

REVISTA DE FILOSOFÍA

# Open Insight

ISSN: 2007-2406

Volumen XV • Número 33 • Enero-Abril 2024

## ❖ EDITORIAL

### ❖ ESTUDIOS

Ezequiel Spector

*Dissecting the Non-Identity Problem*

Ángel Xolocotzi Yáñez

*El taller filosófico de Martin Heidegger. Contexto y ejemplificación de los “ejercicios de lectura” en 1950-51*

César Akim Erives Chaparro • Dora Elvira García González

*Derivas del sentido de la justicia rawlsiano como recurso de apoyo para la educación para la paz*

Luis Alberto Canela Morales

*Definitud y completud semántica.*

*Una nueva revisión a las Göttinger Doppelvortrag de E. Husserl*

Rafael Castro Salazar

*Estados mentales en ausencia de lenguaje:  
Pruebas en el estudio de la personalidad*

Catalina Elena Dobre

*La personalidad como experiencia axiológica,  
desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev*

## ❖ RESEÑA



Centro de Investigación  
Social Avanzada

CISAV

Center for Advanced Social Research



# Open Insight

VOLUMEN XV • NÚMERO 33 • ENERO • ABRIL 2024



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2024.

*Open Insight*, vol. XV, n. 33, enero-abril de 2024, 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](http://www.cisav.mx). Correo-e: [info@cisav.org](mailto: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. Número de certificado de licitud de título y contenido: en trámite. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 31 de enero de 2024. 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.

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 Pacheco 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

<b>EDITORIAL</b>	3
<b>ESTUDIOS</b>	
Ezequiel Spector <i>Dissecting the Non-Identity Problem</i> <i>Disecionando el problema de la no-identidad</i>	15
Ángel Xolocotzi Yáñez <i>El taller filosófico de Martin Heidegger.</i> <i>Contexto y ejemplificación de los “ejercicios de lectura” en 1950-51</i> <i>Martin Heidegger’s Philosophical Workshop.</i> <i>The Context and Exemplification of the “Reading Exercises” in 1950-51</i>	45
César Akim Erives Chaparro • Dora Elvira García González <i>Derivas del sentido de la justicia rawlsiano como recurso de apoyo para la educación para la paz</i> <i>Derivations of the Rawlsian Sense of Justice as a Support Resource for Peace Education</i>	71
Luis Alberto Canela Morales <i>Definitud y completud semántica. Una nueva revisión a las Göttinger Doppelvortrag de E. Husserl</i> <i>Definiteness, and Semantic Completeness. An Analysis of E. Husserl’s Göttinger Doppelvortrag</i>	99
Rafael Castro Salazar <i>Estados mentales en ausencia de lenguaje: Pruebas en el estudio de la personalidad</i> <i>Mental States in the Absence of a Language: Evidence from the Research of Personality</i>	121
Catalina Elena Dobre <i>La personalidad como experiencia axiológica, desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev</i> <i>Personality as an Axiological Experience, from the Existential Philosophy of Nikolai Berdyaev</i>	145
<b>RESEÑAS</b>	
Reseña de <i>Engadiner Gedanken-Gänge: Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten</i> , de T. Boehm y P. Villwock, por Osman Choque-Aliaga	173



*Reconstruir a partir de la esperanza*

I

Hay días que sencillamente no son buenos. A veces suceden cosas que nos quitan el aliento y nos roban la tranquilidad. Los ejemplos pueden multiplicarse al infinito en la vida personal: desde los pequeños hechos que sin embargo complican la vida (como olvidar el móvil en la casa o perder las llaves del auto), hasta los grandes hechos que parecen atentar contra nuestro destino (como vivir una infidelidad conyugal o ser despedidos del trabajo). Los que más nos tocan son tal vez las que conciernen a la salud, por la inmediatez vivencial con nuestro cuerpo: desde un simple resfrío que nos impide ir a trabajar, una dolencia persistente de muelas, la fractura de un pie o de una mano hasta una operación de emergencia por apendicitis o el descubrimiento tardío de un tumor maligno.

Pero hay otras cosas que adquieren una dimensión transpersonal. Son todas aquellas que afectan a una determinada comunidad o incluso una nación entera. Aunque los implicados directamente en estos hechos son unos cuantos los afectados por ellos son en realidad todos los miembros, porque tocan los fundamentos en los que se asientan e introducen inestabilidad en la convivencia. Y esto, sin importar si son hechos producidos por la acción humana (como un atentado terrorista) o por consecuencia de meros factores naturales (como una nevada intensa). En México, durante los últimos meses, hemos vivido dos acontecimientos de esta índole: uno, a manos de la delincuencia organizada, que domina en grandes secciones del país; otra, a causa de un fenómeno natural que dejó a su paso efectos devastadores.

El viernes 11 de agosto de 2023, en la ciudad de Lagos de Moreno, Jalisco, cinco jóvenes que habían asistido a un conocido lugar de encuentro y diversión de la zona, fueron “levantados” por diez

hombres fuertemente armados que se los llevaron en dos camionetas sin mayores averiguaciones, al filo de la medianoche. Los padres de los jóvenes no volvieron a saber de ellos hasta la noche del lunes 14 de agosto, a través de una fotografía y un video que circulaba por la redes sociales. En la primera, se ve a los jóvenes en un terreno baldío postrados de rodillas, con los ojos descubiertos pero amordazados de la boca, con signos claros de haber sufrido violencia. En el segundo, se ve a uno de ellos golpeando a otro de sus compañeros con una enorme piedra, para minutos después cortarle el cuello con un cuchillo, mientras a un lado yacían bocabajo los cadáveres de otros dos jóvenes que parecían haber sufrido el mismo destino. Fueron obligados por sus captores a luchar entre sí hasta matarse salvajemente.

El martes 24 de octubre de 2023, la ciudad de Acapulco, Guerrero, fue tocada al filo de la medianoche por el huracán llamado “Otis” con una violencia tal que la redujo prácticamente a escombros en cuestión de pocas horas. Aunque las autoridades pertinentes habían hecho un seguimiento puntual del fenómeno climático desde días anteriores sobre la base informativa proveniente del Centro Nacional de Huracanes de Estados Unidos, su transformación de tormenta tropical (con vientos de 85 kilómetros por hora) a huracán categoría 5 (con vientos de 260 kilómetros por hora) en un trecho de tiempo relativamente corto impidió alertar a la población y ponerla a resguardo en sitios seguros. Los habitantes de la ciudad debieron enfrentar el fenómeno climático allí donde éste los tomó por sorpresa, con graves riesgos para sus vidas. Si bien las víctimas fatales no fueron muchas según los cómputos oficiales —unas cincuenta personas fallecidas y otras sesenta desaparecidas— los daños materiales fueron cuantiosos y la destrucción considerable. Se calcula que la reconstrucción del otrora famoso destino vacacional tomará más o menos dos años.

## II

Días como estos dan a la vida un sabor aciago. Ante los ojos, el panorama se presenta nebuloso. Mientras el presente se experimenta con dolor, el futuro se aproxima con incertidumbre. En estas

condiciones, algunas personas son presas del miedo; otras, más bien, se dejan trastornar por la ira.

El miedo encoge el ánimo, al tiempo que despierta instintos egoístas, pues hace a las personas mirar sólo por sí mismas. La ira, por su parte, exacerba el ánimo, en tanto que busca desfogarse sobre otros individuos, ya que al final de cuentas alguien debe pagar por los platos rotos. El miedo pone a los hombres a la defensiva, pues consideran a los demás como amenazas; la ira, a su vez, sitúa a los hombres a la ofensiva, pues los demás no pueden ser más que culpables. El miedo da paso a una mirada melancólica sobre la vida; hace mirar hacia un pasado que no es posible recuperar de ningún modo. La ira, en cambio, enturbia la vida del presente, pues busca reparaciones cruentas aquí y ahora.

Los días posteriores a las desgracias mencionadas antes son muestra palmaria de ambas cosas. En Acapulco, por ejemplo, los saqueos a los supermercados y las tiendas departamentales dejaron traslucir el miedo de los habitantes. Aunque la escasez de alimentos y la falta de enseres de higiene eran patentes, las reacciones que asumieron colectivamente fueron desmedidas. A su vez, los reclamos encendidos de los pobladores ante las autoridades civiles locales y estatales mostraron a plenitud su ira. Si bien justificable hasta cierto punto por la lentitud de sus respuestas y la ineficacia de sus operaciones —dejando de lado por un momento su deleznable oportunismo político— también fueron comportamientos carentes de toda cordura.

Ambas emociones son muy distintas, cuando se comparan sus notas más inmediatas; pero en el fondo tienen en común la misma postura ante la vida: la desesperación o, mejor dicho, la falta de esperanza. Aunque el dicho popular afirma con gran seguridad que la esperanza es lo último que muere en los hombres, lo cierto es que cuando los sucesos de la vida nos toman por el cuello y nos asfixian, lo primero que vemos morir en nosotros es la esperanza; inmediatamente caemos en la desesperación. Y es comprensible, porque la imponentia de los hechos ocurridos no permiten vislumbrar una salida. Sin embargo, la mejor puerta de escape a la tiranía de las circunstancias del momento es precisamente la esperanza.

### III

No es fácil adentrarse a la naturaleza de la esperanza. A nuestros ojos se presenta como una realidad evanescente, más bien huidiza.

Por lo pronto, en ella hay una característica que nos incomoda. Pues la esperanza lo primero que nos recuerda es que ante las terribles circunstancias de la vida somos impotentes. Justamente por eso esperamos, porque las cosas sin más se nos escapan de las manos. Esperamos que nuestros asuntos tengan la solución debida porque nosotros no podemos darle la forma conveniente. Más que no saberlo, la cuestión es que no podemos. Eso es humillante. Pero si miramos esta característica con mayor detenimiento, en el fondo también es reconfortante, porque nos revela uno de los rasgos más positivos de la esperanza: la confianza. Esperar no es sino confiar, esto es, apoyarse, dejarse, abandonarse. Y esto tiene un enorme efecto sobre nuestro ánimo, porque destraba las tensiones y nos relaja. Quizá la imagen más bella de la esperanza bajo la forma de confianza sea la del niño dormido a profundidad en los brazos de su padre, y mejor aún, en el regazo de su madre. La belleza está en las facciones relajadas de su rostro, sin muecas de preocupación.

Otra nota de la esperanza que también nos incomoda es que no puede entenderse más que como petición. La forma común de entender la petición es como exigencia, como reclamo, como demanda, como solicitud de algo que nos es debido. Esta exigencia se duplica bajo la conciencia de que ese algo nos fue quitado, arrebatado, sobre todo con injusticia. Pero cuando nos adentramos poco a poco en el sentido genuino de la esperanza empezamos a verla como súplica de algo que tal vez no merecemos, pero de todos modos lo necesitamos. Y es por eso que rogamos, imploramos su llegada a nuestra casa, a nuestra mesa y, en última instancia, a nuestras manos. Desde este punto de vista, una bella imagen de la esperanza en su forma de petición, pero poco apreciada por prejuicios sociológicos, es la del mendicante. Es decir, la del hombre o mujer que va de plaza en plaza y de puerta a puerta solicitando a otros el agua y el pan de cada día y, una vez conseguidos, volver a pedirlos al otro día. Es la belleza de pedir desde la necesidad, pero sin pretensión.

Un tercer rasgo fundamental de la esperanza es su apertura serena hacia futuro. Todos los infortunios de la vida ocurren en un presente; pero, una vez que suceden, nos recluyen sin piedad en ese presente. Aquí y ahora, ante nuestros ojos pasmados, sólo hay desgracia. Y como ante estas calamidades interiormente respondemos con miedo o con ira, nuestro ánimo es de inquietud constante. Por eso, a parte de no poder ver una salida, nos sentimos oprimidos por una situación asfixiante. La esperanza introduce en el presente la perspectiva del futuro; nos hace ver no sólo lo que hay, sino lo que ha de ser. O mejor dicho, nos hace ver lo que hay a la luz de lo que ha de ser, invirtiendo de esta manera el orden de las cosas. Esto no deja de ser hasta cierto punto paradójico, porque lo que ha de ser aun no existe, mientras que lo que hay es lo que existe. Y, con todo, eso que aun no existe es capaz de transformar, a veces de raíz, lo que de hecho existe; da el carácter de “ventura” a todo aquello que tenía el signo de la desventura.

Un último aspecto a destacar de la esperanza es su veta creativa. La esperanza nos impulsa a emprender acciones nuevas, nos alienta a desafiar la adversidad de las circunstancias. En ningún momento, contrario a lo que habitualmente pensamos, la esperanza es pasiva. Aunque en este punto las palabras están en los límites de sus posibilidades expresivas, la esperanza nos hace tender siempre hacia el futuro, pero nunca nos pone en situación de “aguardar” de forma indolente a que suceda ese futuro. La esperanza nunca hace que nos crucemos de brazos, sino más bien, que pongamos manos a la obra, pues es la única manera de introducir el futuro en el presente. Esto parece estar en contradicción con lo que antes se ha dicho de la petición y la confianza, pero no es así. Pues el punto medular de la esperanza no está en lo que consigue o lo que logra, sino lo que nos pone a hacer; y lo que nos pone a hacer es empezar de nuevo, empezar siempre, empezar a cada rato: sin cálculos, sin reservas, sin cortapisas. En este sentido, una imagen bella de la esperanza es despertar por la mañana, todos los días, para comenzar las actividades de la jornada.

#### IV

Un pensador que ha escrito cosas muy luminosas sobre la esperanza es el poeta francés Charles Péguy. Se encuentran mayormente en un largo poema que lleva por título *El pórtico del misterio de la segunda virtud*.<sup>1</sup> Su punto de partida es ciertamente religioso, como se puede entrever por el título de su poema, pero en ningún momento es mojigato. Por eso, cristianos o no cristianos pueden reconocerse en sus palabras si tienen abierto el espíritu o, en este caso, si han experimentado la esperanza y de alguna manera se han dejado modelar por ella.

Péguy entiende la esperanza como una virtud; esto es, como algo que habitualmente ha de practicar el hombre. Pero es una virtud teológica, porque en última instancia remite a Dios como a su fuente. Está flanqueada por otras dos virtudes —la fe y la caridad— con las que forma hasta cierto punto un “sistema”. Con todo, y este es el meollo del poema, de las tres virtudes la supremacía corresponde a la esperanza. Aunque usa varias imágenes para referirse a las tres virtudes, la más recurrente en el poema es la de tres mujeres que viven juntas en la misma casa: equipara la fe a una esposa, a la caridad como una madre y a la esperanza como una niña pequeña, casi recién nacida. En el poema, quien habla de las tres virtudes es siempre Dios.

Dice Péguy:

La fe [= virtud] que más amo, dice Dios, es la esperanza.

La fe no me sorprende. No me resulta sorprendente. Resplandezco tanto en mi creación. En el sol y en la luna y en las estrellas. En todas mis criaturas. En los astros del firmamento y en los peces del mar. En el universo de mis criaturas. Sobre la faz de la tierra y sobre la faz de las aguas. En los movimientos de los astros que están en el cielo. [...]<sup>2</sup>

La caridad, dice Dios, no me sorprende. No me resulta sorprendente. Esas pobres criaturas son tan desdichadas que a menos

1 *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Émile-Paul, Paris, 1911.

2 Op. cit., pp. 19-20.

de tener un corazón de piedra, cómo no iban a tener caridad unas con otras. Cómo no iban a tener caridad con sus hermanos. Cómo no iban a quitarse el pan de la boca, el pan de cada día, para dárselo a desdichados niños que pasan. [...]³

Pero la esperanza, dice Dios, sí que me sorprende. A mí mismo. Sí que es sorprendente. Que esos pobres niños vean cómo pasa todo eso y crean que mañana irá mejor. Que vean cómo pasa eso hoy y crean que irá mejor mañana en la mañana. Sí que es sorprendente, y es seguro la más grande maravilla de nuestra gracia. Y yo mismo me quedo sorprendido. Y mi gracia tiene que ser en efecto una fuerza increíble. Y brotar de una fuente y como un río inagotable. [...] Qué grande tiene que ser mi gracia y la fuerza de mi gracia para que esa pequeña esperanza, vacilante al soplo del pecado, temblorosa a todos los vientos, ansiosa al menor soplo, sea tan invariable, se mantenga tan fiel, tan recta, tan pura. E invencible, e inmortal, e inextinguible [...]. Una llama inextinguible, inextinguible al soplo de la muerte. [...]⁴

Las tres virtudes, criaturas mías. Niñas, hijas mías. Son también como mis otras criaturas, de la raza de los hombres. La fe es una esposa fiel. La caridad es una madre. Una madre ardiente, toda corazón. O una hermana mayor que es como una madre. La esperanza es una niñita de nada. Que vino al mundo el día de Navidad del año pasado. Que juega todavía con el bueno de Enero. [...] Pero esa niñita atravesará los mundos. Esa niñita de nada. Sola, llevando a las otras, atravesará los mundos concluidos. [...]⁵

La pequeña esperanza avanza entre sus dos hermanas mayores y no se la toma en cuenta. Por el camino de la salvación, por el

3 Op. cit., pp. 23-24.

4 Op. cit., pp. 24-25.

5 Op. cit., pp. 26, 27.

camino carnal, por el camino escabroso de la salvación, [...] entre sus dos hermanas, la pequeña esperanza avanza. Entre sus dos hermanas mayores. La que está casada. Y la que es madre. Y no se le presta atención, el pueblo cristiano no presta atención sino a las dos hermanas mayores. A la primera y a la última. Que van a lo más urgente. En el tiempo presente. En el instante momentáneo que pasa. El pueblo cristiano no ve sino a las dos hermanas mayores, no tiene ojos sino para las dos hermanas mayores. La que está a la derecha y la que está a la izquierda. Y no ve casi a la que está en medio. A la pequeña, a la que va todavía a la escuela. Y que camina. Perdida entre las faldas de sus hermanas. Y cree fácilmente que son las dos mayores las que arrastran a la pequeña de la mano. En medio. Entre ellas dos. Para hacerla seguir ese camino áspero de la salvación. Los ciegos no ven, al contrario, que ella en medio arrastra a sus hermanas mayores. Y que sin ella no serían nada, sino dos mujeres ya de edad. Dos mujeres de cierta edad. Ajadas por la vida. Ella, esa pequeña, arrastra todo.

