológica de la relación entre lo Uno y lo Múltiple, momentos constituyentes de toda investigación. La ocasión la pone Platón —en la última línea de la sección anterior— en boca de Menón: “¿Y del color, Sócrates, qué dices?” (*Men.*, 76a). Y en ese alarde de recursos, el escritor, con la respuesta que pone en labios de Sócrates y el breve diálogo que sigue, le rompe el dramatismo al impase y vuelve a sumergir al lector en el clima de un diálogo de investigadores que son amigos, más que meros colegas.

Pero, ¿por qué el recurso a las tesis de Empédocles complica aún más el asunto relativo a la comprensión del modo como lo particular está en lo universal y viceversa? ¿será acaso porque quien se plantea este problema forma parte de éste intrínsecamente, y no es un mero observador neutral y externo? Efectivamente, en términos ontológicos, no sólo empíricos, el investigador es un momento esencial de la realidad hipercompleja que se estudia, pues ella se ofrece según es solicitada, según los presupuestos teóricos y técnicos con los cuales es requerida, según los recursos metodológicos con los que se le exige que se entregue. Lo que Aristóteles dirá luego de modo ya más acabado, en el sentido de que “el alma es en cierto modo todos los entes” (*De an.*, III.8, 431b, 21), en Empédocles está expresado de manera más rudimentaria. Pero si el Platón reconstruye la idea, es por la actualidad que sigue teniendo en la discusión.

Sóc. —¿No admitís vosotros, de acuerdo con Empédocles, que hay ciertas emanaciones de las cosas?

Men. —Ciertamente.

Sóc. —¿Y que hay poros hacia los cuales y a través de los cuales pasan las emanaciones?

Men. —Exacto.

Sóc. —¿Y que, de las emanaciones, algunas se adaptan a ciertos poros, mientras que otras son menores o mayores?

Men. —Eso es.

Sóc. —¿Y no es así que hay también algo que llamas vista?

Men. —Sí.

Sóc. —A partir de esto, entonces, “comprende lo que te digo”, como decía Píndaro; el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible (*Men.*, 76c-d).

Ya para la tradición que remonta a Empédocles es claro que se conocen las cosas según las posibilidades del que las conoce, y no sólo según la realidad en sí de las cosas: lo que emana de las cosas para ser conocido —a la vista que ve, al oído que oye, o al olfato que percibe— se acomoda a los moldes que se le ofrecen, cosa que aplica de manera decidida en la investigación, puesto que el que busca lo hace desde unas huellas que ha sembrado deliberadamente.

¿No se le pide demasiado a Menón, al pretender que incorpore a su comprensión del problema de la relación ontológica entre lo Uno y lo Múltiple esta variable de la inmersión intrínseca de la percepción y del logos, vía la emanación, en la complejidad de la investigación? La siguiente sección muestra, efectivamente, que la batería de ejemplos no rindió los frutos esperados; y tampoco el ribete de la comparación entre las tesis emanantistas de Empédocles y las geométrico-realistas de Platón.

❖ El recurso a lo universal (77a-78c)

No sin el pesar del lector que ha seguido con cuidado el diálogo y mira cómo el impase de la investigación se sigue alargando, la línea de inicio de esta sección ilustra bien, en boca de Sócrates, el ánimo de Platón: “No es empeño, desde luego, lo que me va a faltar, tanto por ti como por mí, para hablar de estas cosas” (*Men.*, 77a). Y por tercera vez, Sócrates emplaza a Menón para que diga qué es la virtud, asumiendo que los diversos ejemplos puestos en secciones anteriores servirán de guía:

Pero, en fin, trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general [κατὰ ὅλου], qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno, como afirman los que hacen bromas de quienes siempre rompen algo, sino que, manteniéndola entera e intacta, dime qué es la virtud. Los ejemplos de cómo debes proceder, tómalos de los que ya te he dado (*Men.*, 77a).

Las palabras con las que Menón pretende cumplir la promesa a Sócrates sobre tratar las cosas desde lo universal (κατὰ ὅλου), no dejan ya duda sobre que la fama de que, además de joven, bello y rico, era inteligente tiene algo de exagerada. ¿Cuáles son esas palabras? Unas que condensan el inteligente y fino sarcasmo de Platón dedicado a los “sabedores”: “Pues me parece, entonces, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en «gustar de lo bello y tener poder». Y así llamo yo virtud a esto: desear la cosas bellas y ser capaz de procurárselas” (*Men.*, 77b). Cualquier lector atento mueve la cabeza de desánimo y desaprobación: no funcionaron los ejemplos, ni apelar al concepto de εἶδος; y ahora tampoco funciona buscar apoyo en la idea lo de lo general (κατὰ ὅλου). No todos los miembros del grupo de investigación actúan del mismo modo ante un atolladero como éste. El investigador que es el escritor del diálogo hace escarnio de la cortedad conceptual de Menón, que no atina a dar con la ruta correcta; el investigador que es Sócrates, constreñido por la fama de santidad que el escritor no cesa de atribuirle, es dueño de una paciencia infinita; y el investigador que es el lector ya entendió que la solución va por el camino de lo ideal y de lo general.

Con paciencia renovada, Sócrates vuelve a coger de la mano al discípulo para caminar con él, desde ahí donde sigue atascado; y la sección se alarga con pasos hacia adelante, hacia atrás, hacia los flancos, sin llegar a puerto alguno. Pero hasta la entereza de Sócrates tiene límites. No hay investigador, por más que ame su trabajo y su tema de indagación, que no se sienta intoxicado por el asunto en algún punto; que no llegue al hartazgo por lo que hace. Máxime si el asunto parece definitivamente estancado.

❖ No hacer pedazos la virtud (78c-79e)

Esta sección clave inicia con el siguiente intento de Sócrates, dado el estado de inmovilidad en que ha caído la búsqueda: “Veamos entonces también esto, y si estás en lo cierto al afirmarlo” (*Men.*, 78c). Ya que Menón no ha podido cumplir su promesa de hablar de la virtud en general (*κατὰ ὅλου*), sino que ha procedido haciéndola pedazos otra vez, multiplicando los ejemplos, Platón ha decidido que es hora de ponerle un alto a este impase. Entonces Sócrates, ya sin ninguna consideración, le espeta a Menón: “Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma pregunta «qué es la virtud»” (*Men.*, 79c). ¿Todo el esfuerzo hecho hasta ahora ha sido inútil? De ninguna manera. Ha quedado claro que la pregunta por la esencia de la virtud es anterior a la relativa a su enseñanza; y ha quedado clara también la hipótesis del escritor del diálogo en el sentido de que debe buscarse en dirección del εἶδος y de lo universal. Y ha quedado claro, de igual forma, que deben escucharse las posturas diferentes a las propias hasta en sus últimas vibraciones. Aunque parece que la investigación está estancada porque no ha podido dar grandes pasos, es preciso avispar la inteligencia para reparar en los pequeños movimientos que la mantienen viva.

❖ Otra vez desde el principio (79e-80d)

El talante que muestra Sócrates en la línea con la que inicia esta última sección de la primera parte del diálogo ilustra bien el fracaso del camino recorrido hasta este momento: “Responde entonces otra vez desde el principio: ¿qué afirmáis qué es la virtud tú y tu amigo?” (*Men.*, 79e). Con las palabras que Platón pone en boca de Menón para responder, deja claro el prurito de habladuría que priva entre los “sabedores”:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite

hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es (*Men.*, 79e-80a).

Ha llegado el punto en el que Menón declara abiertamente estar hecho una “madeja de confusiones”; se siente torpe “de alma y de boca”, al grado que confiesa a Sócrates ya no saber por dónde responder. La confusión tiene un exceso de peso en el hecho de que Menón mismo disertó muchas veces sobre el tema y de buena manera. Pero ha sucedido como suele suceder en una búsqueda rigurosa y honesta: que las convicciones del investigador son sacudidas desde su propia raíz y ya no queda claro qué rumbo se puede tomar para continuar la búsqueda. En este momento, Platón decide poner punto final a la estrategia seguida hasta ahora, a fin de salir de ese círculo en el que se ha caído, según lo muestran las últimas secciones.

Conclusión

Ahora bien, ¿qué puede hacerse para salir de ese callejón en el que cae irremediabilmente toda indagación en algún momento? Cuando la investigación ya no camina y el desánimo cunde en los participantes, hay que saber pedir ayuda; hay que invitar a otros para que se incorporen al grupo: que escuchen el problema, que den su punto de vista. Es la sugerencia tácita de Platón, a través de la acción que construye en la segunda parte del diálogo, que puede titularse del siguiente modo: “Digresiones sobre la virtud” (*Men.*, 80d-100c).

Ya entrados en esas digresiones, Sócrates decide hacer intervenir de manera más activa al servidor que hasta ahora ha estado solamente

escuchando el diálogo (*Men.*, 82b); y más adelante aprovecha igualmente la incorporación de Ánito (*Men.*, 90a), anfitrión de Menón en su estancia por Atenas. Si el círculo hermenéutico hipercomplejo de una exploración se cierra y se vicia, con los apoyos y recursos necesarios hay que volver al principio del camino para entrar de nuevo de otra manera: convertir ese círculo en uno virtuoso, en uno que le dé posibilidades a la investigación, desde su inicio, de avanzar más allá de las aporías en las que por ahora ha ido a parar.

Platón ejemplifica muy bien en el *Menón* cómo una investigación fracasa cuando se cierra sobre sí misma. Pero es un fracaso provisional si quien investiga tiene la capacidad, la inteligencia y la madurez para buscar la ayuda correcta e intentar otras rutas de salida al problema. Sócrates y Menón, al abrigo de la pluma de Platón, han sufrido ese descalabro; como a su manera lo padece también el lector atento del diálogo. Pero luego todos asisten a la solución que el escritor le da al problema que él mismo creó. Si la solución es correcta o no, si ha dejado satisfechos definitivamente a los protagonistas del diálogo, al propio Platón y, desde luego, al lector, eso es otro asunto, igualmente discutible. Por ahora, ha sido posible sacar adelante una discusión que por un momento pareció no conducir a nada.

Referencias

- Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Grube, G. M. A. (1973). *El pensamiento de Platón*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1990). *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*. Traducción de A. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2001). "Ciencia y Meditación". En *Conferencias y Artículos*. Traducción de E. Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2003). *Ser y Tiempo*. Traducción de J. E. Rivera. Madrid: Trotta.

- Platón. (1981). *Apología de Sócrates*. En *Diálogos*, vol. I. Traducción de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, pp. 137-186.
- (2008). *Menón*. En *Diálogos*, vol. II. Traducción de F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, pp. 273-337.
- (1986). *República*. En *Diálogos*, vol. IV. Traducción de C. Egger Lan. Madrid: Gredos.
- (1903). *Meno*. En *Platonis Opera*, vol. III. I. Burnet (ed.). Oxford: Clarendon.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Traducción de M. Pons Iraza-zábal. Barcelona: Herder.
- Xolocotzi, A. (2011). *Una crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Puebla: BUAP / Ítaca.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1983). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Miguel de Unamuno y la novela como filosofía

Miguel de Unamuno and the Novel as Philosophy

Francisco de Jesús Ángeles Cerón
Universidad Autónoma de Querétaro
fangelesceron@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1167-0822

Fecha de recepción: 23/05/2022 • Fecha de aceptación: 07/07/2022

Resumen

Después de alejarse del positivismo que practicó en su juventud, Unamuno encontró en la ficción narrativa el medio para formular y exponer su propio estilo de pensamiento. Este artículo examina y precisa en qué momentos de su obra literaria explora algunos de los tópicos que serán centrales en su filosofía de la madurez (interioridad, individualidad, contradicción). Analizamos su evolución como escritor de ficción desde sus *Cuadernos de juventud* hasta sus últimos textos publicados. Mostramos cómo se concentra en la escritura de novelas rompiendo modelos estéticos del realismo naturalista y acercándose al paradigma modernista. Y exponemos cómo la utilización de recursos literarios propios del modernismo es lo que permite a Unamuno profundizar en los problemas epistémicos que más le preocupan: el conocimiento de sí mismo, el encuentro con la realidad exterior y con la posibilidad de exponer lingüísticamente nuestro particular modo de

Abstract

After moving away from the positivism that he practiced in his youth, Unamuno found in narrative fiction the means to formulate and expose his thinking. This article examines and specifies in which moments of his literary work he explores some of the topics that will be central in his philosophy of maturity (interiority, individuality, contradiction), analyzes his evolution as a fiction writer from his *Cuadernos de Juventud* to his latest published texts, shows how he concentrates on writing novels breaking aesthetic models of naturalistic realism and approaching the modernist paradigms and exposes how the use of literary resources typical of modernism is what allows Unamuno to delve into the epistemic problems that most concern him: self-knowledge, the encounter with external reality, and the possibility of linguistically exposing our particular way of experiencing the contradiction between individuality and the world of others.

experimentar la contradicción entre la individualidad y el mundo de los otros. Finalmente, explicitamos el concepto de novela que formula Unamuno a partir de su práctica escritural y revisamos ejemplos que permiten identificar por qué la estética de su escritura de ficción es un claro intento por hacer de la novela (*nivola*) una forma de conocimiento.

Palabras clave: Epistemología, estética, filosofía, novela, Unamuno.

Finally, this article explains the concept of the novel that Unamuno formulates based on his writing practice and reviews examples that allow us to identify why the aesthetics of his fiction writing is a clear attempt to make the novel (*nivola*) a form of knowledge.

Keywords: Aesthetic, epistemology, novel, philosophy, Unamuno.

Introducción

En los inciertos límites que permiten el abrazo entre la literatura y la filosofía, hay quienes visitan constantemente la novela cuando se detienen a pensar y hay quienes viven pensando como si la existencia misma fuera una novela. Así pasa, por ejemplo, con el caso de Miguel de Unamuno.¹ El filósofo vasco acomete la tarea de pensar la realidad en toda su radicalidad, partiendo de quien puede experimentarla y dar constancia de ello (el hombre de carne y hueso). Se acerca decididamente a la novela a partir del momento en que descubre en ella la mejor vía a través de la cual el espíritu puede afrontar el drama de la existencia. Especialmente, porque a medida en que se aleja del positivismo (alrededor de 1892 habría terminado de escribir el cuaderno hoy conocido como *Notas entre Madrid y Bilbao* donde es claro ya ese distanciamiento), la naturaleza inquieta e inconforme de Unamuno lo lleva a posicionarse paulatinamente en contra de cualquier forma de escritura que pudiera consolidarse en dogma (como los que él identifica en las ideas presentadas a través de alguna forma de tratado). Aun cuando en sus primeras incursiones reflexivas (como ocurre en el manuscrito *Filosofía lógica*, escrito en 1886), él mismo intentó asimilar la tradición filosófica convencido de que la mejor forma de presentar sus ideas era precisamente el tratamiento sistemático de las mismas.

Quizá por ello la concepción unamuniana de las relaciones entre filosofía y literatura es tan peculiar, porque habiendo vivido una primera juventud filosófica con entusiasmo hacia el pensamiento sistemático, su posterior ejercicio filosófico se concreta a través de la novela. Porque para Unamuno la filosofía no es solamente el fondo

¹ Las obras de Miguel de Unamuno son citadas en el presente trabajo sin mayores indicaciones que el año de publicación de las ediciones empleadas y el número de página. Sólo de otros autores se incluyen también los apellidos.

presentado a través de la forma de la novela. La pretensión del filósofo español es constituir un estilo de novela que en su propia estética escritural sea también la exposición del fondo de las ideas que aborda (tópicos como la interioridad, la individualidad y la contradicción de la existencia, que son recurrentes en su obra). Sobre todo a partir de 1890 (en que está fechada la primera página de las *Notas entre Madrid y Bilbao*) cuando Unamuno manifiesta estar convencido de que el conocimiento que proviene de la introspección es incalculable, y por eso, imposible de sistematizar (2016a: 69). De manera que buscará con ahínco una forma de abordar la interioridad sin caer en alguna forma de objetivación propia de las formas escriturales que se acercan al tratado. Tanto que, incluso en la ficción, rechazará la práctica de cualquier forma prescriptiva de escritura que pudiera identificarse con ello, llegando al grado de manifestar también una aversión definitiva hacia el ejercicio de la crítica literaria en la que observa otro intento de sistematización (2016a: 73).

Por lo anterior, el papel de Unamuno supone una interesante ruptura con respecto a la tradición que impera por lo que puede significar para él la literatura como estructura epistémica. Especialmente porque su esfuerzo por reflexionar sobre la relación existente entre la literatura y la filosofía (y especialmente sobre el papel de la novela como forma de conocimiento), no aparecerá nunca bajo la forma de alguna meditación vertida en un tratado o ensayo sistemático. Será más bien a través de la misma estructura dialógica de sus novelas que pondrá en boca de sus personajes lo que piensa sobre la novela (así como a través de los prólogos o epílogos que escribe a sus propias obras). Pues de la misma manera que su narrativa aparece como un hecho disruptivo, la propuesta unamuniana de comprensión de la novela como forma y ejecución de conocimiento, surge alejándose por completo de las formas tradicionales de reflexión al respecto, mostrándose ellas mismas como ideas noveladas. Como veremos en este artículo, para Unamuno, meditar sobre la novela no se reduce a pensar en una estética que comprende el estilo a mera forma retórica o poética que vale para la exposición de cualquier idea, sino que, por el contrario, el estilo (la estructura estética de la escritura novelística) es en sí misma parte del fondo de las ideas

que se presentan si no se quiere hacer de la ficción una herramienta inerte que en su propia forma no sea ya una peculiar incursión epistémica (una forma particular de conocer que se expresa en un estilo preciso de escritura).

De tal suerte que en la vastedad de la obra unamuniana se pueden encontrar numerosos testimonios de la preocupación que tenía como creador y sobre la confección de obras literarias. Aunque siempre que habla de ello lo hace también a través de su práctica y destacando la importancia que el estilo de escritura (especialmente en lo que toca a la novela) tiene en el intento de comprenderse a uno mismo y a la realidad en la que nos encontramos. Por ello, la recuperación del concepto unamuniano de estilo es fundamental para comprender por qué la estética de un cierto tipo de novela (vamos a caracterizar cuál es) le parece una vía privilegiada de conocimiento. Por lo que presentaremos aquí esas aportaciones, rastreándolas a partir de diversos textos aparentemente inconexos, con la finalidad de esclarecer las razones por las que la novela es una forma de filosofía para el filósofo vasco.

Pensar la novela desde la novela unamuniana

Para el año 1920, Unamuno tenía ya publicadas o escritas varias de sus novelas más importantes. En esta época se puede advertir que, tanto en el ambiente literario y como en el académico, se reciben positivamente las corrientes irracionales de las propuestas filosóficas asistemáticas. Un ejemplo de esto se puede identificar en las diversas ideas que surgieron a partir del pensamiento nietzscheano o schopenhaueriano (que por entonces eran de reciente recepción en España), así como a propósito del romanticismo alemán. En ese tiempo, Unamuno planteará algunas de sus reflexiones más contundentes sobre la escritura mientras hace uso de herramientas estilísticas (que puntualizaremos en este artículo) que coincidirán con el proceder poético de escritores europeos modernistas (Garrido Ardila, 2013: 549).

En virtud de lo anterior, cuando el filósofo español teoriza sobre la labor escritural de la novela, lo hace pensando tanto en el agotamiento epistemológico del positivismo como en la superación del estilo narrativo de la estética del realismo naturalista que había marcado el paradigma literario a finales del siglo XIX. Quizá por ello, la reflexión unamuniana habrá de ocuparse al mismo tiempo de la historia del pensamiento, de la historia de la literatura y de su práctica novelística, transgrediendo dentro de esta última algunas convenciones de género que habían imperado hasta que resultaron insuficientes para responder a las preguntas e intereses de una época en la que el mundo de la vida interior comenzaba a ser parte primordial de la reflexión del individuo. De esta forma, Unamuno se suma a novelistas españoles como Pérez Galdós, Pardo Bazán y Clarín, quienes a finales del siglo XIX habían entrado ya en una etapa de escritura espiritualista (Garrido Ardila, 2013: 552).

Miguel de Unamuno rehuirá de manera definitiva a todo intento de escribir tratados, probablemente como una forma de eludir también del positivismo que hacía uso constante de ese género escritural. Incluso, en sus inéditos *Cuadernos de juventud* (cronológicamente posteriores a *Filosofía lógica* de 1886) llenos de notas personales y de planes de trabajo que redactaba en esos mismos años, el filósofo español ha renunciado ya de maneras definitiva a la preparación de algún texto de carácter sistemático. Por eso, al mismo tiempo en el que Unamuno incursiona en la novela de corte espiritualista (alejándose del breve intento de realismo que ejecuta en *Paz en la Guerra* de 1897), presentará sus reflexiones sobre su propio ejercicio como escritor y sobre lo que piensa sobre la ficción a través de ensayos asistemáticos y artículos breves, en los que se pueden notar varios puntos de coincidencia reflexiva. Aunque quizá al tema al que acude con mayor insistencia es al que señala la obsolescencia del realismo como paradigma estético de la novela (1958a: 421). Por ello, este tópico se convertirá en el punto de partida de muchas de sus reflexiones sobre la escritura misma, tal como se puede constatar también en el prólogo de sus *Tres novelas ejemplares*, donde acusa al realismo de ambiguo y a las novelas realistas de estar pobladas de “maniquíes vestidos que se mueven por cuerda y que llevan en el pecho un fonógrafo que repite

las frases que su Maese Pedro recogió por calles y plazuelas y cafés y apuntó en su cartera” (1958c: 423).

Sin embargo, las objeciones que el filósofo vasco hace sobre el realismo no son exclusivamente estéticas ni están dirigidas solamente al estilo de escritura que lo representa. Coloca estas cuestiones al lado de asuntos más bien de orden epistémico: “¿Qué es la realidad?”, “¿la nada es algo?” (1994: 46), se pregunta, por ejemplo, como producto de la reflexión que hace en torno a la relación entre creación literaria y la realidad que se le escapa. Así como también se cuestiona sobre las posibilidades que presenta la estética realista para anclar esa realidad que está lejos de ser estática y unívoca, de la misma manera en la que ya se preocupa entonces por la propia experiencia humana de la realidad, poniendo énfasis en la forma en que la interioridad incide en lo que sabemos o creemos saber de lo real. Así lo manifiesta, por ejemplo, en *Nuevo mundo* (prácticamente terminada en 1895), donde a través de su personaje, Eugenio Roderó, plantea no sin angustia la desazón entre el mundo “objetivo” que compartimos con los otros y la manera peculiar e irrenunciable en que lo percibimos: “La vida interior se hace más movida y dramática cuanto más la exterior se uniformiza y al parecer empobrece” (1994: 43).

Lo anterior será fundamental en el desarrollo del pensamiento unamuniano, porque a lo que el filósofo vasco apunta es a reflexionar, en último término, el ser del hombre (y, en ese tenor, no distinguirá nunca entre el ser del escritor y el ser del personaje, pues ambos le parecen en el mismo plano hombres de carne y hueso). Especialmente porque al escritor español le preocupa el deseo constante de entendernos a nosotros mismos y de saber quiénes somos en realidad. Así lo plantea cuando escribe:

Además del que uno es para Dios —si para Dios es uno alguien— y del que es para los otros y del que se cree ser, hay el que quisiera ser. Y que este, el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador; y es el real de verdad (1958a: 424).

El filósofo vasco finca su nueva postura en la idea que afirma a la potencia creativa como la realidad más íntima del hombre, sea de

carne y hueso o ente de ficción. Y, a partir de ello, surge uno de sus tópicos fundamentales: el de la realidad creativa de sus personajes. Y al mismo tiempo, señala uno de sus preceptos más importantes: el de la interiorización de la novela, elemento clave e integrador de toda su propuesta narrativa (Andersen, 2015: 347).

Los tópicos de la novela de Unamuno

Su novela *Nuevo Mundo* estuvo marcada por un interés notorio en la interioridad y quizá tanto su temática como su estilo fragmentario e inconexo (lejano completamente al realismo decimonónico) fueron las causas de su fallida historia escritural, pues la obra a no llegó a ser publicada jamás mientras el autor estuvo vivo. Probablemente el mundo literario no estaba listo para la renovación estilística que proponía la estética de esta extraña novela, aunque, por otra parte, fueran las preocupaciones propias de la vida interior, el fundamento de la exigencia que condujo al filósofo a buscar romper paradigmas narrativos imperantes en la época. Esta era la propuesta que Unamuno hacía para el futuro de la novela: formular un tipo de ficción que reconociera la desasimilación del individuo y la realidad, y que permitiera exponer con radicalidad la multiplicidad de realidades. Una propuesta contraria al realismo, porque en la novela que piensa Unamuno, tanto individuos de carne y hueso como individuos de ficción comparten la imposibilidad de asimilar la realidad de manera pretendidamente objetiva. Porque, para el filósofo español, los dos no solo tienen la voluntad de ser, sino también la de no querer ser —y que él denomina *noluntad* (2017c: 803)— y esto debe ser destacado en una nueva forma de narración.

Unamuno trata de responder simultáneamente qué podemos saber de la interioridad y cómo podemos presentar escrituralmente esa particular forma en que la descubrimos. También intenta indagar de qué manera incide ese descubrimiento en lo que somos y en cómo comprendemos la realidad en la que somos. Por ello, el tratamiento estilístico de la interioridad, cuando desarrolla un nuevo paradigma de novela, es una suerte de respuesta estética a aquellas

cuatro preocupaciones (que podríamos caracterizar como preocupaciones epistémicas y ontológicas, quizá). Pues, de alguna manera, Unamuno busca un estilo de escritura que en su propia estética (esto es, en su propio modo de escribir) sea una suerte de correlato narrativo de las preocupaciones existenciales por la interioridad.

El filósofo vasco pretende alcanzar un estilo novelístico que permita al lector identificar en la escritura no sólo las temáticas sobre las que él reflexiona, sino también el lenguaje y el ritmo (fragmentario, asistemático, convulso e intenso) con el que se descubre y se piensa la interioridad, antes de toda forma de sistematización objetivista. Para fines del siglo XIX, Unamuno madura junto a la práctica novelística, las preocupaciones hacia las que en su juventud había mostrado un interés creciente, habiéndose mantenido atento a las teorías que postulaban algo al respecto. Pues por ejemplo, conoció la obra de William James *Principles of Psychology*, publicada en 1890, de donde tomaría el concepto de *stream of consciousness*, el cual le permitirá hacer uso de la herramienta escritural del flujo de conciencia² (que habrá de extenderse como rasgo paradigmático de toda la novela modernista europea).