Porque la fe no ve sino lo que es. Y ella ve lo que será. La caridad no ama sino lo que es. Y ella ama lo que será. La fe ve lo que es. En el tiempo y en la eternidad. La esperanza ve lo que será. En el tiempo y por la eternidad. Por así decir, en el futuro de la eternidad misma. La caridad ama lo que es. En el tiempo y en la eternidad. A Dios y al prójimo. [...] Pero la esperanza ama lo que será. En el tiempo y por la eternidad. Por así decir, en el futuro de la eternidad. La esperanza ve lo que todavía no es y que será. Ama lo que no es todavía y que será. En el futuro del tiempo y de la eternidad.

Por el camino ascendente arenoso, difícil. Por la senda ascendente. Arrastrada, colgada de los brazos de sus dos hermanas mayores, que la llevan de la mano, la pequeña esperanza avanza. Y en medio entre sus dos hermanas mayores aparenta dejarse arrastrar. Como una niña que no tuviera fuerza para andar. Y a la que se arrastraría por esa senda a pesar suyo. Y en realidad es ella la que hace andar a las otras dos. Y las arrastra. Y hace andar

a todo el mundo. Y lo arrastra. Porque sólo se trabaja por los niños. Y las dos grandes no andan sino por la pequeña. [...]»<sup>6</sup>

Qué haría uno, qué sería uno [...] sin los niños. Qué vendría uno a ser. Y sus dos hermanas mayores saben bien que sin ella no serían sino servidoras de un día. Solteronas en una choza. En una cabaña destartalada que se arruina cada día más. Que se gasta poco a poco. Viejas que envejecen solas y que se aburren en una casucha. Mujeres sin hijos. Una familia que se extingue. Pero por ella, al contrario, saben bien que son dos mujeres generosas. Dos mujeres de porvenir. Dos mujeres que tienen algo que hacer en la existencia. Y que por esa niña pequeña que educan tienen todo el tiempo y aun la eternidad en la palma de sus manos.<sup>7</sup>



Este número de *Open Insight* contiene seis estudios. De Chile, Ezequiel Spector se plantea el problema de la no-identidad. El punto medular de este problema es explicar por qué los llamados “actos de creación” son moralmente incorrectos. Muchos pensadores han fallado en la respuesta a este problema porque esperan encontrar una sola respuesta al considerarlo un único problema. El autor propone una metodología diferente: considerar en el fondo varios problemas que exigen respuestas distintas.

De España, Rafael Castro defiende la existencia de estados mentales en sujetos carentes de lenguaje, ya sea porque aun no lo desarrollan (niños), ya porque no están dentro de ese horizonte (animales). El autor se vale de varios estudios psicológicos sobre la personalidad que consideran esos estados mentales a través de instrumentos aplicables a distintos tipos de sujetos, entre los que se encuentran los niños y los animales, sin depender de su estado de desarrollo.

De México, Ángel Xolocotzi aborda un momento específico de la biografía de Martin Heidegger: cuando fue excluido de la docencia

6 Op. cit., pp. 31-34.

7 Op. cit., pp. 49-50.

universitaria por sus compromisos ideológicos con el Nazionalsocialismo. El autor muestra al filósofo en el esfuerzo de retomar su actividad intelectual en los años cincuenta a través de lecciones privadas impartidas en su casa. Llamadas “talleres”, esto es, trabajo artesanal realizado con las manos, estas lecciones le dieron la oportunidad de repensar la naturaleza del filosofar, en contraposición a la actividad estandarizada de las universidades. Akim Erives y Elvira García, apoyándose en la construcción teórica de John Rawls sobre el sentido de la justicia presente en varias de sus obras, ofrecen una serie de elementos para fomentar una educación para la paz entre los distintos miembros de las sociedades. Su punto de partida son los llamados “sentimientos morales”, que fomentan situaciones de cooperación mutua y de solidaridad, sin comprometer su carácter racional. Luis Canela hace una detallada exposición de las tempranas “lecciones de Gotinga” de Edmund Husserl, donde el filósofo moravo se plantea el problema de lo imaginario en las matemáticas, sobre la base de dos conceptos fundamentales en un sistema axiomático: el de completud y el de variedad. Catalina Dobre analiza el concepto de persona elaborado por el filósofo ruso Nikolai Berdyaev, desde un punto de vista existencial, más que sistemático. Este concepto es definido como “personalidad”, para dar a entender dos cosas: por un lado, que se trata de una realidad espiritual que supera los límites biológicos y psicológicos de la especie y el individuo; por el otro, que es un sujeto capaz de responder éticamente a las exigencias de la vida desde la plenitud de la libertad, no tanto por los requerimientos de una sociedad.

El número se cierra con una reseña, a cargo de Osman Choque, donde presenta uno de los últimos libros colectivos sobre el pensamiento de Friedrich Nietzsche elaborados en Alemania. La obra se detiene en uno de los escritos del filósofo de Sajonia hasta el presente poco atendido: “El caminante y su sombra”.

Ramón Díaz Olguín  
Centro de Investigación Social Avanzada  
Querétaro, Querétaro  
Enero de 2024

---

# Estudios



# Dissecting the Non-Identity Problem

## Disecionando el problema de la no-identidad

Ezequiel Spector  
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile  
ezequiel.spector.h@uai.cl  
orcid.org/0000-0002-1582-6003

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i33.627](https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.627)

Fecha de recepción: 14/04/2023 • Fecha de aceptación: 25/08/2023

### *Abstract*

The non-identity problem is the problem of explaining why some “existence-inducing acts” are morally wrong. Many philosophers have tried to find a solution to this problem. In this article, I explore a different approach. My aim is not to offer a novel solution to the non-identity problem, but rather a different method for addressing it. The non-identity problem looks intractable when we assume that there is a single problem and a single solution to it. Thus, I dissect this problem into three different problems: the “non-comparative harm problem”, the “non-deprivation problem”, and the “creator harm problem”. I discuss these problems separately and explore possible solutions.

#### *Keywords*

*Boonin, de dicto, harm, non-identity problem, Parfit.*

### *Resumen*

El problema de la no-identidad es el problema de explicar por qué algunos “actos de creación” son moralmente incorrectos. Muchos filósofos han intentado encontrar una solución a este problema. En este artículo, exploro un enfoque diferente. Mi objetivo no es ofrecer una solución novedosa al problema de la no-identidad, sino más bien un método diferente para abordarlo. El problema de la no-identidad parece irresoluble cuando asumimos que existe un único problema y una única solución. Por lo tanto, divido este problema en tres problemas diferentes: el “problema del daño no comparativo”, el “problema de la no privación” y el “problema del daño al creador”. Analizo estos problemas por separado y exploro posibles soluciones.

#### *Palabras clave*

*Boonin, daño, de dicto, Parfit, Problema de la no-identidad.*

---

## Introduction

The non-identity problem is the problem of explaining why some “existence-inducing acts” are morally wrong. An existence-inducing act is an act that brings a particular person into existence. The first example that comes to mind is conception. However, previous acts can also be existence-inducing. Since the existence of a *particular* person depends on *who* the genetic parents are, and on the *exact* timing and manner of conception, almost any act can affect the causal chain and bring a different person into existence (Kavka 1982: 93).

Some existence-inducing acts seem morally wrong because they bring into existence people whose lives will be flawed. However, these people could never have existed in the absence of those acts. Assuming that their lives will still be worth living (that their existence *will not be worse* than never existing), on what grounds can we claim that those existence-inducing acts are wrong? Consider the “impaired child / healthy child example”. A couple wants to have a child, but the doctor tells them that if they have a child now, he or she will be born with a severe disorder. Yet the doctor lets them also know that, if they undergo a simple treatment, they will be able to have a healthy child in thirty days. Imagine that the couple decides to have a child named Jessica without the previous treatment. As anticipated, Jessica is born with a severe disorder but her life is worth living (her existence is *not worse* than never existing). In addition, had the couple undergone the treatment, the timing and manner of conception would have changed. They would have had a healthy child, but he or she would have been a different child. Therefore, it is difficult to think that the couple harmed Jessica. Still, we have the intuition that there is something morally wrong with the couple’s behavior (Parfit 2017: 121-125).

Consider now the “depletion / preservation example”. Citizens decide to deplete the available resources, as a result of which future

generations will have a very low quality of life. Thus, it seems that depleting the resources is wrong: current citizens should have protected future generations by preserving the resources. However, if citizens had chosen to preserve the resources, the timing and manner of conceptions would have changed, leading to different people being born. Suppose that the people who will be born as a result of the depletion act will still have lives worth living (that their existence will not be worse than never existing). In this case, it is hard to explain why the depletion act harmed *them*, which means that it is unclear why depleting the resources is morally wrong (Parfit 1987: 362-363).

Thus, we can briefly state the non-identity problem as follows. First, it seems that some existence-inducing acts are morally wrong. Second, it is puzzling how those acts can be morally wrong if they cannot harm the people who thereby come into existence. As Derek Parfit puts it, the “bad” act must be “bad for” someone (Parfit 1987: 363).

In response to the non-identity problem, philosophers have followed different strategies. Some philosophers have adopted the “biting the bullet” strategy; they have claimed that we should accept that existence-inducing acts cannot morally wrong (Boonin, 2014, 2019; and Heyd, 2009). Other authors have offered consequentialist solutions (Temkin, 1993; Singer, 2011; Broome, 2015). Finally, others have proposed non-consequentialist solutions; for example, Kantian accounts (Kavka, 1982), right-based accounts (Woodward, 1986; Cohen, 2009), contractualist accounts (Reiman, 2007; Kumar, 2018), and non-comparative accounts of harm (Shiffrin, 1999; Parfit, 2017), among others.

In this article, I explore a different approach. My aim is not to offer a novel solution to the non-identity problem, but rather a different method for addressing it. I dissect “the non-identity problem” into three different problems and submit that we should address these problems separately.<sup>1</sup> The non-identity problem looks intrac-

<sup>1</sup> M. Roberts (2007: 271-272) also divides the non-identity problem into different problems, but her division is based on a different criterion: whether it would have been possible to conceive the same people by doing something different. In this paper, I leave aside this distinction.

table when we assume that there is a single problem and a single solution to it. Thus, I defend a pluralistic method. I suggest that there are plausible approaches to the three dissected problems and reformulate some of the accounts offered for the non-identity problem as specific solutions to one of the three problems.

This paper is organized as follows. First, I lay out the three problems. Second, I address these problems separately and discuss some proposed solutions. These accounts have been offered as solutions to the “non-identity problem”, but I claim that they are different *kinds* of accounts that should be understood as addressing one of the three, more specific, problems. Although I sympathize with these accounts (and, in fact, I refine and defend some of them), my point is mainly methodological: by discussing these accounts as possible solutions to different problems, I try to illustrate a new method for addressing what many philosophers think of as “the non-identity problem”. Finally, I offer concluding remarks.

### *Three “non-identity” problems*

We can disentangle the three problems once we identify three different interpretations of a claim central to the non-identity problem: “Existence-inducing acts do not harm the people who thereby come into existence”.

The first interpretation is that existence-inducing acts make these people better off, even if their existence is flawed, because a flawed existence is better (or at least not worse) than never existing, so a flawed existence is still worth having. Therefore, it seems that we cannot say that those acts harm the people who thereby come into existence. However, we intuitively believe that bringing a person into a flawed existence is wrong, even if his or her existence is worth having. I call this problem “the non-comparative harm problem”.

The second interpretation is that existence-inducing acts do not deprive those people of a better life. For instance, in the depletion / preservation example, if current citizens choose to deplete the resources, future citizens will have a very low quality of life. However,

current citizens do not deprive *those* citizens of a higher quality of life. This is so because, if current citizens choose to preserve the resources, future generations will be composed of different people. It is *these* people who will enjoy a higher quality of life. Therefore, we should conclude that the depletion act does not deprive the resulting people of a better life. Nevertheless, we tend to think that this act is wrong. I call this problem “the non-deprivation problem”.

Note that the non-deprivation problem starts from a comparison. However, the comparison is not between existing and never existing (like in the non-comparative harm problem), but between different *possible* persons; for example, the life of future people in the depletion scenario and the life of future people in the conservation scenario. Depleting resources seems wrong because future people would have a very low quality of life. However, this act would not deprive these people of a better life. For, in the conservation scenario, future generations would be better, but they would be composed of different people.

The third interpretation is that never existing is not a *condition* and therefore cannot be better or worse than a condition. In consequence, it does not make sense to evaluate whether existence-inducing acts harm the people who thereby come into existence. Simply, this question does not arise. Those acts neither benefit nor harm these people. Existence-inducing acts lack these properties. Thus, we are led to conclude that existence-inducing acts cannot harm the people who thereby come into existence, even if we think that some of these acts are morally objectionable. The concept of harm is inapplicable. I call this problem “the creator harm problem”.

Note that the creator harm problem is wholly focused on the person who comes into existence, regardless of other possible persons. For example, it is irrelevant whether the couple could have chosen to conceive a different, healthier child. The creator harm problem would have arisen even if the couple had just had one chance to have a child and the handicap had been unavoidable. The creator harm problem is the problem of explaining how the concept of harm can be applied to situations in which the “harm” constitutes the existence of the person.

In a nutshell, the “non-identity problem” encompasses three different problems: the non-comparative harm problem, the non-deprivation problem, and the creator harm problem.

### *Addressing the three problems*

#### ❖ The non-comparative harm problem

The non-comparative harm problem is the problem of explaining how an existence-inducing act that makes the resulting person better off can *harm* this person. Arguably, this act could not *harm* this person even if his or her life is flawed, provided that this existence is better (or at least not worse) than never existing (that is, provided that this existence is worth having). The problem arises because we tend to think that bringing a person into a flawed existence is wrong, even if this existence is better than never existing.

The non-comparative harm problem assumes that existing and never existing are two *conditions* (more precisely, two situations connected with *someone* that can be compared with each other). The problem is that if the existence is better (or, at least, not worse) than never existing, it is not clear how the existence-inducing act could possibly harm the person brought into existence.

However, the non-comparative harm problem is not related to personal identity. Instead, it is the question of how an action that makes a person better off can harm this person. But this question arises in many other situations. It is a question worth discussing as an instance of a more general problem. The problem of labor exploitation, for example, has the same structure. Some laborers work long hours and are paid miserable wages. We tend to think that this exploitative employment harms these workers, even if exploitation is their best alternative (i.e., better anyway than starvation). But if being exploited is better than starving or being unemployed, it is challenging to explain why exploitation harms workers.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> H. Liberto (2014, 76), for example, offers an “exploitation solution” to the non-identity problem (more precisely, to what I call “the non-comparative harm problem”).

J. Feinberg seems to have the non-comparative harm problem in mind when he discusses the case of a mother who causes a child to come into existence in a handicapped condition (a condition that is, however, better than never existing):

To hold her liable anyway, would be (at least with respect to the harm element) something like holding a rescuer liable for injuries he caused an endangered person that were necessary to his saving that person's life. He may have caused the imperiled party's arm to be broken in the rescue effort, but the alternative, let us suppose, was to let him die. So the broken-armed plaintiff suffered a harmful condition with respect to his arm, but the rescuer-defendant did not cause a condition that was harmful on balance, offset as it was by the overriding benefit of the rescue, and he cannot be said, therefore, to have harmed the plaintiff... (Feinberg, 1992: 27).

Feinberg assumes that, when the mother conceives this child, she is causing that handicap, but he claims that there is no harm because the mother is saving the child from a worse situation (i.e., never existing). However, his reasoning is plausible only if existing and never existing are two conditions connected with *someone* and comparable with each other. Understood in this way, the problem is part of a different debate: can an action that makes a person better off harm this person?

S. Shiffrin (1999: 120-35) also considers the non-comparative harm problem when she offers a counterexample to Feinberg's argument. According to her, if one is hit on the head by a cube of gold dropped from the sky, then one has been harmed even if one has been more than compensated for that harm (that is, even if one can keep the cube of gold). Based on this reasoning, one may argue that bringing people into a flawed existence harms these people, even if their lives are still worth living (i.e., even though their existence is better than never existing). But both situations are analogous only if never existing is considered an alternative that can be compared

with existing. Otherwise, the cub of gold example (which relies on such a comparison) would be irrelevant.

Similarly, according to J. Woodward (1986: 810-811), the ticket agent who refuses to sell an airline ticket to a person because of his race violates his rights even if this act of discrimination ends up making the victim better off (because the plane subsequently “crashes, killing all aboard”). Using this example, he tries to show that bringing people into a flawed existence violates their rights, even if their existence is better than never existing. In addition, Woodward claims that these violations harm those people under what he calls a “non-consequentialist” approach to harm (Woodward, 1986: 818). But note that his example is relevant only if never existing is a condition that can be compared with existence.

Thus, the problem of explaining how an action that makes a person better off can harm this person has nothing to do with the notion of personal identity. The same problem arises in many other situations. Understood in this way, there is nothing special about existence-inducing acts.

We can say something similar about the problem of explaining how an action that *does not make a person worse off* can harm this person. Suppose that we claim that a particular flawed existence does not make the person worse off because this existence is *not worse* than never existing. If we assume that never existing is an alternative condition that can be compared with existence, the problem is not about the notion of personal identity. Instead, the problem raises a different question: is it possible to harm a person without making this person worse off? A. Ripstein (2006: 218), for example, discusses an example that raises the same question but is not related to the idea of identity:

Suppose that, as you are reading this in your office or in the library, I let myself into your home, using burglary tools that do not damage to your locks, and take a nap in your bed. I make sure everything is clean. I bring hypoallergenic and lint-free pajamas and a hairnet. I put my own sheets and pillowcase down over yours. I do not weigh very much, so the wear and tear on

your mattress is nonexistent. By any ordinary understanding of harm, I do you no harm...

The harm principle cannot provide an adequate account of either the wrong I commit against you. . . (Ripstein, 2006: 218).

In conclusion, the non-comparative harm problem does not rest on the notion of identity. Instead, it is the problem of explaining how an action that makes a person better off (or does not make a person worse off) can harm this person. For example, when J. Malek criticizes D. Boonin's discussion (2014), she argues that Boonin "address[es] the question of whether a life is worth living, therefore comparing existence and non-existence, which is not the question at the heart of the non-identity problem as described in Wilma's case" (Malek, 2019: 21).<sup>3</sup> She presumably means that, in that part of his book, Boonin focuses on the non-comparative harm problem, which does not rest on the idea of identity.

To solve the non-comparative harm problem, we need to show that a course of action that makes a person better off (or does not make a person worse off) can harm this person. Some philosophers, for example, have appealed to non-comparative conceptions of harm. A non-comparative harm is a condition that is bad for someone even if it does not make this person worse off than she would have been in its absence<sup>4</sup> (Shiffrin, 1999; Harman, 2004; Harman, 2009; and Rivera López, 2009). Non-comparative accounts of harm have the potential to address the non-comparative harm problem because they do not require comparing existing and never existing.<sup>5</sup> However, in this paper, I do not discuss the merits of this conception of harm. My

3 In this example, Wilma is a woman who brings a child into existence. This child will have a flawed, but worth-having, existence.

4 There are other alternatives. M. Gardner (2015), for instance, have proposed a causal account.

5 Other authors, however, argue that these accounts are not adequate accounts of harm. See, for example, Hanser (2008), Thomson (2010), Bradley (2012), and Gardner (2015). In addition, some philosophers argue that the concept of non-comparative harm cannot solve the non-identity problem. See, for example, Woollard (2012: 678) and Boonin (2014: 71-102).

point is that the non-comparative harm problem is not related to the notion of identity (and, in fact, is not specific to existence-inducing acts). Rather, we face a more general question: can an action that makes a person better off (or does not make a person worse off) harm this person? This question arises in many other contexts.

❖ The non-deprivation problem

The non-deprivation problem rests on a comparison between different possible persons: for example, the life of future people in the depletion scenario and the life of future people in the conservation scenario. In this example, depleting the available resources seems wrong. Conserving the resources and making the life of future people better seems to be the right course of action. However, although the quality of life of future people is very low in the depletion scenario, we cannot say that depleting the resources deprives *these* people of a better life. In the conservation scenario, future generations are better, but they are composed of different people. The same situation arises in the impaired child / healthy child example: the couple could have brought a healthy child into existence, but he or she would have been a different child. Therefore, the couple did not deprive its impaired child of a better life. The non-deprivation problem arises because we have the intuition that those existence-inducing acts are wrong, even when they do not deprive the people brought into existence of a better life.

Nevertheless, when we distinguish the non-deprivation problem from the other two problems, we realize that it is not specific to existence-inducing acts. Although the non-deprivation problem does relate to the notion of identity (because the affected person's identity changes according to the course of action one chooses), this problem does not exclusively affect existence-inducing acts. Consider the "weekend cabin example":

Max wants to build a weekend cabin. He plans to rent it out to guests. It will be the only weekend cabin in the zone. Max has two alternatives: either using high-quality materials or using

low-quality materials. If he uses high-quality materials, the cabin will be safe but modest. If he uses low-quality materials, the cabin will be opulent but unsafe. Suppose that Max's decision will influence who will stay at his cabin. For instance, if he uses low-quality materials, a potential guest, Richard, will decide to stay at the cabin because he likes opulent cabins (and because he will not know the risk of staying at this cabin). But another potential guest, April, will decide to stay at home because she does not like opulent cabins. In contrast, if Max uses high-quality materials, April will be his guest, and Richard will decide to stay at home because he does not like modest cabins. Finally, Max decides to use low-quality materials and his guest, Richard, has an accident: a piece of roof falls on his head.

Although Max's choice situation has a non-identity nature (because the *possible* guests are *non-identical* to each other, and the identity changes depending on the course of action Max chooses), his decision has nothing to do with bringing people into existence. Did Max do something wrong? The answer seems clear. We tend to think that Max's behavior was wrong and that he should have built a safer cabin for his guests. But we cannot say that Max deprived Richard of a safer cabin. Had he decided to use high-quality materials, the cabin would have been safer, but this safer cabin would have benefited April, not Richard, who would have decided to stay at home.<sup>6</sup> Max's cabin would be safer for his *guests*, but this group would be composed of different people. However, it seems clear that this is not a reason to condone Max. Since he decided to build a cabin, he took on a responsibility: building a safe place for his *guests*, regardless of who they will be and of whether his act will influence who

6 However, Max did deprive Richard of a different benefit: staying safe at home and not suffering a head injury. But this is not the relevant benefit when discussing the *non-deprivation* problem. The relevant benefit is a safer cabin because this is the benefit that a different person (April) would have gotten. A safer cabin for a *different* guest is analogous to a better life for a *different* child in the impaired child / healthy child example (or for different citizens in the depletion / preservation example). Staying at home is analogous to never existing (because *guest* Richard would not have existed). This benefit would be relevant if we were discussing the non-comparative harm problem.

they will be. In other words, Max should have shown appropriate *de dicto* concern for his *guests* (here, “guests” does not refer to particular persons but is a generic concept that can refer to different people).

This *de dicto* approach may also be applied to existence-inducing acts. Arguably, we have a (*prima facie*)<sup>7</sup> duty to do our best for future people, regardless of who they will be and of whether our act will influence who they will be. More precisely, we have a duty to generate the best *possible* conditions: both *external* conditions related to the future environment (for example, not depleting resources) and *internal* conditions related to future people’s features (for example, undergoing a simple treatment to have a healthy child). Thus, the *de dicto* approach may solve the non-deprivation problem.<sup>8</sup>

Of course, the weekend cabin example is different from cases involving existence-inducing acts because, in these cases, the *harmful* action brings the person into existence. However, this difference is irrelevant when discussing the *non-deprivation* problem. In this context, both kinds of cases are relevantly similar: in the weekend cabin example, Max did not deprive Richard of a safer cabin; and, in the impaired child / healthy child example, the couple did not deprive its impaired child of a better life (the same applies to other existence-inducing acts, such as depletion). In the weekend cabin example, the harmful action did not bring anyone into existence. However, this property only shows that, unlike cases involving existence-inducing acts, the weekend cabin example does not raise the *creator harm problem*. This is why the creator harm problem is discussed separately

7 Under certain circumstances, this duty can be overridden. In this respect, this duty is not different from other moral duties.

8 In the weekend cabin example, Max chooses between having a healthy guest (April) and having an injured guest (Richard). But imagine that he must choose between a healthy guest and five slightly injured guests. Can the *de dicto* approach account for Max’s duty to choose the first option? In my view, the idea of *de dicto* guest can not only denote different identities but also different numbers of identities. As a result, Max has a duty to build a safe cabin for his guests, regardless of who they will be and *regardless of how many they will be*. Thus, I think that this approach can also be applied to “different-number cases” (including those cases involving existence-inducing acts). However, in this article, I do not address this topic.

in the next section. The *de dicto* approach can only solve the non-deprivation problem.<sup>9</sup>

C. Hare (2007: 518), for example, adopts the *de dicto* account to solve what I call “the non-deprivation problem”. To explain this account, he introduces the “Tess example”: Tess is a state officer whose job is to regulate those features of the automobile that protect its occupants in the event of a collision (airbags, crumple zones, and so on). Since people in her state are not wearing seat belts, she implements new regulations. One result is that the severity of injuries suffered in car accidents is significantly reduced. But another result is that, since the regulations affect various decisions that drivers make, different accidents occur, and different drivers are injured as a result (2007: 516). Hare accepts that the new regulations make things “*de re*” worse for accident victims, that is, worse for those *particular* people (if these regulations had not been implemented, *these* persons would not have been in accidents in the first place). But he argues that this is not what matters (morally speaking). For Hare, what matters is that Tess makes things *de dicto* better for *accident victims*. This is Tess’s duty, and she fulfills it.<sup>10</sup>

Parfit (2011: 220) adopts a similar approach to solve the same problem. He does not use the expression “*de dicto*” but appeals to the idea of “general person”: “... a general person is a large group of possible people, one of whom will be actual”.<sup>11</sup>

9 Wasserman (2008: 530-531) argues that the *de dicto* approach cannot be applied to cases involving existence-inducing acts because in these cases the *harmful* action brings the person into existence. I hold that this characteristic gives rise to the *creator harm problem*, so this characteristic is irrelevant when discussing the *non-deprivation* problem. My thesis is that the *de dicto* account cannot solve the creator harm problem but can solve the non-deprivation problem.

10 I think that Hare’s example is not entirely appropriate because Tess’s duty is best understood as a *consequentialist* duty; namely, implementing a *public policy* that reduces the severity of injuries suffered in car accidents. I think that the weekend cabin example can better illustrate the idea of *de dicto* obligation: Max’s duty toward his guests. For other accounts similar to the *de dicto* approach, see Reiman (2007) and Kumar (2018).

11 In this way, Parfit endorses what he calls “the No Difference View” (1987: 367; 2011: 221). According to this view, it is morally irrelevant whether the impaired person who exists and the healthy person who could have existed are different persons or the same person (in the *de re* sense).

Nevertheless, other authors criticize the *de dicto* approach. Boonin (2014: 31-38), for instance, argues that this strategy fails because it leads to absurd conclusions:

Suppose, for example, that Wilma decided to adopt a blind child when she could instead have adopted a sighted child. This choice would not harm her child in the *de re* sense, since it would not make the particular child that she adopted blind rather than sighted. But her choice would harm her child in the *de dicto* sense, since it would make it the case that the child who is correctly referred to as “her child” is blind rather than sighted. It would clearly be absurd to think that Wilma’s act of adopting a blind child wronged her child in virtue of the fact that it harmed her child in the *de dicto* sense (2014: 32).

The conclusion that Wilma has a duty to adopt the sighted child rather than the blind child is implausible. However, the *de dicto* approach does not lead to this conclusion. Wilma certainly has a duty to ensure her child’s health in the *de dicto* sense: a duty to make sure that her child has the highest possible level of health (*whoever her child turns out to be*). For instance, if Wilma plans to adopt a child, she has a duty to build a safe room, buy vaccines and healthy food, and so on. Nevertheless, she does not have a duty to adopt a sighted child. This is so because, in that case, Wilma would not be ensuring that her child has the highest possible level of health (*whoever her child turns out to be*); instead, she would be *choosing* the healthier child. Selecting a particular child over others has nothing to do with ensuring a child’s health in the *de dicto* sense. Making sure that *one’s child* has the highest possible level of health (*whoever one’s child turns out to be*) is entirely different from choosing the healthier child.

Boonin discusses other examples, but, in my view, he makes the same mistake. For instance, he argues that, in Hare’s Tess example, the *de dicto* approach would lead to “redirecting the accidents onto healthier people who will ... be better off after the accidents they have...” (2014: 36). Nevertheless, there is a substantial difference between “making sure that the person who is in the accident ends up

having a higher level of health after the accident” (2014: 35) and “re-directing the accidents onto [particular] healthier people...”. (2014: 36). Regulating those features of the automobile that protect its occupants in the event of a collision, whoever these occupants turn out to be, is different from choosing healthy accident victims.

Similarly, in Boonin’s “doctor example”, doing what is best for the health of *patients*, whoever they turn out to be, is entirely different from “choosing the healthier people to accept as patients” (2014: 38). Taking care of patients, whoever they turn out to be, is entirely different from selecting healthy patients. The former involves, for example, acquiring good equipment and hiring good nurses; the latter implies rejecting unhealthy patients.

By the same token, regarding the weekend cabin example, we can plausibly claim that building a safe cabin for guests, whoever they turn out to be, is entirely different from choosing particular guests who, for example, are fit enough to run away from a collapse.

Consider the impaired child / healthy child example again. In this example, a couple wants to have a child. The doctor tells them that, if they have a child now, he or she will be born with a severe disorder, but if they undergo a simple treatment, they will be able to have a healthy child in 30 days. Undergoing the treatment is better understood as doing what is best for the child’s health (whoever it turns out to be) rather than choosing a particular, healthy child. After all, the couple would be taking measures to reduce the likelihood of having an impaired child rather than *selecting* a specific, healthy child. The same seems to be true of the depletion / preservation example: it is not about *choosing particular future persons* who have certain characteristics, but about taking measures to protect future people, whoever they turn out to be.

In some contexts, we may have a *de dicto* obligation to choose the stronger people, whoever they turn out to be (we may have this obligation, for example, if we want to form a competitive football team). But this *de dicto* obligation is different from the *de dicto* obligation that the couple, the state safety officer, and the doctor have. The latter is similar to the team doctor’s duty to do what is best for the players’ health, whoever they turn out to be.

R. Weinberg (2013: 484) makes a different objection to the *de dicto* approach. She argues that it is incorrect because it “fails to locate the wrong” when someone has an impaired child but *could not* have had a healthier child (I describe a similar situation in the next section to discuss the creator harm problem). However, this case does not trigger the non-deprivation problem. This problem rests on a comparison between different possible persons. Therefore, it arises when a person has an impaired child but *could* have had a healthier child (the impaired child / healthy child example). The problem is that the healthier child would have been a different child, so we cannot claim that the person deprived *that* impaired child of a better life. If having a healthier child is impossible, the non-deprivation problem does not appear.

Weinberg gets it right when she says that the *de dicto* approach does not work in this situation. However, she concludes that this approach cannot solve the *non-identity problem*. Since I think that the non-identity problem involves more than one problem, my conclusion is that the *de dicto* strategy does not work in that scenario because it can only solve the non-deprivation problem. In that scenario, we do not face the non-deprivation problem. We only face the creator harm problem, which I will discuss in the next section.

Thus, it seems that the *de dicto* strategy can solve the non-deprivation problem, which arises when the person could have chosen a better alternative. How? We would say that Max did something wrong because he deprived his *de dicto* guests of a safer cabin, and that the couple who had an impaired child did something wrong because it deprived its *de dicto* child of a better life (assuming that the couple could have had a healthier child).

Nevertheless, Weinberg (2013: 482-483) makes a further objection. Let us go back to the impaired child / healthy child example: the couple has an impaired child but could have had a healthy child. Weinberg holds that this approach cannot account for the intuition that the impaired child has “special grounds for grievance” against his or her parents (2013: 483). If this hypothesis is correct, then it turns out that the *de dicto* approach cannot solve the non-deprivation problem because our intuition is not only that the couple did something wrong,

but also that it harmed this *particular* (*de re*) child. According to Weinberg, focusing on *de dicto* people does not work because this strategy prevents us from thinking in terms of particular, *de re*, persons.

Weinberg (2013: 483) clarifies that she does not mean that, in general, *de dicto* harms cannot give rise to *de re* grievances: “If Michael sends a letter bomb to Brooklyn College, intending to injure whoever happens to open the letter, the particular person who opens the letter still has a perfectly legitimate *de re* grievance against Michael”. By the same token, Weinberg would presumably agree that, in the weekend cabin example, the *de dicto* approach can account for Richard’s special grievance. However, she thinks that this strategy does not work in “impaired child / healthy child” situations. But why does it fail in these situations? Weinberg answers as follows:

According to the non-identity problem reasoning, it is the fact that the *de dicto* harm comes along with the inseparable overriding benefits of existence and is the only way to give those benefits to that very same person that makes the procreative case one wherein Mary’s *de dicto* harm cannot provide Mariette with grounds for a special *de re* grievance. That is why the non-identity problem remains even when we avoid its procreative principle by adopting various evasive maneuvers like focusing on *de dicto* goodness. We still are left with the intuition that Mariette does have a special grievance against Mary and, even more fundamentally and problematically, that Mary harmed Mariette. But we have no way to show this. That’s the non-identity problem, and it remains problematic even if we focus on *de dicto* goodness (2013: 483).

In other words, according to Weinberg, that strategy does not work in those cases due to what I called “the non-comparative harm problem”: the problem of explaining how an act that makes a person better off can harm this person (or, in other words, how an act that makes a person better off can give rise to this person’s special grievance). Weinberg refers explicitly to the “inseparable overriding benefits of existence”.

Nevertheless, even if she is right, she does not show that the *de dicto* strategy fails to solve the non-deprivation problem. She refers to the non-comparative harm problem, which is different from the non-deprivation problem. The non-comparative harm problem is the problem of explaining how an action that benefits a person can harm this person. In order to discuss this problem, we need to focus on a particular person and compare two situations: in the case of existence-inducing acts, his or her existence and never existing. The comparison between different possible persons becomes irrelevant when discussing the non-comparative harm problem.

Weinberg focuses on the non-comparative harm problem (which focuses on the comparison between existing and never existing) and leaves aside the non-deprivation problem (which focuses on the comparison between different possible persons). Therefore, she does not show why the *de dicto* strategy fails to solve the non-deprivation problem. To be sure, a certain situation can raise both the non-comparative harm problem and the non-deprivation problem (and even the creator harm problem, as I claim in the next section). In a sense, these three problems are different interpretations of “the non-identity problem”. But they are also different problems. The *de dicto* approach<sup>12</sup> should be understood as a possible (and in my view quite plausible) solution to the non-deprivation problem.<sup>13</sup>

#### ❖ The creator harm problem

The creator harm problem arises if we reject the assumption that never existing is a *condition* that can be compared with existing. At first sight, the consequence of this rejection is that it does not make

12 Note that *this de dicto approach* is not utilitarian. For example, as a father, I can have a *de dicto* duty to make sure that my child has the highest possible level of health (*whoever my child turns out to be*) even if this course of action does not maximize general utility.

13 A. Podgorski (2020: 67) also discusses the *de dicto* strategy. However, he does not claim that this strategy fails. According to him, the *de dicto* approach can justify the obligation to have a healthy child rather than an impaired child. However, he claims that this obligation is not *parental* but a *general* obligation to benefit others.

sense to evaluate whether existence-inducing acts harm the people who thereby come into existence. The concept of harm cannot be applied to these cases, so we cannot say that these acts are morally wrong. The creator harm problem is the problem of explaining how the concept of harm can be applied to situations in which the “harm” constitutes the existence of the person.

The creator harm problem is specific to existence-inducing acts; it does not arise in other situations. However, strictly speaking, this problem does not rest on the notion of identity because it does not involve *possible* persons who are non-identical to each other. Instead, the problem is that it seems conceptually impossible that bringing a person into existence constitutes a harm to this person.

The key to addressing this problem may be distinguishing it from the non-deprivation problem. When we discuss the creator harm problem separately, the conclusion that existence-inducing acts cannot harm the people who thereby come into existence may be less problematic. Let me explain.

If we want to address the creator harm problem separately, we should imagine a situation where the creator harm problem arises and the non-deprivation problem does not. The non-deprivation problem rests on a comparison between different *possible* persons. In contrast, the creator harm problem does not. Therefore, if we want to focus on the creator harm problem and leave aside the non-deprivation problem, we should imagine a situation in which all *possible* persons are similar. Consider this example, which I will call “the impaired child / impaired child example”. Suppose that Alice wants to have a child, but knows that any child of hers would have an equally flawed existence. However, this life would be worth living (in the sense that it would be above a minimum threshold of quality of life).<sup>14</sup> Alice cannot choose between a child with a better exis-

14 When I discussed the non-comparative harm problem, “worth living” had a different meaning: it meant “better (or at least not worse) than never existing”. Here, this meaning is misplaced because the creator harm problem is precisely that an in-existent person is not someone who can be better or worse. In this context, I will say that “worth living” means “above a minimum threshold of quality of life”, though I do not need to specify this threshold.

tence and a child with a worse existence. She must decide whether to have an impaired child or no child at all. Imagine that Alice decides to have a child: Cate.