Del mismo modo, de manera paralela a la ficción, en su libro *En torno al casticismo* (1902), el filósofo vasco mostrará también un claro interés en la interioridad del pensamiento, haciendo énfasis en lo que considera que la psique humana debe constitutivamente a la colectividad y cómo ésta es también reflejo de la multiplicidad de interioridades individuales. Para Unamuno, tanto en lo que toca a la formación de ideas como en lo que corresponde al conocimiento de la realidad a través de las impresiones de la mente, la interioridad revela también lo insustituible de la individualidad (incluso para el colectivo). Esta relación conceptual permite al filósofo español

2 La escritura de flujo de conciencia se distingue, como técnica narrativa, en la exposición de los pensamientos y emociones de un narrador o personaje, escrita de tal manera que el lector pueda rastrear el estado mental fluido de estos personajes. Por tanto, el flujo de conciencia es un monólogo desordenado y aparentemente ilógico, que destaca lo inconexo y fragmentario del lenguaje en su enfrentamiento con todo objeto de conocimiento o percepción mínima; apuesta por lo caótico, ya que no tiene ninguna sujeción sintácticas, y puede ser incluso reiterativo, o bien, puede al mismo tiempo prescindir de signos de puntuación (Garrido Ardila, 2013: 559).

identificar a la existencia individual como un fondo de continuidad particularmente expuesto por cada hombre de carne y hueso:

En la sucesión de impresiones discretas hay un fondo de continuidad, un nimbo que envuelve a lo precedente con lo subsiguiente; la vida de la mente es como un mar eterno sobre el que ruedan y se suceden las olas, un eterno crepúsculo que envuelve días y noches, en que se funden las puestas y las auroras de las ideas (1958a: 218).

Miguel de Unamuno piensa en el espíritu castellano para plantear una condición muy precisa de la comprensión del mundo, que identifica con una particular forma de observar, de pensar y, por lo tanto, de narrarlo todo. El escritor español piensa en “cómo [el espíritu castellano] generaliza sobre los hechos vistos en bruto [...], viéndolos en serie continua, en flujo vivo” (1958b: 221). Con ello, reflexiona no sólo sobre el aspecto epistémico del pensamiento, sino que emprende la búsqueda de un motivo estético que le permita explorar dicha cuestión. Y aunque el uso de los recursos narrativos para instalarse en la reflexión de la interiorización se consolida hasta la segunda década del siglo XX, hay indicios de intentar recurrir a ellos desde su primera novela publicada (*Paz en la guerra*, de 1897).

A Unamuno le toma más de veinte años alcanzar la versión más acabada de una exposición ficcionalizada de sus preocupaciones por la vida interior. Esto, si tomamos en cuenta el trayecto escritural que le lleva desde la publicación de su primera novela hasta la aparición de *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920), donde el filósofo vasco se instala de manera definitiva en el uso del recurso técnico narrativo que permite novelar por medio de la interiorización. La travesía es larga, aunque probablemente no ceja en el intento de utilizar el flujo de conciencia porque descubre que es el recurso estilístico más adecuado para representar la forma en que epistémicamente el hombre de carne y hueso enfrenta la realidad. En *Paz en la guerra* podemos encontrar el uso del flujo de conciencia a través del personaje de Pachico Zabalbide, el primer alter ego novelesco

de Unamuno. La construcción poética de este personaje le permite al escritor vasco explorar la técnica narrativa que posibilita darle ese carácter interiorizado. Porque muestra la mente de su personaje como una masa maleable en la que la representación de la realidad fluye hasta el fondo de la conciencia de manera convulsa y constante (1923: 158-164). Este es el primer momento dentro de su obra publicada en el que pretende escribir con un estilo que en la propia redacción represente el ritmo fragmentario con el cual un sujeto intenta pensar. Pone énfasis en el viaje lingüístico que el hombre de carne y hueso emprende para encontrarse con el mundo partiendo desde la realidad interior. *Paz en la guerra* es entonces también el primer ejemplo de un intento claro por hacer de la ficción su modo de hacer filosofía.

Reflexionar la escritura mientras se novela

Desde sus primeros ejercicios de ficción contenidos en el *Cuaderno XVII* (escrito antes de enero de 1886), Unamuno había señalado que la narrativa es en sí misma un método e idea que permite presentar e identificar los antagonismos que caracterizan el ser de la existencia (2016b: 402). Y una década después asume de manera definitiva su manía de que “se estudie al pueblo en vivo”, por tratarse de un elemento narrativo que permite tener presente la constante lucha de contrarios y el rechazo a todo intento de estatificación que experimenta el hombre de carne y hueso, tal como lo expresa en una carta dirigida a Joaquín Costa el 31 de mayo de 1895 (2017a: 527), pues además considera ahí mismo que el pueblo es la representación colectiva de las interioridades personales siempre agitadas.

En esa época deja de preguntarse sistemáticamente por la comprensión de la estructura del flujo de conciencia y comienza a escribir imitando el lenguaje con el que opera la interioridad. Lo que implica que vuelca su reflexión sobre la escritura a los momentos en que ejecuta la ficción. Así lo observan algunos críticos de la obra unamuniana, como es el caso de García Jambrina, que vincula los recursos narrativos que utiliza Unamuno al concepto de intrahistoria

que postula en sus ensayos³ y que habrá de ser fundamental en la obra del filósofo vasco. García Jambrina señala, por ejemplo, que:

el narrador no se limita a contar los acontecimientos de la historia externa, sino que aspira, además, a reconstruir y ensamblar los resortes de la historia interna (2015: 287).

Este unamunólogo subraya el traslado de la historia, que se cuenta hacia la interioridad, mediante la introducción de personajes que se presentan como entidades que asumen y reflexionan la realidad como un continuo flujo vivo, el cual no está antecedido por una sistematización objetiva de los hechos. *Paz en la guerra* es una obra en donde cohabitan la historia militar y política con la intrahistoria de un grupo de personajes: por eso es un ejemplo claro donde de teorizar ensayísticamente y pasa a exponer ideas en la primera persona de la interioridad dialógica de cada personaje. La historia se presenta desde la experiencia subjetiva de los entes de ficción, y así es como Unamuno convoca al lector a la contemplación de esa realidad vista a través del flujo continuo de las ideas. Hay pasajes que incluso aluden a la realidad como un sueño, por ejemplo, cuando el narrador describe el modo de percepción interior de un personaje diciendo que “Parecía la guerra un cuento, y el mundo un sueño” (1923: 158).

Paulatinamente, y conforme el lector se adentra en las páginas de *Paz en la guerra*, la historia de las guerras carlistas va quedándose a un lado, para enfrentarse, ahora, al interior de los personajes y cómo vive cada uno de ellos su lugar en las guerras carlistas, mostrando la

3 En su libro *En torno al Casticismo* (1895), Unamuno introduce el concepto de intrahistoria para distinguir de la Historia que hacen los libros y periódicos, esa otra condición de quienes, asumiendo su cotidianidad, continúan su existencia particular con las mismas circunstancias, sin importar los “acontecimientos” consignados documentalmente o a través de los discursos de los poderosos. Ahí, escribe: “Esos periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia” (1958a: 179). Unamuno opone la figura del mar quieto (la intrahistoria) a la Historia forjada con un parque documental que se alimenta de la espuma superficial y agitada del mar de los acontecimientos.

coexistencia entre historia e intrahistoria a través de la novela. Todo ello se presenta mediante una estructura sencilla, donde “lo histórico sirve de fondo mientras que lo intrahistórico se adelanta y ocupa la embocadura del escenario. Tal inversión obliga al espectador, al lector, a concentrarse en lo cercano” (Gullón, 1976: 26-27). Esto coincide con lo que el mismo Miguel de Unamuno había reconocido como su interés fundamental: que se presente el espíritu del individuo como el sitio donde reside *el pueblo en vivo*. Este ejercicio supone, entonces, un intento por responder con las posibilidades cognoscitivas de una renovada estética de la escritura de ficción para acometer un intento de respuesta a las preocupaciones de orden epistemológico que le inquietaban.

Las técnicas narrativas como herramienta de pensamiento

En el prólogo que Unamuno escribe en 1931 a *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más* (1958g: 567), reflexiona acerca de esas técnicas que muestran la interioridad en sus novelas, valiéndose de recursos como el monólogo interior⁴ o la desaparición de fronteras entre la vigilia y el sueño. Miguel de Unamuno aclara la importancia que tiene el monólogo interior dentro de su búsqueda por retratar en la novela la realidad íntima: “¿Monólogos? Lo que así se llama suelen ser monodialogos [...] Y ese monodialogo es la vida interior que en cierto modo niegan los llamados en América *behavioristas*, los filósofos de la conducta, para los que la conciencia es el misterio inasequible o lo inconocible” (1958g: 576).

El filósofo español insiste en usar el monólogo interior; que, a su vez, tiene que ver con la lectura tan particular que él hace de esta

4 Unamuno acompaña la escritura de sus obras narrativas del uso de diversas técnicas que tradicionalmente se han identificado como parte de las características centrales de la novela modernista europea. Una de ellas es precisamente el monólogo interior, que se identifica por ser un discurso del personaje de ficción que tiene por objeto introducirnos directamente en la vida interior del mismo, sin que el autor intervenga con sus explicaciones o comentarios; y como todo monólogo, es un discurso sin auditor y especialmente cercano al inconsciente (Garrido Ardila, 2015: 165).

técnica que considera el mejor reflejo de la realidad humana. Esto porque, para él, representa la episteme a la que da lugar el flujo de conciencia. Pero prefiere llamarle monodílogo, ya que la primera experiencia reflexiva del individuo consiste en el reconocimiento de la otredad en uno mismo. Unamuno expresó, a lo largo de toda su carrera como escritor, una preocupación por la exposición del yo, pues consideró en todo momento que ahí se da la verdadera comunicación. Sobre la peculiar concepción unamuniana de “presencia”, J. L. Mora nos dice que “solo es posible tener esa concepción de las personas que construyen su propio escenario” (2021: 202), y que, sin éste, no habría ni apariencia ni presencia, ni mucho menos existencia.

Unamuno entiende que el uso del lenguaje interior no es solo una herramienta comunicativa, sino principalmente la vía ontológica de la realización de la existencia. Habla sobre una *sociedad de individuos que es la conciencia de cada individuo*, y apunta al diálogo, a la experiencia de la contradicción y la necesidad de síntesis para poder ser. Los personajes unamunianos que leemos a través del monólogo interior hacen palpable el misterio de la existencia del individuo que se abre camino a través de la narración. El filósofo español llega incluso a no hacer distinción entre el hombre de carne y hueso y sus entes de ficción porque, para él, existir es narrarse (1958b: 792).

Por esto Unamuno insiste en que sus personajes se narren, existan y tengan “monodíálogos”, que es el medio que el filósofo encuentra para exponer asistemáticamente el encuentro con la individualidad interior. Esta es su forma de señalar la importancia de la realidad íntima. Esta caracterización exigida a sus personajes es una de las razones para considerar a la novela unamuniana como un género híbrido,⁵ pues se origina en su obsesión por representar la existencia

5 El hibridismo literario es tan antiguo como la propia literatura. Aparece cuando se transgreden los cánones estéticos que rigen un género poético determinado y se mezclan, fragmentan o combinan con otros géneros narrativos conocidos en la época. En el caso preciso de Unamuno, su particular forma de ejercer la novela contrasta con los códigos estéticos de la novela naturalista que impera a finales del siglo XIX, de modo que el echar mano de recursos propios de otros géneros le lleva a practicar un estilo de escritura tan peculiar que se obliga a sí mismo, por ejemplo, a denominar “nivola” y no novela a sus productos narrativos a partir de 1902, año en que publica *Amor y pe-*

como se vive, sin atenerse a los parámetros literarios que imperaban en su tiempo. El uso del monólogo interior y la confusión de la vigilia, por ejemplo, expresados comúnmente a través de la ruptura incluso de paradigmas sintácticos de la época, lo llevaron a distanciarse también en ese sentido del canon realista-naturalista. Por eso, en sus novelas, la realidad nunca aparece representada de modo ordenado o sistemático, sino de forma fragmentaria, inconexa e incomprensible. Y es por esta misma razón que Unamuno fragua sus personajes dotándolos de una realidad interior sumamente compleja y contradictoria: terreno fértil para las dudas y el ánimo agitado.

Unamuno (2017d: 1222) busca un nuevo modo de novelar que evite repetir algo que critica en el realismo literario: no asumir la existencia como irrepetible (o al menos no destacarla así de modo radical). El filósofo español pretende recalcar lo particular de la existencia, así como de la forma tremendamente individual de percibir la realidad. Piensa que el trabajo del poeta es individualizar, no abstraer. Porque su labor se consume cuando logra añadir algo suyo a lo que observa, puesto que esto es lo que distingue el arte de la ciencia. Para ello, Miguel de Unamuno asume una nueva posición, una nueva episteme, la cual consiste en superar los límites del conocimiento objetivo, que no puede reconocer la individualización y la contradicción que hay en la existencia. Esta es la razón por la que el pensador vasco encuentra en la novela la posibilidad de plasmar, a nivel narrativo, la experiencia contradictoria del hombre de carne y hueso. Para él, el ejercicio de novelar consiste precisamente en llevar al lenguaje la apreciación particular de la existencia. Sentencia así que “no hay más verdad verdadera que la poética, [y] que no hay más verdadera historia que la novela” (1958c: 677).

dagogía. No obstante, es menester subrayar que este hibridismo literario que practica el filósofo español no es un mero juego estilístico que persigue fines estéticos, sino que más bien encuentra en esos recursos estilísticos de la escritura híbrida, una vía para resolver preocupaciones epistemológicas y ontológicas profundas que aquejan su pensamiento en aquella época. Pues, por ejemplo, dejar atrás la escritura de novelas de corte realista o naturalista le permite afrontar el conocimiento de la interioridad, así como de la manera en la que nuestro relato interior incide en nuestra percepción del mundo, y todo ello lo logra gracias al empleo de técnicas de escritura de diversos géneros hasta colocarlo como un ejemplo hispánico del hibridismo literario.

Por eso, para el filósofo vasco existir es poetizar (sobre todo cuando se piensa a sí mismo como creador): “incluso Dios —dice—, que al crear [...] el Universo, al estarlo creando de continuo, poetmatizándolo, no hace sino estarse creando a Sí mismo en su Poema, en su Divina Novela” (2017d: 1222). Escribir novelas es, por eso, para Unamuno, extender la existencia. Por ello, en el “Epílogo” a *Don Sandalio, jugador de ajedrez*, dice: “[he decidido] escribir para mis lectores que yo he hecho a la vez que ellos me han hecho a mí” (2017d: 1221). Esto lo asume con todas sus consecuencias, al grado de ubicarse a sí mismo en el nivel del lector o del ente de ficción: una concepción que lleva a la práctica al máximo en *Niebla* (1914), donde además hace de sí mismo un personaje de la propia novela.

Lo anterior no es solo por apelación a un recurso narrativo metadieético.⁶ La igualdad de planos entre la novela y la existencia permite destacar el hecho de que novelar es poetizar según la experiencia individual y diversa de vivir. Por eso justifica el uso de recursos narrativos que representen el encuentro con la realidad íntima que el realismo no toma en cuenta por ser fiel al argumento. Unamuno define sus obras como “Relatos dramáticos acezantes, de realidades íntimas [...], sin realismos en que suele faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad” (2017b: 447). De esto se tratan las *novelas*, y ese será el camino que seguirá como novelista. El filósofo español apunta a la indagación particular y viva que tiene el hombre para realizar su existencia. Porque vivir es aceptar existir sin argumento, y por ello escritor debe pues, darse existencia a sí mismo, trasladando el drama de la existencia a la novela.

Hacia un concepto unamuniano de la novela

Para Miguel de Unamuno, la filosofía misma es una novela, porque tiene una naturaleza indagatoria. Para buscar la verdad se debe de

⁶ Recordemos que Unamuno se presenta a sí mismo como personaje dentro de la historia que cuenta *Niebla* (1914), su *novela* total. Ahí hace uso de la metadiégesis, al convertirse en “narrador testigo” que cuenta los hechos que ocurrieron mientras estaba presente, sin transformarse por ello en el protagonista de la ficción.

prescindir de todo dogma, así como la novela debe de prescindir del argumento. Al novelar, pretende llevar a la narración la condición indigente de la existencia que se va haciendo a sí misma al narrarse. Concibe escribir novelas como un acto de la existencia dándose a sí misma, con todo lo inacabada que pueda ser. Como dirá en el “Prólogo-epílogo” de *Amor y pedagogía* (1902): “El sentimiento, no la concepción racional del universo y de la vida, se refleja mejor que en un sistema filosófico o que en una novela realista, en un poema, en prosa o en verso, en una leyenda, en una novela” (2017b: 448-449).

Unamuno insiste en que el sentimiento del universo todo y de la vida se expresa mejor en una novela. Desdeña la novela realista por cerrada, y le contrapone la novela sin apellidos. Está preparando un modelo narrativo que pueda erguirse como un opuesto estético y epistemológico a la novela realista-naturalista. Y se podría incluso decir que la labor escritural del vasco culmina en una “antinovela”, que busca que la realidad se mire a sí misma sin pretensión alguna de objetividad o de sistema.

El tránsito hacia la interiorización narrativa supondrá un nuevo baluarte de la subjetividad. Ese viaje unamuniano es fruto de las crisis espirituales y epistémicas tan constantes en su vida, pero también de su práctica escritural dentro del terreno de la ficción, que pondrá sus novelas a la altura estilística del movimiento modernista de comienzos del siglo XX. Se puede notar en su escritura la condensación de todo lo que ha vivido tanto intelectual como personalmente. En *Del sentimiento trágico de la vida* (publicado como ensayos sueltos durante 1911 y como libro definitivo un año después), el filósofo vasco terminaría de madurar el principio ontológico de que “ser es obrar y sólo existe lo que obra” (2005: 292), principio que encaja perfectamente con la concepción de sus personajes, a los que les otorga un estatuto ontológico en el que la existencia consiste en obrar.

Unamuno sabe que los hombres conceden más importancia al encuentro con otra existencia que a la representación de una idea. Duda que las ideas subsistan sin la personalidad que les da vida, porque lo único real son los individuos. Por esto, apunta a que sus novelas sean la subsistencia de sus ideas mediante la entrega de sí. Y busca el reflejo del lector que, como él, pretenda también hacerse

una existencia a través de la novela. Esto lo logra construyendo una compleja narrativa poética, que se nutre de su conocimiento de la filosofía y de la literatura más revolucionaria de la época y que se cristaliza en la comprensión de la realidad como interioridad de sus personajes. De tal modo que cuando el filósofo español habla de novela está hablando de algo más que un género literario.

Miguel de Unamuno concibe a la existencia misma como una novela (1927: 113). Le resulta casi imposible separar sus intereses diversos de su labor escritural, y toda renovación estética que hace en el plano de la escritura tiene necesariamente un trasfondo ontológico y epistémico. Por eso, podemos ver cómo su interés por el espíritu colectivo lo llevó a ahondar en la intrahistoria, y, de la misma forma, su interés por el individuo insustituible lo llevó a pensar en la novela como una vía idónea de plantear los entresijos de la existencia individual.

Creación poética versus literatismo

Unamuno nunca ofreció una definición de lo que era la literatura, pero sí intentó definir su opuesto: el literatismo.⁷ Consideraba que el mal de su tiempo era precisamente el excesivo tecnicismo y la erudición de los críticos, a los que identificaba como el seno de un esteticismo estéril. Es importante considerar esto, si se quiere crear un panorama general de Unamuno y su reflexión sobre la práctica escritural, especialmente porque recoger sus meditaciones al respecto implica revisar tanto su trabajo como literato, como también lo que dice sobre la escritura en la construcción de su propia personalidad pública. Porque a los autores siempre se les conoce por sus palabras.

7 Unamuno criticó con fuerza el excesivo tecnicismo y erudición de los críticos literarios y de los propios autores que se inclinaban más por una preocupación estilística o estética que por un deseo de afrontar a través de la escritura lo que él podía considerar algunos de los problemas más apremiantes de la existencia: la muerte, la incertidumbre, la fe, los límites de la razón, etc. Así lo expone, por ejemplo, en la carta que dirige a Leopoldo G. Alas, el 28 de septiembre de 1896 (2017a: 570).

En 1901, en un artículo titulado “A la defensiva” (1993), Unamuno ofrece una descripción muy interesante de lo que por entonces identifica con mero literatismo; ahí dice: “no conozco nada más mezquino que nuestro mundo literario. La mayor parte de nuestros literatos me hacen el efecto de curas ateos; son sacerdotes de un culto en que no creen” (300-301). Para Unamuno, el literatismo es un esteticismo profano. Por ello, el filósofo vasco no utiliza sus nuevos recursos estilísticos con un fin exclusivamente estético, sino como parte de su “credo”. Por eso, cuando parece romper el paradigma estético de un género como el de la novela de finales del siglo XIX, abre también la opción de exponer una idea de la existencia que no se distingue de la forma escritural de la novela con la cual se comunica.

El filósofo es consciente de que toda renovación estética puede caer en un literatismo. Quizá por ello distingue entre ese literatismo que critica y la noción de “estilo” al que define como un rasgo (si no es que *el rasgo*) definitorio en la personalidad del escritor (1998: 35). Para Unamuno, aquellos que carecen de personalidad están vetados de la labor poética, pues el creador literario es producto de una existencia que se esfuerza por hacerse a sí misma de manera constante. No hay estilo bueno ni malo, así como no hay personalidad ni buena ni mala; en ambos casos, se tiene o no se tiene y no hay más (1998: 36).

Este profundo interés que demuestra por la interioridad se remonta hasta los cuadernillos de juventud, así como a la correspondencia contemporánea a la antesala de la crisis del 97. En una carta a Francisco Fernández Villegas, fechada el 12 de noviembre de 1896, insiste en que su progreso como escritor consiste en “unamunizarse cada vez más” (2017a: 585). El filósofo vasco hace converger constantemente su personalidad con su escritura: “Al tomar la pluma, sé tú mismo, porque esa es la regla”, dice en la misma carta a Fernández Villegas. De ahí que también podemos decir que, para el vasco, el verdadero problema escritural consiste en descubrir el estilo que late dentro de sí, lejos de crear uno por medio de técnicas narrativas.

Por esto, para Unamuno, es muy importante insistir en que, la existencia del creador consiste en poetizar la vida, abrirse paso con el lenguaje, narrándose como lucha por existir. En esto reside el

trasfondo de esa estética ontológica de la escritura unamuniana, es decir, el hecho de que para el filósofo vasco, disponerse a delinear un estilo escritural (estética) implica asumir una concepción del ser (ontología), porque en el núcleo de la escritura se vive una pregunta epistemológica que apunta al problema mismo del conocimiento de lo que es la existencia. Pues así como novelar supone la entrega de la personalidad del autor, así también la búsqueda del estilo implica descubrir la personalidad en el fondo del propio ser. Se logra precisamente en el encuentro con el otro, “imitando se llega a ser original” (1998: 46). La literatura consiste en trasladar al plano lingüístico la personalidad propia que se ha llegado a descubrir en el encuentro con los otros. Lo que resulta vital para comprender la insistencia unamuniana en distinguir entre literatura y literatismo, pues el arte de primera magnitud no se funda en un mero estilismo (o formalidad estética). Porque lo segundo consiste, dice el vasco, en un instrumento fosilizado e inerte que ningún poeta verdadero podría seguir, pues acomodarse a un estilo celebrado a priori es lo contrario a crear imitando la existencia en toda su radicalidad. Especialmente porque existir coincide mucho más con transgredir moldes: ya que existir es crear e ir haciendo sin plan, como manifiesta por ejemplo en *Niebla* (2002: 90-91).

Esta es una de las razones por las cuales Unamuno nunca vuelve a intentar escribir ficción de corte realista, pues le parece la versión ficcional de los tratados sistemáticos de la ciencia positiva. Así lo podemos interpretar, por ejemplo, en el texto que A. Villar editó bajo el título *Mi confesión*, donde el filósofo español reflexiona sobre los límites que impone la razón sistemática, presente en el racionalismo cientificista y sobre todo en la novela realista. Dice: “La ciencia abstrae, separa, destruye lo vivo y mata la libertad. [...] En el arte que pedimos se nos representa personas vivas, concretas, no tipos medios ni casos de abstracción [...] La ciencia mata y aparta de la acción. La libertad está en lo concreto, en cada acto” (2015: 50). Unamuno no quiere una novela que abstraiga sistemáticamente, sino una novela que individualice la experiencia de la existencia.

El filósofo español piensa que la novela debe de erigirse como respuesta ante las preguntas más hondas sobre el conocimiento de

la existencia. Por eso, su quehacer exige la constitución de un estilo escritural que no parta de la búsqueda esteticista ni que se agote en la adaptación de una estética literaria imperante a la exposición de una visión unívoca de la realidad. Y por ello, para evitar la posibilidad de cualquier dogmatismo unívoco expuesto en cualquier género de escritura, recomienda estar atento al estilo de los otros, a la personalidad de la alteridad, que es probablemente lo que mejor podría permitir tener presente la pluralidad de la experiencia individual del mundo y de la forma de habitarlo. Tal vez por ello, cuando se cumple lo anterior, Unamuno eleva a valor absoluto la escritura, pues entonces el acto de escribir se torna en la prolongación del drama de la existencia y así como de la personalidad del poeta. La relación entre personalidad y estilo la deja clara en su “Credo poético” escrito en 1907: “Piensa el sentimiento, siente el pensamiento / [...] lo pensado es, no lo dudes, lo sentido” (1958e: 269). Para Miguel de Unamuno, el hombre que escribe con estilo es un hombre que sabe y siente lo que sabe y sabe lo que siente. Por eso, el vasco considera que las mejores novelas son poemas (2017c: 802) y que el trabajo del creador de poemas consiste “en dar la vuelta como un guante a las ideas usuales” (Darío, 2017: 972).