The non-deprivation problem does not arise because having a “healthy but different child” would not have been possible; any child of hers would have had an equally flawed existence. Nevertheless, the creator harm problem persists simply because Alice’s reproductive act is *existence-inducing*: this particular child would never have existed had Alice not performed such act. Thus, if we want to show that Alice *harmed* Cate, we need to explain how the concept of harm can be applied to cases like this.

Parfit, for example, offers a sophisticated non-comparative account of harm based on the *intrinsic goodness or badness* of certain outcomes (Parfit, 2017: 131). He imagines an act that brings a person (Sam) into a bad existence and claims that a comparative account cannot explain why that act harms Sam. Here, he seems to have in mind what I call “the creator harm problem”: “If Sam had never existed, there would not have been a Sam for whom his non-existence would have been better” (Parfit, 2017: 133). Parfit argues that an account based on the intrinsic badness of that existence does not have this problem and can therefore explain why Sam is harmed.<sup>15</sup>

Nevertheless, the solution may be much simpler once we discuss the creator harm problem separately. Do we want to show that Alice harmed Cate? Is it clear that Alice did something morally wrong? Of course, we would not praise her. However, the proposition that her existence-inducing act was morally reprehensible is not uncontroversial. It requires justification. First, Cate’s life is worth living, implying that she can enjoy an *acceptable* quality of life. Second, Alice could not have brought a healthier child into existence. Do these aspects not cast doubt on the immorality of Alice’s course of action? I do not claim that Alice’s action was morally right. I claim that it was not *obviously* wrong. As I see it, the fact that Cate’s life is worth living

<sup>15</sup> As I have claimed, non-comparative accounts of harms may also have the potential to address the non-comparative harm problem. In this paper, I do not discuss non-comparative accounts of harm in detail.

and that Alice could not have created a better life can perfectly support this weaker claim. I suspect that the objector who insists on the *undoubtedly* immorality of Alice's behavior does not have a life worth living in mind.

The so-called "non-identity problem" is the problem of explaining *why* certain acts are wrong. But this problem only arises when we are convinced that these acts are wrong. Otherwise, if we do not have such conviction, the "problem" is no longer a problem because we do not need to explain why those actions are wrong. My point is that, when we address the creator harm problem separately and discuss acts such as Alice's, we cannot say without hesitation that these acts are wrong. When we address this problem separately, the conclusion that these acts are not wrong becomes less implausible, and so the issue becomes less of a problem. Therefore, the "biting the bullet" strategy looks more plausible.

So far, I have imagined cases of existence-inducing acts that bring into existence people who will have lives worth living. I have claimed that the creator harm problem loses much significance in these cases because the conclusion that these existence-inducing acts are wrong is not obvious. But what happens if the life is below a minimum threshold of quality of life and is therefore not worth living? Does the conclusion that the existence-inducing act is wrong become uncontroversial?

Consider the following example, which I will call "the *very* impaired child / *very* impaired child example". Suppose that Amanda wants to have a child, but knows that any child of hers would have an equally flawed existence that *will not be worth having*. Amanda cannot choose between a child with a better existence and a child with a worse existence. She must decide whether to have a *very* impaired child who will have an extremely low quality of life or no child at all. Imagine that Amanda decides to have a child: John. Was Amanda's act morally wrong?

On the one hand, it is plausible to claim it does not make sense to evaluate whether a person was better when he or she did not exist (because never existing is not a condition connected with *someone*). The conclusion would be that the adjective "harmful" cannot be

applied to existence-inducing acts. On the other hand, in the very impaired child / very impaired child example, the intuition that there is something wrong with the mother's behavior becomes much stronger (because the life of the child is not worth living). Thus, the creator harm problem reappears.

Admittedly, the intuition that Amanda's behavior was wrong cannot be accounted for with reference to the idea of harm unless we adopt a non-comparative account of harm. However, I will explore a different alternative. Perhaps we do not need the notion of harm to account for that intuition. Maybe an attitudinal approach can explain what is wrong with that behavior in those particular, uncommon cases. Let me explain.

First of all, it is important to point out that the very impaired child / very impaired child example requires more information than the impaired child / impaired child example. This is so because, at first sight, Amanda's behavior is not understandable: why would someone conceive a person who will live a life full of suffering?<sup>16</sup> In the impaired child / impaired child example, Alice was aware that Cate would have a flawed existence, but she also knew that this existence would be worth having. We tend to imagine a woman who wants to be a loving mother and decides to have a child because she knows that this child will live a life worth living. The situation is different in the very impaired child / very impaired child example because Amanda knows that John will not have an existence worth having. She is aware that John will have an extremely low quality of life. So why would she decide to bring John into existence?

Of course, Amanda's behavior is not understandable if we want to find morally acceptable motives. Finding morally objectionable motives is easier. Perhaps Amanda is obsessed with being a mother and does not care about her child's quality of life. Maybe she needs a kidney and plans to persuade John to donate it to her. Perhaps Amanda wants to have a child because she thinks that a baby can save their struggling marriage from divorce. In these situations, Amanda

<sup>16</sup> We are assuming that the child was not conceived yet. Once the child is conceived, there may be legitimate reasons not to abort (for example, religious reasons).

displays an indifference or insensitivity to John's suffering.<sup>17</sup> Due to the creator harm problem, we cannot say that Amanda *harmed* John by bringing him into existence, because the concept of harm does not apply to these cases. But we can plausibly say that, in these cases, Amanda's attitude reflects her lack of interest in, or concern about, the hardships of John's condition. This attitude is bad in itself.

I suspect that this assumption can explain why many people think Amanda's behavior was wrong: they cannot imagine a morally acceptable motive for conceiving a child with an extremely low quality of life. Therefore, they assume that there is something morally wrong with Amanda's attitude. Of course, we can try to be creative and imagine a morally acceptable motive for having a child like John. If we found this motive, our intuition about Amanda's decision might change. But this kind of motive does not immediately come to mind when we think about these cases.

Amanda's attitude does not affect the deontic status of her action, but this attitude can explain the intuition that her *behavior* is wrong. Imagine a selfish and mean person who is never prepared to help anyone; someone who is always seeking his advantage without regard for others. This person may harm no one, but his attitude is morally objectionable. Or suppose that a father donates a kidney to his sick daughter, but only because he wants to win the "Best Father Award". Of course, the donation is morally permissible. But we will look askance at this father. He displays gross insensitivity to his daughter's hardship. There is something wrong with his attitude. Bad attitudes do not make permissible actions impermissible, but bad

17 Wasserman (2019: 75-81) adopts a similar account to discuss what I called "the impaired child / healthy child example". In this paper, I claimed that this example illustrates the non-deprivation problem and argued that the *de dicto* strategy is a possible solution. In my view, the attitude-based account does not fully work in "impaired child / healthy child" cases, at least if we continue assuming that the impaired child's life is worth living. The insensitivity to the child's condition is particularly vivid when the child's life is *not* worth living. I think that, if the child's life is worth living, the wrongness of the parents' behavior can be better explained by the idea that they deprived their (*de dicto*) child of a better life. *A fortiori*, the attitude-based account cannot solve the non-comparative harm problem either. In these cases, the existence-inducing act benefits the person who comes into existence, so it is not clear why the person who performs this act is displaying an *insensitivity* to a certain handicap.

attitudes can detract from permissible actions. Donating a kidney is permissible, but this action will be more or less valuable depending on the donor's attitude. People who perform the same *permissible* action could deserve moral praise or blame depending on their attitudes. In fact, we can plausibly claim that a bad attitude toward a person can give this person grounds for moral complaint. For example, the young daughter may have a moral complaint against her father, even if he decided to donate a kidney to her. The donation was morally permissible. But his attitude is morally objectionable, so her daughter may have a moral complaint against him.

Let us see how this attitudinal account applies to the very impaired child / very impaired child example. It is not easy to explain why bringing John into existence is impermissible because this action does not harm John. However, suppose Amanda brings John into existence because, for example, she needs a compatible kidney donor. In that case, she displays insensitivity to John's situation and a lack of interest in his hardships. She displays a loathsome attitude that deserves moral disapproval. She does not harm anyone, but her attitude is morally wrong. And her attitude can give John grounds for moral complaint against her.<sup>18</sup>

The very impaired child / very impaired child example does not provide information about Amanda's attitude. When authors discuss the non-identity problem and describe this kind of situation, they do not provide this information either. However, since it is challenging to find morally good motives for bringing John into existence, Amanda's attitude is suspicious. This presumption against her attitude may explain why many people think she behaved badly.

Finally, note that this account does not rely on virtue ethics, though it is similar to it. According to virtue ethics, which actions

18 G. Kahane (2009) also endorses an attitude-based account. He argues that wanting to have an impaired child is similar to wanting an *existing* child to *remain* in that condition (2009: 203). Therefore, people who want to have an impaired child have a bad attitude. However, this account only applies to parents who conceive an impaired child *because* the child will be impaired (2009: 209). My account can also be applied to parents who want to conceive an impaired child but do not want the child to remain in this condition; for example, a couple who conceives an impaired child because it is their only way of having a daughter rather than a son.

are morally permissible depends on which character traits are morally good. Thus, an action is permissible if and only if a virtuous person would perform it; and an action is impermissible if and only if a vicious person would perform it.<sup>19</sup> The account I explore here is more modest. It simply assumes that attitudes are morally relevant, which means that bad attitudes can give people grounds for moral complaint (and good attitudes can give people grounds for moral approval). This account is not committed to the stronger claim that the deontic status of actions *always* depends on the moral character of their underlying attitudes. Therefore, this account accepts that a person can display an objectionable attitude by performing morally permissible actions.

Boonin criticizes the virtue ethics approach to the non-identity problem. He makes two objections. The first is that having a bad character trait does not imply acting immorally (Boonin 2014: 185). However, this objection does not affect my attitudinal account. As I said, I acknowledge that having a bad character trait does not imply acting immorally. I just claim that bad attitudes can detract from *permissible* actions. The action will continue being permissible, but it will not be valuable; for example, donating a kidney to one's daughter to win an award. And the underlying bad attitude (the morally objectionable motive and the indifference to her condition) gives her grounds for moral complaint.

The second objection is that being insensitive to a person's suffering does not imply that this person is being harmed. Harmless suffering is possible. Imagine that a doctor amputates your arm to prevent you from dying. In this case, the pain or disability that you suffer is caused by an act that makes you better off (Boonin, 2014: 185). Nevertheless, this objection does not affect my account either. I do not claim that being insensitive to a person's suffering implies that this person is harmed. My claim is that, if one knows that one's child will not have an existence worth having, bringing this child into existence for objectionable motives displays a *reprehensible* insensitivity or indifference. The existence-inducing act is morally

19 For an excellent introduction to virtue ethics, see Timmons (2013: 269-304).

permissible because it does not harm the child. But the underlying attitude is morally reproachable. In turn, this attitude gives the child grounds for moral complaint.

Summing up, if the existence of the child is worth having (impaired child / impaired child example), the conceptual “problem” can be solved because it is far from obvious that the existence-inducing act was wrong; and, if the existence of the child is not worth having (very impaired child / very impaired child example), the creator harm problem can be solved because the intuition that the mother behaved badly can be accounted for without reference to the idea of harm.

### *Conclusion*

In this article, I tried out a new method for addressing the non-identity problem. This method rests on the idea that the so-called “non-identity problem” is not one problem but three different problems that call for different solutions. I called these problems “the non-comparative harm problem”, “the non-deprivation problem”, and “the creator harm problem”. The method is to discuss these problems separately. In this article, I illustrated this method by analyzing some available solutions.

First, I claimed that the non-comparative harm problem is neither related to the idea of personal identity nor specific to existence-inducing acts. Rather, it is the problem of explaining how an action that makes a person better off (or does not make a person worse off) can harm this person. Although I mentioned possible solutions to this problem, I did not explore in detail any of them.

Second, I held that, unlike the non-comparative harm problem, the non-deprivation problem does concern the notion of identity. However, I claimed that this problem is not specific to existence-inducing acts. I explored a possible solution: the *de dicto* approach. I argued that this approach is more plausible when it is understood as addressing the specific non-deprivation problem (*vis-à-vis* addressing the non-identity problem in the abstract).

Finally, I held that the creator harm problem is specific to existence-inducing acts but does not concern the notion of identity. I explored two solutions. If the person's life is worth living, then it is not obvious that the existence-inducing act was morally wrong – I am assuming that the non-deprivation problem does not arise, that is, that having a healthier child would have been impossible. In this scenario, the “biting the bullet” approach gains plausibility. However, suppose the person's life is *not* worth living. In that case, the intuition that the existence-inducing act was wrong is much stronger, even assuming that having a healthier child would have been impossible. I explored an attitudinal account that may accommodate this intuition. The idea is that, in these cases, bringing the person into existence denotes a bad attitude that can give this person grounds for moral complaint.

In short, I offered a different method for addressing the non-identity problem: splitting it up into three distinct problems. If this method works, it could show that the so-called non-identity problem is less of a problem than widely believed.

## ■ References

- Boonin, D. (2014). *The Non-identity Problem and the Ethics of Future People*. Oxford University Press.
- (2019). Solving the Non-Identity Problem: A Reply to Gardner, Kumar, Malek, Mulgan, Roberts and Wasserman. *Law, Ethics and Philosophy*, (7): 127-156.
- Bradley, B. (2012). Doing Away with Harm. *Philosophy and Phenomenological Research*, (85): 390-412.
- Broome, J. (2015). General and Personal Good: Harsanyi's Contribution to the Theory of Value. I. Hirose & J. Olson (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*. Oxford University Press: 249-266.
- Cohen, A. (2009). Compensation for Historic Injustices: Completing the Boxill and Sher Argument. *Philosophy & Public Affairs*, (37): 81-102.
- Feinberg, J. (1992). Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. *Freedom and Fulfillment*. Princeton University Press: 3-36.

- Gardner, M., (2015). A Harm-Based Solution to the Non-Identity Problem. *Ergo*, (2): 427-444.
- Hare, C. (2007). Voices from Another World: Must We Respect the Interests of People Who Do Not, and Will Never, Exist? *Ethics*, (17): 498-523.
- Harman, E. (2004). Can We Harm and Benefit in Creating? *Philosophical Perspectives*, (18): 89-113.
- (2009). Harming as Causing Harm. *Harming Future Persons*. M. Roberts & D. Wasserman (eds.). Springer: 137-154.
- Hanser, M. (2008). The Metaphysics of Harm. *Philosophy and Phenomenological Research*, (77): 421-450.
- Heyd, D. (2009). The Intractability of the Non-identity Problem. *Harming Future Persons*. M. Roberts & D. Wasserman (eds.). Springer: 3-25.
- Kahane, G. (2009). Non-Identity, Self-Defeat, and Attitudes to Future Children. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, (145): 193-214.
- Kavka, G. (1982). The Paradox of Future Individuals. *Philosophy & Public Affairs*, (11): 93-112.
- Kumar, R. (2018). Risking Future Generations. *Ethical Theory and Moral Practice*, (21): 245-257.
- Liberto, H. (2014). The Exploitation Solution to the Non-Identity Problem. *Philosophical Studies*, (67): 73-88.
- Malek, J. (2019). The Non-Identity Non-Problem: Constructing Continuity of Identity among Possible Persons. *Law, Ethics and Philosophy*, (7): 127-56.
- Parfit, D. (1987). *Reasons and Persons*. Clarendon Press.
- (2011). *On What Matters*. Vol. 2. Oxford University Press.
- (2017). Future People, the Non-identity Problem, and Person-Affecting Principles. *Philosophy & Public Affairs*, (45): 118-157.
- Podgorski, A. (2020). Partiality, Identity, and Procreation. *Philosophy & Public Affairs*, (49): 51-77.
- Reiman, J. (2007). Being Fair to Future People: The Non-identity Problem in the Original Position. *Philosophy & Public Affairs*, (35): 69-92.
- Ripstein, A. (2006). Beyond the Harm Principle. *Philosophy & Public Affairs*, (34): 215-245.
- Rivera López, E. (2009). Individual Procreative Responsibility and the Non-Identity Problem. *Pacific Philosophical Quarterly*, (90): 99-118.
- Roberts, M. (2007). The Non-identity Fallacy: Harm, Probability and Another Look at Parfit's Depletion Example. *Utilitas*, (19): 267-311.

- Shiffrin, S. (1999). Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm. *Legal Theory*, (5): 117-148.
- Singer, P. (2011). *Practical Ethics*. Cambridge University Press.
- Temkin, L. (1993). *Inequality*. Clarendon Press.
- Thomson, J. (2010). More on the Metaphysics of Harm. *Philosophy and Phenomenological Research*, (82): 436-458.
- Timmons, M. (2013). *Moral Theory: An Introduction*. Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Wasserman, D. (2008). Hare on *De Dicto* Betterness and Prospective Parents. *Ethics*, (118): 529-535.
- (2019). Chasing the Elusive Wrongdoing Intuition. *Law, Ethics and Philosophy*, (7): 63-83.
- Weinberg, R. (2013). Existence: Who Needs It? The Non-Identity Problem and Merely Possible People. *Bioethics*, (27): 471-484.
- Woodward, J. (1986). The Non-identity Problem. *Ethics*, (96): 804-831.
- Woollard, F. (2012). Have We Solved the Non-Identity Problem? *Ethical Theory and Moral Practice*, (15): 677-690.



# El taller filosófico de Martin Heidegger. Contexto y ejemplificación de los “ejercicios de lectura” en 1950-51

## Martin Heidegger’s Philosophical Workshop. The Context and Exemplification of the “Reading Exercises” in 1950-51

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i33.640](https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.640)

Ángel Xolocotzi Yáñez  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
angel.xolocotzi@correo.buap.mx  
orcid.org/0000-0003-2787-4472

Fecha de recepción: 08/06/2023 • Fecha de aceptación: 24/08/2023

### Resumen

La prohibición docente a la que fue acreedor Martin Heidegger entre 1946 y 1951 fue uno de los resultados de su compromiso con el nacionalsocialismo, principalmente al asumir la rectoría de la Universidad de Friburgo de 1933 a 1934. La situación con la propia universidad y su experiencia docente de más de treinta años lo lleva a sugerir modos alternos en la docencia que concluyen en “ejercicios de lectura” realizados en el domicilio del filósofo entre 1950 y 1951. Esta experiencia docente es motivo de múltiples reflexiones heideggerianas sobre una idea de enseñanza que correspondiera a su pensar y a lo cual se alude como “taller” (*Werkstatt*) en tanto oficio artesanal (*Handwerk*). El presente artículo destaca la relevancia de esta propuesta a partir de su implementación en 1950 con los ejercicios sobre el problema de la causalidad.

### Palabras clave

Causalidad, ejercicios de lectura, prohibición docente, taller filosófico, Werner Heisenberg.

### Abstract

The teaching ban to which Martin Heidegger was subjected between 1946 and 1951 was one of the results of his commitment to National Socialism, especially when he became rector of the University of Freiburg from 1933 to 1934. The situation with the university itself and his teaching experience of more than thirty years led him to suggest alternative ways of teaching, which led to “reading exercises” at the philosopher’s home between 1950 and 1951. This teaching experience is the subject of many Heideggerian reflections on an idea of learning that corresponds to his thinking, and which is referred to as a “workshop” (*Werkstatt*) as a handcraft (*Handwerk*). This article highlights the relevance of this proposal from its implementation in 1950 with the exercises on the problem of causality.

### Keywords

Causality, philosophical workshop, reading exercises, teaching prohibition, Werner Heisenberg.

---

Quizás no haya nada más difícil que ser un filósofo  
siendo “profesor de filosofía”.

Heidegger, GA 94: 353 / *Reflexiones*: 276

### *Introducción*

Es bien conocido el hecho de que, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Martin Heidegger, el filósofo que en ese momento era considerado el mayor representante de la filosofía de Friburgo, fue enjuiciado por su intervención y participación en el nacionalsocialismo.<sup>1</sup> Las miles de páginas que han abordado esa cuestión dejan ver múltiples aspectos y matices. Sería ingenuo querer agotar el punto en unos cuantos párrafos; sin embargo, para comprender el “caso Heidegger” es imprescindible hacerlo desde una perspectiva que incluya elementos que proporcionen suficiente luz para una tematización de ese calibre: la política universitaria, la idea de una Alemania oculta, la propuesta de una revolución conservadora.<sup>2</sup> Es decir, no basta con analizar la participación de Heidegger en 1933 mediante su rectorado, ni extraer algunas frases de sus discursos o apuntes. La seriedad del “caso Heidegger” implica también la seriedad y el

<sup>1</sup> Un detallado recuento de lo acaecido en esa época fue publicado inicialmente en diversos artículos por H. Ott (1988), quien después los compiló en 1988 en su ya famoso trabajo *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Un año antes, uno de sus alumnos publicó, sin rigor historiográfico, un libro en donde no da el crédito correspondiente a Ott. Se trata de V. Farías (1987) y su ya conocido libro *Heidegger et le nazisme*. Algunos trabajos bien documentados plantean la situación de Heidegger al finalizar la guerra, como es el caso del volumen compendiado por H. Zaborowski y A. Denker (2009) en el *Heidegger-Jahrbuch 5: Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen*, así como el trabajo de A. Xolocotzi (2012).

<sup>2</sup> Algunos trabajos ya han arrojado luz en ese sentido; para ello confróntese: H. Zaborowski (2010); F. Grosser (2011); D. Morat (2007); G. Payen (2022); L. Jäger (2021); A. Xolocotzi (2013, 2023).

compromiso que conlleva abordarlo más allá de las históricas y generales tomas de postura en su defensa o en su condena.

Como ya han demostrado recientes investigaciones, el acceso, tanto a la vida como al pensar de Heidegger, ha sido revolucionado por la publicación no sólo de la *Obra integral (Gesamtausgabe)*,<sup>3</sup> sino también de epistolarios, así como la apertura de archivos y documentos, antes “doblemente guardados en secreto”.<sup>4</sup> Lo que se debía saber sobre la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo ya es ampliamente conocido en la actualidad. Se ha superado, pues, el estadio del ocultamiento e incluso el riesgo de destrucción de la evidencia. Precisamente el hecho de que el propio autor haya insistido en la conservación de lo escrito, en sus diversos niveles y estilos, da indicios de la necesidad interpretativa con lo que todo eso debe ser abordado.<sup>5</sup> Este es el momento histórico al que nos enfrentamos: no sólo contamos ya con el acceso, sino ahora es necesaria la interpretación y contextualización de todo el material disponible. Lo oportuno de este estadio hace superables las lecturas generales o sesgadas históricamente.

Pese a la riqueza que pueda esconderse en las fuentes recientemente publicadas para comprender de mejor forma la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo, es un imperativo también abordar cuestiones en torno a momentos posteriores que dejan ver las consecuencias fácticas de su compromiso político.<sup>6</sup> Si ya el periodo de participación exige una relectura, como hemos anticipado, mucho más necesaria es una aproximación a lo sucedido después de la Segunda Guerra Mundial. El hecho de encontrar en la bibliografía

3 La obra integral de Martin Heidegger será citada en su forma canónica con la sigla GA (*Gesamtausgabe*), seguidas del número de volumen y número de página, junto con la traducción española correspondiente (en el caso de que exista).

4 Un ejemplo de investigaciones de ese género es el reciente libro de P. Veraza (2023): *Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*.

5 Sobre la conservación de los manuscritos puede verse A. Xolocotzi (2018: 105-114; 2023: 87-116).

6 La publicación de los legendarios “Cuadernos negros” y amplios epistolarios (con K. Löwith y K. Bauch, por ejemplo) han dado material necesario para una revisión de las interpretaciones canónicas difundidas.

pocas menciones se debe, nuevamente, a la ausencia de fuentes; cuestión que de forma reciente ha comenzado a cambiar.

El presente artículo no busca ampliar aspectos de índole biográfica en torno a Martin Heidegger; más bien se trata de entender elementos sobre su idea de filosofía en tanto pensar, así como la correspondiente transmisión en la enseñanza. Así, aunque ya haya sido ampliamente discutida la cuestión del estilo y los modos de escritura ejercitados por Heidegger,<sup>7</sup> queda todavía poco desarrollada su apreciación de la docencia a partir de una idea de “taller” (*Werkstatt*) filosófico<sup>8</sup> en tanto oficio artesanal mediante “ejercicios”.<sup>9</sup>

La puesta en marcha de tal posibilidad ocurre precisamente al finalizar la Segunda Guerra Mundial, cuando Heidegger se hace acreedor a una prohibición docente por parte de la Comisión de Depuración de la Universidad de Friburgo. Esto, más allá de constituir un arreglo de cuentas con lo ocurrido, representa un espacio de apertura para llevar a cabo el esperado giro en el ejercicio docente. Se trata de las prácticas o ejercicios de lectura que Heidegger organizó sobre el problema de la causalidad<sup>10</sup> en el semestre invernal de 1950/51 y que tuvieron lugar en su domicilio.

7 Ver Baur *et al.*, (ed.) (2013); Trawny (2010); Xolocotzi (2022).

8 De los volúmenes de la *Obra integral* que incluyen textos publicados en vida por Heidegger (volúmenes 1 al 16), quizás el único escrito que hace referencia al “taller” es un pequeño texto publicado como “Aufzeichnungen aus der Werkstatt” (Apuntes del taller) en el “*Neue Zürcher Zeitung*” el 26 de septiembre de 1959 e impreso en el volumen 13: *Aus der Erfahrung des Denkens* (151-154).

9 Podría parecer innecesario enfatizar el tipo de ejercicios que Heidegger propone, ya que se pudiese objetar que desde el inicio de su vida académica llevó a cabo seminarios y “ejercicios académicos”, como es el caso de los realizados sobre Aristóteles en 1921 (Xolocotzi *et al.*, 2022); sin embargo, los ejercicios que aquí serán descritos representan otra modalidad de enseñanza distante de la formalidad académica en la universidad. En una entrada de sus “Cuadernos negros”, de finales de 1945, así lo deja ver: “No necesitamos ninguna técnica ni ninguna política, ninguna cultura ni ninguna moral (sistema educativo) como objetivos y elementos del «Dasein» en la diferencia. Necesitamos maestros que puedan aprender [...]” (GA 97: 52 / *Anotaciones*: 54).

10 El problema de la causalidad será pensado y discutido por Heidegger en los años que aquí referimos, aunque de forma pública se dará a conocer posteriormente, cuando el filósofo de Friburgo lea su famosa conferencia “La pregunta por la técnica” en la Academia Bávara de las Bellas Artes de Múnich (Xolocotzi, 2023: 145-156).

Uno de los asistentes será el posteriormente conocido filósofo Ernst Tugendhat, quien en ese momento contaba con veinte años. La participación de este joven será importante porque gracias a los protocolos redactados por él se tiene una visión más amplia de lo tratado en esos ejercicios.

Para entender el giro docente de Heidegger mediante la elección de ejercicios sobre la causalidad será necesario abordar varios aspectos. En primer lugar, se trata de ejercer un cambio en la docencia que el propio Heidegger había anhelado y en torno a lo cual encontramos algunas reflexiones, especialmente en sus “Cuadernos negros”. Por ello, inicialmente abordaremos la idea de taller filosófico que Heidegger bosqueja. Para la realización de este taller, concretado en ejercicios de lectura, se requirieron ciertas condiciones contextuales, incluyendo la participación del joven Tugendhat. Por eso, en un segundo momento, se abordará esto a la luz tanto de epistolarios publicados como de algunos inéditos. Con esta base, se tematizarán, de forma ejemplificada, aspectos determinantes del contenido y la forma de los mencionados ejercicios de lectura tal como han sido publicados en el volumen 83 de la *Obra integral*.

### *La idea del “taller filosófico”*

En una anotación de 1946 en sus “Cuadernos negros”, Heidegger destaca su forma de trabajo en términos de la obra, la cual es apprehendida como “obra de la mano” (*Handwerk*), es decir, como un *oficio artesanal*, el cual se despliega en lo que ahí llama “taller” (*Werkstatt*).

Esta propuesta docente buscaba tomar distancia de la hegemonía de algunas formas de organización de la universidad que se habían decantado por la “gestión técnica de las ciencias” (GA 97: 71 / *Anotaciones*: 71), cuyo apuro para cubrir las necesidades y satisfacciones se expresaba en una dispersión indiferenciada que sólo mostraba la necesidad de que “todo se confunde con todo” (GA 97: 71 / *Anotaciones*: 71). Ante ello, Heidegger cuestiona el hecho de que “en la universidad ya no queda sitio para este taller” (GA 97: 71 / *Anotaciones*: 71) debido a que su “existencia oculta” lo protege de la “ruina” y el “ruido”.

La prohibición docente que se aplica a Heidegger a partir de 1946 como resultado de su participación en el nacionalsocialismo, especialmente como rector de la Universidad de Friburgo en 1933-34, será tomada como la oportunidad de poner en práctica el mencionado taller. Alrededor de 1946 así lo expresa en una anotación”:

Si alguna vez me hubiera sido posible volver a desempeñar una actividad docente no habría tratado de hacer una presentación pública en forma de “clases” [lecciones], sino que, en un diálogo reflexivo con un círculo selecto, ejercitando el preguntar, el ver, el decir y el leer, habría transmitido aún a alguno algo del oculto *oficio artesanal* del pensar riguroso, o al menos lo habría mostrado como posibilidad ejercitándolo (GA 97: 71 / *Anotaciones*: 70).

La “obra de la mano” (*Handwerk*) se convierte realmente en una obra de pensar (*Denkwerk*) que permite a Heidegger articularlo a partir de ejercicios como un oficio artesanal. Como ya señalamos, el momento en donde aparecen estas reflexiones es cuando el filósofo de Friburgo entiende que no podrá llevar a cabo sus actividades docentes tal como las había realizado a lo largo de gran parte de su vida: “Después de treinta años de actividad docente no resulta nada fácil despedirse del magisterio [...] máxime cuando yo fui un apasionado maestro [...]” (GA 97: 57 / *Anotaciones*: 58). El impacto de esa situación conduce a Heidegger entonces a reconfigurar sus posibilidades docentes y a buscar alternativas que remiten a la anhelada idea de taller mediante ejercicios.

Precisamente ahí encontramos la relación entre la *obra* de la mano concretada en tanto oficio artesanal (*Handwerk*) y su ejecución en el taller (*Werkstatt*) que expresa la *obra* (*Werk*) en tanto camino del pensar. La forma de trabajo toma lo dicho por los pensadores para así dirigirse a lo no-dicho. Esto se hace a partir de la interpretación de los textos de la tradición en donde se ejercita el pensar, inicialmente a través de esa posible congregación en lo no-dicho. Si acaece la resonancia de lo no-dicho por el pensador entonces tal congregación permite la escucha articulada de lo inefable. Sabemos que ese

proceder que congrega no es otra cosa que un aprender a *leer* los textos de los pensadores: “Aprender a «leer» es el oficio de recogerse y concentrarse en el dictado [saga] de dócil sencillez de lo inefable en su inefabilidad” (GA 97: 72 / *Anotaciones*: 71). Este “aprender a leer” no es otra cosa que aprender a pensar y esto, a su vez, es aprender a experimentar el camino que conduce a la diferencia de ser: “Mientras no sepamos más que lo que escribimos, mientras no pensemos desde lo inefable, mientras no pertenezcamos a la diferencia de ser, toda palabra sobra” (GA 97: 56 / *Anotaciones*: 57).

Quizás convenga detenerse en lo señalado aquí, ya que la importancia de ello radica en que, de acuerdo con Heidegger, “sin el ejercicio del oficio artesano ningún pensar despierta” (GA 97: 72-73 / *Anotaciones*: 72). Tal despertar ocurre, como ya anticipamos, a partir del retorno al camino, pero no con base en un método, instrumento o técnica, sino a partir de *señas*. En ello yace parte de aquello superado respecto de la metafísica: “[...] en la superación de la metafísica —cuando nos sobreponemos a la metafísica— comienza la *seña*” (GA 97: 73 / *Anotaciones*: 73). Tal “superación” contrasta con la apropiación del *òdós* (camino) en cuanto método llevado a cabo en la metafísica occidental, principalmente en la Modernidad, ya que mediante sus reglas y principios no se trata de que uno se ponga “en camino” mediante señas e indicaciones, sino que ahora se trata de una construcción: “El método es el camino construido, no lo indicador indicado” (GA 97: 73 / *Anotaciones*: 73).

Así, si el ejercicio del oficio artesanal exige el *desasirse* inicialmente de las vías impuestas para aprender a pensar, entonces la necesidad del pensar conduce también a una modificación en la enseñanza misma. Esta no es otra cosa que lo ya anticipado como aprender a leer:

[...] “enseñar” también puede significar hacer aprender, concretamente, hacer aprender el pensar como un dejar ser al ser. O mejor aún, hacer aprender el propio aprender, el poder escuchar, la escucha meditativa, y lo que es esencial para la apropiación de todo pensar pronunciado: la “lectura”, que se recoge y se concentra en aquello que hay que pensar. / Enseñar: hacer aprender a leer (GA 97: 138 / *Anotaciones*: 129).

La enseñanza propuesta no es una improvisación. Quizás por eso Heidegger se atreve a ello después de treinta años de docencia universitaria. La posibilidad del giro para el taller “[...] solo surge de una maestría suprema. Su misterio radica en la paciencia para poder aprender” (GA 97: 76 / *Anotaciones*: 75), ya que el desasirse se dirige al dejar decir de la diferencia de ser que es salvaguardada en el diálogo experimentado con la propia tradición. Esto es aprehendido como un dictado poetizante que “no consiste en hacer manejos, sino en *dejar*. No obstante, cuesta más esfuerzo dejar que *realizar*” (GA 97: 77 / *Anotaciones*: 76). El desasirse de las vías impuestas en la metafísica y ejercitar el dejar decir, el dictado poético, no mienta hablar de poemas, “sino a recitar las palabras de la diferencia de ser dejando que ella nos las dicte” (GA 97: 77 / *Anotaciones*: 76). Así, Heidegger llega entonces a la aclaración de que el *obrar* no es otra cosa que un *dejar*.

Sin embargo, se habla de oficio artesanal que en sus términos originales mienta, como señalamos anteriormente, la “obra de la mano” (*Handwerk*). La mano es pensada en su referencia al *dar* como aquello que se *ofrece*: “[...] *dar la mano* [...]. Ofrecer la mano, dar mano libre, echar una mano, «de la mano de»: *tener alguien a mano* [...]. *Mano* como lo liberador liberado, como la usanza empleada” (GA 97: 77 / *Anotaciones*: 76).

Así, el oficio artesanal u obra de la mano es la posibilidad de enseñanza que, por un lado, libera lo impuesto de la construcción del camino filosófico y, por otro, congrega mediante la desenseñanza en la lectura de lo dicho. En ello se da la posibilidad de experimentar lo no dicho de la metafísica, pero no como un alejamiento de la misma en tanto una huida hacia lo irracional o místico en sentido vulgar. Así lo señala en otra entrada de los “Cuadernos negros”:

La más hermosa experiencia del pensar consiste en darse cuenta de que nos conduce a algo impensado que ya no se puede pensar dentro del propio pensar que nos guía. Pero esto impensado no es nada “irracional”, pues solo se aclara y despeja en la claridad del pensar. [...] No obstante, esto impensado, cuando su seña alcanza todavía al pensar, es al mismo tiempo una advertencia al

pensar para que se detenga en el entorno de su propio paso (GA 97: 193-194 / *Anotaciones*: 176-177).

La obra del pensar u oficio ejercitado en el taller a partir de aprender a leer se llevará a cabo, pues, como camino y no como método en sentido tradicional: “Seguir un «camino» es algo distinto a ir «siguiendo» y corriendo por detrás con la intención de dominar y objetivar y captar y registrar. *Camino, òdós*, es la propia diferencia de ser en cuanto que acontecimiento, es un saber más estricto que toda técnica del *méthodos*” (GA 97: 72 / *Anotaciones*: 72).

De esa forma, la concreción que se presenta para poner en práctica el oficio del pensar mediante la lectura de autores de la tradición, especialmente los clásicos griegos, será la tan anhelada propuesta que, debido a la prohibición docente, puede llevarse a cabo. Precisamente será al inicio de ésta, en 1946, cuando Heidegger vislumbre la posibilidad de poner en práctica el taller, aunque, esto se concrete unos años después, en el semestre invernal de 1950/51.<sup>11</sup> El anhelo de esta iniciativa está plasmada en una carta a “amigos extranjeros” datada en mayo de 1946: “La rigurosa educación para el sencillo oficio artesanal del pensar sería más importante que nunca. Yo sólo podría ofrecérsela a un círculo selecto, e incluso eso solo en los descansos del propio trabajo, que hace ya tiempo ha dejado de ser el mío propio” (GA 97: 115 / *Anotaciones*: 108).