Se puede ver el interés del filósofo vasco en afirmar su propia personalidad, una preocupación filosófica que cruza sin duda toda su ontología. Esto le permite también pensar en el estatuto ontológico del ente de ficción. Al escribir, el vasco da rienda suelta a la versión literaria de su egotismo,⁸ con esa peculiar manera de sentir que, al salvar su alma a través de la escritura, perpetúa también la insustituible personalidad ajena. Así lo podemos ver en el prólogo de 1928 a una fallida edición de su cancionero:

8 El pensador vasco llama *egotismo* a la facultad que tiene el hombre para comprenderse a sí mismo y de compadecerse ante la tragedia que advierte en su propia existencia. Se trata de un amor propio opuesto al egoísmo porque de esa intensa desesperación que surge al comprender la propia nada, nace el interés por los otros que son como nosotros su propia nada. Por ello, el egotismo más que un ensimismamiento implica cierta filantropía o amor a los demás, puesto que se ama a los otros por su propia tragedia y desde ahí se les pasa a compadecer como semejantes (2015: 26-31)

Sí, lo que sentimos como espíritu de independencia y llamamos así, es el sentimiento de nuestra identidad; ser independiente es ser idéntico, es ser igual a sí mismo, es ser uno mismo, es ser persona continua. Y como la infinitud no es más que continuidad —lo infinito es lo continuo, lo concreto— la persona continua es infinita e inconmensurable. Y por conservar y continuar, que es acrecer, mi identidad personal, mi personalidad idéntica, por ser yo mismo, independiente, he tenido que renunciar a volver a mi patria mientras en ella se persiga, a nombre de una fantástica realidad la íntima personalidad de cada uno. Yo quiero seguir siendo yo para que los demás españoles sigan siendo ellos y vuelvan a serlo los que lo han dejado de ser. Independencia es identidad (1958f: 41).

De esto habla Unamuno cuando se refiere a la novela como medio para encontrarse a uno mismo. Por eso interioriza la narrativa, para acercar la realidad al lenguaje interior del personaje, así como lo hace el hombre que existe. Miguel de Unamuno advierte en una carta a Clarín que su objetivo al escribir una novela era empeñarse “en darle más puntos de vista [al lector] y texto de meditación, [pues] quiero ser más sugestivo que instructivo” (2017a: 503). Por esto también el vasco se identifica de lleno con la paradoja. Ésta habita intensamente gran parte de los géneros que practica; especialmente en la novela, porque para él es como la vida (que está llena de contradicción). La paradoja no solo sorprende a quien la experimenta, sino que incita a la reflexión con su maravillosa virtud de no huir de los contrarios.

La novela como forma de existencia

El filósofo español concibe a la novela como un género que emula de manera privilegiada el ser de la experiencia humana. Por eso, en cada oportunidad que tiene, Miguel de Unamuno interpela a los lectores haciéndoles vivir la narrativa siempre en primera persona. Insiste en dirigirse al lector directamente, lo que le permite trabajar

en la figura del “lector colaborador”, que su estilo novelístico necesita inexorablemente. Con esto logra que cada lector pueda, desde su individualidad, esquivar los paradigmas estéticos y epistemológicos preconcebidos, intentando que él mismo sea el que sienta su pensamiento y piense su sentimiento, sin más precedente que la novela misma. Así, el filósofo bilbaíno transforma al lector pasivo en un sujeto activo de la creación literaria.

El estilo escritural de Unamuno valora, así, la *poematización* de la existencia, justificando las técnicas narrativas que permitan novelar la vida. Una existencia novelada no abandona su condición de indigencia, no es el camino a respuestas, sino de las preguntas infinitas. El poeta, como lo concibe el vasco, pretende tan solo la reflexión de sus lectores, porque la novela no debe de confirmar lo que ya se siente, sino hacer sentir cosas nuevas. En virtud de ello, en el *Cuaderno XXIII*, Miguel de Unamuno mostraría aversión a dos tipos de lectores: 1) los que leen sin oír, por erudición o vanidad; y 2) los escritores pedagógicos, que solo se interesan en aprender a escribir (2016c: 553). Esto permitiría comprender la atracción que siente Unamuno hacia las situaciones paradójicas, pues repele de facto a aquellos lectores que buscan una literatura de naturaleza distinta. Como lo advierte A. Castro: “La paradoja tiene en Unamuno la fecundidad de iluminar lo oscuro o de oscurecer lo claro” (1968: 83).

Lo anterior deja otra cosa clara: No existe la novela universal para Unamuno, porque no podría existir una personalidad universal que se prolongara en la escritura. No todos los hombres tienen las mismas necesidades de esclarecimiento, pues a sus ojos se ciernen distintas nieblas. El poeta debe, pues, esculpir la niebla. Sin embargo, para lograr esto, debe también estar anclado a lo concreto, para que sus ideas puedan pervivir. También hay otra cosa clara, y es que para Miguel de Unamuno el estilo no es una consecuencia, sino la causa que origina el pensamiento, pues es la personalidad la que permite concebir el acto poético. Aunque nada quedaría de personalidad si la escritura no guarda el misterio de la vida, o como lo menciona en la “Conferencia en el Círculo Mercantil de Málaga”: “El que no guarda su secreto, secreto que le perfumará el alma, difícilmente puede conservar incólume el núcleo de la personalidad” (1966c: 201). Sin

embargo, el filósofo vasco pugna también por una vinculación del poeta con su obra en la medida en que la segunda crea al primero, así como el primero a la segunda. Lo que trata de evitar, en última instancia, es que el esteticismo conduzca al erostratismo.⁹

Para Miguel de Unamuno, literatura y erostratismo están unidos por la indiferencia moral y la insinceridad última (Álvarez Castro, 2005: 68). Para él, aquel que convierte su vida en espectáculo termina como practicante del literatismo pero nunca como poeta, ya que se juega lo más sagrado la escritura: el núcleo de la personalidad. Unamuno reflexiona sobre el erostratismo. Considera que si no se cree en la inmortalidad, se cae en el erostratismo, porque no hay nada que ligue nuestro nombre al futuro. Para Unamuno, según Álvarez Castro, “El arte ha de ser un reboamiento de la vida, pero no lo contrario”(2005: 68).

Unamuno piensa que la literatura es una herramienta para alcanzar conocimiento, no menos valiosa que la filosofía sistemática, solo en la medida en que se pueda alejar del erostratismo. Por eso desconfía de los diarios como forma de literatura. En su ensayo “Sobre la pornografía” (1907) Unamuno se refiere a ellos diciendo: “Los diarios íntimos son los enemigos de la verdadera intimidad. La matan. Más de uno que se ha dado a llevar su diario íntimo empezó apuntando en él lo que sentía y terminó sintiendo para apuntarlo” (1966a: 324). Le parece impúdica la escritura que presenta la vida propia como espectáculo y, por el contrario, encuentra en el vaciamiento de la propia vida la escritura más sublime. Por eso insiste en evitar lo que llama “la pose” al escribir.

Escribir rechazando la “vida literaria”

¿Cómo entender la preocupación del filósofo vasco por evitar el erostratismo cuando al teorizar sobre la escritura y al practicar el arte de

9 En su texto *Mi confesión* (aparentemente, escrito poco antes de 1904), Unamuno define el erostratismo de la siguiente manera: es “la dolencia que a todos los escritores, artistas y hombres públicos nos aqueja, de perpetuar nuestro nombre, ya que dudamos de perpetuar nuestra alma” (2015: 17-18).

la novela habla constantemente de sí mismo? Y, sobre todo, ¿cómo comprender su crítica al erostratismo cuando en diversos momentos de su correspondencia —por ejemplo en una carta enviada a Clarín en 1896 (2017a: 571)— ha defendido con vehemencia la preeminencia del yo? alguna respuesta a estas cuestiones podemos encontrarla si recordamos que Unamuno puede reconocerse como un escritor de la alteridad justamente porque se entiende a sí mismo como un otro y al otro como una versión alterna del yo (2017a: 572). Nos habla de sentir a los otros y sentirse a sí mismo. Y hay en ello una clara diferencia con relación a escribir para hacerse un nombre por vanidad, que es la raíz del erostratismo. Unamuno piensa que en la literatura el alma ha de mostrarse desnuda, más no exponerse por vanidad ególatra. En las letras, hay tanto detrimento en quien se esfuerza por no mostrar ni un ápice de su intimidad, como en quien se corta una mano para mostrar que sangra. Lo que el filósofo vasco pretende es que la novela sea el vehículo de la narrativa misma de la vida y que logre prolongar ahí la existencia. Pretende evitar que a nivel narrativo se teatralice artificialmente la vida como pasa al interior de lo que en algunos círculos sociales se le llama “vida literaria”.

Esta es posiblemente la razón más clara por la cual el filósofo vasco critica con sátira el “estilo” de los círculos literarios (que en su concepción sería más bien literatismo carente de la personalidad que él advierte en el estilo verdadero), como lo hace en *La princesa doña Lambra*, donde dice: “Los poetas deberíamos permanecer célibes en bien de nosotros mismos, de las musas y de la especie” (1958d: 370). Y lo hace también en el prólogo que escribe en 1914 a *Los poemas de la serenidad*, de Ernesto Guzmán:

Y entretanto a ver si logramos devolverle su religiosidad a la poesía y que se quede lo otro para las veladas five o'clock tea literarios, fiestas de pensionados de señoritas o de Seminario conciliar y juegos florales. ¡Ah, y para esas revistillas de mozos en que se incuban los genios incomprensidos! (1966b: 1030).

Miguel de Unamuno apuesta por una inversión de términos para evitar el erostratismo literario, ya que, en éste, es el ansia de

notoriedad lo que revela al hombre que no se resigna a la muerte. Lo que Unamuno encuentra del otro lado de esta postura es la poetización de la existencia como producto de una desesperación urgente ante la conciencia de la propia muerte, personificada exquisitamente en Don Quijote, pues este héroe sale de la desesperación entregándose a sí mismo y prolongando la existencia real en la novela. Por ello, el modelo de la narrativa cervantina es en el que piensa Unamuno, ya que imagina a la novela como algo más que una herramienta estética o de exposición filosófica. Habría que ser más bien un Quijote con su lanza, apostar por acometer la existencia como el personaje de Cervantes, reconociendo la finitud y, aun ahí, pelear hasta el final “el combate de la vida, fija la vista en la bandera del ideal” (2015: 42). Por eso, en una carta dirigida a Luis de Zulueta y fechada el 15 de enero de 1905, el pensador vasco reflexiona en estos términos acerca de las urgencias de su tiempo: “Filosofía y poesía: es lo que nos hace falta. Y entonces tendremos lo demás. Porque así los que se llaman poetas no son más que literatos. Y los que se llaman filósofos, eruditos de filosofía, y malos” (1972: 88). Para Miguel de Unamuno, la literatura no es ni un artificio estético para adquirir gloria estilística, ni una herramienta para exponer ideas filosóficas. Se trata de una forma de pensamiento, con reglas propias, con posibilidades epistémicas y condiciones estéticas específicas que la vuelven una forma específica de conocimiento.

Ante la evolución de la novela realista hacia una nueva narrativa interiorizada y caracterizada como novela modernista —por ejemplo, por Garrido Ardila (2013: 547-571)— Unamuno advierte un nuevo método para filosofar, un camino distinto para el pensamiento. Sería posible pensar en la novela unamuniana como la expresión misma de la filosofía del autor, así como podríamos concebir sus letras como una filosofía novelada. De tal modo que una exploración al estilo escritural del vasco nos deja ver toda su complejidad, especialmente en lo que toca a la epistemología y la estética (que en Unamuno siempre tienen un trasfondo ontológico). Pues el filósofo vasco advierte que la literatura no debe de ser un medio de divertimento o erostratismo. Y señala, además, que esto le sienta aún menos al espíritu hispánico, cuyo “sentimiento trágico de la vida”

no cuadra para nada con la “alegría de vivir” tan propia del francés. Por eso, critica el afrancesamiento de la intelectualidad española que imita esa forma sin fondo.

Unamuno cree que el estilo ha de buscarse en la personalidad, no en la historia estética. Porque para él, la labor del escritor supone, como lo ha dicho Cerezo Galán (1996), “una forma integral de ser hombre: *existir en la palabra*” (319). Toda existencia es narrativa y no hay hecho que la palabra no pueda albergar. Escribir significa exponerse: poner fuera de sí a un ente que se abre paso en la niebla de la existencia sin algún argumento previo. Escribir es habitar el mundo narrándolo: la forma en la que se sobrepone a la tragedia de vivir y donde la palabra es su medio para ser. Así, para Miguel de Unamuno, todos somos novela.

El filósofo español comprende la existencia como un camino donde el hombre de carne y hueso va abriéndose paso mediante la exposición de sus dudas, aceptando la tragedia de la contradicción como parte de la vida y dejando constancia de la lucha interior permanente que eso genera. De ahí que intente ejecutar un estilo escritural que imite dialógicamente la pugna por existir sin contar con un libreto previo. Lo que, además, revela el sentido último de su incansable búsqueda por practicar una escritura vivípara¹⁰ (Altisent, 1998: 26-40).

Unamuno parece tener ya muy claro cuál es su ideal de creación poética. Coincide plenamente con lo que dice cuando intenta dilucidar el aspecto distintivo de la nueva novela, en el “Prólogo-epílogo” que escribe en 1934 para su primera *novela* (2017b: 448-449). Es

10 Unamuno distinguía entre escritores ovíparos y escritores vivíparos en su ensayo “A lo que salga”, publicado originalmente en 1904 (1958b: 790-792). Los primeros son aquellos que cuando se proponen publicar una obra de alguna importancia toma notas y hacen un esquema, plano o minuta de su obra, y trabajan luego sobre él; es decir, ponen un huevo y lo empollan. Mientras que los escritores vivíparos no se sirven de notas ni de apuntes sino que lo llevan todo en la cabeza. Cuando conciben el propósito de escribir una novela, piensan y repiensen el argumento, dormidos, y despiertos: gestan. Por eso, insiste el filósofo vasco, en que los escritores vivíparos sienten “verdaderos dolores de parto”, porque para ellos escribir es “desnudar violentamente el alma”. Unamuno establece continuamente esa diferencia, pues vuelve a hacerlo, por ejemplo, en el “Prólogo” a su novela titulada precisamente *Cómo se hace una novela* (1927: 9-19).

claro que, para el escritor vasco, la escritura vivípara encaja a la perfección con su comprensión de la escritura como forma de concretar la existencia (Cerezo, 1996: 32). Para Miguel de Unamuno, el poeta escribe por ese ardor que le mueve las entrañas y que le obliga a vaciar el alma por completo con ansia de eternidad. Escribir es para el filósofo vasco un modo de librarse de la presión interior y, a la vez, una aventura existencial. La escritura sin argumento encuentra su sentido completo aquí.

Conclusión

Como se puede ver, para Unamuno la literatura es un medio para realizar efectivamente la existencia, porque una vida narrada es una vida obrada en plenitud. Por esto identifica estilo y personalidad y, también por esto, la escritura es la prolongación de la existencia en palabra. Su labor como escritor parte de la creencia de que la auténtica filosofía surge del encuentro entre el hombre mortal y su hambre de inmortalidad (Andersen, 2015: 332). Y es en la escritura en donde Miguel de Unamuno halla la satisfacción de este anhelo, pero solo bajo la condición de no disociar la vida interior con lo que se escribe. Por esto queda claro que cuando el vasco medita sobre el estilo, expone un credo poético que es también un credo existencial, pues no existe separación entre práctica de la escritura y realización de la existencia en la vida del poeta. De aquí la insistencia en la desnudez del alma y el vaciamiento vivíparo, como forma de perseguir la posibilidad de pervivir en la palabra. Atendiendo a ese credo, poético y existencial, su pensamiento se vuelve filosofía novelada. Es a través de la novela como se presenta la experiencia del mundo desde la interioridad. De esta forma, el estilo escritural elude la posibilidad de ser un mero literato que sacrifica la sustancia por la apariencia, dejándose llevar por la convención con un esteticismo que no salva la interioridad.

El trabajo novelístico de Unamuno sigue un camino hacia la interioridad que es factible explorar desde la escritura vivípara (por su característica asistemática, como resulta ser el propio descubrimiento

de la individualidad interior), instalándose en un estilo narrativo que, al mismo tiempo que define nuevos parámetros estéticos en la ficción, le permite también abordar las cuestiones epistemológicas y existenciales que más le interesan al hombre de carne y hueso. De algún modo, esto permite reafirmar que el ejercicio creativo de Unamuno le posibilita filosofar mientras está novelando. Pues explora la realidad humana desde esa estructura contradictoria que descubrió desde la juventud. Quizá por ello en sus novelas hace hincapié en ver a la contradicción y a la paradoja como elementos constitutivos de la realidad humana y de la realidad ontológica del mundo. Las novelas de Unamuno permiten al lector explorar con radicalidad esos antagonismos que caracterizan la existencia.

Así es como el estilo unamuniano de escribir novela mantiene la posibilidad de ordenar la experiencia de los opuestos sin tener que sistematizarlos. Destacan en su narrativa las expresiones contradictorias tales como razón-corazón, finitud-inmortalidad, universalidad-individualidad, historia-intrahistoria, conciencia-inconsciente, exterioridad-interioridad, ciencia-fe y dicha-tragedia. Por ello, el camino novelístico de Unamuno coincide con el recorrido entre las preguntas que no buscan respuestas que sinteticen los contrarios. Para ello emprende el viaje hacia una interioridad de la que jamás volverá, sino que, más bien se instalará en ella hasta confundirla con la realidad. En ese itinerario narrativo destacan especialmente *Nuevo mundo*, *Niebla* y *Cómo se hace una novela*. Y aunque en la obra unamuniana es mucho más sencillo definir qué no es una novela para él, que afirmar positivamente cómo la define, sí podemos coincidir con Longhurst (2003) en que para el filósofo vasco “La novela comienza siendo la manifestación de una conciencia, y esa conciencia se revela en el acto de la escritura” (150). Esa revelación tiene lugar no antes, sino durante el acto de la escritura-lectura. De manera que Unamuno espera que su lector se encuentre siempre con un texto vivo cuando se enfrente a las páginas de sus novelas.

Por eso, las obras invocadas en este artículo son de primer orden en la *opera omnia* unamuniana. Muestran con perfecta claridad hacia dónde apuntan la praxis y la reflexión sobre el estilo de novelar del pensador español. La interioridad del poeta vertida en la palabra

desvela la experiencia del mundo al mismo tiempo en que se la revela al lector (Ángeles: 2023: 19-50). Por ello concluimos que, para Unamuno, escribir es relatar el mundo con toda su contradicción, sin argumento previo y asimilando a la paradoja al propio acto de existir. Leer es también un acto inseparablemente creador, pues sin argumento acabado de por medio, la nueva novela —la *nivola* que el filósofo vasco opone al realismo-naturalismo—, permite al lector también el ejercicio de ordenar el mundo desde su propia interioridad. Por eso se autoimpone exigencias estilísticas que respondan a la búsqueda de conocimiento propia y de sus lectores. Rompe paradigmas de género, como hemos visto, no por mero literatismo sino por atender a una serie de preocupaciones existenciales y epistemológicas que aquejaban su espíritu. El resultado, no obstante, le condujo a una difícil recepción de sus obras porque no se les consideraba propiamente novelas. Eso llevó a Unamuno a llamar *nivola* a su modo particular de hacer novela (en lugar de reformular sus “historias” para acomodarse a un modelo impuesto por el realismo). Por ello, no sorprende verle defenderse de sus críticos a través de su ente de ficción Víctor Goti, quien a propósito de un texto que está escribiendo al interior de *Niebla* dice precisamente que “acabará no siendo novela” (2017b: 636).

Referencias

- Altisent, M. (1998). “Unamuno y la metáfora organicista de la creación literaria”. En *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanismo (Del Romanticismo a la Guerra Civil)*, D. Filtter (coord.), Birmingham: University of Birmingham Press, vol. 4, pp. 26-40.
- Álvarez Castro, L. (2005). *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Andersen, K. H. (2015). “Miguel de Unamuno: una filosofía novelada”. En J. A. Garrido Ardila, *El Unamuno eterno*. Barcelona: Anthropos, pp. 330-352.
- Ángeles Cerón, F. de J. (2023). *La novela de Unamuno, un estilo de escritura y pensamiento*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Castro Castro, A. (1968). “La paradoja unamuniana. El modo más vivo y más eficaz de transmitir la verdad a los torpes”. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. n. 18, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 71-84.
- Cerezo Galán, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta.
- Darío R. (2017) “Unamuno, poeta”. Prólogo a *Teresa. Rimas de un poeta desconocido, presentadas y presentado por Miguel de Unamuno*, en: *Novelas completas*. Madrid: Cátedra, pp. 972-974.
- García Jambrina, L. (2015). “Miguel de Unamuno o la interiorización de la novela”. En *El Unamuno eterno*. Barcelona: Anthropos, pp. 285-288.
- Garrido Ardila, J. A. (2013). “Itinerario de la novela modernista española”. En *Revista de Literatura*, vol. LXXV, n. 150, pp. 547-571.
- (2015). *La construcción modernista de Niebla de Unamuno*. Barcelona: Anthropos.
- Gullón, R. (1976). *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos.
- Longhurst, C. A. (2003). “Teoría de la novela en Unamuno. De *Niebla* a *Don Sandalio*”. En *Miguel Unamuno. Estudios sobre su obra*, vol. I. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca. pp. 139-151.
- Mora García, J. L. (2021) “*Sombras de sueño* en tiempos del destierro hendayés”. En *Unamuno en Hendaya*. G. Insausti (ed.). Valencia: Pre-Textos. pp. 197-219.
- Unamuno, M. de (1923). *Paz en la guerra*. Madrid: Editorial Renacimiento.
- (1927) *Cómo se hace una novela*. Buenos Aires: Alba.
- (1958a). *En torno al casticismo*. En M. García Blanco (ed.), *Obras Completas III*. Madrid: Vergara, pp. 155-282.
- (1958b). “A lo que salga”. En M. García Blanco (ed.), *Obras Completas III*. Madrid: Vergara, pp. 788-793.
- (1958c). *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. En G. B. Manuel (ed.), *Obras Completas IX*. Madrid: Vergara, pp.419-479.
- (1958d). “La princesa doña Lambra”. En M. García Blanco (ed.), *Obras Completas XII*. Madrid: Vergara, pp. 345-374.
- (1958e). “Credo poético”. En M. García Blanco (ed.), *Obras Completas XIV*. Madrid: Vergara, pp. 265-272.
- (1958f). “Prólogo a *Cancionero*”. En M. García Blanco (ed.), *Obras Completas XV*. Madrid: Vergara, pp. 22-45.
- (1958g). *San Manuel Bueno Mártir*. En G. B. Manuel (ed.), *Obras Completas XVI*. Madrid: Vergara, pp. 567-636.
- (1958h). *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*. En G. B. Manuel (ed.), *Obras Completas XVI*. Madrid: Vergara, pp. 637-670.

- (1966a). “Sobre la pornografía”. *Obras Completas III*. Madrid: Esceliser, pp. 319-325.
- (1966b) “Prólogo al libro *Los poemas de la serenidad*, de Ernesto A. Guzmán” *Obras Completas VIII*. Madrid: Esceliser, pp.1027-1038.
- (1966c). “Conferencia en el Círculo Mercantil de Málaga”. En *Obras Completas IX*. Madrid: Esceliser, pp. 196-214.
- (1972). *Cartas 1903-1933. Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta*. Madrid: Aguilar.
- (1993). “A la defensiva”. En *Miguel de Unamuno en “Las noticias” de Barcelona (1899-1902)*. A. Sotelo Vázquez (ed.). Barcelona: Lumen, pp. 300-303.
- (1994). *Nuevo Mundo*. L. Robles (ed.). Madrid: Trotta.
- (1998). “Estilo de ensayo”. En *Alrededor del estilo*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 33-36.
- (2002). *Niebla*. M. J. Valdés (ed.). Madrid: Cátedra.
- (2005). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor a Dios*. N. Orriger (ed.). Madrid: Tecnos.
- (2015). *Mi confesión*. A. Villar Ezcurra (ed.). Salamanca: Sígueme.
- (2016a). *Notas entre Madrid y Bilbao*. En *Cuadernos de juventud*. M.A. Rivero Gómez (ed.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. pp. 69-107.
- (2016b). *Cuaderno XVII*. En *Cuadernos de juventud*. M. A. Rivero Gómez (ed.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. pp.107-153.
- (2016c). *Cuaderno XXIII*. En *Cuadernos de juventud*. M. A. Rivero Gómez (ed.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. pp.153-202.
- (2017a). *Epistolario I*. J.-C. Rabaté y C. Rabaté (eds.) Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (2017b). *Amor y pedagogía*. En J. A. Garrido (ed.) *Novelas completas*. Madrid: Cátedra, pp. 438-528.
- (2017c). “Prólogo” a *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. En J. A. Garrido (ed.) *Novelas completas*. Madrid: Cátedra, pp. 801-805.
- (2017d). “Epílogo” a *Don Sandalio, jugador de ajedrez*. En J. A. Garrido. (ed.), *Novelas completas*. Madrid: Cátedra, pp. 1221-1222.

Una revisión de los diagramas de Murphree

A Review of Murphree's Diagrams

J.-Martín Castro-Manzano
UPAEP Universidad
josemartin.castro@upaep.mx

Fecha de recepción: 14/12/2022 • Fecha de aceptación: 31/01/2023

Resumen

Aunque la literatura sobre diagramas lógicos es amplia y profunda, los diagramas de Murphree para la silogística asertórica y numérica no son tan conocidos; sin embargo, creemos que merecen más atención en virtud de que tienen propiedades lógicas (corrección y completitud) y representativas (comprensión y claridad) interesantes. Por ello, siguiendo algunos de los planteamientos de un programa de investigación sobre razonamiento diagramático, en este trabajo ofrecemos una revisión de estos diagramas, los cuales, en nuestra opinión, no son tan populares como deberían serlo.

Palabras clave: Diagrama lógico, inferencia diagramática, lógica de términos.

Abstract

Although the literature on logic diagrams is wide and deep, Murphree's diagrams for assertoric and numerical syllogistic are not as well known; however, we believe they deserve more attention because they have interesting logical (soundness and completeness) and representative (comprehension and clarity) properties. Therefore, following some of the tenets of a research program on diagrammatic reasoning, in this paper we offer a review of these diagrams which, in our opinion, are not as popular as they should be.

Keywords: Diagrammatic inference, logic diagram, term logic.