Si, como última parte de este apartado, preguntamos sobre el papel que desempeñan los talleres en la propia obra de Heidegger, es significativo el hecho de que estos aparezcan catalogados por lo menos dos décadas antes de iniciar la publicación de la *Obra integral* (*Gesamtausgabe*) del filósofo. Esto lo atestigua la redacción de un “Listado de los fondos de manuscritos” que data de finales de 1957. Ahí los manuscritos estaban catalogados en siete secciones: 1) Lecciones, 2) Ejercicios, 3) Conferencias, 4) Exposiciones sobre la historia de la metafísica occidental, 5) Interpretaciones de textos aislados,

<sup>11</sup> Hay que señalar que, aunque la mencionada propuesta se concrete en 1950, Heidegger participará en otros ejercicios de lectura, aunque más bien con colegas universitarios, tal como puede verse en las reuniones de la *Graeca* y la *Corona* (cf. Xolocotzi, 2023: 117-128).

de Anaximandro a Nietzsche, 6) Diálogos sobre ciencia, técnica, la cosa, el lenguaje, etc. y 7) *Registros del taller*, 26 Cuadernos negros...” (Heidegger A., 2017: 148 ; cursivas mías). En la misma fecha, 28 de diciembre de 1957, Heidegger agrega un documento para su hijo Hermann Heidegger que contiene un “Orden de contenido de los trabajos”, con el siguiente esquema:

El lenguaje de la historia del ser...  
Historia del concepto de verdad y de la lógica  
Diálogo con Hölderlin  
El lenguaje  
El camino a través de Ser y tiempo – autocrítica y continuación  
Las posiciones metafísicas fundamentales de la filosofía occidental  
Aportes y Meditación  
Del inicio; El evento; Los senderos  
Los cuatro cuadernos. Esquema del giro

*Para I-IX de acuerdo con diversos respectos los registros del taller* (Heidegger A., 2017: 148; cursivas mías).

Por ello, pese a los quiebres y modificaciones que ha sufrido la planeación de la *Obra integral* de Heidegger, estos ejercicios ocupan un lugar especial debido al esfuerzo por pensar la filosofía como un ejercicio, cuyas posibilidades pueden ir más allá del ámbito estrictamente académico; eso deja ver por lo menos desde 1938: “[...] el intento de filosofar dentro de la universidad representa saltar a sabiendas dentro de un ámbito de inevitable malinterpretación de toda filosofía” (GA 94: 518 / *Reflexiones*: 406).

A pesar de que los registros del taller debían ser conservados en el legado, tal como hemos mencionado, Heidegger mismo detecta los alcances del acceso posterior. Y ello exige no sólo tener noticias y conocer el legado, sino intentar un acceso pensante al mismo, tal como lo señala alrededor de 1947:

Los ejercicios de taller y los esbozos pueden ayudar muy bien a comprender un pensamiento pensado. Pero también pueden

confundirnos, y de hecho estos es lo que sucede más a menudo, pues los trabajos preliminares decisivos pasan a ser justo aquello donde abruptamente se desencadena el relámpago de lo distinto y de lo propiamente pensado. [...] Uno tendría que poder ser más pensante que el pensador para estar a la altura de su “legado”, si es que es tal (GA 97: 269 / *Reflexiones*: 243).

### *Antecedentes de los “ejercicios de lectura”. La participación de Ernst Tugendhat*

Entre las alumnas y alumnos que conformaron la famosa “tropa de choque” de dieciséis estudiantes que siguieron a Heidegger de Friburgo a Marburgo en 1923 se encuentra Helene Weiss.<sup>12</sup> No sólo acompañó al maestro en ese tránsito, sino que también se mantuvo con él cuando aquél sustituyó a Husserl en Friburgo. Quizás por ello es mencionada en la famosa entrevista en *Der Spiegel* como una de las alumnas de Heidegger “más antiguas y más dotadas”. Aunque no se haya doctorado en Friburgo, Weiss agradece en el prólogo de su tesis doctoral, intitulada *Causalidad y azar en la filosofía de Aristóteles*, tanto los impulsos dados por Heidegger, como por el acceso a manuscritos y protocolos (GA 16: 659 / *La autoafirmación*: 58). Esta experiencia tendrá por lo menos dos consecuencias: 1) la conservación de protocolos de gran parte de las primeras lecciones de Heidegger, y 2) la motivación transmitida a su sobrino Ernst Tugendhat sobre la obra del filósofo de Friburgo.<sup>13</sup>

12 Nos referimos al señalamiento de Heidegger en la carta a Jaspers del 14 de julio de 1923: “vendría conmigo una *tropa de choque* de dieciséis personas, entre las que habría, además de los inevitables simpatizantes, algunas totalmente serias y decididas” (Bielmeil & Saner, 2003: 34).

13 Conviene señalar la importancia de los protocolos de H. Weiss, los cuales fueron donados por E. Tugendhat a la Universidad de Stanford. Se trata de protocolos que han sido tomados en cuenta para las ediciones de la *Obra integral* o publicaciones de los cursos de Heidegger. El caso del volumen 38 (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*) es ampliamente conocido, debido a que la primera versión, de 1991, tomó como base únicamente estos protocolos. Será hasta 1998 cuando los editores de Heidegger publiquen el volumen en el marco de la *Obra integral* (volumen 38) a partir de apuntes de otros participantes del curso. Gracias a la búsqueda, y también a la suerte, apareció el manuscrito original de Heidegger de la mencionada lección; así, la *Obra*

Como es bien conocido, la situación de Heidegger al finalizar la segunda Guerra Mundial era complicada. Será precisamente el joven Ernst Tugendhat, quien a sus diecisiete años entabla contacto con Martin Heidegger en 1947 y desde Caracas desempeña un papel importante en la supervivencia del filósofo alemán al enviar víveres y ropa. Heidegger agradece tal apoyo en cartas, especialmente en 1947 y 1948.<sup>14</sup> Por ejemplo, a finales de 1947 y después de recibir varios envíos a lo largo del año, Heidegger escribe a Tugendhat en una carta de 1 de diciembre lo siguiente: “Usted tuvo la amabilidad de enviarme otro paquete de asistencia; recibí su envío (No. H 591105) el 27 de noviembre y le agradezco mucho su amabilidad, que me hace posible compartir algo de su regalo con jóvenes amigos que están muy necesitados. Algunos alumnos y antiguos alumnos míos se unen a mi agradecimiento” (DLM), y posteriormente, a lo largo de 1948, Heidegger tanto el 18 de febrero como el 20 de mayo enfatiza sus agradecimientos: “Me gustaría reiterarle lo importante que ha sido su ayuda para mí, sin la cual no habría podido continuar mi trabajo en la medida en que lo he podido hacer ahora. [...] Durante todo el año pasado, sólo contamos con su ayuda para que las cosas salieran bien [...]” (DLM).

El agradecimiento de Heidegger a Tugendhat iba acompañado de reflexiones sobre su obra, recuerdos de su tía Helene, así como de insinuaciones en torno a posibles estudios en Alemania. Será en 1948 cuando el propio Heidegger sugiera a Tugendhat esa alternativa en una carta del 6 de mayo: “¿No podría plantearse usted estudiar en Europa, la cuna de la filosofía?” (DLM).

---

*integral* cuenta con el volumen 38A. En este contexto, Francisco J. González ha señalado que en otros momentos no se han tomado en cuenta los protocolos de H. Weiss, como es el caso de los “ejercicios sobre *De anima*”, del verano de 1921. La publicación más difundida comprende únicamente los apuntes de Oskar Becker, pese a que los de Weiss son más extensos y con mayor elaboración. La versión de Becker se publicó en *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristóteles* (9-22), en 2007; mientras que la versión de Weiss se publicó en 2021, bajo el cuidado de Francisco J. González, en *Kronos. Philosophical Journal* (vol. 10: 34-118).

14 Las cartas de Heidegger a Tugendhat se mantienen inéditas. Fueron consultadas en el Archivo Literario de Marbach (*Deutsche Literaturarchiv Marbach*: DLM).

A pesar de que en la carta del 19 de abril de 1949 Heidegger le recomienda estudiar en Fráncfort o en Tubinga, un año más tarde el joven Tugendhat estará en Friburgo para estudiar con el maestro de su tía Helene.

Para 1950 Heidegger todavía no estaba completamente rehabilitado en la universidad, de hecho, sus afirmaciones al respecto dejan ver un ambiente problemático, y así lo deja ver en una carta el 6 de mayo a Hannah Arendt: “[...] las autoridades gubernamentales y eclesiásticas determinantes no me quieren. Lo entiendo perfectamente” (Heidegger & Arendt, 2000: 100). Y desde finales de junio de 1950 anticipa su sentir de ya no pertenecer a la universidad (2000: 108) y, por ende, “no encajar ya en el ambiente universitario” (2000: 111).<sup>15</sup> Por ello, en el proceso de reintegración a la cátedra, ejecutada en su totalidad en 1951 al cumplir sesenta y dos años, es decir, la edad prescrita para la jubilación, Heidegger propondrá para 1950 “ejercicios de lectura” con un círculo escogido de alumnos: “En un caso extremo daré clases de ejercicios; pero el problema casi insoluble es la selección. Unos ejercicios con más de veinte alumnos no tienen sentido. Pero probablemente se inscribirán doscientos” (2000: 111).<sup>16</sup>

15 En un escrito de 1950, incluido actualmente en uno de los volúmenes de la *Obra integral*, Heidegger deja ver claramente su situación: “He estado alejado de la universidad durante cinco años y, a pesar de todos los esfuerzos de algunos, me tratan como a un perro muerto. Es el hecho de que las afirmaciones de que soy el más grande filósofo de la época y todo tipo de promesas vacías y la difusión del mensaje de que estoy de nuevo impartiendo lecciones desde hace mucho tiempo, no cambian lo más mínimo. No estoy pidiendo un puesto en la facultad, ni en la universidad, ni en ninguna academia, ni en el consejo de investigación. Se juega un juego muy atrevido conmigo. Exteriormente, se da la impresión, hablando, de que estoy de vuelta en la enseñanza y todo está en el mejor orden; en realidad, se me trata como a un perro muerto desde una actitud ambigua. [...] No me molesta que la universidad me haya echado por fin a través de toda clase de maquinaciones; pero tampoco me queda nada de magnanimidad sobre esta pusilanimidad. Eso sería un malentendido. Por otra parte, sigue siendo motivo de preocupación por la terrible situación de la universidad que, al echarme, ha fallado en una de sus tareas y ha fracasado en otra. En este momento no hay nada más que hacer. Durante años, no he sido más que un fastidio para la universidad, que ha sido encubierta con falsas garantías (GA 73.2: 115 ss.).

16 Hay que señalar que un intento previo en camino a la reincorporación de Heidegger a la universidad fue la conferencia “Realidad, ilusión y posibilidad de la universidad”, leída en Todtnauberg el 8 de julio de 1950 en el marco del *Studium Generale* de la universidad, cuyo director en ese momento era Max Müller (Xolocotzi, 2023: 65 s.).

Así, en 1950 implementa los ejercicios domiciliarios como “ejercicios de lectura” aunque se hallen relacionados necesariamente con la institución universitaria, principalmente debido al hecho de que los participantes eran alumnos interesados en filosofía e inscritos en cursos de algún colega cercano a Heidegger, como es el caso de Max Müller y Eugen Fink, a quienes se les pide ayuda para poner en marcha tal iniciativa. La idea específica de Heidegger fue convocar, mediante sus colegas, a un máximo de dieciséis estudiantes que quisieran participar en “ejercicios filosóficos” en su casa de Rötebuck 47.

Tal proyecto lo da a conocer a Max Müller el 14 de agosto de 1950: “Cuando usted estuvo aquí con el Sr. Fink yo tenía la idea de no volver a tener alguna actividad docente. En atención a los alumnos he decidido ahora tener un ejercicio *privatissime*, pero de ninguna forma cursos” (Heidegger, 2006: 32). La organización de los mencionados ejercicios propiciará amplias reflexiones por parte de Heidegger, no sólo en aquello que compete a la idea del taller, tal como se ha anticipado, sino también a la relación con la universidad en ese momento. Queda claro que, aunque Heidegger divisa su alejamiento del ámbito académico, los participantes del taller hacen que el filósofo de Friburgo se mantenga ligado a la universidad de modo indirecto y así se prepare su reintegración formal en 1951.<sup>17</sup> Los conflictos que todo esto acarrea se expresan en la carta a Hannah Arendt de principios de noviembre:

Pasado mañana vuelvo a Friburgo, donde durante el semestre intentaré dar unas clases de ejercicios en un círculo mínimo y sobre todo casual y en casa. Pero tengo la sensación de que ya no encuentro la conexión y que los cursos del tiempo son demasiado inquietos para exigir ahora de otros un esfuerzo del pensamiento que no ofrezca recetas ni procure satisfacción. Sin embargo, hoy en día sólo se quiere esto y tal vez ya no se pueda querer otra

17 Es bien conocido que tal hecho tendrá lugar mediante la lección “¿Qué significa pensar?” en el semestre invernal de 1951/52. De acuerdo con Heidegger, su retorno a la cátedra estará marcado por un gran número de asistentes: “[...] Los oyentes están atentos y son muy numerosos (1200)” (Carta inédita de Heidegger a Jean Beaufret albergada en el DLM).

cosa. Le tengo terror a cualquier contacto con lo “académico” y con la “universidad” (Heidegger & Arendt, 2000: 113).

Unos días después, el 9 de noviembre, dará inicio la propuesta (GA 83: 473). Pero a Max Müller le habría escrito dos días antes: “Le pido, al igual que a los otros colegas, que me envíe uno o dos de sus alumnos, de ser posible de los primeros semestres, que considere aptos para participar en mis ejercicios” (Heidegger, 2006: 32). La iniciativa tiene una buena recepción, ya que unos días después Heidegger indica que “lamentablemente ya se rebasó el número, pues por motivos de espacio tampoco puedo aceptar a más de dieciséis participantes. [...] Todo esto es un experimento. Si funciona, entonces quisiera intentar en verano el diálogo deseado por usted para los más antiguos” (2006: 33),<sup>18</sup> así se lo hace saber a Müller. No obstante, ya al inicio de la puesta en marcha de los “ejercicios”, Heidegger hace sus primeras observaciones a Medard Boss: “Mis «ejercicios de lectura» siguen siendo muy preliminares. La observación más importante que he hecho es que a los jóvenes les falta en general todo sentido y preparación para lo metódico en el pensar. Se expresan y contraponen opiniones, conocimientos casuales e ideas” (Heidegger, 2013a: 350). Sin embargo, ya para diciembre Heidegger tendrá una idea positiva del taller tal como se lo hace saber a Arendt:

[...] trato en mis “ejercicios de lectura” de la causalidad (Aristóteles, *Física B* 3). [...] En las clases de ejercicios no digo nada de mis cosas; aprendo con los estudiantes, he admitido a principiantes, solo es andar y el hecho de que aprendan a ver que lo más esencial del pensamiento se encuentra ya en lo más insignificante, de tal modo que por el momento no hace falta hablar con arrogancia de los grandes problemas.

18 Esto continuará en verano y sobre las temáticas ya introducidas en el semestre de invierno. En una carta del 22 de diciembre de 1975, Heidegger hace referencia a su antiguo alumno peruano Li Carrillo, quien participó en uno de los ejercicios domiciliarios de esos años. Concretamente se trata del verano de 1951 cuando Heidegger organizó un seminario con el título: “Ejercicios de lectura: la *Física* de Aristóteles, II, 1 y III, 1-3” (Heidegger, 2006: 108 y 201).

Me alegra que hoy por hoy pueda hacer este simple ejercicio de guía con más sencillez y una visión más panorámica que hace treinta años (Heidegger & Arendt, 2000: 114 s.).

En otra carta del 19 de diciembre, Heidegger comparte su experiencia docente a la vieja amiga Elisabeth Blochmann: “En este invierno sostengo *privatissime* en nuestra casa un «ejercicio de lectura» con jóvenes estudiantes. Es un experimento porque he perdido el contacto constante y casi ya no lo puedo obtener, porque bajo las condiciones actuales no puedo dar ninguna clase” (Heidegger & Blochmann, 1990: 100). El 12 de noviembre de 1950 Jean Beaufret también es informado sobre los mencionados ejercicios: “Mientras tanto he iniciado con estudiantes «ejercicios de lectura» en un pequeño círculo aquí en nuestra casa, lo cual tiene lugar cada 14 días. Trato algunos textos de Aristóteles, Leibniz, Kant y Nietzsche que conciernen al problema de la *causalidad*” (Carta inédita en el DLM).

Cerca del final del semestre, en una carta del 6 de febrero, Heidegger evalúa de forma positiva los resultados del taller implementado; por lo menos así se lo hace saber a Hannah Arendt: “Mis muchachos de las clases de ejercicios también parecen espabilarse, al menos algunos. A veces pienso que debería comentar lo que intento ahora con quienes hace casi treinta años me ayudaron a aprender” (Heidegger & Arendt, 2000: 116 s.).

### *El problema de la causalidad en los ejercicios de 1950/51*

Ya que el objetivo del presente escrito se dirige a destacar lo determinante del giro docente de Heidegger a raíz de la situación que se le presentó al final de la Segunda Guerra Mundial, no nos detendremos de forma exhaustiva en el contenido del primer ejercicio documentado con el que se cuenta. Más bien éste debe ser visto en su carácter ejemplar a partir de las reflexiones previas sobre su implementación.

Los ejercicios a los que hacemos referencia versaron sobre el problema de la causalidad y, como ya anticipamos, iniciaron el 9 de noviembre de 1950 y concluyeron el 22 de febrero de 1951. Se trata en total de ocho sesiones, todas ellas en la casa de Heidegger, en Rötebuck 47. También, como ya se mencionó, el contenido accesible ha sido posible gracias a los protocolos redactados por Ernst Tugendhat.

Aunque la propuesta inicial contemplaba la lectura de la *Física* de Aristóteles (segundo libro, capítulos tercero y séptimo), las “veinticuatro tesis metafísicas de Leibniz”, así nombradas por Heidegger, las analogías de la experiencia de Kant, así como el tercer libro, capítulos primero y segundo de lo conocido en esa época como *La voluntad de poder* de Nietzsche, la marcha de los ejercicios impedirá el cumplimiento del programa completo. En estos primeros ejercicios el énfasis recaerá inicialmente en Kant para luego pasar a Aristóteles. Al inicio de la primera sesión Heidegger había advertido: “No seguiremos el problema de causalidad secuencialmente a través de la historia” (GA 83: 473).