Introducción

Siguiendo algunos planteamientos del programa de investigación sobre razonamiento diagramático de Shin (1994) y Allwein y Barwise (1996), en otros trabajos hemos ofrecido análisis, reconstrucciones y comparaciones de varios sistemas diagramáticos (Castro-Manzano, 2016; 2017a; 2017b; 2018; 2021). Asumiendo dicho programa, en este trabajo ofrecemos una revisión de los diagramas lógicos de Murphree para la silogística asertórica y numérica (Murphree, 1991; 1998), los cuales, en nuestra opinión, tienen propiedades interesantes pero no son tan populares como deberían serlo.

En consecuencia, para una revisión más detallada de este programa de investigación y algunas de sus posibles aplicaciones, remitimos a los lectores a nuestros trabajos previos y a la literatura reciente sobre diagramas lógicos (Basu, Stapleton, Linker, Legg, Manalo y Viana, 2021; Giardino, Linker, Burns, Bellucci, Boucheix y Viana, 2022). Por lo pronto, lo que haremos en este trabajo será lo siguiente: primero, ofreceremos algunos elementos teóricos preliminares (diagrama lógico, silogística asertórica y silogística numérica); después, presentaremos el sistema de Murphree (mediante una presentación de su sintaxis y sus reglas); y por último, cerraremos con una evaluación del sistema.

Preliminares

❖ Diagrama lógico

Si asumimos que el razonamiento es un proceso que produce información (i.e. una conclusión) dada información previa (i.e. unas premisas) —siguiendo ciertas normas, por supuesto— y que dicha información puede ser representada diagramáticamente, se puede afirmar que la inferencia diagramática es la unidad de medida del

razonamiento diagramático: una inferencia diagramática sería (in) correcta dependiendo del (in)cumplimiento de ciertas normas (Castro-Manzano, 2017a; 2017b).

Esta relación de inferencia definiría nuestras intuiciones sobre las nociones informales de inferencia visual o argumento visual y seguiría, *ex hypothesi*, normas estructurales clásicas (digamos, reflexividad, monotonicidad y corte) (Castro-Manzano, 2016; 2017a),¹ por ejemplo, a través de funciones inferenciales de tipo *free ride*, esto es, a través de procesos mediante los cuales una agente produce información sin seguir pasos específicamente diseñados para producirla, es decir, procesos que le permiten a una agente alcanzar automáticamente (y algunas veces hasta inconscientemente) una representación diagramática de una conclusión a partir de la representación diagramática de unas premisas (Shimojima, 1996: 32).

Esta consideración nos permite ofrecer un criterio para distinguir varios tipos de diagramas por sus funciones. Algunos diagramas tienen funciones explicativas, otros tienen funciones didácticas, y otros tienen funciones ilustrativas o modeladoras; sin embargo, como hemos argumentado en otro lugar, un diagrama lógico —un diagrama lógico deductivo, deberíamos añadir— es un diagrama, en el sentido de Gardner (1958), dentro de un sistema diagramático que es correcto y completo con respecto a una clase de inferencias válidas dada una base deductiva (Castro-Manzano, 2021). En lo que sigue, asumiremos esta definición de diagrama lógico.

❖ Silogística asertórica

La silogística asertórica es una lógica de términos que tiene sus orígenes en los *Primeros Analíticos* de Aristóteles y que estudia la relación de inferencia entre enunciados categóricos. Un enunciado categórico es un enunciado compuesto por dos términos, una cantidad y una cualidad. El sujeto y el predicado se llaman términos: el término-esquema *S* denota el término sujeto y el término-esquema *P* denota

¹ En otro trabajo hemos discutido la posibilidad de lidiar con diagramas no-clásicos (Castro-Manzano, 2017b).

el predicado. La cantidad puede ser universal (i.e. *Todo*) o particular (i.e. *Algún*) y la cualidad puede ser afirmativa (i.e. *es*) o negativa (i.e. *no es*). Formalmente, un enunciado categórico es un enunciado de la forma:

$$\langle \text{Cantidad} \rangle \langle S \rangle \langle \text{Cualidad} \rangle \langle P \rangle$$

donde $\text{Cantidad} = \{\text{Todo}, \text{Algún}\}$, $\text{Cualidad} = \{\text{es}, \text{no es}\}$ y S y P son términos-esquema. La combinación adecuada de los elementos de un enunciado categórico produce los cuatro enunciados categóricos (Cuadro 1).

		Cualidad	
		Afirmativa	Negativa
Cantidad	Universal	Todo S es P	Todo S no es P
	Particular	Algún S es P	Algún S no es P

Cuadro 1. Enunciados categóricos

Estos enunciados categóricos se abrevian mediante una etiqueta (a , para la universal afirmativa, SaP ; e , para la universal negativa, SeP ; i , para la particular afirmativa, SiP ; y o , para la particular negativa, SoP) que nos permite determinar una secuencia de tres enunciados categóricos que se conoce como modo.

Un silogismo categórico, entonces, es un modo ordenado de tal manera que dos enunciados fungen como premisas y el último como conclusión. Al interior de las premisas existe un término que ocurre en ambas premisas pero no en la conclusión: este término especial, usualmente denotado con el término-esquema M , funciona como un enlace entre los términos restantes y es conocido como término medio. De acuerdo a la posición del término medio se pueden definir cuatro arreglos o figuras que codifican los modos o patrones silogísticos válidos (Cuadro 2).²

² Por mor de brevedad, pero sin pérdida de generalidad, omitimos los silogismos que requieren carga existencial.

Primera figura	Segunda figura	Tercera figura	Cuarta figura
<i>aaa-1</i>	<i>cae-2</i>	<i>iai-3</i>	<i>ace-4</i>
<i>cae-1</i>	<i>aei-2</i>	<i>aii-3</i>	<i>iai-4</i>
<i>aii-1</i>	<i>eio-2</i>	<i>oao-3</i>	<i>eio-4</i>
<i>eio-1</i>	<i>aoi-2</i>	<i>eio-3</i>	

Cuadro 2. Silogismos válidos

Aunque para los fines de este trabajo consideraremos únicamente los silogismos válidos de la primera figura, tenemos que mencionar, por mor de autocontención, que un silogismo categórico es válido si y sólo si cumple con las siguientes reglas:

1. Reglas de distribución.³
 - a) El término medio está distribuido por lo menos en una premisa.
 - b) Todo término distribuido en la conclusión está distribuido en las premisas.

2. Reglas de cualidad.
 - a) No tiene dos premisas negativas.
 - b) Si la conclusión es negativa, por lo menos una premisa es negativa.
 - c) Si una premisa es negativa, la conclusión es negativa.

3. Reglas de cantidad.
 - a) Si las premisas son universales, la conclusión es universal.
 - b) Si una premisa es particular, la conclusión es particular.
 - c) Si la conclusión es particular, por lo menos una premisa es particular.

³ Dado un enunciado categórico, decimos que un término está distribuido si y sólo si tiene asociada una cantidad universal o una cualidad negativa.

A modo de ejemplo, consideremos el siguiente silogismo asertórico (Cuadro 3).

Enunciado	Silogística asertórica
1. Todo M es P .	MaP
2. Algún S es M .	SiM
\therefore Algún S es P .	SiP

Cuadro 3. Un silogismo asertórico válido

❖ Silogística numérica

La silogística numérica es una extensión conservativa de la silogística asertórica (Murphree, 1991; 1998). Así, en este sistema decimos que un enunciado numérico es un enunciado de la forma:

$$\langle \text{Cantidad} \rangle \langle n \rangle \langle S \rangle \langle \text{Cualidad} \rangle \langle P \rangle$$

donde $\text{Cantidad} = \{\text{Todo excepto, A lo mucho, Por lo menos}\}$, $n \in \mathbb{R}$, $\text{Cualidad} = \{\text{es, no es}\}$ y S y P son términos-esquema. La combinación adecuada de los elementos de un enunciado numérico produce los enunciados numéricos (Cuadro 4).

		Cualidad	
		Afirmativa	Negativa
Cantidad	Universal	Todo excepto $n S$ es P	A lo mucho $n S$ es P
	Particular	Por lo menos $n S$ es P	Por lo menos $n S$ no es P

Cuadro 4. Enunciados numéricos⁴

4 En este punto, alguien podría tener la duda de si estos enunciados numéricos son todos los enunciados posibles salvo equivalencia debido a que se cuenta con tres cuantificadores y dos cualificadores. La respuesta es que estos son todos los enunciados posibles para la silogística numérica. Con todo, parece importante añadir que, usando equivalencias, podemos formar los siguientes enunciados:

- Todo S es $P \equiv$ Como máximo 0 S no son $P \equiv$ Al menos todos menos 0 S son P .
- Ningún S es $P \equiv$ Como máximo 0 S son $P \equiv$ Al menos todos menos 0 S no son P .
- Algún S es $P \equiv$ Más de 0 S son $P \equiv$ Menos que todos excepto 0 S no son P .

Esta interpretación de los enunciados numéricos tiene sentido. Consideremos, por ejemplo, que el enunciado “Todo S es P ” contiene un 0 implícito. Cuando decimos que “Todo S es P ” estamos diciendo que todos los S —sin excepción— son P , esto es, “Todos excepto 0 S son P ”, y cuando hacemos esto explícito resulta claro que la estructura de un enunciado de este tipo tiene la forma general “Todos excepto n S son P ” para cualquier n real positivo. Algo similar ocurre con el enunciado “Todo S no es P ” que puede leerse como “A lo mucho 0 S son P ”. Adicionalmente, los enunciados particulares como “Algún S (no) es P ” ya son, de algún modo, numéricos, pues implícitamente indican que “Por lo menos 1 S (no) es P ”.⁵

Dados estos nuevos enunciados, la silogística numérica conserva las definiciones de etiqueta, modo, figura y forma de un silogismo de la silogística asertórica para establecer las siguientes reglas de validez; y como la silogística numérica es una extensión de la asertórica, las reglas de validez para enunciados universales con $n = 0$ y particulares con $n = 1$ son las mismas que las de la silogística asertórica, pero se añade un par de especificaciones para los enunciados con $n > 1$:

1. Reglas de distribución.

- a) El término medio está distribuido por lo menos en una premisa.
- b) Todo término distribuido en la conclusión está distribuido en las premisas.

• Algún S no es P \equiv Más de 0 S no son P \equiv Menos que todos excepto 0 S son P .

Y para $n > 0$:

• Todos excepto n S son P \equiv A lo sumo n S no son P .

• A lo mucho n S son P \equiv Al menos todos menos n S no son P .

• Por lo menos n S son P \equiv Más de n S son P \equiv Menos que todos excepto n S no son P .

• Por lo menos n S no es P \equiv Más que n S no son P \equiv Menos que todos pero n S son P .

5 En este punto resulta razonable cuestionar si el dominio apropiado para modelar los enunciados numéricos debería ser el conjunto de los naturales y no el de los reales en virtud, por ejemplo, de que no resulta claro que un enunciado como “Algún S (no) es P ” sea equivalente a “Por lo menos 1 S (no) es P ” pues, tal vez, también podría ser que $\frac{1}{2}$ sea equivalente a “Algún”. Este cuestionamiento es interesante: en sentido estricto, un enunciado particular se puede interpretar para cualquier real (positivo o negativo) distinto de 0 (ver Szabolcsi y Englebretsen, 2008), aunque para los fines de la silogística en lenguaje natural parece que basta con una interpretación natural.

2. Reglas de cualidad.
 - a) No tiene dos premisas negativas.
 - b) Si la conclusión es negativa, por lo menos una premisa es negativa.
 - c) Si una premisa es negativa, la conclusión es negativa.

3. Reglas de cantidad.
 - a) La cantidad numérica de una conclusión universal es igual a la suma de las cantidades numéricas de las premisas universales.
 - b) La cantidad numérica de una conclusión particular es igual a la diferencia de la cantidad numérica de la premisa universal menos la cantidad numérica de la premisa particular.

A modo de ejemplo, consideremos el siguiente silogismo numérico (Cuadro 5).

Enunciado	Silogística numérica
1. Todos excepto 3 <i>M</i> son <i>P</i> .	3 <i>MaP</i>
2. Por lo menos 5 <i>S</i> son <i>M</i> .	5 <i>SiM</i>
∴ Por lo menos 2 <i>S</i> son <i>P</i> .	2 <i>SiP</i>

Cuadro 5. Un silogismo numérico válido

Los diagramas de Murphree

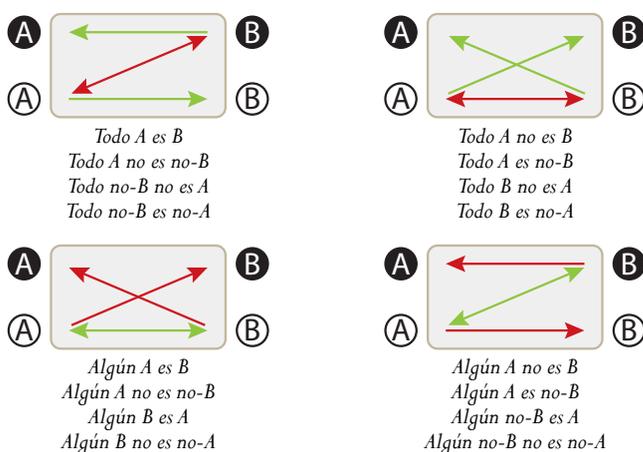
Con estos preliminares, estamos en buena posición para ilustrar los diagramas lógicos de Murphree —que permiten capturar la silogística asertórica y la numérica— y estudiar sus propiedades lógicas y representativas. Siguiendo el patrón de Castro-Manzano (2021), para presentar estos diagramas mencionaremos su fuente, su vocabulario, su sintaxis y la exposición de los silogismos de la primera figura.⁶

6 En Castro-Manzano (2021) hemos distinguido los aspectos lógicos y representativos que nos interesan: corrección y completitud, y comprensión y claridad. Operacionalmente, decimos que un sistema de diagramas es *correcto* si y sólo si cuando produce *free rides*, configura (i.e. dibuja) silogismos válidos. Para evaluar la corrección de un sis-

i) Fuente: *Numerically Exeptive Logic: A Reduction of the Classical Syllogism* (1991).

ii) *Vocabulario*: Cartas, fichas (blancas y negras) y flechas (verdes y rojas).

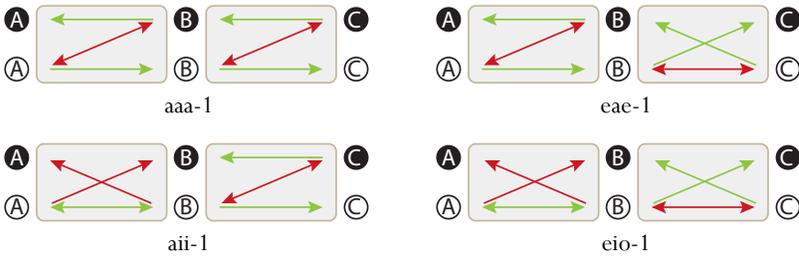
iii) *Sintaxis*: Las fichas blancas (resp. negras) representan términos afirmados (resp. negados) y las flechas verdes (resp. rojas) representan relaciones afirmativas (resp. negativas) entre términos. Cada carta representa un enunciado categórico (y sus equivalencias) mediante cierta combinación de fichas y flechas (Cuadro 6).



Cuadro 6. Sintaxis

tema dibujamos los *free rides* de la primera figura y revisamos si corresponden a silogismos válidos. Decimos que un sistema de diagramas es *completo* si y sólo si produce *free rides* cuando configura silogismos válidos. Para evaluar la *completitud* de un sistema ofrecemos silogismos válidos y revisamos si configuran *free rides*. Decimos que un sistema de diagramas es *comensivo* si y sólo si permite entender visualmente el concepto de función inferencial. Para evaluar la comprensión de un sistema revisamos los *free rides* disponibles y observamos la siguiente regla: si el *free ride* se lee de manera directa y sin necesidad de apelar a explicaciones lingüísticas adicionales, decimos que el sistema ofrece comprensión. Por último, decimos que un sistema de diagramas es *claro* si y sólo si tiene un vocabulario bien definido. Para evaluar esta última propiedad observamos la siguiente regla: todo objeto diagramático debe estar originalmente definido y cada ocurrencia de dicho objeto representa lo que originalmente pretende representar.

iv) Silogismos de la primera figura:



Cuadro 7. Silogismos de la primera figura

v) Evaluación:

1. *El sistema es correcto.* Al codificar los silogismos de la primera figura observamos que, si dibujamos las premisas, la conclusión queda dibujada automáticamente. En efecto, consideremos, para empezar, el primer modo: *aaa-1*. Podemos notar, al diagramar ambas premisas (la menor, en la carta de la izquierda; la mayor, en la carta de la derecha), que hay una flecha verde desde el término *A* hasta el término *C* y que se conecta a través del término medio *B* (y, por cierto, está otro camino similar de *no-C* a *no-A* que se conecta a través de *no-B*). Notemos, pues, que las direcciones de las flechas verdes son tales que muestran la direccionalidad entre los términos *A* y *C* (resp. entre *no-C* y *no-A*) y las flechas rojas rechazan el nexo entre *A* y *no-C* como en un enunciado universal afirmativo. Y notemos, además, que los términos a través de los cuales se hace la conexión (los medios, los términos *B*) pueden obviarse para ver cuál sería la conclusión lógicamente correcta que, en este caso, es “Todo *A* es *C*”.

Consideremos ahora el segundo modo: *eae-1*. Al diagramar ambas premisas observamos que hay una flecha verde desde el término *A* hasta el término *no-C* a través de *B*, mientras que *C* se conecta con *no-A* a través de *no-B* y además, en virtud de las flechas rojas, no hay nexo entre *A* y *C*, lo cual representa la conclusión correcta, a saber, “Todo *A* no es *C*”.

Consideremos ahora el tercer modo: *aii-1*. Al diagramar ambas premisas observamos que hay una flecha verde desde el término *A* hasta el término *C* a través de *B*, pero *A* y *no-C* y *C* y *no-A* quedan

inconexas, en virtud de las flechas rojas, lo que dibuja la conclusión: “Algún *A* es *C*”.

Por último, consideremos el modo *eio-1*. Al diagramar ambas premisas vemos que hay una flecha verde desde el término *A* hasta el término *no-C* a través de *B*, mientras que *A* no se conecta con *no-C* y *no-C* no se puede conectar con *no-A*, lo que dibuja la conclusión: “Algún *A* es no *C*”.

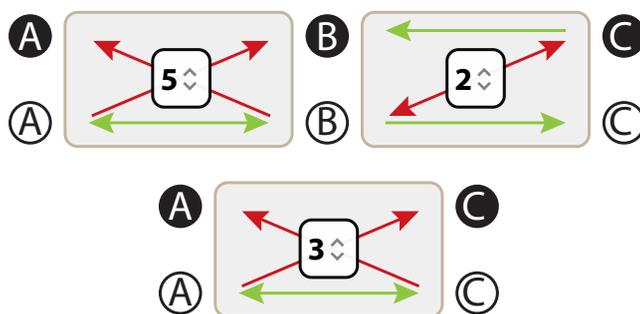
2. *El sistema es completo*. Si tomamos los *free rides* de la primera figura notamos que codifican silogismos válidos. En efecto, al codificar silogismos válidos obtenemos *free rides*: por *reductio*, supongamos que tomamos cualquier silogismo válido pero que uno de ellos no codifica un *free ride*. Ahora, sabemos que cuando aplicamos este sistema a los silogismos de la primera figura obtenemos *free rides*, pero como todo silogismo válido puede reducirse a un silogismo de la primera figura, por el Lema de Aristóteles (*Pr. An. A.1, 25b,1*), entonces toda aplicación del sistema a las formas silogísticas válidas debería producir *free rides*, lo que implica una contradicción.

3. *El sistema es comprensivo*. El sistema es comprensivo porque los *free rides* disponibles se leen de manera directa y, con cierto entrenamiento, no es necesario acompañarlos de una explicación lingüística adicional, pues la ubicación y el color de las fichas, así como la dirección y el color de las flechas, ofrecen un mecanismo visual que no requiere que una agente razonadora tenga conocimiento previo de las reglas de la silogística.

4. *El sistema es claro*. El sistema es claro en la medida en que cada ítem del vocabulario representa lo que pretende representar en cualquiera de sus ocurrencias.

Ahora bien, hasta aquí los diagramas de Murphree para la silogística asertórica; sin embargo, estos diagramas preservan sus propiedades cuando se añaden las reglas de cantidad 3'a y 3'b para enunciados numéricos como sigue: 3'a) si las cartas tienen mayor número de flechas verdes que rojas (i.e. las premisas son universales), entonces

el valor numérico de la conclusión es la suma de los valores numéricos de las premisas; mientras que 3'b) si hay una carta con mayor número de flechas rojas (i.e. una premisa es particular), el valor numérico de la conclusión es el valor de la carta predominantemente roja menos la suma de los valores de las otras premisas (nótese que, por las reglas de cantidad, los diagramas con más de una carta predominantemente roja no pueden producir una conclusión). A modo de ejemplo, consideremos el diagrama de la inferencia en el Cuadro 5 (Cuadro 8).



Cuadro 8. Silogismo numérico

Comentarios finales

Siguiendo algunos planteamientos de un programa de investigación sobre razonamiento diagramático, en este trabajo hemos ofrecido una breve revisión de los diagramas lógicos de Murphree para la silogística asertórica y numérica. Ahora bien, aunque la literatura sobre diagramas lógicos es amplia y profunda (Moktefi y Shin, 2012), estos diagramas no son tan conocidos; sin embargo, creemos que merecen más atención y deberían ser más populares, pues no sólo tienen propiedades lógicas (corrección y completitud) y representativas (comprensión y claridad) interesantes en comparación con otros sistemas (en el Cuadro 9 podemos observar que el sistema

de Murphree es tan bien comportado como otros sistemas que son más populares), sino que pueden utilizarse de manera inmediata para la enseñanza de la lógica y el pensamiento crítico.⁷ Y en fin, esperamos que este trabajo siga aportando cierta evidencia conceptual a favor de la tesis de que los diagramas lógicos son portadores legítimos de inferencia.

Cca.	Sistema	Propiedades lógicas		Propiedades representativas	
		Corrección	Completitud	Comprensión	Claridad
1552	Averroes	-	-	-	x
1703	Leibniz	x	x	x	x
1704	Lambert	x	-	x	x
1768	Euler	-	-	x	x
1858	Hamilton	-	-	-	x
1887	Carroll	x	x	x	x
1906	Peirce	-	-	x	x
1982	Englebretsen	x	x	x	x
1991	Murphree	x	x	x	x
2012	Pagnan	x	x	x	x
2018	Autores	x	x	x	x

Cuadro 9. Comparación de sistemas diagramáticos para la silogística. "x" (resp. "-") indica presencia (resp. ausencia) de una propiedad (adaptado de Castro-Manzano, 2021)

7 Al día de hoy se puede acceder al sistema de Murphree en <http://reasonlines.com>.

Referencias

- Allwein, G. y Barwise, J. (1996). *Logical Reasoning with Diagrams*. Nueva York: Oxford University Press.
- Basu, A., Stapleton, G., Linker, S., Legg, C., Manalo, E. y Viana, P. (2021). *Diagrammatic Representation and Inference: 12th International Conference, Diagrams 2021*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.
- Castro-Manzano, J. M. (2016). "From Diagrammatic to Mechanical Reasoning: the Case of Syllogistic". En P. Arazim, D. Dancak (eds.). *The Logica Yearbook 2015*. London: College Publications.
- (2017a). "Re(dis)covering Leibniz's Diagrammatic Logic". En *Tópicos. Revista de Filosofía*, 52, pp. 89-116.
- (2017b). "Remarks on the Idea of Non-Monotonic (Diagrammatic) Inference". En *Open Insight. Revista de Filosofía*, 8(14), pp. 243-263.
- (2018). "Syllogistic with Jigsaw Puzzle Diagrams". En P. Chapman, G. Stapleton, A. Moktefi, S. Perez-Kriz, F. Bellucci (eds.). *Diagrammatic Representation and Inference*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
- (2020). "On Why Alpha Graphs are not Logic Diagrams". En P. Reyes-Cárdenas y D. Herbert (eds.). *The Reception of Peirce and Pragmatism in Latin-America. A Trilingual Collection*. México: Editorial Torres y Asociados.
- (2021). "¿Cuándo decimos que un diagrama es un diagrama lógico? Un estudio comparativo". En *Cogency. Journal of Reasoning and Argumentation*, 13(1), pp. 71-103.
- Gardner, M. (1958). *Logic Machines and Diagrams*. New York: McGraw-Hill.
- Giardino, V., Linker, S., Burns, R., Bellucci, F., Boucheix, J. M., y Viana, P. (2022). *Diagrammatic Representation and Inference: 13th International Conference, Diagrams 2022*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.
- Moktefi, A. y Shin, S. (2012). "A History of Logic Diagrams". En D. M. Gabbay y J. Woods (eds.). *Handbook of the History of Logic*, vol. 11. Amsterdam: Elsevier North Holland, pp. 611-682.
- Murphree, W. (1991). *Numerically Exceptive Logic: A Reduction of the Classical Syllogism*. Peter Lang.
- (1998). "Numerical Term Logic". En *Notre Dame J. Formal Logic*, 39(3), pp. 346-362.
- Shimojima, A. (1996). "Operational Constraints in Diagrammatic Reasoning". En G. Allwein y J. Barwise (eds.) *Logical Reasoning with Diagrams*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 27-48.
- Shin, S. (1994). *The Logical Status of Diagrams*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szabolcsi, L. y Englebretsen, G. (2008). *Numerical Term Logic*. Edwin Mellen Press.

* Ph.D. student in Philosophy of Science at the National Autonomous University of Mexico (UNAM). Associate student at the UNAM's Institute for Philosophical Research.

Postdoctoral Fellow in the Scholarship Program at UNAM's Institute for Philosophical Research. Advised by Dr. Edgar González Varela.

Ph.D. holder in Philosophy from the National University of Colombia (UNAL). Member of the PEIRAS Investigation Group.