Heidegger parte en estos ejercicios de preguntas que trabajaba en esos años a raíz del manuscrito de 1949 y del cual derivarán conferencias impartidas en esos años como otra de las alternativas ante la prohibición docente.<sup>19</sup> A lo largo de conferencias como “La cosa”, “El peligro”, “La composición”, Heidegger bosquejaba cuestionamientos en torno a la época técnica contemporánea que tendrá concreciones posteriores, como fue el caso de su conferencia “La pregunta por la técnica”, en 1953. Por ello, gran parte de las discusiones iniciales toman como punto de partida la confrontación con planteamientos de la física de su momento, especialmente respecto de lo planteado por Werner Heisenberg.<sup>20</sup>

19 Nos referimos específicamente a las conferencias impartidas en Bremen, en 1949, y compiladas actualmente en el volumen 79 de la *Obra integral* (GA 79). Para el contexto de la preparación y lectura de estas conferencias, ver Xolocotzi (2023: 129-134).

20 La relación de Heidegger con Heisenberg data de 1935, cuando ambos se reúnen en compañía de Carl Friedrich von Weizsäcker en Todtnauberg. A lo largo de una década encontramos manuscritos de Heidegger que dejan ver su interés en dialogar con la física de su tiempo; sin embargo, será hasta 1950 cuando se dé la oportunidad de

Así, la pregunta por la causalidad como hilo conductor de los ejercicios se enfrenta inicialmente a la creencia de la física atómica del momento respecto del carácter no causal de los procesos naturales: “Lo que queda es la calculabilidad estática. Sin embargo, ahí no radica que el proceso en sí ocurra sin una causa, sino sólo que no es posible para la ciencia determinar la causa” (GA 83: 474). Esto conduce a aclarar el problema que Heidegger detecta: que se identifica la forma de la calculabilidad y la forma de proceso del conocimiento científico de la naturaleza con la forma de lo conocido mismo. Se trataría de una incapacidad del conocimiento de la física que conviene aclarar. Heidegger cita un texto de Heisenberg de 1927 en donde se cuestiona la posibilidad de la causalidad:

Pero la formulación tajante de la ley de la causalidad: “Si conocemos el presente con precisión, podemos calcular el futuro”, lo erróneo no es la posdata, sino el presupuesto. En principio, no podemos conocer el presente en todos sus determinantes. Por tanto, toda percepción es una selección entre una gran cantidad de posibilidades y una limitación de lo que es posible en el futuro. Dado que el carácter estático de la teoría cuántica está tan estrechamente ligado a la inexactitud de toda percepción, se podría caer en la tentación de suponer que detrás del mundo estático percibido sigue existiendo un mundo “real” en el que rige la ley de la causalidad (Heisenberg, 1927: 197).<sup>21</sup>

---

discutir de forma directa con físicos como Heisenberg. Tal posibilidad surge del círculo congregado por la Academia Bávara de las Bellas Artes en Múnich, bajo el secretariado de Clemens von Podewils. Recordemos que en este periodo, de retorno al escenario académico, Heidegger interviene en eventos fuera de la universidad como es la mencionada Academia. Ahí leerá el 6 de junio de 1950 su famosa conferencia “La cosa”. En diálogo con Heisenberg, el filósofo de Friburgo preparará el ciclo de conferencias sobre la técnica en donde ambos participarán y Heidegger leerá su determinante conferencia “La pregunta por la técnica”. La documentación actualmente accesible permite señalar que la preocupación por la técnica y el diálogo con científicos remiten por lo menos a 1949 cuando Heidegger redacta manuscritos importantes, de donde inicialmente extrajo las mencionadas conferencias de Bremen, pero que algunos de ellos se mantuvieron inéditos hasta su publicación en el marco de la *Obra integral*, como ocurrió con lo contenido en el volumen 76. Ver Xolocotzi (2009 y 2023) y Vagt (2011).

21 Citado parcialmente en el protocolo de los ejercicios (GA 83: 482).

De acuerdo con Heidegger, la identificación que conduce a una posibilidad de procesos sin causa, remite a una lectura sesgada de la Modernidad en donde se pretenden identificar los modos empíricos del conocimiento con sus objetos. Por ello se hace necesario el retorno a Kant, inicialmente para pensar la causalidad: “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto” (Kant, *KrV* B: 232).

Más allá de la transformación epocal del concepto de causalidad, para Heidegger es determinante entenderla no en su relación con la física atómica o con la teología, sino que “la causalidad se halla en una conexión esencial con la determinación del ser del ente” (GA 83: 475). De esa forma se puede cuestionar la interpretación de Heisenberg en torno a la posibilidad de la no causalidad. La manera en la que Heidegger detecta la necesidad de aclarar el malentendido es en una lectura cuidadosa de la herencia moderna.

La importancia del trabajo inicial sobre Kant se deja ver en el hecho de que, de las ocho sesiones del taller, por lo menos cinco se detienen en Kant. Cada uno de los protocolos de las sesiones 2-5 inician con el retorno a la comprensión de lo trascendental con base en Kant.

Ya que el problema en torno a la causalidad radica, de acuerdo con Heidegger, en una identificación sesgada que remite a los modos empíricos del conocimiento con sus objetos y que a partir de ahí da pie, en la física de ese momento, para hablar de procesos no causales, es menester aclarar aspectos de la filosofía trascendental kantiana, la cual, de acuerdo con el principio sintético superior, exige que si algo es objeto de la experiencia necesariamente su esencia, es decir, su objetualidad, debe coincidir con la posibilidad misma de la experiencia. No se trata pues de la identificación de los modos empíricos del conocimiento con sus objetos, sino de la coincidencia de la posibilidad del conocimiento y la posibilidad de los objetos (GA 83: 476).

Así, a lo largo de los ejercicios se esclarece que la mentada “no causalidad” posible de la física contemporánea radica en una lectura parcial de Kant, ya que, si por experiencia se mienta el conocimiento de la ciencia física natural, entonces los objetos de la experiencia están sometidos necesariamente a la ley que liga causa y efecto. Ello

conduce entonces a señalar que la causalidad es una determinación de la objetualidad del objeto. Para esto hay una observación importante de Heidegger: “Kant veía esta concepción de la causalidad como una ley del necesario transcurso del tiempo de la física moderna, en la que esta forma de causalidad se da por supuesta” (GA 83: 482). Si esto es así, entonces la objetualidad incluye la previsibilidad: “Sólo lo que puede calcularse de antemano es *verdadero* de acuerdo con la física”.

El problema detectado por Heidegger aquí es la base sobre la que se estructura la interpretación de Heisenberg, ya que para éste “La física sólo debe describir formalmente la conexión de las percepciones” (GA 83: 197). A partir de ello y con fundamento en las leyes de la mecánica cuántica, Heisenberg considera que se trata de un ámbito de invalidez de la ley de la causalidad: “De este modo se puede caracterizar mucho mejor el verdadero estado de cosas: dado que todos los experimentos están sujetos a las leyes de la mecánica cuántica y, por tanto, a la igualdad, la invalidez de la ley de causalidad queda definitivamente demostrada por la mecánica cuántica” (GA 83: 197).

La aproximación que hemos realizado remite las aserciones de la ciencia, como en este caso de la no causalidad planteada por la física en la voz de Heisenberg, a problemas sobre lo pensado en la tradición. Así, con base en una relectura de Kant queda claro que los planteamientos de la física no invalidan la ley de la causalidad. La interpretación sesgada y confundida que Heidegger alcanza a detectar permite señalar que la ley de la causalidad “[...] no se aplica si se piensa en ella, como lo hace aquí Heisenberg, a saber, como calculabilidad para nosotros” (GA 83: 483).

### *Conclusión*

La muy conocida práctica docente que Heidegger había ejercido durante treinta años en Friburgo y Marburgo parecía llegar a su fin debido a las consecuencias fácticas del compromiso del filósofo bajo el régimen nacionalsocialista, especialmente su rectorado entre

1933-34. La prohibición docente a la que se hizo acreedor desde 1946 y que se extenderá hasta 1951 cuando Heidegger cumple sesenta y dos años y, por ende, la edad para obtener su jubilación, será la oportunidad no sólo para reflexionar en torno a la docencia universitaria, sino para buscar concretar las vías de enseñanza acordes con la idea de pensar que desplegará en esos años.

La propuesta del taller filosófico, concretado en ejercicios de lectura sobre lo pensado en la tradición occidental, abrirá la posibilidad de divisar lo impensado. El decir, lo impensado es descubierto al filo de un dejar dictar de la diferencia de ser que no podía ser aprehendida mediante la imposición de reglas o métodos que permearon la práctica docente a lo largo de la metafísica. Así, la propuesta del taller significa, junto con otros intentos heideggerianos acordes a su filosofía, una vía que pudiese corresponder al carácter histórico del pensar. No se trata de imponer saberes desde perspectivas subjetivistas, ni tampoco recaer en posiciones irracionales. Si el pensar cuestiona el modo metafísico en el que se ha desplegado la filosofía, entonces también el estilo y la enseñanza deberán encontrar modos afines de ejecución. El contexto y el sentido de los ejercicios destacados en el presente artículo dan elementos para entender tal propuesta.

El hecho de que la experiencia del primer taller, realizado como ejercicios de lectura en torno al problema de la causalidad, tome como punto de partida aspectos pensados por Heidegger en torno a la técnica, cobran actualidad en su confrontación con aseveraciones de la física de esos años. No es arbitrario decir que el creciente interés de Heidegger por dialogar con físicos como Werner Heisenberg constituya el origen de las discusiones contenidas en los ejercicios aquí aludidos. Lo planteado alrededor de estos años conducirá no sólo a aclaraciones posteriores sobre el papel del pensar, sino también a su diferencia con la ciencia. Baste recordar simplemente la expresión “la ciencia no piensa” que levantó tantos espavientos en la primera lección que Heidegger imparte ya como jubilado “¿Qué significa pensar?”, en 1951. Lo desplegado en esos años e incluido en los ejercicios sobre la causalidad también abonarán el camino para momentos clave del pensar sobre la técnica, como será la tan aludida conferencia de 1953.

Así, la tematización del primer taller heideggeriano posee una importancia “metódica” relevante por el giro docente que conlleva, así como una relevancia temática por las cuestiones sobre la técnica que se concretarán en los años siguientes. Con ello, se confirma aquella necesidad radical de modos de expresión correspondientes al preguntar heideggeriano tal como lo hacía saber ya desde el séptimo párrafo de *Ser y tiempo*: “una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra captar el ente en su *ser*” (GA 2: 39 / *SyT*: 61). Los ejercicios del taller aquí destacados marcan un hito en el camino que intenta “captar el ente en su *ser*”, lo que se inserta en la pregunta guía de Heidegger, aunque la concreción de la propuesta desplegada haya ocurrido debido a una suspensión en el camino académico tradicional. Más allá de eso, el taller filosófico de Martin Heidegger significa un hito relevante en su camino del pensar.

Tampoco es exagerada la observación respecto de lo que surge del taller, ya que el propio Heidegger señala que aquellos restos de lo trabajado, las “virutas” en la imagen de un taller de carpintería o herrería, podrían significar algo sumamente relevante como aquella anhelada segunda parte de *Ser y tiempo*. En torno a las virutas, en uno de sus “Cuadernos negros” de alrededor de 1947, señala “Caen virutas al suelo del taller. [...] Bajo el título de *Virutas* se podrían comunicar los comentarios a los *Cuatro cuadernos*” (GA 97: 281 / *Anotaciones*: 253). Y esos “Cuatro cuadernos” (*Vier Hefte*), contenidos en el volumen 99 de la *Obra integral* son mencionados en un apunte paralelo, en el volumen 98, como la esperada segunda parte de *Ser y tiempo*: “Estos son [los *Cuatro cuadernos*], si se quiere tener así a toda costa y seguir apegado a lo anterior, la tan demandada «II parte de *Ser y tiempo*»” (GA 98: 61).

De esta forma, más allá de las obras ampliamente conocidas y de los manuscritos de lecciones, lo reflexionado sobre el taller y lo así documentado, da claros ejemplos del trabajo cotidiano en el que Heidegger se movía y cuyos frutos apreciamos actualmente en la radicalidad de su pensar: “En un congreso internacional de filosofía es fácil tener ocupada a la opinión pública con discursos. Lo difícil es quedarse en casa haciendo el trabajo diario en un taller del pensar” (GA 97: 210 / *Anotaciones*: 190).

## ■ Referencias

- Baur, P., Bösel, B. & Mersch, D. (2013). *Die Stile Martin Heideggers*. Alber.
- Biemel, W. & Saner, H. (eds.) (2003). *Martin Heidegger y Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Síntesis.
- Fariás, V. (1987). *Heidegger et le nazisme*. Verdier.
- Grosser, F. (2011). *Revolution Denken. Heidegger und das Politische*. Beck.
- Jäger, L. (2021). *Heidegger. Ein deutsches Leben*. Rowohl.
- Heidegger, A. (2017). Zur Entstehungsgeschichte der Gesamtausgabe von Martin Heidegger. A. Noveanu; J. Pfefferkorn; A. Spinelli (eds.), *Seefahrten des Denkens. Dietmar Koch zum 60. Geburtstag*. Attempo: 147-153.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*, Band 2. F.W. von Hermann (ed.). Klostermann (ed. orig. 1927). [(2012). *Ser y tiempo*. Traducción de J. E. Rivera. Trotta]
- (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. *Gesamtausgabe*, Band 13. H. Heidegger (ed.). Klostermann.
- (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe*, Band 38. G. Seubold, (ed., con base en los manuscritos de W. Hallwachs). Klostermann.
- (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. *Gesamtausgabe*, Band 16. H. Heidegger (ed.). Klostermann. [(2009). *La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado, 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*. Traducción de R. Rodríguez. Tecnos].
- (2006). *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. Traducción de Á. Xolocotzi y C. Gutiérrez. Universidad Iberoamericana.
- (2007). Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922-1923. A. Denker, H. Zaborowski & G. Figal (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. Alber: 9-48.
- (2009). *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik. Gesamtausgabe*, Band 76. P. Trawny (ed.). Klostermann.
- (2012). *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus. Gesamtausgabe*, Band 83. M. Michalski (ed.). Klostermann.
- (2013a). *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Á. Xolocotzi. Herder.
- (2013b). *Zum Ereignis-Denken. Gesamtausgabe*, Band 73.2. P. Trawny (ed.). Klostermann.
- (2014). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931- 1938)*. *Gesamtausgabe*, Band 94. P. Trawny (ed.). Klostermann. [(2015). *Cuadernos negros (1931-1938)*. *Reflexiones II-VI*. Traducción de A. Ciria. Trotta].

- (2015). *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942- 1948). Gesamtausgabe*, Band 97. P. Trawny (ed.). Klostermann. [(2022). *Anotaciones I-V Cuadernos negros 1942-1948*. Traducción de A. Ciria. Trotta].
- (2018). *Anmerkungen VI- IX (Schwarze Hefte 1948-49-1951). Gesamtausgabe*, Band 98. P. Trawny (ed.). Klostermann.
- (2019). *Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947-1950). Gesamtausgabe*, Band 99. P. Trawny (ed.). Klostermann.
- (2020). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe*, Band 38A. P. Trawny (ed.). Klostermann.
- (2021). Übungen über Aristoteles, *De Anima I* (Summer Semester 1921). *Kronos. Philosophical Journal*, (10): 34-118.
- Heidegger, M. & Arendt, H. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Traducción de A. Kovacsics. Herder.
- Heidegger, M. & Blochmann, E. (1990). *Briefwechsel 1918-1969*. Deutsche Schillergesellschaft.
- Heisenberg, W. (1927). Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. *Zeitschrift für Physik*, (43): 172-198.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción de M. Caimi. FCE, UAM, UNAM.
- Morat, D. (2007). *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*. Wallstein.
- Ott, H. (1988) *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus.
- Payen, G. (2022). *Heidegger. Die Biographie*. WBG / Theiss.
- Trawny, P. (2010). *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Matthes und Seitz.
- Vagt, C. (2011). Komplementäre Korrespondenz. Heidegger und Heisenberg zur Frage der Technik. *NTM-Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*, (19): 391-406.
- Veraza, P. (2023). *Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*. Itaca-BUAP.
- Xolocotzi, Á. (2009). *Facetas heideggerianas*. Libros de Homero.
- (2012) *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva negra*. Trotta.
- (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. Plaza y valdés.
- (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. Fontamara.
- (2022). Filosofía y estilo. Meditaciones sobre el camino pensante de Martin Heidegger. *Eikasia. Revista de Filosofía*, (105): 51-74.

- (2023). *La salvación de Heidegger. La apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960)*. Bonilla-Artigas.
- Xolocotzi A., Gibu, R. & Orejarena, J. (coords.) (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.
- Zaborowski, H. (2010). "Eine Frage von Irre und Schuld?" *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fischer.
- Zaborowski, H. & Denker, A. (2009). *Heidegger-Jahrbuch 5: Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen*. Alber.



# Derivas del sentido de la justicia rawlsiano como recurso de apoyo para la educación para la paz

## Derivations of the Rawlsian Sense of Justice as a Support Resource for Peace Education

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i33.620](https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.620)

César Akim Erives Chaparro  
Instituto Tecnológico y de Estudios  
Superiores de Monterrey  
akimerives@tec.mx  
orcid.org/0000-0002-4853-5050

Dora Elvira García González  
Universidad Nacional  
Autónoma de México  
doraelvira@filos.unam.mx  
orcid.org/0000-0001-6040-4099

Fecha de recepción: 23/02/2023 • Fecha de aceptación: 29/05/2023

### *Resumen*

El presente texto aborda el tema del sentido de la justicia en el constructo teórico de John Rawls. Este recurso es fundamental para lograr la cimentación de una sociedad justa, de modo que el sentido de la justicia permite dar cuenta de los sentimientos morales que, sin dejar de ser racionales, avalan conjuntamente situaciones de cooperación mutua y de solidaridad. Así, el sentido de la justicia se traza como un recurso relevante — planteado como virtud— que permite mostrar la importancia de la educación para establecer situaciones pacíficas.