Teleology in Living Beings: A Phenomenological Approach to Intentionality and Intentional Actions

Teleología en los seres vivos: una aproximación fenomenológica a la intencionalidad y las acciones intencionales

Andrés Felipe Villamil-Lozano
Instituto de Investigaciones
Filosóficas – UNAM
afvillamil@filosoficas.unam.mx

María Clara Garavito Gómez
Instituto de Investigaciones
Filosóficas – UNAM
mc.garavitog@filosoficas.unam.mx

Harol David Villamil Lozano *
Universidad Nacional
de Colombia
hdvillamil@unal.edu.co

Fecha de recepción: 20/03/2022 • Fecha de aceptación: 19/01/2023

Abstract

This paper makes a phenomenological distinction between *constitutive intentional movements* and *intentional actions*. A phenomenological understanding of embodied and situated relations between living beings and their worlds shows that intentional movements do not imply an implicit or explicit experienced “what for” that organizes and directs what an organism does. We question the immanent teleology of autopoietic enactivism and the agentic semiotics theory. This discussion allows us to separate the idea of intentionality from objectives, goals, and agendas. This yields a different way of understanding the behavior of living beings based on the phenomenological notions of intentional body, intentional movement, animation, and the time-consciousness structure.

Keywords: Constitutive intentionality, immanent teleology, intentional actions, phenomenology, transcendent teleology.

Resumen

En este artículo se discute una distinción fenomenológica entre los *movimientos intencionales constitutivos* y las *acciones intencionales*. Una comprensión fenomenológica de las relaciones corporalizadas y situadas entre los seres vivos y sus mundos muestra que los movimientos intencionales no implican un “por qué” experienciado, implícito o explícito, que organiza y dirige lo que hace un organismo. Cuestionamos la teleología immanente del enactivismo autopoietico y de la semiótica agénica. Esta discusión nos permite separar la idea de intencionalidad de la de objetivos, metas y agendas. Con esto, se plantea una forma distinta de entender el comportamiento de los seres vivos basada en las nociones fenomenológicas de cuerpo intencional, movimiento intencional, animación y la estructura de la conciencia del tiempo immanente.

Palabras clave: Acciones intencionales, fenomenología, intencionalidad constitutiva, teleología immanente, teleología trascendente.

Any impartial researcher who pursues the history of the eye, along with the forms it takes among the lower creatures and who demonstrates the entire step-by-step evolution of the eye, inevitably reaches the grand conclusion that sight was not the intention behind the origin of the eye. [...] One single such example and “purposes” fall away like scales from our eyes!

Nietzsche
Aurora, § 122

Introduction

Darwinism, the prevailing theory on contemporary research in evolution, implies the rejection of biological explanations based on a transcendent teleology, according to which some aim or preestablished design guided the evolution of species. In Darwinism, *homo sapiens* is not pre-determined as the final purpose of natural evolution; *pre-hominid primates* are not failed steps in some “divine plan”; and *homo erectus* is not an intermediate phase of a process that has *homo sapiens* as the ultimate end. For Darwinism, every evolutionary step, including the current one, is a product of the actual interaction of the organism with its environmental conditions (Ghiselin in Darwin, 1984: xiii). Darwinism seeks to replace a teleological theory of evolution with a more mechanistic theory in which natural laws have the status of physical laws. Namely, laws that rule the material world, that do not invoke purposes, and that are as universal and necessary as, for instance, the Law of Gravity (Lennox, 1993).

However, even though some scientists have explicitly denied that a transcendent teleology can explain the biological, they talk about goals and purposes when describing biological behavior. For example, an ethologist would say that the movements of a lion chasing a gazelle respond to the goal of catching prey (Nagel, 1977). The same biological sciences accept that current limitations in the understanding of certain phenomena justify the tendency to understand

organisms' evolution and behaviors in terms of purposes, by saying that this vocabulary will be overcome to the extent to which we reached a more mechanistic and factual understanding of biological behavior. This methodological position is called *teleonomy* (a Pittendrigh 1958's concept).¹

Some authors, such as A. Weber and F. Varela, have considered teleonomy paradoxical: although it is an alternative to teleology, it uses teleological terms (2002: 98). According to them, the tendency to use teleological terminology in explaining the living demands a reconsideration of what teleology means. Weber and Varela propose the idea of an *immanent teleology* for explaining the living: organisms' behavior and molecular dynamics that constitute them aim to guarantee their emergence and perseveration.

Are Darwinist mechanism and the theory of immanent teleology so dissimilar that disagreeing with one means agreeing with the other? For us, the answer is no. Although we disagree with the mechanistic dimension of Darwinism (and therefore, we disagree with teleonomy), we hold that a thorough description of animals' first-person experience would discover that such an experience is non-teleological at all. In other words, we will show that questions such as "why is that lion chasing the gazelle?", that are addressed to find aims that the organism intentionally strives for, do not have a place in any biological description if we place ourselves in the organism's

1 It is possible to find a parallelism between teleonomy and the philosophy of mind's eliminative materialism, which distinguishes between *extensional* and *intensional descriptions* of the mind. In other words, eliminative materialism distinguishes descriptions of the kind "a cheetah reaches a speed of 120 kilometers per hour" that are transparent, from descriptions of the kind "John believes P. French wrote *Lucky Starr and the Pirates of the Asteroids*" that are opaque. While some equivalent or extensional propositions can replace the first description without changing their truth value (for instance, "a cheetah reaches 120.000 meters in 60 minutes"), the second description cannot be merely replaced for other terms, even though they have the same referent. (Although P. French and I. Asimov are the same people, it does not follow that it is also true the proposition "John believes Isaac Asimov wrote *Lucky Starr and the Pirates of the Asteroids*"). Philosophers such as Churchland consider intentional descriptions inherently false due to their opacity. Therefore, they should be dismissed in our descriptions of the world and human phenomena, and we should favor extensional descriptions (Thomson, 1993: 18). Likewise, in teleonomy, teleological descriptions should be eschewed in favor of mechanistic descriptions, as the relevant descriptions in the scientific field.

perspective. Here we intend to understand the experience of each organism as a being-in-the-world from a first-person perspective.² To this end, we adopt a phenomenological perspective in which we put ourselves in a first-person perceptual of dealing with the world, which means to “bracket” (Husserl, 1962: 282) an observer’s perspective of both immanent and transcendent teleology.

This paper has two parts. In the first one, we analyze immanent teleology according to Weber and Varela’s autopoietic enactivism. There, we explore how enactivism explain teleology through concepts such as sense-making experience, autonomy, and adaptability. In the second part, we distinguish *constitutive intentionality* (according to a phenomenological approach) from *teleological intentionality* (according to an immanent teleology). Using this distinction, we hold that teleological theories confuse a phenomenological definition of intentionality with a psychological perspective of intentions; this has important implications for understanding movement as part of an explanation of what it is to be alive. We propose that *animation* understood as the meaningful experience of the living being-in-the-world (Sheets-Johnstone, 2011) is not equivalent to action that implies purposes and objectives.

We hold that the first-person experience of the lion chasing the gazelle is of a different order of description from a third-person explanation of that movement seeing in terms of actor, action, and purpose. Adopting the terminology of “agentive semiotics theory” (*semiótica agentiva*; Niño, 2015), we can say that the first-person experience is not described satisfactorily in terms of agent, agency, and agenda. As we will show in section “Intentions and Intentionality”,

2 In the Husserlian tradition, a researcher uses the phenomenological method to describe her own first-person experience, her consciousness’ structures, and her constitutive dynamics (1913: 56–66). Experiences of another living being, like an ameba, a lion, a psychopathological patient, or an infant do not seem to fit in this method. Recently, Sheets-Johnstone (2011) and Villamil-Lozano (2022) propose to approach experiences of different living forms through a particular phenomenological method, namely, *constructive phenomenology*. Adapting this concept from the Husserlian method (see Fink, 1995: 60–62), they look for a way of approaching and phenomenally describing what is not directly given to phenomenological intuition (2011: 193–233); namely, the experience of another living being. We will return to this point in section “Animation and Action”.

these concepts do not capture the meaningful experience that emerges from organisms' coupling with their world. This coupling between organisms and the world must be understood as an intentional and animated phenomenon. For instance, the interoceptive feeling that we call "hunger" and the movements related to acquiring food (chasing prey or going to the fridge) are not two different phenomena: they belong to the same unitary experience that includes saliva production, the feeling of involuntary stomach movements, irritability, the emergence of the prey or a fridge in the visual field, and the movements of chasing prey or going to the kitchen. Accordingly, to understand this type of phenomenon, it is not necessary to use a teleological terminology but to recognize the meaningful experiences inside of what we call the living body-world unity.

Discussing intentionality is not only a matter of differing points of view on the living. For instance, it is not only a matter of differentiating the scientific description as a third-person perspective from the phenomenological description as a first-person perspective. Through discussing intentionality, we hold that being alive means constituting meanings of the world, oneself, and other living beings. This constitution is not the same as acting towards self-persevering as an ultimate end, as an immanent teleology would have it. To live is to be *in the world*, to navigate in it. To be a moving body is to be one with that world, in a constitutive way.

On Immanent Teleology

We find the grounds of immanent teleology (and teleonomy) in Kant's *Critique of Judgment*. In this book, Kant adopts Aristotle's distinction between *efficient* and *final causes* (*Phys.* II.2, 194b, 17-20; *Metaph.* I.2, 983a, 25 – 984b, 20). While the first kind of causes immediately foregoes the movement or change that occurs to an object (for instance, the movement of a billiard ball *causes* the movement of another ball after both make contact), the second one is the goals toward which the object, the movement, or the change occur. Thus, the final causes are not present but they are expected to be. For

example, in *EN* X.8, 1178b, 28-31, Aristotle says the philosopher has the *goal* of reaching a contemplative life, which implies that the philosopher has not materialized the contemplative life yet.

Contrary to Aristotle, who holds that final causes effectively operate in nature and are transcendent to the organisms (the goals were not deliberately followed, but imposed by fate), Kant holds that the biological researcher posits final causes. According to this author, we cannot explain nature in terms of some efficient causal chain. Therefore, we posit an ulterior goal that connects natural phenomena. However, as every organism must be seen as a mean and an end to itself (2007: 374), final causes should not be considered as transcendent but as immanent to organisms. In Kant's terms, every organism is a *natural purpose*.³

According to Weber and Varela, "for Kant, things that organize themselves are—in opposition to purposes of nature— called *natural purposes*" (2002: 106). As a natural purpose, every organism carries out some internal or immanent processes that guarantee its existence and permanence. So, natural purposes are related to self-organization. Some teleological theories develop this Kantian proposal. Here we approach one of them: the perspective of autopoietic enactivism.

❖ An Autopoietic Perspective

The autopoietic perspective characterized the internal organization of unicellular organisms and, subsequently, established a new vision of the organization of multicellular organisms. The idea of autopoiesis emerges from Maturana and Varela's two concerns. First, they disagree with the characterization of living beings as defined by their variety of molecular or genetic components (Maturana & Varela,

3 The concept of a natural purpose is unrelated to the classic concept of *causa sui*. *Causa sui* refers to that which is a cause of itself, to that whose concept implies its own existence, namely, God (see Spinoza, 2002: 217). The Kantian concept of natural purpose is not based on the idea of essence. A natural purpose implies that, when living beings come into existence, they carry out the necessary processes to perpetuate themselves. Kant does not argue that the concept of a "living being" implies existence in itself: existence is contingent for organisms because no *a priori* laws or principles make their existence necessary.

1973: 67). Second, they disapprove the *computational paradigm* that, for some decades, had guided our perspective on cognition, according to which the mind would be equivalent to an information processor (Varela in Maturana & Varela, 1973: 38-39).

A computational paradigm implies a passive view of living and cognitive beings: organisms merely respond mechanistically to changes in their environment. In this sense, organic movements, muscle reflexes and the interaction between two billiard balls are not qualitatively different. A way of differentiating the living from the non-living is to compare their molecular components. However, for Maturana and Varela, molecular components do not allow us to satisfactorily characterize the living because they are not stable during the life span of an organism. They deteriorate and replace easily. If molecules neither define living beings nor explain their organizations, what defines life should be the type of relations that occurs among those molecules.

Autopoiesis is a particular kind of organization that produces the necessary conditions for maintaining an organism's existence. According to Weber and Varela,

An autopoietic system is organized (defined as unity) as a network of processes of production (synthesis and destruction) of components such that these components:

1. continuously regenerate the network that is producing them, and
2. constitute the system as a distinguishable unity in the domain in which they exist (2002: 115).

An organism lives thanks to the immanent organization that materially creates both itself and the processes that maintain itself. These processes run without the need for external coordination. Consequently, *autonomy* is a fundamental feature of an organism's constitution. An individual that differentiates itself from its environment emerges from those self-producing and self-referential

processes. The surroundings, as “what-is-not-oneself”, alternatively permit or prevent self-preservation. In some sense, this means that every organism has *cognitive abilities*: it produces complex networks of meanings in its relations with surroundings.

Those meanings are neither cognitive nor representational abstractions but first-personal experiences, immediate ways in which organisms experience their surroundings.⁴ Therefore, “a world without organisms would be a world without meaning” (Weber & Varela, 2002: 119). For instance, from each organism’s perspective, the world is composed of food (if it helps its preservation), obstacles (that threaten its existence or its access to food), and indifferent elements. All these meanings depend on self-movement: *an organism makes a world for itself to the extent of moving in its surroundings*.

Moreover, Maturana and Varela (1973) insist on the autonomy of autopoietic systems: “They subordinate all changes to the maintenance of their organization” (80), but this perseverance in its organization is not a *telos* for the organism. In other words, they do not define autopoietic organisms in terms of goals: “Thus, the notions of purpose and function have no explanatory value in the phenomenological domain which they pretend to illuminate because they do not refer to processes indeed operating in the generation of any of its phenomena” (86).

However, Weber & Varela (2002: 102) agree that autopoietic organisms organize themselves teleologically. So, while Maturana and Varela (1973: 75) insist that their autopoietic theory is not a teleological theory, Weber and Varela say that self-organization implies self-persevering as the purpose of living beings: the organism’s

4 To explore how organisms deal with their worlds in meaningful ways implies reconciling the biological and the first-person perspectives. The theory of autopoiesis includes a view of organisms as they experience themselves, which contrasts with the scientist’s third-person perspective (Maturana, in Maturana & Varela, 1973: 11-13) and which is close to a phenomenological first-person perspective of the experience of being alive. However, as we will show throughout this paper, when the theory of immanent teleology (inspired by Maturana and Varela’s autopoietic enactivism) transfers phenomenological concepts (such as intentionality and sense-making) to the study of the living, it sometimes confuses the phenomenological intentionality involved in sense-making with psychological intentionality, that is, actions with intentions, goals, or agendas.

behavior is intentionally guided since it always seeks to perpetuate its existence. Self-constitution means that *telos* structures autopoietic processes (Weber & Varela, 2002: 100). An ameba moves through a sucrose gradient and avoids concentrations of sodium chloride because *it seeks to maintain its existence* (Garavito & Villamil, 2017: 147).

In this sense, autopoiesis implies *real teleology* (Weber & Varela, 2002: 102), since autopoiesis is an immanent purpose of organisms. The idea of an immanent purpose overcomes both an abstract *telos* coming from a fate that externally affects living creatures (i.e., transcendental *teleology*) and the idea of living beings as merely following physical laws (i.e., *teleonomy*). However, using the concept of *telos* (even as an immanent *telos*) raises some issues, which we tackle in what follows. Di Paolo's comment on Weber and Varela's approach addressed one of these issues.

❖ Sense-Making and Adaptivity

In his paper "Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency", Di Paolo describes the link that Weber and Varela establish between autopoiesis, intrinsic teleology and the constitution of meaningful experiences or *sense-making* (2005: 430). According to Di Paolo, enriching the conceptual framework that describes the biological is necessary to understand its different dimensions. He holds that *adaptivity* helps to understand the bond between autopoiesis and sense-making.

For Di Paolo, autopoiesis, as a self-productive and self-perseverative process, explains why every organism is concerned with affirming life; it is, therefore, intrinsically teleological. However, autopoiesis does not thoroughly explain the experience of constituting a meaningful world. Organisms do not only signify that which guarantees their immediate self-preservation (as food or obstacle). What they experience as the surrounding world also includes more mediate elements. For instance, marks in the snow mean footprints for some animals. Even though footprints do not immediately affect the animal, to experience them as signs is part of the animal's whole experience of the world.

Autopoiesis is seen as a minimal concept to explain behavior, leading to a description of the life that does not consider how the organisms adjust to their surroundings. Consequently, autopoiesis seems a principle of all or nothing: “Being partially autopoietic is senseless” (Di Paolo, 2005: 436). According to this perspective, organisms would be in trouble when adapting to a new environment. Either they maintain their autopoietic organization and live, or they lose that organization and die (2005: 437-438). There is no room for intermediate processes in which an organism alters itself concerning new surroundings.

According to Di Paolo, adaptivity better explains the behavior of an ameba moving through a sucrose gradient. Although the ameba looks for higher concentrations of sucrose, from an autopoietic perspective this would be unnecessary because a minimal concentration already guarantees autopoiesis. Di Paolo explains that behavior: the ameba monitors and regulates its inner changes following changes in its surroundings. By doing so, it *values* its world. In that way, the ameba would “be capable of appreciating not just sugar as nutritive, but the direction where the concentration grows as useful, and swimming in that direction as the right thing to do in some circumstances” (2005: 437).

The idea of the world as a “surplus of signification” (Varela, 1997: 79), as a landscape full of values and meanings, depends on the organism’s homeostasis and its repertory of active mechanisms that can deal with changes in the environment. In a nutshell, it *adapts*, which means that the organism experiences the world according to its condition (Di Paolo, 2005: 439). Hence, it seems imperative to rethink what *purpose* means in adaptive organisms because *telos* is no longer conceived in terms of conservation. While conservation, as an immanent teleology, is at the basis of autopoiesis, adaptivity “reflects the organism’s capability —necessary for sense-making— of evaluating the needs and expanding the means towards that purpose” (Di Paolo, 2005: 445).

In this sense, the organism’s *telos* is variable and depends on the meaningful, intentional relations between body and world. Meaningful experiences emerge when the organism navigates the world in

perceptual-motoric coordination with the surroundings. From this coordination emerge new meanings that persevere if they agree with the organism's self-constitution. Di Paolo understands this coordination and its perseverance in the light of the process of *adaptivity*. An adapted organism is both a *self-sustaining* and a *self-generating dynamic form*. If conservation is not the ultimate purpose of the biological, behavior must be understood in terms of inner dynamics that constitute the form of living beings.

Following Di Paolo (2005: 446), the idea of a *dynamic form* mainly comes from Merleau-Ponty's work. According to our reading, Di Paolo approaches the idea of *dynamic form* using Merleau-Ponty's concept of *body schema*. This statement of linking the dynamic constitution of a body with the meaning of being an organism is attractive since we can explore the living through the experience of a body that constitutes itself in its encounters with the world, a topic suited to phenomenological considerations. However, we think that the idea of a dynamic form is antagonistic to a teleological conception of the living. While for Di Paolo, a dynamic form explains motor intentionality (namely, the experience of the body as moving towards some goals), for us, a lived form and a body schema are related to non-teleological experiences of the *lived body* and a *constitutive intentionality*.

To understand intentionality in terms of a body that constitutes its surroundings, we use the same framework that inspires Maturana and Varela's autopoietic enactivism, i.e., the phenomenological tradition. As we will see, we are particularly interested in Husserl, Merleau-Ponty, and Sheets-Johnstone's approaches to bodily intentionality, which inspires an embodied phenomenology.⁵

5 Intentional consciousness as sense-making appears in the framework of Husserl's transcendental phenomenology; embodied phenomenology takes this idea with the proviso that intentional consciousness corresponds to an intentional body. So, although phenomenology cannot be seen as a homogeneous doctrine, since there are substantial differences between phenomenologists' proposals, we follow Zahavi (2010), who sees unity and transit between the different phenomenological positions, such as the intentional consciousness case show. The fact that phenomenology is plastic, subject to methodological changes that would obey each phenomenologist's research interests, will guarantee its unity and transit (see section "Observaciones fenomenológicas" of Villamil-Lozano 2021 for this topic).

Although researchers recognize a distinction between having an intention or a goal and the phenomenological concept of intentionality (see, for example, Niño, 2015), sometimes intentions and intentionality are used interchangeably. We insist that a *teleological intentionality* is psychological intentionality based on explicit goals, interests, or objectives that guide actions. On the contrary, *constitutive experience*, as a phenomenological concept, is the activity by which both the world and the lived body are signified. In this case, intentionality is the *aboutness* of the consciousness—as the result of constitutive activity—rather than some teleological experience.

Different intentional movements and different ways of opening to the world with different qualitative features constitute the experiential flow (Husserl, 1980). Still, any state of consciousness is *about* something (Husserl, 1962: 279-280). To imagine is to imagine something, to be happy is to be happy for something, and every perception is a perception of something. Experientially speaking, what is conscious is what one is imagining, perceiving, or emoting, rather than the intentional movement or process of imagining, perceiving, or emoting. We are conscious of the book over the desk instead of the process of perceiving that book. This fact is a relevant phenomenological difference between teleological intentionality and constitutive intentionality. While the latter is about objects, the former is about objectives or goals. While objects are what is there, including the organism that experiences them, objectives imply something to be accomplished. Therefore, objects and objectives do not have the same ontological status in the experiential flow, which reinforces our claim that intentionality and intentional actions are not phenomenologically equivalent.

From both a psychological and a naturalistic point of view, this phenomenological difference between experienced objects and pursued goals is related to the structural organization of the living. Without a brain, an ameba has no imagination. Without an amygdala, a paramecium cannot experience joy or fear about some situation, at least not in the sense that humans do. Similarly, some organisms

cannot experience *telos* or *aims* in their actions (even implicitly) if they lack basic neural structures that permit them to experience aims.

The *first-personal experience of a goal* seems very particular to some living structures. However, experiencing the world is what is common among living beings. So, the first-personal experience of a goal differs from the experience of *constituting a world*. In phenomenology, as we will see, the world is the fundamental experience of moving around. How is the world experienced from a first-person perspective? For us, a first-person perspective avoids teleological descriptions. The experiences of the world, others, and oneself, depend on having a lived body (even a basic one) that is open to meaning. There is a subtle difference, but an important one, in saying that the body moves *with the aim of* experiencing a world and in saying that being a body (i.e., a moving body) *is* to experience a world. For us, that is the difference between *intentions* in terms of goals and an *intentional body* that constitutes a meaningful world. In what follows, we develop this idea more deeply.

Before going further, we want to point out that the theory of biological teleology, as immanent to the living (from Kant to Di Paolo), assumes that intentionality, as a phenomenal experience, is based on some implicit principle that guides organization. We think this teleological intentionality is a tendency in third-person descriptions, coming, for instance, from the ethologist who affirms that the lion chasing the gazelle has the goal of eating. Also, teleological intentionality helps humans in planning travels, romantic dinners, or a philosophy lesson. In these cases, planning implies a third-person perspective of our future selves. However, explaining a more fundamental stratum of living implies bracketing (*à la* Husserl) this attitude in order to reach a first-person perspective.

❖ Meaning and Agency

We usually think that meanings are inherent to semiotic items, such as linguistic signs and objects in the world. For instance, we think that some object placed on a shelf is a hammer because the meaning of

“hammer” is inherent to that object. Even if nobody has already used the object as a hammer, for us that object is a hammer. However, this view does not explain why a semiotic item has a myriad of meanings; for instance, the syntagma “bark” refers to the canine’s sound and the tree’s outer covering. Also, it does not explain why some objects or signs have contrary meanings, like Frege’s (1892) example of Venus as being both the morning star and the evening star. Lastly, it does not explain why a semiotic item can be considered or used according to meanings that initially do not belong to it; for instance, when we use a stone for hammering or a book for killing a fly.

Following the theory of *agentive semiotics* (Niño, 2015), we can explain these situations, provided we eschew the traditional semiotic, ontological, epistemological, and methodological primacy of semiotic items over the organisms that use them. For that theory, meaning has a place where there is an activity, and activity supposes an entity with the intrinsic capacity of acting. That entity is called an *agent*, and its inherent capacity of acting is called *agency*. To signify is an activity carried out by an agent who has agency. So, objects and signs are meaningful in a derivative way: they are meaningful for the agent that uses them.

It is thanks to the activities of some agents that either some sounds or some visual marks can be recognized as words [...], which means that for an object or a sign to mean something, it must be used by an agent: only in that way, it “has meaning” (Niño, 2015: 18; our translation).

For agentive semiotics, agents only use semiotic items because they expect to reach some goals or purposes. They have *agendas*,⁶ which are the *type of outcome* that mobilizes them.⁷ The agendas

6 Those agendas are the agentive version of Weber and Varela’s immanent teleology.

7 “Type of outcome” is a term of art inspired by Charles Peirce’s pragmatism. Following Peirce, we can divide all worldly processes into two groups (see also Short, 2007): there are processes of “selection by the type of outcome they produce” related with the final causality and processes of “selection based on a specific sample” related to efficient causality. Niño takes evolution as an example: “there is a process of «selection

determine the objects or signs used and their meanings. That fact would explain why, when we have the “hammering agenda”, we could consider a stone as a hammer. In the same way, one word can have different meanings: if the agenda changes, the agent could use the same word but with a different or even a contradictory meaning.

According to this, a meaningful experience depends on agents’ agendas, just as, for an ameba, the meaning of an object placed in its surroundings depends on its adaptative goal. Meaning emerges according to organisms’ objectives. Meaning here is not an original condition for emerging agendas but a first product of the relation (established previously) between an agent and an agenda. This idea of meaning as depending on an agenda has a pragmatist origin: for C. Peirce and W. James there is an intrinsic relationship between meaning and objective, so “meaning will emerge wherever a goal arises or has arisen” (Niño, 2015: 20; see Short, 2007: 90-150).

This discussion of the relation between meaning and the agent/agenda dyad takes us back to the question of whether constitutive intentionality is based on an immanent teleology, now from the point of view of agentive semiotics. Following this theory, the world appears according to goals that emerge in the agent’s activity. However, for actions and goals to emerge, the world must be previously constituted and experienced as a world in which those goals take place. The action of going to the kitchen emerges as part of the goal of making a sandwich just because such things as a subject, a kitchen, and food are previously given. This contradicts an agentive semiotics according to which meaning is a product of agendas. However, it seems meaning is a precondition to any agentive semiotics’ assumption. How can an agent develop an agenda without previously experiencing a world? Is it possible for goal-oriented actions (i.e., intentional actions) to exist without phenomenological intentionality,

by» the type of outcomes they generate (phenotype or the classes of manifested features), which allows [the organism] adjusting to the environment with certain degree of fitness; also, and concomitantly, there are processes of «selection from» a sample, in this example, an available group of genes (genotype)” (2015: 37, n. 4, our translation; see Niño, 2013). Following Niño, agendas would be those processes of “selection by the type of outcomes” that depend on an agent.

that is, a pre-existing substrate of meaning? Therefore, the agent/agenda dyad, rather than clarifying the emergence of meaning, presupposes the presence of minimal meaning.

Ironically, according to Niño, the agentive semiotics theory is based on a phenomenological perspective. In fact, the phenomenological concept of intentionality inspired the concept of agency (2015: 39, n. 6). According to this, if meaning emerges from agents forming agendas, the experience of being-in-the-world would have a teleological structure. For us, this is not what intentionality means in phenomenological terms. Constitutive intentionality is not based on teleological intentions: to be an organism *is* to have a world. As we have said, it is phenomenally impossible to experience a lived body separated from a constitutive experience. In other words, to explicitly (or even implicitly) have a goal, and to move towards it, is an abstraction and simplification of the constitutive experience of the lived body, and of constituted space, time, and objects. Goals do not reflect the complex experience of being-in-the-world.

Finally, although the relationship between agent/agenda seems close to the noetic/noematic relationship, namely, the I-pole and the Object-pole of an intentional act,⁸ they are very different. According to Husserl, a noesis (the I-pole) without a noema (the Object-pole) or vice versa is a contradiction in terms (Husserl, 1913: 307-308). These poles are the basis of an idea of the unity of self and world in constitutive experience. Moreover, in phenomenology, the intentional relationship between noesis and noema does not have a teleological structure as it is the most basic meaningful relationship. On the contrary, the agent/agenda dyad does imply teleology.⁹

8 Husserl (1913) replaces the subject/object dyad with the noetic-noematic relationship to avoid prejudices settled by tradition. Clearly, avoiding these prejudices is necessary to achieve greater clarity on the issues explored by phenomenologists. We thank the reviewer who calls our attention to this point.

9 Within agentive semiotics, the emergence of meaning is guaranteed by the agent/agenda relationship, while “the subject/object relationship is dependent (epistemologically and methodologically) on the agent/agenda relationship” (Niño, 2015: 39, n. 6; our translation).

For these reasons, we believe it is inaccurate to affirm that the agent/agency dyad is based on the concept of intentionality in phenomenology. Agenda is related to the concept of *purpose*, which inevitably evokes teleological, rather than constitutive intentionality. This is an important issue to consider when we discuss agency: we do not see how a perspective that bases an agent's experiences on agendas or purposes escapes from teleological conceptions.

In summary, any attempt to understand agency in terms of intentionality as *the aboutness of consciousness* suffers from an ontological misunderstanding: it is important to distinguish between what is given as a goal and the world as the result of constitutive experiences. The problem lies in confusing goal-oriented activity with the constitutive experience of being in the world. The latter is based on movement, not on purposes. In what follows, we will describe the unity of movement and constitutive activity using the concepts of *intentional body* and *intentional movement*.

❖ Intentional Body and Intentional Movement

Consciousness is not merely the explicit awareness of the cognitive process, but the complete experience of the givenness of a world, others and ourselves (which includes implicit experiences). Intentionality, on the other hand, refers to the *aboutness* of conscious life while we are navigating the world. Intentionality comprises the relationship between experience and meaning, in at least two ways: first, in phenomenology, intentionality implies a *meaningful experience* (Husserl, 1962; Heidegger, 1927). Second, phenomenologically speaking, to say “meaningful experience” is redundant because to experience the world, others, and ourselves is to endow them with meaning.

This statement has an important consequence: meaning emerges in the experience of an organism. For instance, three organisms experience the same liquid in a Petri dish differently: the ameba inside the dish experiences as food some parts of the liquid (the sucrose compounds); the chemistry teacher perceives the substance as a chemical mixture, and an absent-minded teenager in class sees some

liquid in a funny glass. Why do three different organisms experience the same thing in the world differently? As we have said, this does not depend on either goals or agendas, but on different experiences of being-in-the-world (e.g., the teenager does not necessarily have particular goals concerning the liquid). They are living bodies, and the phenomenological concept of *intentionality* describes the kinetic/kinesthetic, perceptual, and affective phenomena of the three of them as they move in the world (see Sheets-Johnstone, 2011).

In other words, an organism *is* in its experiences. To be alive is to be aware of the world, oneself, and others (Garavito & Villamil, 2018). To be aware is to move, which implies that intentionality is better understood as bodily intentionality (Merleau-Ponty, 1945; Sheets-Johnstone, 2011). Movements themselves are intentional (that is, they are meaningful experiences) because through them organisms constitute and capture meanings of the world. Therefore, we understand movements as intentional experiences or *intentional movements*. With this, we hold that even movements that appear as reflexes, or that are based on reflexes, could be intentional movements because through them there is some openness to the world. Then, we differentiate *intentional movements* from *intentional actions*.

Intentional actions (understood as movements directed to a goal) frequently are distinguished from unintended movements (movements that are not directed to a purpose and are therefore involuntary). According to Hanna and Maiese (2009), only intentional actions count as cognitive experiences for an organism (namely, only these actions participate of the perceptive processing of the surroundings). Therefore, only movements directed to a goal are intentional. Unintended movements occur (for instance, someone can move our bodies) but they do not have any participation in cognitive processes.

On the other hand, the idea of movements as intentional experiences agrees with a perspective in which every bodily movement has to do with the whole experience of being-in-the-world. Take an example from a cognitive-developmental perspective. Piaget (1936) realizes that even though reflexes are mechanistic movements arranged for survival, they are the point of departure for understanding

the world. Consider, for instance, the reflex of pressure. When someone places an object (such as a finger) in a newborn's palm, the hand automatically closes around that object. Although we could say that the hand's reflex movements do not constitute an intentional act, since the subject does not have the purpose of grabbing the object, the experience of some properties of the grabbed object, such as texture and shape, are given through those movements.

At the same time, by grabbing the object, the baby has a kinaesthetic experience that helps her to understand her body as a whole (Sheets-Johnstone, 2011). Even though Piaget does not think in phenomenological terms, and he agrees that the reflex is involuntary, he does not deny that in reflex movements you find the origin of a cognitive experience. He describes how reflexes are the point of departure of generalization and recognition of things in the world. Through reflexes, we start to distinguish between things that can be grabbable in a particular way and those that cannot be grabbed in this way.

According to genetic phenomenology, which studies how intentional consciousness emerges (i.e., its transcendental genesis; Donohoe, 2004), if movements are understood as meaningful experiences, there is no difference between the meaning of something and the history of movements in relation to that something. For instance, the complete set of movements involved in sucking mother's milk (which initially includes reflex movements of mouth and tongue) causes the infant to constitute the milk and the breast as parts of the whole experience of being fed. Those movements also have a qualitative experience related to hunger. Hunger makes movements eager, which affects how the breast is given in the experience. Then, the whole body (even the affective dimension of the experience) prepares for a feeding experience just by looking at the breast.¹⁰

¹⁰ We are not considering a lot of phenomenological implications of the relation between meaning and movement. For instance, when we say that movement and meaning are linked, we are not saying that, to experience something, it is necessary to contemporaneously move in some way. Movement is also implicit in the way things are passively given (Husserl, 1989: 60-95). Namely, when the cup in the table is given to us as a tridimensional object, a history of constitutive experiences is being synthesized in that perception. Situations in which we grabbed the cup, rotated it, put it upside down, and so on, are condensed in this whole givenness of the cup, even when we are only

Likewise, when hunger emerges as the feeling that invades the whole body, the wish to have a burger is related to a basic and global experience of the situation. It is related to what hunger means for us at a given time of day, as well as the affective meanings attached to the situation (whether it is Sunday and we are waiting for our friends to arrive at the restaurant, or whether we are at work, and wish to finish a task before heading out for a quick lunch). Also, hunger is linked with an experience of ourselves in a social situation, which includes an experience of ourselves as being seen by others (e.g., we may abstain from a meal we desire because it is too smelly to eat at our desk in a shared office). To buy or not to buy a given meal is not a mere agenda, but a collection of actions in the myriad of meanings that constitute our whole relationship with a situation. All these meanings are not necessarily explicit but are included in the way we navigate the world.

To distinguish between meaning, goal, and movement only has value for an external observer who is describing the behavior of a living being, but that distinction does not operate for the organism itself. Although theories based on autopoietic processes or agentic descriptions claim to be inspired by phenomenological points of view, their descriptions sometimes lack an approach to a first-person perspective of organisms dealing with their worlds.

Thus, from a phenomenological perspective, it is problematic to say that the ameba follows a sucrose gradient because it seeks either to survive or adapt. Similarly, it is problematic to affirm that an infant seeks her mother's breast *because* she is hungry. In a first-person perspective, hunger and looking for the breast are part of the same phenomenon. All feelings, perceptions and kinetic/kinesthetic experiences involved in being hungry are also part of the meaning of what happens next, when the baby finally gets the breast. Moreover,

seeing one of its sides. Also, the experience of the cup means we distinguish it from a background (e.g., it is not seen as part of the table). That distinction is a sensory-motoric experience. This condensation of meaningful experiences is understood as a *habit* related to that object (Husserl, 2001). In the case of the baby being fed, the perception of the breast is linked to those historical movements (first reflexes, then intentional) and affective experiences that constitute it as a mean of getting food.

emotional states such as surprise, desire, or dislike, should also be seen apart from a teleological perspective. The fetus in the womb does not kick *because* that causes her pleasure but kicking and pleasure are part of the same phenomenon for the organism. In the bigger picture, the mother's pleasure at her baby's kicking is part of the same phenomenon, to the extent it affects the fetus' bodily experience through her resonance with the mother's voice.

In a nutshell, teleological accounts lack an account of the whole experience of being alive and having meaningful experiences. In first-person experiences, there is experience, nothing more. We can articulate this better, following Sheets-Johnstone (2011), by distinguishing *intentional action* from *animation*.

❖ Animation and Action

For starters, consider again the case of an infant looking for his mother's breast. If we describe this intentional experience as a collection of actions, we will dissociate that experience from other intentional movements that constitute the experiential flow of the baby (e.g., looking at the mother and then at something besides her and smiling, grabbing her mother's shirt, and so on). The atomistic way of seeing experience as a collection of independent actions (connected in terms of causal chains) lacks the existential flow that we experience from the moment we wake up. To explain our example, let's use Aristotle's distinction between *efficient* and *final causes*.

An explanation in terms of efficient causes would address only external relationships, e.g., based on instincts, common to all living beings. It seems that we are not confronting a meaningful experience but a mechanistic phenomenon. The second alternative confronts us with the idea that such action is carried out to fulfil a goal. What could be that goal? There are many possible answers. The infant seeks the pleasure of quieting his hunger; or the pleasure of nursing; or, following Maturana and Varela, she is following her autopoietic drive; we might even say that she is seeking to enhance her cognitive and affective experiences related to her mother. In fact,

according to theories such as agentic semiotics, the infant could be fulfilling all these agendas at the same time.

As we can see, there is more than one answer to this question. Hence, we would have more reasons to suspect the perspective adopted by the researcher when she defines the experiential flow as a set of teleological actions: is she describing the experience from a first-person perspective, from the lived body itself, or is she describing it from a third-person perspective?

Even a perspective of an immanent teleology in biology insists on a third-person perspective that finds goals in the meaningful experiences of each organism. That is why we ascribe to a contemporary and more phenomenological perspective that describes what it means to be alive, even in a very basic way. We are aware of the limits of approaching, from a first-person perspective, what it is not intuitively given to us; paraphrasing Nagel, we cannot truly know what it is like to be a bat. Despite this, there is a field of research in phenomenology that has some insights about how to deal with limitations concerning our own position when we approach the inner life of organisms that are different from us (see our footnote 2).

Phenomenology is not restricted to studying what is given in the researcher's experience. The phenomenological method, at least as has been developed from a Husserlian tradition (see Fink, 1995; Merleau-Ponty, 1945; Zahavi, 2010), can approach the experiences of other beings, including the experiences of infants or non-human animals. How does the phenomenologist access alien experiences? Following Sheets-Johnstone, the phenomenologist will use her own experience (described with the phenomenological method), the second-person observation of the organism to be described, and a transcendental clue. This clue will allow us to unveil the movements of consciousness within a transcendental phenomenology. With all those resources, the phenomenologist can reconstruct an alien first-person perspective.

The work of M. Sheets-Johnstone (e.g., 2009, 2010, 2011) is a good example of a phenomenological perspective of basic beings' first-person experience. Here we find some insights for supporting our idea of a biology that avoids teleological approaches.

What do an ameba, a lion, a baby, and an academic observer have in common? They move. When an observer looks at the Petri dish, she sees something with which she resonates: the ameba is moving. From a phenomenological perspective, the observer is experiencing how the world is given to the ameba, through its movements before any observer's conceptualization of what happens (see Garavito, 2019). When the ameba moves according to a sucrose gradient and avoids sodium chloride concentrations, the observer experiences some meanings of the world given to the animal (the sucrose as food, the chloride as danger). That observer's personal experience is the basis of her later understanding, from a third-person point of view, of organic movements as goals, agendas or autopoietic phenomena.

Sheets-Johnstone uses the observer's resonating with the organism experience as a starting point for proposing *animation* as a descriptive concept to understand the living. According to her, animation is what differentiates lived movement from the movement of objects. Unlike the distinction between intentional action and unintended movement (see section "Intentional Body and Intentional Movement"), the difference between animation and movement of inert entities does not lie on the animated beings' explicit experiences of agency.

Animation is not the reflective experience of movement but the relation of the movement with the givenness of some meaning.¹¹ While a stone rolls down a hill it does not experience itself or the surroundings. In contrast, each movement of an organic body, even an unintended one, is a constitutive part of its lived world and of itself (an unfelt movement does not correspond to the lived body as

11 Animation is not only a concept for understanding the living. It also describes the experience of the phenomenologist that resonates with the organism's self and world as are given to it while moving. Other researchers understand their observation in accordance with previous concepts such as agenda, autopoiesis, intentional actions, and so on. In a first-personal experience all those concepts are suspended to describe the resonant experience of observing moving selves, to whom we project some descriptions of our own conscious life to experience them as living beings. Rather than a cognitive process, in which the observer compares her mind with another, the resonant, second-person perspective is an experiential projection. An approach to that second-person perspective in phenomenology appears in Depraz (2012).

a whole).¹² Animation constitutes a unitary experiential flow with no beginning or end. By contrast, the concept of *action* gives us an atomistic view of the same experiential flow.

Every organism lives in an experiential flow, and in this flow, it emerges as a lived body; namely, as a body that is moving, and in that moving is having experiences of itself and of a meaningful world to which it conforms a unity. And its experiential flow constitutes a temporal unity. That temporal unity of the first-person experience of every animated being was conceptualized by Husserl (1966) under the *time-consciousness structure*. This structure consists of a continuous flow of *retentions-primordial impressions-protentions*.¹³ For instance, while someone walks, she does not experience every movement of her limbs, but she experiences walking as a whole. From a phenomenological perspective, that experience is first based on her current impression: a punctual experience of her walking at present. But the immediate impression comes after another immediate impression, and she cannot think about the current impression as independent from the previous one. Moreover, she experiences how that immediate impression is linked to the next movement, in anticipation. Retention describes the link between the current impression and the past experience, and protention the link with the next experience.

12 An unfelt movement (a movement with no kinetic/kinesthetic experience) is not an unintended movement (that is, a movement without sense of agency; see section "Intentional Body and Intentional Movement"). If we cannot feel our leg, it simply is experienced as an object attached to our body. In contrast, when someone lifts our arm and moves it (an unintended movement), we have a kinetic/kinesthetic experience of what is happening. Therefore, and according to Sheets-Johnstone (2011), it is part of our experience of the body and its surroundings.

13 This phenomenal structure differs from a perspective of time as composed of the past, the present, and the future. Whereas this tripartite vision agrees with an atomic view of time, in navigating the world we are not aware of such separation. Rather, as a continuous flux, time is experienced in the link between what is lived now (impression) with what has happened (retention) and with what is going to happen (protention). This temporal unity does not imply that the primordial impression is a *substantial* moment of the time structure. Instead of *reifying* the primordial impression, we must consider time as a general form of being of consciousness, such that primordial impression, retention, and protention are not real entities but qualitative features of our temporal experience. We thank the reviewer who encouraged us to elaborate on this point.

Primal impressions, retentions, and protentions are not discrete phenomena located in the past or the future, respectively. On the contrary, we experience them as *original qualitative characters of the ongoing experience*. In personal experiences even to perceive someone walking implies experiencing the current movement in terms of that structure. We are not experiencing the goal or purpose of the movement, but the waking itself as it is given in the present, as we experience it when we are moving. Moreover, this time structure describes meanings as they are given to that movement.

Remember that animation is meaningful movement: we do not experience the future as something to which we tend to, but as a quality of our own movement and as the quality of what is given in the present. Although we may think explicitly about walking to the kitchen, it is not that goal itself but the whole structure of the unified experience (even some emotion that accompanies our walking that is not related to the explicit goal, e.g., if we are angry at someone) which determines the meaning of the whole “intended” experience, and even what follows when we reach the kitchen.

When we look at the glass in front of us while our hand directs toward it, the experience of that movement includes, in each moment, a retentive quality (the quality of the previous movement). It also has a protentive quality linked to the experience of our movement: movements of our hand, arm, and whole body anticipate the object itself (e.g., the hand’s opening according to the object’s diameter, the measure of force included in the movements for grasping and lifting the object). They anticipate the glass as a tridimensional and quite light object, even though we are looking at only one of the glass’s faces. In other words, my movements testify to a constitutive activity in which the glass is given to us in some way. This experience is not translatable in terms of goals and purposes. Otherwise, we would have to say that every time we lift a glass, we have the goal of confirming that it is not heavy. To imply that is against our intuitions about the relation between our movements and the givenness of the world. As a quality of the experience, protention is not a teleological phenomenon, it is, rather, the base upon which we may explicitly form agendas and purposes.

The experiential flow, consequently, includes qualitative characters given by retentions and protentions (Husserl, 1991: 40-42), in a unity where meanings about oneself, the world, and others emerge through constitutive activity. In the experiential flow these meanings are *sedimented*. Sedimentation is another concept close to the idea of *animation*. It is the way in which phenomenology understands the stability of experiential flow. *Sedimentation* is a synthetic activity through which stability is experienced. Through time and while a subject is dealing with her surroundings, some stable meanings emerge because they become habits in repetitive constitutive activity. For instance, a particular object is given to us as a cup because of an habituality we acquired as living bodies, since infancy, through historical relations with similar objects; first as tridimensional and solid objects, and then as cups (see Merleau-Ponty, 1945).

Sedimentation is a synthetic activity through which stability is given. Moreover, it explains the link between body and world: an arrangement of movements anticipates and follows the emergence of some meanings because of a historical link. The baby's back and forth movement of his head anticipates and follows the appearance of a visual array. The professional soccer player "corporally anticipates" the relation between a perspective of the ball in the air and his running to kick it. While traditionally, in a third-person perspective, we could relate those movements with premeditated goals, we hold that in both cases movements are only one side of the constitutive activity (the other side being the world).

The experience of oneself is also a part of that unity. While the meanings of the world are given through movement, an experience of oneself is given as a sedimented habituality. As a glass is given, an experience of ourselves emerges (e.g., as competent glass-holders, in a specific situation). That experience is also flexible and situated, and the feeling of unity is also related to the fluidity and the qualitative character that retentions and protentions give to the experience of ourselves here and now. The stability of the world is constituted in the stability of the experienced self, and the given world is the condition for the experience of a stable self to which that world is given (Byers, 2002: 125).

Similarly, an ameba moves according to a sucrose gradient and avoids sodium chloride concentrations because of the meanings of sucrose and sodium chloride that have been constituted historically. For instance, the quality of the movements of avoidance could be related to previous experiences of being poisoned for taking chloride. *Meaning* is obviously not to be understood as some kind of conceptualization of what food or danger is but as a kind of bodily experience that depends on, or is linked to, some previous experiences of the world. This means that some intentional movements concern the anticipation and the following of a sucrose gradient, while different movements accompany the presence of sodium chloride. These differences in intentional movements, however, do not respond to the fact that the ameba is obeying an immanent teleology, seeking to achieve a particular agenda, or its “concern to affirm life” (Weber & Varela, 2002: 116; Di Paolo, 2005). The ameba is just thrown into the world, being part of a series of sedimented networks of meanings.

The lion chasing a gazelle, on the other hand, does not have the *purpose* of avoiding pain or seeking pleasure. This animal does not *plan* to feed itself. Instead, its sedimented networks of meaning form a unit of signification together with the gazelle, in such a way that the stomach movements and the saliva production are phenomena that include protentive qualities related to the perception of the prey. Unlike a lion, a human’s production of saliva and stomach movements includes protentions related to going to the kitchen or the taco truck. Both the lion’s and the human’s meanings involve their historical constitutions of the world and themselves. Hunger is part of a set of complex and flexible intentional movements, through which world and self are historically given.

Conclusions

In a broad sense, what we have aimed to do is to question the old Aristotelian schema of *efficient* and *final causes*, both conceived as transcendent. Arthur Schopenhauer (1958: 160-187) held that the question “why” is problematic since it is not conducive to an

understanding of the essence of things. We follow in his wake. Rather than asking “why” or “what for”, we seek to provide a description, from a first-person perspective, on the processes that constitute our experience. In Wittgensteinian terms, asking “why” is an illegitimate strategy in the study of intentional phenomena, which only hinders our understanding of the phenomena. It is an *unanswered question* (hence the eternal rivalry between mechanistic theories and teleological theories) that arises from *entanglements of language* (Wittgenstein, 1921: 6.5; 1953: 133).

Intentionality is not related to any teleological or mechanistic organization. Intentional movements are neither organized nor directed by ends, purposes, or agendas. Their structure, coherence, and fluidity emerge from the dynamics of meaning established between an organism and its environment. We have described phenomenological concepts of constitutive intentionality, animation, intentional movements, time’s protentional quality, and sedimentation as constituting a conceptual framework to both explain and describe the phenomena of giving meaning to the world and ourselves in a first-person perspective.

References

- Aristotle (1894). *Ethica Nicomachea*. I. Bywater (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- (1956). *Physica*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- (1957). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Byers, D. (2002). *Intentionality and Transcendence. Closure and Openness in Husserl’s Phenomenology*. Seattle: The University of Wisconsin Press.
- Churchland, P. (1984). *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Darwin, Ch. (1984). *The Various Contrivances by Which Orchids are Fertilised by Insects*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Depraz, N. (2012). “Empathy and Second-Person Methodology”. In *Continental Philosophy Review*, 45, pp. 447-459.

- Di Paolo, E. (2005). "Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency". In *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, pp. 429-452.
- Donohoe, J. (2004). *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*. Amherst, N.Y.: Humanity Books.
- Fink, E. (1995). *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. R. Bruzina (trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Frege, G. (1982). "Über Sinn und Bedeutung". In *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, pp. 25-50.
- Garavito, M. (2019). "Intersubjetividad como co-constitución. Sobre la vivencia de hacernos a mundos con otros cuerpos". [Tesis de doctorado en filosofía]. Universidad Nacional de Colombia.
- Garavito, M. & Villamil, A. (2017). "Vida, cognición y sociedad: la teoría de la auto-poiesis de Maturana y Varela". En *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y tecnología*, 10(2), pp. 145-155.
- (2018). "Identity and Otherness in Autopoietic Organization: Maturana and Varela's Contribution to the Understanding of Organisms and Societies". In M. Masaeli, G. Bula & S. Harrington (eds.), *Latin American Perspectives and Global Development*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 252-269.
- Hanna, R. & Maiese, M. (2009). *Embodied Minds in Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. En *Husserliana III/1-2*. K. Schuhmann (ed.). Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1962). "Der Encyclopaedia Britannica Artikel (Vierte, letzte, Fassung)". En *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. En *Husserliana IX*. W. Biemel (ed.). Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. En *Husserliana XXIII*. E. Marbach (ed.). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Book 2: *Studies in the Phenomenology of constitution*. R. Rojcewicz & A. Schuwer (trad.). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. J. B. Brough (trad.). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- (2001). *Analysis Concerning Passive and Active Synthesis*. A. Steinbock (trad.). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

- Kant, I. (2007). *Critique of Judgement*. J. C. Meredith (trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Lennox, J. (1993). "Darwin was a Teleologist". In *Biology and Philosophy*, 8, pp. 409-421.
- Maturana, H. & Varela, F. (1973). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard.
- Nagel, T. (1974). "What is it Like to be a Bat?". In *Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.
- Nagel, E. (1977). "Teleology Revisited". In *Journal of Philosophy*, 76, pp. 261-301.
- Niño, D. (2013). "Signo peirceano e integración conceptual: una propuesta de síntesis". En D. Niño (ed.), *Ensayos semióticos II. Semiótica e integración conceptual*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, pp. 41-75.
- (2015). *Elementos de Semiótica Agentiva*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Piaget, J. (1936). *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Paris: Delachaux et Niestlé.
- Pittendrigh, C. (1958). "Adaptation, Natural Selection and Behaviour". In A. Roe & G. G. Simpson (eds.), *Behaviour and Evolution*. New Haven: Yale University Press, pp. 390-419.
- Schopenhauer, A. (1958) *The World as Will and Representation*. Vol. II. E. F. J. Payne (trad.). New York: Dover Publications.
- Sheets-Johnstone, M. (2009). "Animation: The Fundamental, Essential, and Properly Descriptive Concept". In *Continental Philosophy Review*, 42, pp. 375-400.
- (2010). "Body and Movement: Basic Dynamic Principles". In S. Gallagher & D. Schmincking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht / New York / Heidelberg / London: Springer, pp. 217-234.
- (2011). *The Primacy of Movement*. John Benjamins Publishing Company.
- Spinoza, B. (2002). *Complete Works*. S. Shirley (trad.). Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Short, T. (2007). *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomson, G. (1993). "Una guía simple para la filosofía contemporánea de la mente". In *Ideas y Valores*, 90-91, pp. 5-30.
- Varela, F. (1997). "Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition". In *Brain and Cognition*, 34, pp. 72-87.
- Villamil-Lozano, A. (2021). *En busca de un "Wittgenstein fenomenológico" y una fenomenología wittgensteiniana*. [Tesis de maestría en filosofía]. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- (2022). “¡A las experiencias psiquiátricas mismas! Eugen Fink, Maxine Sheets-Johnstone y la fenomenología constructiva como exploración de las psicopatologías”. In *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. XIII, pp. 173-198.
- Weber, A. & Varela, F. (2002). “Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality”. In *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, pp. 97-125.
- Wittgenstein, L. (1921). “Logisch-philosophische Abhandlung”. *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie*, 14, pp. 184-262.
- (1953). *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe & R. Rhees (eds.); G. E. M. Anscombe (trad.). Oxford: Blackwell.
- Zahavi, D. (2010). “Phenomenology”. In D. Moran (ed.), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*. New York: Routledge, pp. 661-692.

Reseñas

Reseña de *Grundriss Schopenhauer. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, de P. Welsen. Hamburg: Meiner, 2021, 424 pp.

Introducción

Un aspecto que ha pasado por alto para los intérpretes de Schopenhauer, guiados tal vez por la inclinación de nombrarlo sencillamente como un pesimista, es poner de relieve y llamar la atención sobre otros temas en el marco de su pensamiento. Resulta evidentemente claro que la comprensión de su filosofía debe estar enfocada, por ejemplo, en la explicación de la voluntad (*Wille*), pero dicha comprensión redujo otros aspectos de sus reflexiones. Pareciera que la etiqueta de pesimista sería un eslogan irremplazable, como el punto final de toda su filosofía. El presente libro, escrito por Peter Welsen, profesor de filosofía en la Universidad de Tréveris (en adelante *GSch*), pone en relevancia varios tópicos pocos estudiados y en esto reside un aspecto relevante del texto.

El libro está dividido en seis partes: introducción (*Einleitung*), bosquejo biográfico (*Biographische Skizze*), compendio sistemático (*Systematischer Abriss*), conceptos centrales (*Lemmata*), recepción (*Rezeption*) y bibliografía (*Bibliographie*). Con lo anterior, el autor pretende desglosar de manera sumaria aspectos tanto de la vida como del pensamiento de Schopenhauer, siendo que esto último ocupa más espacio en el texto. El libro es el resultado de un largo trabajo del autor, quien durante una década elaboró el escrito en su conjunto. El texto, más que postularse como estricto y único método de lectura, pretende ser un manual, tal como sugiere el título (*Handbuch*). Esto quiere decir que está abierto y dirigido tanto para el curioso interesado como para quien estudie a Schopenhauer de forma profesional.

La “introducción” (*GSch*, 9-11) puede considerarse como marco clave de referencias, pues el autor se detiene, en especial, a clarificar aspectos metodológicos y explicar cuál es el objetivo que persigue su trabajo. Si bien hay un apartado sobre la vida del filósofo, y el autor enfatiza que no es lo determinante en toda su filosofía, sí obedece, por llamarlo de algún modo, a que dicha cuestión no puede pensarse fuera, sino como referencia en el desarrollo de su pensamiento. Lo anterior, aunque no se pueda explicar aquí, se ha convertido en un tema de debate que se discute con frecuencia en lo que se conoce como “biografía filosófica”.

El apartado “bosquejo biográfico” (*GSch*, 13-21) consiste en un repaso sintético de la vida del filósofo. Este aspecto no añade nada nuevo a lo que se maneja en la investigación, sin embargo, el lector puede darse por satisfecho al leer dicha sección dado que se encuentra lo necesario para tener un panorama bien estructurado. Datos en relación a los padres de Schopenhauer, el lugar de la familia en la sociedad; también se menciona la formación en “lenguas inglesa y francesa” (*GSch*, 13) de la que más adelante se sentiría orgulloso; su educación en vista a que sea un comerciante al igual que su padre; pasando a datos importantes como su decisión de estudiar filosofía; su difícil relación con su madre, eventos importantes en Weimar y, al final, cómo le encontró la muerte. Esta información valiosa para el intérprete no puede dejarse de lado.¹

La sección sobre el “compendio sistemático” (*GSch*, 23-78) describe puntos específicos y relevantes que giran en torno a su filosofía. Esta sección no pretende enfatizar que exista un único hilo argumentativo que recorre todo el pensamiento de Schopenhauer, sino que se trata de la comunión de varias ideas que están en íntima relación. Por ejemplo, son relevantes su epistemología, la metafísica de las costumbres, metafísica de la naturaleza, metafísica de lo bello, que componen un todo que, sin embargo, no puede desgajarse. Así, según el autor, se podría señalar una “estructura”, que sustenta y

¹ Para una descripción detallada de la vida, ver Zimmer (2018) y también Choque (2022).

conecta su aparato teórico, a la que Schopenhauer vuelve repetidas veces en cada una de sus obras y escritos. Prueba de ello fue la publicación de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (“El mundo como voluntad y representación”) de cuyos argumentos dependen en buena medida escritos posteriores. Cada componente del pensamiento del filósofo no se concebiría como un elemento independiente o autónomo, del modo que se desprendería al considerar uno de los tópicos arriba mencionados, sino a la manera de un “organismo” (*GSch*, 23) que conecta y tiene una función vital en conjunto.

La sección más larga, y de la que se recomienda una lectura lenta y paciente, es el que compone el desarrollo de los “conceptos centrales” —por llamarlos de algún modo— de su pensamiento (*GSch*, 79-385). El autor tiene el cuidado de no solo citar una lista extensa de nociones, por orden alfabético, sino que elabora un análisis contextual a partir de información sobre los rastros y argumentos de composición de cada obra. Sin embargo, no se trata, por supuesto, de una descripción definitiva y terminada de títulos o conceptos dentro del *corpus* schopenhaueriano. Esta sección, y valdría la pena resaltarlo, comulga con la intención del autor ya plasmada en la introducción, pues en estas líneas se explica los temas y nociones de la obra de Schopenhauer que todo conocedor debe tener en mente. Así, puede decirse que se trata de una descripción, en la que Welsen se detiene detallando los problemas con un detenimiento meritorio. Me gustaría señalar, como ejemplo, en el concepto de *Genie* (“genio”). Es un conocimiento ya aceptado que Schopenhauer incluye el término genio en el marco de su reflexión sobre la estética y la metafísica de lo bello. Para Schopenhauer, nos dice Welsen, esta descripción no cae en el hombre dotado de ingenio; el genio no es, específicamente, un ser humano que tenga capacidades intelectuales por encima del resto, como convencionalmente puede interpretarse, sino que se trata de una contemplación (*GSch*, 147). En esta contemplación el hombre puede dedicarse a la propia comprensión hasta olvidarse de sí y de ese modo la propia voluntad se “vería afectada”, “levemente” —y enfatizo esta última expresión— a raíz en los intereses artísticos. El concepto de genio sería, así, un aspecto de una “espiritualidad mayor”. Esta argumentación se acompaña, para utilidad del lector,

con una dedicada presentación de fuentes respectivas (el autor sigue la edición alemana *Zürcher Ausgabe*, accesible económicamente para la mayoría de las personas).

La penúltima sección está dedicada a la recepción de Schopenhauer (*GSch*, 387-412). El horizonte de este apartado está enfocado con mayor detenimiento al ámbito filosófico. Evidentemente, hay muchas razones para observar la gran influencia de Schopenhauer en el campo de la literatura y la música, pero estos solo se señalan de forma referencial. El autor desglosa, de ese modo, la historia de recepción de las primeras obras, la impresión de los primeros lectores y, en algunos casos, algunas reseñas que se publicaron hasta llegar a las obras que tuvieron mayor impacto y concluir con las obras posteriores.

La sección de la bibliografía (*GSch*, 413-421) puede servir al investigador interesado en el filósofo, ante todo porque Welsen describe con mucho cuidado libros de consulta de las obras más recientes y también una mirada a lo que hasta ahora se ha escrito como bibliografía secundaria. Esto da un panorama útil, pues puede consultarse la nueva edición de *Die Vorlesungsmanuskripte Schopenhauers* (“Manuscritos de conferencias de Schopenhauer”), que la editorial Meiner recientemente editó. Este es un elemento que puede ayudar a que el lector dirija una mirada a este tema, casi marginal en la investigación en lengua hispana. Por otro lado, hay un comentario breve a cada edición en alemán de las obras de Schopenhauer, lo que también da un panorama adecuado, e indirectamente llama la atención sobre la carencia de una edición crítica definitiva de Schopenhauer, al estilo de la obra de Nietzsche (*KGW-KGB*).

Conclusión

El trabajo de Welsen ofrece al lector una valiosa contribución y una introducción a la filosofía de Schopenhauer. Uno de los méritos es que el presente texto desglosa una lista y descripción bastante detallada de los conceptos sobre el pensamiento del filósofo y este énfasis no se pierde a lo largo del libro. Otra de las virtudes del libro es la

claridad en la exposición, dado que su meta es permitir una base en la comprensión del texto filosófico; un aspecto que Schopenhauer siempre se ha exigido a la forma de escribir: la claridad en la escritura.

El lector podrá tener una mirada a otras temáticas que aún requieren de un cuidadoso análisis y a la vez de información de otros textos. No debe olvidarse la tortuosa tarea del investigador a la hora de plasmar una introducción y ofrecer lo necesario al lector de forma condensada, y en esto Welsen cumple su tarea.

En suma, quien desee continuar profundizando en la filosofía de Schopenhauer, y suspender por un momento la impresión de que solo es un pesimista, debe leer este libro.

Osman Choque-Aliaga*
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de

Referencias

- Zimmer, R. (2018). *Schopenhauer und die Folgen*, Stuttgart: J. B. Metzler.
- Choque, O. (2022). "Rezension zu *Pessimistischer Liberalismus. Arthur Schopenhauers Staat*". En *Schopenhauer Jahrbuch*, (103), pp. 153-158.
- Welsen, P. (2021). *Grundriss Schopenhauer. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Meiner.

*Ich bedanke mich bei dem DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst), dessen Stipendium mir ermöglichte, diese Rezension zu verfassen. Mein Dank gilt gleichermaßen dem Meiner Verlag.

Reseña de *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein*, de F. Torralba Roselló. Madrid: BAC, 2020, 421 pp.

Introducción

Al estudiar *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein* (en adelante *FP*), uno de los últimos libros publicados por el filósofo catalán Francesc Torralba Roselló, seguramente emergerá la constatación de lo relevante y necesario que resulta un texto como este en nuestros días. Consideramos que es así por varias razones; entre ellas, por su objeto de estudio: comprender el significado de *Bildung* (formación), a partir del fundamento antropológico y teológico que elaboró Edith Stein (1891-1942) a lo largo de su obra; además, por el rigor y la claridad, tanto conceptual como argumentativa, con la que el autor trata el asunto; también por la relación creativa que establece entre las consideraciones de Stein sobre el proceso de formación y las principales problemáticas que actualmente desafían a los educadores.

En cuanto al objeto de estudio del libro, el autor hace notar que es una cuestión más cercana a la pregunta por el ser del hombre y su destino, y no tanto a la pregunta por los medios para efectuar la acción educativa. En este sentido, si prestamos atención a la denuncia que Massimo Recalcati (2017) expresa como la “desertificación del discurso educativo”, podemos advertir que los aspectos técnicos de la educación han permeado en buena parte de las propuestas teóricas y metodológicas para comprender la acción educativa.

Aquel modo reduccionista de entender y actuar en la educación ha propiciado que el proceso de humanización se conciba como si fuera un asunto de mera destreza docente (para el caso del educador) y de adquisición de competencias que faciliten el ejercicio profesional (para el caso del educando). Básicamente, la perspectiva técnica tiende a presuponer que el fin del proceso educativo es que el educando

posea las herramientas y saberes que le conduzcan a incrementar su capacidad adquisitiva, para costear los bienes materiales con los cuales satisfacer formas de vida caracterizadas por el consumismo y el individualismo. De tal manera que el sentido de la educación, desde esta perspectiva que critica Recalcati (2017), parece agotarse en nuestros días en la enseñanza de las “tres íes” (por su idioma original: *impresa, informatica, inglese*): inglés, informática y empresa.

En cambio, advertimos que el libro que reseñamos se ofrece como una propuesta para comprender el sentido de la educación y de la formación —respecto al cual los temas de la didáctica se hallan supeditados, pero no desechados—, que se fundamenta en una noción profunda e integral de la persona y de las comunidades que participan en tales procesos.

En nuestro mundo cultural, la reflexión en el plano de la educación sufre una atrofia de fines y una hipertrofia de medios. Edith Stein aporta luz en ambas direcciones: en sus principales textos explora la finalidad de la acción educativa; pero, en otros, menores, aborda temas relacionados con el método y la didáctica (*FP*, 95).

Desde esta base, el estudio de Torralba abre un camino no sólo opuesto al de aquel predominio técnico-instrumental en el discurso sobre la educación, sino que logra introducirnos en el sentido del encuentro educativo. Lo que permite apreciar, desde la mirada de Edith Stein, los rasgos propiamente humanos del proceso formativo. Además, como veremos más adelante, esta perspectiva sobre la educación y la formación centrada en la persona explora atentamente la dimensión trascendente del ser humano.

De manera general, entre los temas que hallamos a lo largo de este libro están los siguientes: las principales características de la conformación estructural de todo ser personal (cuerpo, alma y espíritu, desde la antropología steiniana) y la relevancia de su comprensión para nutrir el proceso formativo; el tema de la distinción conceptual entre “enseñar”, “educar” y “formar”, a partir del fundamento antropológico y teológico sistematizado por Stein; así como

el tema de la relación comunitaria entre educadores y educandos, basada en la empatía y en el amor —no en el autoritarismo ni en la indiferencia— que trae consigo todo encuentro verdaderamente personal y formativo.

En las siguientes líneas, repasaremos las ideas puntuales sobre el fundamento antropológico y teológico del proceso formativo, considerando los capítulos que presenta Torralba Roselló en *FP* (2020). Al mismo tiempo, subrayaremos algunas implicaciones pedagógicas que se derivan de aquel fundamento, con tal de propiciar que los educadores se sientan invitados a asumir, de manera personal, la responsabilidad tan importante que conlleva su tarea.

Fundamento antropológico y teológico del proceso formativo

Antes de adentrarnos en la cuestión central de este apartado, cabe señalar que no haríamos justicia a una obra como la que reseñamos si no destacáramos, al menos someramente, que entre sus contribuciones al estudio de la historia de la filosofía está el hacer ver de qué manera son concomitantes la biografía y la obra de quienes dedican su vida a pensar, como es el caso de Edith Stein. Lo anterior, funge como un recordatorio del *dictum* socrático puesto de manifiesto por Platón en la *Apología*: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (38a). En lo que corresponde a la obra de Torralba sobre la filosofía y la teología de la educación en Stein (*FP*, 2020), constatamos que aquella apreciación está presente, de manera específica, en el primer capítulo (“Cuestiones biográficas e históricas”) y en el tercer capítulo (“Fuentes de la filosofía de la *Bildung* de Edith Stein”).

Aunado a ello, cabe dejar en claro que las influencias y las fuentes de la filosofía y teología de la educación de Edith Stein son de diversa índole, a saber, la histórico-política (preámbulo y puesta en marcha de la Segunda Guerra Mundial), la religiosa (nacida en el seno de una familia judía en 1891, convertida al catolicismo en 1922 y adherida al Carmelo, a partir de 1933 hasta su muerte en 1942, en el campo de concentración Auschwitz-Birkenau), la filosófica-teológica (con Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, el Pseudo Dionisio

Areopagita y Edmund Husserl como principales referentes), así como la mística (inspirada en las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila). A lo largo del libro, el autor informa de manera puntual de qué manera cada una de esas influencias y fuentes dejaron su impronta en la vida y en el pensamiento de Edith Stein.

❖ El significado de enseñar y de educar

En este apartado, indicaremos algunas nociones clave que presenta Torralba en *FP* (2020) para adentrarnos en la filosofía y teología de la educación de Edith Stein, tomando como categoría principal el concepto de *Bildung*. Comencemos constatando un hecho cotidiano en torno al tema: de ordinario, las personas que participamos en determinados procesos relacionados con la educación, empleamos indistintamente los términos educar, formar y enseñar.

Sin embargo, es importante reconocer que, al menos desde la perspectiva de Edith Stein, tales términos no son equiparables entre sí. Especialmente, durante el segundo capítulo (“El *telos* de la acción educativa”), el autor los caracteriza con precisión. Aunado a este trabajo de delimitación, cabe mencionar que ya el autor exponía algunas diferencias semánticas entre dichas nociones en un libro anterior al que reseñamos: *Rostro y sentido de la acción educativa* (Torralba, 2001). En ese libro, el autor también muestra —entre sus principales referentes filosóficos— algunas ideas de la antropología de Edith Stein, pero en *FP* (2020) ofrece al lector atento una explicación detenida en torno a cada uno de estos términos. A continuación caracterizaremos brevemente estas nociones.

Respecto al significado de enseñar (*Unterricht*), Torralba subraya que —acorde con Stein— se trata de promover el ejercicio de las capacidades intelectuales del educando, con el objetivo de que pueda llegar a tener percepciones claras (*klare Anschauungen*), elaborar conceptos correctos (*richtige Begriffe*) y formular juicios verdaderos (*wahre Urteile*) sobre la realidad. De ahí la importancia de que el mismo docente perfeccione tales capacidades, al prestarse a acompañar al discente en ese proceso. Y si el acompañamiento del docente resulta indispensable al inicio, paulatinamente el educando será capaz

de tal propósito, sin la necesidad de aquella orientación cercana. Desde esta concepción, la enseñanza busca que el educando conozca la realidad sobre la base del ejercicio constante del entendimiento.

Ahora bien, respecto al significado de educar (*Erziehung*), el autor hace notar que se trata de un proceso enfocado no sólo en el entendimiento de la persona —como en el caso de la enseñanza—, sino en la voluntad (*die Wille*). En este caso, si se trata de educar la voluntad ¿cuál es el propósito ulterior de ese proceso? ¿De qué manera se relaciona con la enseñanza? ¿Cuál es la responsabilidad del educador? Torralba responde estas interrogantes a partir de las ideas que Edith Stein desarrolla —entre otras publicaciones— en su conferencia “Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación”, dictada en 1926 en un Congreso sobre Pedagogía:

¿Qué otra cosa queremos alcanzar con la educación, sino que el joven que se nos ha confiado llegue a ser un *hombre* verdadero y sea *auténticamente él mismo*? Pero, ¿cómo se puede alcanzar esta meta? Una cosa parece clara: para poder alcanzar esto, el educador debe poseer una clara percepción y un juicio verdadero sobre todo ello: en qué consiste la meta de la educación, es decir, *el verdadero ser del hombre y la verdadera individualidad* (Stein, 2003: 67).

A partir de la cita anterior de Stein, Torralba explica que el sentido del proceso educativo es hacer que emerja el ser más propio del educando, para su realización personal. Ante lo cual, el educador será responsable de acompañar y cuidar al educando en ese camino de descubrimiento, en el que el educando devendrá “más sí mismo”. Por eso, resulta de gran importancia que el educador comprenda adecuadamente quién es el educando y cuál es la finalidad de la educación; teniendo en cuenta que se trata de un proceso que implica la totalidad de los elementos y dimensiones que conforman a una persona.

La educación no tiene como principal cometido la transmisión de saberes, de conocimientos, tampoco el desarrollo de habilidades cognitivas, sociales o emocionales. Su término final es

el verdadero ser del hombre y la verdadera individualidad (*das wahre Menschsein und die wahre Individualität*), es decir, que cada uno llegue a ser lo que ya es, la revelación de la propia individualidad (FP, 77).

❖ El concepto de *Bildung*

Si nos centramos ahora en el significado del “verdadero ser del hombre” y de “la verdadera individualidad” desde la postura de Edith Stein, tal como la presenta Torralba, encontraremos que la dimensión trascendente de la persona —esto es, la relación con el Dios encarnado— es fundamental. Al adentrarse en el análisis del significado de *Bildung* desde la perspectiva de Edith Stein, Torralba señala que la raíz del vocablo alemán *Bildung* procede del término *Bild*, cuya traducción al español es “imagen”. Así pues, en un primer esclarecimiento terminológico, el autor explica que *Bildung* refiere a una cierta configuración a partir de un modelo original. “El vocablo que en lengua castellana se traduce por formación [*Bildung*], tiene un origen medieval y entraña un profundo significado teológico. Quien lo introduce en la lengua alemana es el maestro Eckhart” (FP, 79).

De este modo, Torralba (2020) expone —de manera sintética— las variaciones del significado de *Bildung*, a partir de un recorrido histórico desde la mística medieval (centrado en algunas ideas del maestro Eckhart), pasando por la Modernidad (señalando el ideal ilustrado que se basa en las obras de ciertos pensadores alemanes del siglo XVIII y XIX, tales como Herder, Humboldt y Goethe), hasta llegar a las aportaciones de Edith Stein al respecto. En este recorrido, el autor ofrece algunas semejanzas y diferencias entre el significado de *Bildung* en la obra de Stein, el concepto de *paideia* (como modelo formativo de los ciudadanos en el contexto de la *polis* griega) y el ideal formativo de la Ilustración (centrado en el desarrollo de una subjetividad sometida al influjo de las cosas externas, para alcanzar un saber completo y profundo sobre el mundo).

Al respecto, el libro de Torralba permite esclarecer que, si bien aquellos modelos antropológicos y formativos son modos de comprender el sentido de la educación, cada uno responde de manera

distinta a las preguntas: qué es el hombre y de qué manera llega a su perfección. En el caso del modelo griego, el ser humano cifra su lugar en el mundo en tanto que se reconoce como un integrante del conjunto social y político. Su presencia individual cobra sentido al lograr su inserción en el todo del entramado cultural. Esto es lo que se denomina *paideia*.

Era un proceso interno de autoconciencia en donde a la persona se le enseñaba a conocer sus fuerzas y debilidades, las capacidades y limitaciones de todo ser humano, y a partir de un *diegesis* [*sic*] o relatos fundacionales que debían ser aprendidos de memoria y una fuerte disciplina, se le preparaba para que buscara la sabiduría y se pudiera convertir, de esta forma, en un ciudadano de la *polis*, es decir, de la entidad colectiva que daba identidad y sentido a la vida de los individuos. La *paideia* era un ideal de cultura (*FP*, 88).

En cambio, en el modelo antropológico y formativo de la Ilustración, el hombre es un habitante del cosmos en tanto que se dispone a conocerlo totalmente, a partir de su entrega incondicional a las ciencias y a las manifestaciones artísticas.

Desde la cosmovisión de la *Aufklärung*, una persona formada es un ser que se ha ejercitado en distintas disciplinas, en las ciencias de la naturaleza (*Geisteswissenschaften*), que tiene en su haber un saber enciclopédico, lo más completo posible (*das eines möglichst vollständigen enzyklopädischen Wissens*), que ha viajado por todo el mundo y que conoce las tradiciones culturales más lejanas e ignoradas de la civilización. Es alguien que posee una visión cosmopolita de la realidad, que dispone de un saber muy vasto que le faculta para interpretar correctamente lo que pasa y ha pasado en el mundo (*FP*, 81).

Mientras que, en la obra de Edith Stein, la persona es alguien que participa del mundo exterior, a partir de su propia interioridad, y está llamada a realizarse plenamente toda vez que despliega

su singular forma esencial, por medio de determinadas variables y fuerzas. “La formación, en la obra steiniana, trasciende el significado ilustrado. Tiene que ver, esencialmente, con el proceso de dar forma (*die Gestalt*), de configurar la personalidad humana (*die menschliche Persönlichkeit*) a través de un conjunto de fuerzas externas e internas (*die Kräfte*)” (FP, 81).

En comparación con el ideal educativo de la Ilustración, Torralba categoriza la filosofía de la educación de Stein como una teleología inmanente al ser personal. Pero al afirmar esto, no es menos cierto que —en la obra de Stein— la finalidad del proceso educativo tiene en su centro al ser personal abierto a la trascendencia, tal como lo enuncia el autor.

Edith Stein articula ambos saberes en su obra: por un lado, se interroga, filosófica y racionalmente, por el fin de esta noble actividad humana [educar], pero, por otro, interpreta creativamente la Palabra revelada de Dios en la historia con el fin de aclarar qué finalidad tiene esta práctica en el conjunto de la historia de la salvación (FP, 95).

De tal manera que la filosofía de la educación de Stein supone una metafísica y antropología teocéntricas. En relación con esta idea, Torralba nos hace ver —en el muy extenso, pero medular capítulo IV de su libro (“Fundamentos teológico-antropológicos de la *Bildung*”)— que tanto el ámbito humano, como el ámbito divino, se interrelacionan en la obra de Stein al fundamentar el significado de *Bildung*.

En el proceso de formación (*Bildung*) o de autoformación (*Selbstbildung*), el ser humano no está solo en el mundo; está sostenido, cuidado y velado por Dios. Dios no juega el papel de mero espectador o árbitro en el mundo. Para Edith Stein, Dios es principio activo de vida, el Ser eterno (*ewiges Sein*) que sostiene al ser finito (*endliches Sein*), que le llama a devenir lo que debe ser y cuida de su desarrollo integral (FP, 299).

Aunado a lo anterior, Torralba aclara con precisión y rigor el modo como Stein comprende el concepto de *Bildung*, pero evita la aridez del lenguaje abstracto al recurrir a metáforas o formas plásticas del lenguaje que permiten adentrarse, cada vez con mayor hondura, en el significado de dicho concepto. Entre esas metáforas, podemos mencionar la del alfarero y su obra (que el autor emplea para explicar la influencia recíproca entre el educador y el educando en el proceso formativo), o la del jardinero que cuida de la semilla hasta verla alcanzar toda su majestuosidad (para aclarar que ahí donde hay un abeto no crece un girasol y que las condiciones exteriores a la semilla, si bien no determinan lo que es y puede ser la semilla, a veces favorecen u obstaculizan su proceso de crecimiento).

❖ Las fuerzas que avivan el proceso formativo

Considerando esta última metáfora sobre el jardinero y la semilla, retomaremos algunas líneas maestras para ahondar en la explicación del concepto de *Bildung*, desde la exposición de Torralba. Así como la semilla requiere, para su crecimiento, tanto de fuerzas exteriores (el trabajo del jardinero enfocado en mantener una cierta humedad y temperatura, también la tierra fértil), como de fuerzas interiores (la dinámica de crecimiento de la semilla para convertirse en una determinada forma de ser vegetal, una flor o un árbol frutal por ejemplo), análogamente, el proceso formativo de una persona requiere de esa fuente doble de fuerzas naturales y humanas: las externas en lo tocante al desarrollo físico-corporal (el alimento y el fortalecimiento del cuerpo, por ejemplo), como las internas en cuanto al crecimiento anímico-espiritual (el ejercicio de las facultades interiores —como la memoria, la voluntad, el intelecto, el sentimiento— a partir de los bienes culturales).

Sin embargo, explica Torralba que, de acuerdo con la obra de Stein, se ha de considerar una tercera fuente, más bien de tipo sobrenatural, que influye sobre la formación de una persona: la gracia. El autor distingue con nitidez cada una de estas fuerzas, como podemos leer en el siguiente fragmento del libro reseñado.

En este proceso formativo, la filósofa judía distingue tres tipos de fuerzas (*die Kräfte*): materiales, espirituales y la fuerza de la gracia, en singular. Las primeras fuerzas son realidades físicas que oponen resistencia; las segundas son elementos del entorno espiritual: valores, creencias, ideales, obras de arte que la humanidad ha elaborado a lo largo de los siglos, construcciones científicas y filosóficas, en definitiva, el acervo común del conocimiento y la tercera fuerza es de índole sobrenatural o trascendente, la gracia (*die Kraft der Gnade*) (FP, 87).

Para comprender de qué manera, desde la postura filosófico-teológica de Stein, la gracia opera en la persona como una fuerza formativa, Torralba expone, entre otras nociones, la de “vocación”, entendida como respuesta a un llamado interior (*innere Anruf*), así como la de “arquetipo” (*Urbild*), que es la forma o imagen original a partir de la cual todo hombre está llamado a realizarse en su vida personal, a saber, el Dios uno y trino.

Sea o no consciente de ello, el ser humano es, según la antropología teológica de Edith Stein, imagen de un Dios uno y trino. Este dato es clave para entender su teología de la educación, pues educar significa, en primer lugar, despertarle, darle a conocer eso que es y que ignora. En segundo lugar, consiste en activar el movimiento hacia lo que está llamado a ser y, para ello, juega un papel la Trinidad como arquetipo (*Urbild*) pedagógico (FP, 339).

Como puede apreciarse, el autor articula estas nociones —junto con otras que imbrican la reflexión filosófica y teológica, principalmente en los nueve apartados que engloba el mencionado capítulo IV— enfatizando el carácter pedagógico de las mismas. Asimismo, es claro que el discurso teológico cobra relevancia para dilucidar el sentido de la formación y la autoformación, tal como lo plantea Stein. Desde esta perspectiva, una de las consideraciones más contundentes sobre el sentido del proceso formativo se apoya en la tesis de que cada persona desplegará todas las potencialidades que le constituyen, a partir del punto más íntimo de su ser: el yo (*Ich*).

❖ El “yo” en el proceso formativo

Al respecto, es importante aclarar que el “yo”, tal como lo explica Torralba, es concebido por Edith Stein a través de tres rasgos.

El primero consiste en la existencia reflexiva, esto es, el ámbito propio de la consciencia (*Bewußtsein*), cuyo “despertar” es uno de los propósitos centrales del proceso formativo y autoformativo. “El objetivo del proceso formativo es vivir en plena consciencia, existir reflexivamente, o para decirlo con el lenguaje socrático, ser capaz de examinar la propia vida” (*FP*, 190).

El segundo rasgo del “yo” es la incomunicabilidad, es decir, que su ser más propio le ha sido dado, pero no revelado, de una vez por todas, ni a sí mismo ni a los demás. En este punto, Torralba identifica, con precisión, la influencia de Santo Tomás en el pensamiento de Stein.

Por último, el tercer rasgo del “yo” es la libertad: la capacidad de cada persona para decidir sobre su vida presente y futura, así como de donarse a otro. Se trata de una libertad relativa y circunstancial, no de una libertad absoluta —como la que defiende Jean-Paul Sartre— a partir de lo que el Creador ha infundido, de manera singularísima, en el “yo”.

Como ya se podía advertir líneas atrás, he aquí uno de los puntos que relacionan el pensamiento filosófico de Edith Stein con el discurso teológico en lo tocante al fundamento de la estructura antropológica de la persona.

La relación entre el fundamento antropológico-teológico y sus implicaciones pedagógicas

A partir de lo anterior, cabe preguntarse: ¿a qué se debe esta relación entre antropología y teología? ¿Por qué Edith Stein las concibe vinculadas de manera estrecha, a lo largo de su obra? Entre las respuestas que ofrece Torralba en *FP* (2020), podemos señalar —de manera sucinta— que la reflexión teológica amplía y sobrepasa los límites de la razón natural. En palabras del autor:

Siguiendo la tradición tomista, Edith Stein parte de la tesis de que la fe no niega la razón, como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la trasciende. La antropología teológica, que se puede definir como el discurso sobre la condición humana a la luz de la revelación histórica de Dios, no pone en crisis la antropología filosófica, los hallazgos alcanzados a través de la observación del fenómeno y el ejercicio de la razón natural. La antropología teológica permite ir más allá (*Jenseits*), trascender el plano empírico y racional, lo que no significa entrar en colisión con él o en contradicción formal (*FP*, 43).

Con esta aclaración sobre el modo como Edith Stein atiende los distintos tópicos de los que trata su obra, entre los que se encuentra de manera especial el concepto de *Bildung*, el autor evidencia en que no se trata de una perspectiva fideísta o racionalista, sino que la fe y la razón se congregan para echar luz sobre aquellas experiencias concernientes a la condición humana, frente a las cuales no es posible hallar respuestas que las comprendan totalmente.

Sobre este último punto, Torralba apunta a las experiencias relacionadas con fenómenos como la enfermedad, la traición o la muerte, a partir de las cuales pueden emerger las preguntas sobre el origen y el fin último de la propia vida, desde el reconocimiento de que el ser humano es un ser frágil y limitado. No obstante, al encarar tales experiencias y preguntas, el ser humano es capaz no sólo de descubrirse como alguien que desea una vida plena y un amor que le sostenga siempre, sino de entregarse por el bien del otro.

Cuando uno siente que está sostenido, incluso en la noche más oscura del alma, para decirlo con San Juan de la Cruz, no pierde su serenidad, ni su paz interior, porque sabe que su ser está en buenas manos, que está a salvo, que, pase lo que pase, aunque sucediera lo peor, sería sostenido por el Ser eterno. Esta experiencia también tiene sus consecuencias pedagógicas, pues cuando uno se siente cuidado, velado y protegido por alguien, adquiere confianza, su espíritu alcanza la paz y eso le permite

actuar, emprender proyectos, pues sabe que puede contar incondicionalmente con alguien (FP, 312).

A esta tesis sobre el sentimiento de estar sostenido (*Geborgenheit*), cabe agregar la afirmación teológica, que ya habíamos señalado: “El ser humano es imagen de Dios, de un Dios uno en tres personas” (FP, 338). A partir de este postulado, el autor explicita que el significado de la formación consiste en hacer ver al educando que es imagen del Dios trino, si bien se trata de una imagen imperfecta de ese Dios. Estos supuestos de índole teológica tienen, a su vez, implicaciones pedagógicas importantes para la vida personal en el seno de una comunidad.

Primero, enseñar al ser humano a vivir en comunidad, pues cuanto más perfecta sea la comunidad, más a imagen y semejanza será de Dios. Segundo, enseñar a respetar la individualidad de los demás, de los otros miembros de la comunidad, del mismo modo que el Padre respeta al Hijo y ambos al Espíritu Santo. Tercero, respetar y amar la propia individualidad, lo que uno es y está llamado a ser en armonía con los otros, formando una comunidad (*Gemeinschaft*) (FP, 338).

En este punto, el autor deja entrever que el estudio sobre el sentido de la formación no es ajeno a la reflexión sobre la condición humana, en relación con el Dios trino. Incluso nos lleva a afirmar que toda consideración filosófica sobre el ser del hombre, si lo es verdaderamente, por un lado, no suprime esta dimensión trascendente y, por otro lado, asienta las bases desde las cuales extraer nociones claras sobre el proceso de realización de toda persona.

❖ Los agentes educativos

Desde esta concepción del proceso formativo, cabe resaltar que la responsabilidad del educador consiste en coadyuvar a que el educando llegue a desplegar su propio ser personal. Se trata de un proceso que se extiende a lo largo de la vida, puesto que el saber más hondo y

completo sobre el ser personal permanece misterioso para sí mismo y para los demás, pero no para Dios; este supuesto es retomado por Stein de la obra de San Agustín.

Tal y como se ha dicho, en la filosofía de la educación de Edith Stein se puede distinguir dos planos: el immanente y el trascendente. La acción educativa que un ser humano desarrolla sobre otro pertenece al primer nivel, pero existe, según la filósofa, otro nivel: el trascendente. Dios creador tiene cuidado de todos los seres humanos, los conoce en su más íntima intimidad y actúa como educador (*FP*, 101).

A partir de lo anterior, el educador considerará atentamente el proyecto personal que entraña la vida del educando, para caminar junto a él en su realización. Esta tarea formativa corresponde a la familia y a la Iglesia. En cambio, a la escuela —en tanto comunidad educativa— le concierne la responsabilidad de enseñar, en el sentido que ya revisamos. En el caso de las instituciones del Estado su función consiste en brindar protección y apoyo a los otros agentes educativos. Torralba resume la labor general de los agentes educativos en los siguientes términos:

El agente educativo tiene que *apoderar* o *dar poder* al ser humano para que desarrolle sus potencias latentes, sus capacidades, con el fin de que llegue a ser (*sein*) lo que realmente está llamado a devenir (*werden*). Esta es la finalidad de la labor formativa, lo que corresponde al agente educativo (*FP*, 286).

Aquella precisión sobre la labor del educador, a partir de la obra de Edith Stein, contrasta con una de las observaciones que ofrece Torralba —en el capítulo V (“La situación educativa actual a la luz del pensamiento de Edith Stein”)— sobre el contexto educativo en nuestros días. Al respecto, el autor insiste en que el verdadero educador renunciará a la pretensión de inducir en el educando una forma de ser que satisfaga sus intereses o expectativas particulares. Así,

el educador confundido, más que apoyar el crecimiento integral del educando, tenderá a manipularlo y obstaculizarlo.

La reflexión de Edith Stein sobre el rol de los agentes educativos en el proceso de formación nos parece especialmente relevante en el debate educativo actual. El niño no es un objeto de sus padres, ni una propiedad; es un sujeto de derechos llamado a hacer con su vida un proyecto, una obra de arte. No está en el mundo para satisfacer los sueños de sus progenitores, ni para hacer realidad su campo de expectativas (*FP*, 351).

❖ El contexto educativo actual

Es así como —sobre todo hacia el final de *FP* (2020)— el autor interpreta otras problemáticas de índole educativa, con base en la reflexión filosófica y teológica de Edith Stein. De manera que el esfuerzo de esclarecimiento que Torralba presenta en torno al concepto de *Bildung*, desde la mirada de Stein, da lugar a un ejercicio crítico sobre el tiempo que vivimos. En el capítulo V de su estudio, el filósofo observa, a contraluz, los siguientes elementos: por un lado, el develamiento del valor absoluto de cada persona y del misterio sobre su presencia singular, y por otro lado, la transgresión y la negación de aquella presencia que se expresa de diversas maneras en el mundo actual.

Algunas de esas expresiones, que además llegan a obstaculizar el proceso formativo, son: la preocupación imperante por los medios y métodos de la educación que, al pasar de largo ante las preguntas por el “quién” y el “para qué” de la acción educativa, asumen acríticamente nociones sobre la condición humana; la defensa del individualismo hedonista que subyace, de manera subrepticia, en ciertas posturas que consideran a la educación como una actividad dirigida a la diversión, al entretenimiento y a la conformidad del educando con el mundo actual; la convicción de que el encuentro educativo se agota en la exterioridad de las personas, es decir, en lo meramente perceptible, como si el mundo interior se pudiera reducir al verbo y gesto cándidos.

Conclusión

Para finalizar esta reseña, agregamos que *FP* (2020) seguramente resultará necesario y relevante a las personas cuyo quehacer cotidiano esté relacionado directa o indirectamente con la educación.

Consideremos, por ejemplo, a alguien dedicado a la investigación académica en el área de la filosofía o de las humanidades y que se esfuerza por pensar cuál es el fundamento último de la educación a partir de argumentos sólidos, claridad conceptual y consideración atenta a la obra bibliográfica que le sirve de base; o bien, a alguien que está llamado a ser un educador y que en estos momentos atraviesa una crisis de sentido en su labor, derivada de la dificultad por tener un acercamiento amistoso con los educandos; incluso a alguien que, animado por su experiencia de fe, para quien las adversidades de este mundo no son ajenas, aun así se preocupa por comprender de qué manera todos los procesos de la realidad —incluida la educación— evoca la presencia de un Amor que sostiene y acompaña.

Si nos situamos en la perspectiva de cada uno de estos lectores potenciales, encontraremos que el libro de Torralba Roselló puede ofrecerles luces para renovar sus respectivos compromisos.

Sagrario Chávez Arreola
Centro de Investigación Social Avanzada
sagrario.chavez@cisav.org

Referencias

- Platón, (2010). *Apología de Sócrates*. En *Diálogos*. Tomo I. Traducción de J. Calonge. Madrid: Gredos.
- Recalcati, M. (2017). *La hora de clase. Por una erótica de la enseñanza*. Traducción de C. Gumpert. Barcelona: Anagrama.
- Stein, E. (2003). “Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación”. En *Obras Completas*. Vol. IV: *Escritos antropológicos y pedagógicos*. Vitoria: Ediciones El Carmen / Madrid: Editorial de Espiritualidad / Burgos: Editorial Monte Carmelo, pp. 61-70.
- Torralba, F. (2001). *Rostro y sentido de la acción educativa*. Madrid: Edebé.
- (2020). *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein*. Madrid: BAC.

Reseña de *Envejecer con sentido. Conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares*, de M. Nussbaum y S. Levmore. México: Paidós, 346 pp.

Introducción

Los autores nos presentan, en esta obra, su visión de la vejez. M. Nussbaum lo aborda desde la perspectiva filosófica; en cambio, S. Levmore se acerca al tema desde el ángulo legal y económico. Cada capítulo (ocho en total) tiene dos partes, que corresponden a las perspectivas indicadas. El libro se propone como una invitación para aprender a vivir la vejez. Señalan los autores: “Concebimos la vejez como una época de la vida, como la infancia, la juventud y la mediana edad. Tiene sus propios misterios y estos exigen reflexión” (ES, 13). Las temáticas en las cuales se reflexionan en torno a la vejez son el retiro, la amistad, la percepción del cuerpo, la visión del presente y pasado, amor y sexualidad, la desigualdad (social y económica) de los ancianos, la herencia y el altruismo.

El carácter del libro, en términos generales, es optimista. Aunque se abordan problemas como la pobreza, los autores, aparte de la exposición de datos interesantes sobre la situación de los ancianos en los Estados Unidos, reflexionan las ventajas y la situación *sui generis* de la vejez, descubriendo el lado amable de esta etapa de la vida en otras áreas.

Una tesis que guía el libro es que existe el peligro, común a los filósofos, de buscar las generalizaciones “esenciales” de las cosas y la vejez no es una excepción a esa tendencia. El libro quiere mostrar, más bien, que hay muchas maneras distintas de realizarse en la vejez y que las generalizaciones, por tanto, son arriesgadas.

Análisis

En el primer capítulo, “Aprendiendo del rey Lear” (ES, 19-56) los autores reflexionan sobre las decisiones hechas por el rey anciano de la obra de Shakespeare respecto a sus hijas. La intervención de

Levmore (*ES*, 41-56) se centra en cómo distribuimos la riqueza a nuestros descendientes. Entre otros temas, el autor analiza la gratitud y la herencia. Plantea las dificultades de establecer mecanismos de recompensa y cuidado en la vejez por parte de los potenciales benefactores de la riqueza personal. Nussbaum, por su parte, en su contribución “Vejez y control en *El Rey Lear*, y el peligro de la generalización” (*ES*, 19-39) insiste en el peligro de las generalizaciones cuando se habla de la vejez tanto en obras literarias, como *El rey Lear*, o filosóficas, como *La vejez*, de Simone de Beauvoir.

En el segundo capítulo, “Política de jubilación” (*ES*, 57-89), Levmore reflexiona sobre la necesidad de jubilarse o no de modo obligatorio. Analiza los argumentos —a favor y en contra— de la jubilación forzosa, considerando el equilibrio que debe existir entre las capacidades del individuo y su acceso al trabajo. Asimismo, discute sobre los sistemas de retiro que existen en los Estados Unidos. Pondera los beneficios y perjuicios de la ley Norteamericana que prohíbe la discriminación laboral por edad.

Nussbaum, por su parte, defiende que no debe existir jubilación obligatoria, en particular de trabajos que sean significativos para los trabajadores. Critica, así, sistemas como el de Finlandia, que obliga a las personas a jubilarse en una edad determinada (65 años), que, aunque tengan beneficios sociales como la atención médica de calidad, termina siendo una limitación ilegítima, sobre todo en el trabajo académico. Nussbaum señala que uno de los problemas de la jubilación forzosa es que se generan preferencias adaptativas: “La gente define sus puntos de vista alterando su preferencia por cosas que la sociedad ha colocado fuera de su alcance” (*ES*, 84). Así, la jubilación obligatoria generalizada, es decir, establecida en la misma edad generaría que las personas la acepten como adecuada porque de cualquier forma no tienen opción de jubilarse en otra edad. En consecuencia, es una exigencia de la justicia eliminar la jubilación obligatoria. El “edadismo” (o discriminación por la edad), en opinión de esta filósofa, es la última frontera que hay que derribar como antes fue, por ejemplo, la discriminación por la raza o el sexo. A la objeción de que la jubilación diferenciada es costosa, Nussbaum insiste en que no es argumento sólido, ya que, por ejemplo atender las

necesidades de las personas discapacitadas o las minorías que puede incrementar costos no elimina el principio de justicia de la inclusión de todas a los beneficios del trabajo o la educación..

En el capítulo tercero, “Envejecer con amigos” (*ES*, 91-127) se analizan los diálogos *De Amicitia* y *De Senectute*, de Cicerón, para mostrar la importancia de la amistad en la vejez. Es presentado a la manera de una conversación dirigida a Cicerón, lo cual lo vuelve ameno e interesante.

Nussbaum discute algunas características de la amistad, tratando de mostrar las fortalezas y debilidades de las obras de Cicerón. También explora, a través de la correspondencia que mantuvo Cicerón con Ático, las características de una verdadera amistad. Según la autora, la amistad es la que proporciona un sentido amable a la vejez, de modo que no se convierta en tragedia. Por su parte, Levmore analiza la amistad en una perspectiva práctica, como puede ser cuando terminan las mismas debido a que desaparecen los intereses comunes o la importancia de contar con el consejo de los amigos; sobre todo, se detiene en temas propios de la vejez, como el testamento o el trato con los hijos.

El capítulo cuarto, “Cuerpos que envejecen” (*ES*, 129-167), aborda el tema de la percepción del cuerpo en la vejez. Levmore comenta las implicaciones y supuestos sociales de las intervenciones estéticas en general y de los ancianos en particular. Analiza con detalle las distintas autopecepciones e imaginarios sociales respecto a las intervenciones en el cuerpo para parecer más jóvenes.

Nussbaum, por su parte, analiza la percepción y autopercepción de los cuerpos humanos. En particular, el asociado con los cuerpos envejecidos que generan cierto rechazo y repugnancia debido a su conexión con la muerte y la destrucción, con el dejar de ser. Analiza hasta qué punto el rechazo al cuerpo envejecido es general en todas las culturas o sólo en algunas. Señala, así, estigmas presentes hacia la vejez que tienen un fundamento en la realidad, como el hecho de que las personas de mayor edad están más cerca de la muerte. Señala: “El estigma aprendido en una fase temprana de la vida y aplicado a los demás poco a poco se convierte en autoestigma y autoexclusión, cuando el propio cuerpo envejecido es considerado una fuente de

decadencia y de muerte futura, por uno mismo y también por los demás” (ES, 157-158). De ahí se conecta el tema con la segregación hacia los ancianos. Una conclusión del capítulo es la importancia de no autoexcluirse y ser sensatos en el cuidado del yo.

En el capítulo quinto, “Mirando atrás” (ES, 169-202), Nussbaum estudia la percepción de las emociones ancladas en el pasado personal. Las emociones pueden ser favorables o no. ¿Son buenas o malas? Pues las emociones retrospectivas ayudan a reflexionar y saber quiénes somos, qué se ha hecho y qué se quiere seguir haciendo. La autora señala que se deben evitar dos extremos, que ella denomina como “pasadismo” y “presentismo” (ES, 193). El primero se refiere a quedarse con las emociones y situaciones ya vividas que marcan nuestro presente; el segundo, en cambio, se enfoca a negar la importancia del pasado para reconocernos. Por su parte, Levmore analiza en este capítulo el papel de las comunidades de ancianos de los Estados Unidos.

En el sexto capítulo, “Amor y sexo más allá de la mediana edad” (ES, 203-241), aparece el tema de la sexualidad en los ancianos. Nussbaum muestra, por un lado, cómo sobre todo a las mujeres se les ha negado la expresión de una sexualidad madura y, por el otro, que permanecen en el imaginario colectivo ideas de lo inapropiado del ejercicio de la sexualidad en edades mayores. En el capítulo se analizan óperas, obras escritas y películas para reseñar cómo se ha presentado el amor y el sexo en las personas mayores. Los mayores pueden asumir una versión madura del amor porque asumen ganancias y pérdidas del pasado, reconociendo que las relaciones nunca son perfectas. Levmore, a su vez, aborda el tema de las rupturas amorosas, analizando las repercusiones tanto en los hombres como en las mujeres.

En el capítulo séptimo, “Desigualdad y envejecimiento de la población” (ES, 243-277), Levmore aborda la desigualdad de los ancianos con un énfasis en la situación Norteamericana. La desigualdad analizada gira en torno a los ingresos de los ancianos más pobres y los problemas relacionados con la Seguridad Social en los Estados Unidos. Nussbaum, por su parte, propone analizar el problema de la desigualdad desde el enfoque de su teoría de las capacidades: “me centraré en mi propio planteamiento político normativo, conocido como enfoque de capacidades” (ES, 261). La idea básica de ese esquema de capacidades es

que cualquier política pública debe respetar la dignidad humana de todos, independientemente de la utilidad que se aporte a la sociedad. Nussbaum propone, en total, diez capacidades: vida; salud física; integridad física; sensaciones, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; vinculación; otras especies de seres vivos; juego; control sobre el propio entorno. Las diez capacidades “abstractas” mencionadas deben adaptarse a las necesidades de las personas ancianas. Nussbaum, por ejemplo, respecto a la primera capacidad defiende que debe existir un derecho al suicidio asistido y es parte de la dignidad de las personas, aunque debe limitarse a las personas con enfermedades terminales. Otro ejemplo es la capacidad “Sensaciones, imaginación y pensamiento”, es decir, el “poder utilizar los sentidos, imaginar, pensar y razonar, y hacerlo de forma realmente humana” (ES, 270). De lo anterior se deduce la necesidad de acceso a la educación universitaria, el acceso gratuito a museos y eventos artísticos entre otras actividades.

El capítulo octavo, “El acto de dar” (ES, 279-312), plantea en una primera parte, presentada por Levmore, las distintas paradojas de la donación de los recursos económicos. Estas paradojas son fundamentalmente dos. La primera se detiene en la estrategia de aplazar las donaciones económicas, lo cual dificulta la distribución racional de los bienes. La segunda paradoja se centra en el caso de las herencias a los hijos: ¿deben ser equitativas o no?

En este mismo capítulo, Nussbaum analiza distintas nociones de altruismo y el obstáculo que el miedo produce en los seres humanos conforme envejecemos. La autora identifica cuatro tipos de altruismo: el egoísta; la mezcla de egoísmo y altruismo; las acciones realizadas hacia los demás, en donde la persona que actúa considera importante su participación; y, por último, una acción altruista en donde no se considera importante la participación en la misma. En la vejez se aplican estos tipos de altruismo; por ejemplo, una persona mayor puede tratar bien a sus parientes por una situación egoísta, de modo que reciba más cuidados de parte de ellos. O los trata bien por el valor mismo de la forma altruista de actuar. Pero, en este caso, ¿qué hábitos lo hacen posible? El primer hábito es la preparación para la pérdida de control de sí mismo, antes de que aparezca; el segundo, centrarse en el autocontrol emocional, en donde no se

expresen —en exceso— los sentimientos negativos; el tercero, tratar de comprender la perspectiva de las demás personas, sobre todo los familiares y amigos, ya que al envejecer se dificulta un tanto comprender la visión de los demás. Nussbaum sugiere, además, tener sentido del humor ante la adversidad.

El altruismo se puede aplicar no solo a los seres queridos sino, en general, al mundo por medio de la participación en sociedades y comunidades. Nussbaum señala también que la generación de dinero es otra forma de colaborar. En pocas palabras, la aportación altruista no es una cuestión de privilegiados —intelectual y socialmente— sino pertenece a todos.

Conclusión

El libro, en general, es un análisis detallado de las diversas facetas de la vejez, que se acompaña además de muchos ejemplos contemporáneos que lo ilustran muy bien. En ese sentido, en su mayor parte —sobre todo en la que corresponde a Nussbaum— el libro es ameno y atinado.

Quizás una de sus limitaciones sea que la mayoría de los ejemplos aducidos sea en referencia sólo a los Estados Unidos y queden fuera otras realidades que puedan iluminar mejor lo que sucede con las personas al envejecer. Otro detalle es que, a pesar de la advertencia de la autora sobre las generalizaciones filosóficas, de hecho en el libro se realizan algunas, como cuando se habla de las características del amor maduro o se desarrolla el esquema general de las capacidades. Por supuesto, esto no es un defecto, ya que, después de todo, la búsqueda de generalidades son inevitables en Filosofía.

José Enrique Gómez Álvarez
Centro de Investigación Social Avanzada
jegomezalvarez@yahoo.com

Referencias

Nussbaum, M. y Levmore, S. (2018). *Envejecer con sentido. Conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares*. Traducción de A. F. Rodríguez. México: Paidós.

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

WAHRHEIT UND PERSON

Erst in Realisation von Wahrheit gelangt die Person zu ihrem Sinn, denn sie ist wesentlich auf die Wahrheit bezogen. Sie existiert auf die Wahrheit hin; als beständige Möglichkeit, sie zu realisieren. Person kann nur sein, wenn Wahrheit ist. [...] Person und Wahrheit gehören wesentlich zusammen.

~Romano Guardini~



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