### *Palabras clave:*

*Filosofía para la paz, John Rawls, sentido de la justicia, sentimientos morales, virtudes.*

### *Abstract*

The following article approaches the topic of the sense of justice in the theory of John Rawls. This resource is essential to achieve a just society, so the sense of justice allows us to understand the moral sentiments that, while remaining rational, encourage mutual cooperation and solidarity. Thus, the sense of justice stands as an appeal —raised as a virtue— that shows the importance of education to achieve peaceful resolutions.

### *Keywords*

*John Rawls, moral sentiments, peace philosophy, sense of justice, virtues.*

---

## Consideraciones iniciales

En *A Theory of Justice*, publicado en 1971, John Rawls dedica una tercera parte de su texto para hablar sobre la estabilidad de la justicia como imparcialidad. Hace una detallada revisión de las condiciones que llevan a las personas en búsqueda de su bien, siempre dentro del marco de la justicia y los mecanismos psicológicos y sociológicos que los motivan a respetar los principios de justicia. Para fines de esta investigación, nos enfocaremos principalmente en esta obra del autor, pues la consideramos valiosa en el sentido del desarrollo moral (y el sentido de la justicia) como una forma de educación que también es valiosa para las metas de la educación para la paz.<sup>1</sup>

En este contexto teórico surge el sentido de la justicia como sentimiento moral, como recurso y como virtud<sup>2</sup> política que apunta a la construcción de paz. Este sentido de la justicia se conforma como una categoría central en la teoría de Rawls y funge como poder moral de los individuos que conjuntamente con la capacidad racional para una concepción del bien, posibilitan la reciprocidad y la

1 Es importante señalar que los debates y las problemáticas que se originan con el “giro político” de Rawls planteado en “Justice as Fairness Political, not Metaphysical” (1985) así como en su *Liberalismo político* (2015) no se contemplan en este artículo por desbordar las pretensiones del mismo. Sin embargo, el abordaje sobre lo político nos interesa para dar cuenta de lo que es una sociedad bien ordenada desde la concepción pública de la justicia.

2 Plantear el concepto de virtud en el marco rawlsiano es complejo. No pretendemos afirmar que Rawls acepta totalmente una ética teleológica aristotélica de las virtudes, sin embargo, en este texto sostenemos que Rawls —en algún momento de su *Teoría de la justicia*— entrevé una cierta justificación de la justicia teleológica, como cuando habla de la “teoría delgada del bien” (Rawls, 1999: 497). La parte más asentada y congruente de Rawls niega el perfeccionismo, sin embargo, reconoce que es necesario que las partes cuenten con una teoría del bien, a pesar de parecer contradictorio, pues asiste a dilucidar cuáles son los bienes más valiosos para ellas antes y después del contrato. La virtud como se presenta en la *Teoría de la justicia* es algo más que una buena disposición deseable para que las personas cumplan sus roles sociales, dado que implica el sentido de la justicia que va desarrollándose poco a poco a lo largo de la vida.

cooperación. El sentido de justicia además, surge del desarrollo moral de las personas y se logra en los espacios de una sociedad que lo avala y lo fomenta, a partir del respeto de los principios de justicia.

Rawls define tal sentido de la justicia como el deseo de actuar conforme a los principios de justicia, tanto desde la perspectiva de lo razonable como desde la perspectiva racional.<sup>3</sup> Rawls lo explica como un deseo normalmente efectivo de aplicar y de vivir con los principios de justicia y sus requerimientos institucionales (Rawls, 1999a: 505). El equilibrio reflexivo en tanto recurso medular en la apuesta rawlsiana, logra ajustar las reflexiones de justicia; inicia con la idea que defiende que los ciudadanos tienen capacidades de razón y un sentido de la justicia, si se carece de este último, no se tienen actitudes morales y naturales tales como el amor, la confianza, la amistad, el afecto y la devoción por las instituciones y tradiciones (Rawls, 1999a: 539).

En este espacio defendemos que el sentido de la justicia da la pauta para visibilizar y problematizar los sentimientos morales, pensados como elementos que impulsan la generación de las virtudes. Esto no significa que el sentido de la justicia ofrezca *ex ante* los criterios para determinar qué es lo justo, sino que va desarrollándose e implementándose en las acciones que se llevan a cabo.

A través de los estudios para la paz y como campo de estudio interdisciplinario y en constante renovación, es posible articular el sentido de la justicia como una virtud que contribuye en los propósitos de la construcción de una cultura de paz. El sentido de la justicia como sentimiento moral y como virtud puede cultivarse por medio de la educación, estimulándonos a llevarlo a cabo colectivamente. En su construcción, somos capaces de crear una dimensión moral de la vida social, en los vínculos y asociaciones que hacemos con otras personas y en la sociedad humana como una comunidad. Por

3 De acuerdo con Rawls (2005), lo razonable se diferencia de lo racional en términos de cooperación social. Un agente razonable busca condiciones justas de cooperación con otros, guiado por un principio de reciprocidad. En cambio, un agente enteramente racional, procede a través del cálculo de los beneficios individuales obtenidos. Ambas capacidades, como menciona Rawls, son importantes para la constitución de los agentes morales, más la capacidad de ser razonable se enfatiza en el marco teórico rawlsiano.

tanto, con el sentido de la justicia somos perceptivos y sensibles ante situaciones que vulneran nuestros derechos y los de otras personas, cuestión que nos invita a pensar en formas diversas para resarcir los daños y construir nuevos vínculos humanos.

Defender que “la virtud es algo que puede ser visto, que puede ser reconocido a simple vista en el espacio público donde ocurre la interacción social [y que] no es un motivo o una intención, sino un ejercicio” (Savater, 1988: 114), significa que la virtud puede construirse, enseñarse y desarrollarse mediante las acciones. Esto acontece de manera análoga a lo que sucede con el sentido de la justicia. Desde estos presupuestos es que sostenemos que este sentido de justicia es un recurso virtuoso y que, como tal, impulsa la realización de la paz en las diversas sociedades.

### *El sentido de la justicia ¿una virtud política o un sentimiento moral?*

Es ampliamente conocida la frase con la que Rawls inaugura su obra *A Theory of Justice*: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 1999: 3). Desde el inicio de esta magna obra busca justificar una concepción de la teoría social y política que se base en los principios de igualdad, libertad, equidad y justicia, y por ello resulta central para la configuración política. Sin embargo, no es tan conocida su concepción de las virtudes para las personas ni, mucho menos, sus propuestas filosóficas y éticas que superan una perspectiva meramente racional, y que puede interpretarse desde la psicología moral a través de postulados normativos. Estos, a su vez, son razonablemente realistas e involucran los sentimientos morales.

Encontramos que Rawls tiene una noción de virtud que es congruente con su teoría de la justicia y que comparte características con algunos acercamientos aristotélicos, en tanto que enfatiza la noción de un ideal social, es decir, se distancia en cierta medida de postulados estrictamente deontológicos. Consideramos que esta tensión, en lugar de demeritar, enriquece la teoría rawlsiana, pues la flexibiliza y abre espacios de encuentro con otras perspectivas:

Una concepción completa que defina principios para todas las virtudes de la estructura básica, junto con sus respectivos pesos cuando entran en conflicto, es más que una concepción de la justicia; es un ideal social. Los principios de la justicia no son más que una parte, aunque quizás la más importante, de tal concepción. Un ideal social, a su vez, está conectado con una concepción de la sociedad, una visión de la forma en que deben entenderse los objetivos y propósitos de la cooperación social (Rawls, 1999a: 9).

Así, mediante las virtudes es que podemos generar una concepción de ideal social basada en la virtud de la justicia y las demás virtudes que confieren contenido a una concepción de sociedad. Sin embargo, como señala Rawls (1999a: 9) su teoría de la justicia, al estar fundada en la virtud de la justicia, retoma tan solo parcialmente, y no de manera sistemática, otras virtudes que juntas forman un ideal social.

El rol de las virtudes en la teoría de John Rawls se relaciona, entonces, con el papel que juegan los sentimientos morales como disposiciones de carácter en el desarrollo moral de una persona, así como en la motivación moral necesaria para actuar consecuentemente con los principios de justicia:

Las virtudes son sentimientos, es decir, familias relacionadas de disposiciones y propensiones reguladas por un deseo de orden superior, en este caso un deseo de actuar desde los principios morales correspondientes. Aunque la justicia como equidad comienza tomando a las personas en la posición original como individuos, o más exactamente, como hilos continuos, no hay obstáculo para explicar los sentimientos morales de orden superior que sirven para unir a una comunidad de personas (Rawls, 1999a: 167).

Los sentimientos morales, en este sentido, son emociones que podemos llevar a un plano reflexivo mayor. Rawls (1999a: 420) diferencia entre “sentimientos naturales” (lo que podríamos entender

como emociones) de los sentimientos morales. La principal diferencia, acorde con Rawls, es que algunos sentimientos morales vienen acompañados de sensaciones corporales y conductas particulares; por ejemplo, el enojo. Al enojarnos, podemos manifestar sensaciones corporales de calor o incluso temblor. Sin embargo, de acuerdo con Rawls, no cumplen con las características necesarias para ser un sentimiento moral.<sup>4</sup> Un aspecto fundamental de los sentimientos morales es que pueden explicarse a través de conceptos morales y evocan una justificación. A diferencia del enojo o la tristeza, tenemos que la culpa, la indignación y el resentimiento son sentimientos *esencialmente* morales ya que apelan a conceptos morales, en este caso, relacionados con la justicia: “En general, la culpa, el resentimiento y la indignación evocan el concepto de lo correcto” (Rawls, 1999: 423). De esta forma, los sentimientos morales tienen una dimensión narrativa y conceptual, pues comunican un hecho social y pueden ser compartidos colectivamente, como sucede con el sentimiento de indignación, y que evocan a una justificación moral.

Asimismo, “las virtudes son sentimientos y actitudes habituales que nos llevan a actuar con base en ciertos principios de lo correcto” (Rawls, 2015: 382). Ciertamente no todas las virtudes se agotan sólo en esos sentimientos y actitudes. Sin embargo, si los sentimientos son elaboraciones más complejas que las emociones, y si el sentido de la justicia se puede interpretar como un sentimiento moral, es necesario hacer un recorrido epistemológico con el que Rawls explica la creación de un sentido de la justicia. A través de su teoría del desarrollo moral, Rawls pretende dar una concepción razonable de la motivación moral, además de justificar la estabilidad de la justicia como equidad, una preocupación central de su pensamiento (Grey, 2018).

Desde su ensayo publicado en 1963, *The Sense of Justice*, Rawls fragua lo que se convertiría más tarde en su propia propuesta de desarrollo moral, y en ese sentido no es algo dado, sino que se va

4 En el apartado tres de *A Theory of Justice* (1999a: 420) Rawls no da una lista detallada de los sentimientos que considera naturales y morales; tan solo reconoce a la culpa, la vergüenza, el resentimiento y la indignación como tales.

desarrollando. En *A Theory of Justice*, Rawls asume la tarea de construir una noción de psicología moral suficientemente convincente para poder justificar la estabilidad de su teoría. Para ello, retoma a autores como Rousseau (2003), Piaget (1932) y Kohlberg (1992) y su teoría del desarrollo moral basado en “estadios” del desarrollo que las personas tendrán que atravesar con el propósito de alcanzar un nivel de desarrollo moral alto, así como un sentido de la justicia afinado y bien calibrado por medio del equilibrio reflexivo, es decir, evaluando los principios morales con la realidad y ajustándolos a las exigencias del ambiente y de nosotros mismos. El equilibrio reflexivo (Rawls, 2001: 29ss) inicia con la idea que los ciudadanos tienen capacidades de razón y sentido de la justicia, y si se carece de este último, no se tienen actitudes morales y naturales tales como el amor, la confianza, la amistad, el afecto y la devoción por las instituciones y tradiciones (Rawls, 1999a: 539).

Así entonces, “la justicia como imparcialidad genera su propio apoyo, y demuestra que probablemente tiene una estabilidad mayor que las alternativas tradicionales, pues se halla más acorde con los principios de la psicología moral” (Rawls, 1999a: 456). En este marco, los principios de la psicología moral —que son principios de reciprocidad— desarrollan esta idea de apreciar y desarrollar vínculos sinceros.

El desarrollo del sentido de la justicia, de la mano del desarrollo moral y cognitivo, va de lo más privado (centrado en el individuo) hacia lo público (centrado en la colectividad). Así, tenemos tres etapas en este desarrollo:

- 1) *Moral de la autoridad*: En esta etapa, la persona se encuentra en su infancia, por lo que su principal motivación moral será la culpa que le generará desobedecer a sus padres y, a su vez, el deseo de complacerlos. Al no tener aún las herramientas intelectuales de abstracción necesarias, la persona centra su mundo en la figura de autoridad de sus padres y, puesto que ellos le muestran afecto, cariño y apoyo, se genera un lazo entre ellos que ayudará al individuo a seguir adelante en su desarrollo. Las virtudes que Rawls relaciona a esta etapa son

obediencia, humildad y fidelidad; y en caso de no desarrollarse apropiadamente, la acompañan los vicios de desobediencia, obstinación y temeridad.

- 2) *Moral de la asociación*: Una vez que la persona continúa en su proceso de crecimiento y ha completado adecuadamente la moral de la autoridad, comienza a encontrarse en otros escenarios donde le es posible formar lazos de amistad y asociación con otras personas: la escuela, el vecindario, algún club deportivo o cultural y grupos de amigos espontáneos. El paso a la segunda etapa del desarrollo moral se da cuando la persona es capaz de reconocer que es parte de una asociación y que, así como ella deposita su amor y confianza en los demás, los demás lo hacen en ella. Por lo tanto, no solo es más ventajoso el trabajo en equipo, sino que genera sentimientos de solidaridad y comunidad con los demás. Las virtudes relacionadas con las virtudes cooperativas son justicia y equidad, fidelidad y confianza, integridad e imparcialidad; los vicios son la avaricia y la inequidad, la deshonestidad y el engaño, el prejuicio y el sesgo.
  
- 3) *Moral de los principios*: Por último, la persona que ha completado la moral de la autoridad y la moral de la asociación es capaz de relacionarse con los demás, individual y colectivamente, en comunidad. Al percatarse de que la sociedad funciona gracias a las distintas asociaciones de personas y gracias a los vínculos de amor y confianza que ha desarrollado, nace en ella un sentimiento de amor por la humanidad. En este momento el sentido de la justicia alcanza su forma completa, pues nos motiva en dos direcciones: a) Reconocemos a la sociedad como una asociación valiosa de personas y grupos, por lo que nace en nosotros un sentimiento de culpa si no cumplimos con los estándares de justicia. La culpa, en la moral de la autoridad, dice Rawls, es distinta de la culpa que pueda sentirse en otra etapa del desarrollo. La culpa en esta etapa es “culpa en el sentido estricto” (Rawls, 1999a: 415) pues no nace del egoísmo

sino de la profunda comprensión de los ideales de igualdad y libertad. b) Nace en nosotros el deseo de actuar de forma en que seamos personas activas en el mantenimiento y desarrollo de la sociedad e indignarnos cuando seamos testigos de alguna injusticia. La moral de los principios reúne las virtudes de las etapas anteriores y las suma al amor por la humanidad. La moral de los principios, pues, se traduce en un sentido de la justicia maduro que ayudará a guiar nuestra conducta, siempre en constante evaluación a partir del equilibrio reflexivo.

El desarrollo se articula con tres leyes psicológicas que aparecen en el apartado 75 (Rawls, 1999a: 490), cuando Rawls habla de la estabilidad de la justicia como imparcialidad a la luz del desarrollo moral. La primera ley se expresa con el amor de los padres al niño y le manifiestan su cariño, y el niño reconoce ese cariño y llega a amarlos. La segunda ley, que es la capacidad de simpatía de una persona, es comprobada mediante adquisición de afectos, dados por la primera ley. Si el ordenamiento social es justo, desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza con otros con quienes está asociado, quienes cumplen deberes y obligaciones y viven de acuerdo a ideales. Son adhesiones más sólidas. La tercera ley señala que cuando la capacidad de simpatía de una persona ha sido comprobada mediante la formación de afectos (primera y segunda ley) y dado que las instituciones son justas y reconocidas por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de justicia cuando reconoce que ella y a quienes estima, son beneficiarios de esas disposiciones (Rawls, 1999: 490-491).

Las leyes psicológicas apuntadas por Rawls se realizan en el curso del desarrollo moral. Ellas generan actitudes de amor, como también generan sentimientos de amistad y confianza mutua. Así, el reconocimiento de quienes son beneficiarios de una institución justa establecida y duradera tiende a engendrar un correspondiente sentido de justicia. La justicia como imparcialidad está construida sobre un ideal de reciprocidad a partir del que las instituciones básicas son designadas para promover recíprocamente el bien, siempre desde una base de igualdad.

En lo que respecta al tema de las virtudes y como hemos ya adelantado algunas ideas, encontraremos que las virtudes tienen las siguientes características: 1) Una dimensión práctica, 2) un orden narrativo y 3) son parte de una tradición moral. Asimismo, “las virtudes son una disposición no solo para actuar de maneras particulares, sino para *sentir* de maneras particulares [...] la educación moral es una educación sentimental” (MacIntyre, 2001: 228). Tomando en cuenta estas características, observamos que las virtudes y los sentimientos comparten algunas características en su definición. Ambos están ligados a una dimensión práctica, a la conducta social. Ambos cuentan con una dimensión narrativa que nos ayuda a comprender el contexto en que tienen lugar y ambas están ligadas, en este caso, al pensamiento rawlsiano desde una perspectiva ético-política. Rawls asienta que las virtudes son sentimientos y actitudes que guían nuestra conducta moral y nuestro sentir. A la idea de pensar el sentido de la justicia como una virtud, se suman otros autores (Aguayo, 2020; Podschwadek, 2018; 2022) quienes parten del rol que el sentido de la justicia tiene para la educación y la ciudadanía. Lo entienden como una virtud cívica que contribuye al fortalecimiento de la sociedad civil y política, que en los marcos rawlsianos se enmarca en el espacio público-político. Este tipo de propuestas son valiosas pues nos ayudan a repensar los conceptos rawlsianos, impulsándolos a dialogar con otros elementos de la vida social y la teoría filosófica y trayendo así nuevas ideas que enriquecen la discusión.

En este mismo espíritu, el objetivo del texto es plantear el sentido de la justicia como recurso y virtud para la paz y, más concretamente, para la educación para la paz. Creemos que, haciendo una revisión de lo que podemos considerar como virtudes para la paz, el sentido de la justicia puede considerarse como un recurso adecuado. Consideramos que, para fines educativos, podemos utilizar la teoría rawlsiana para reflexionar sobre cuáles son los sentimientos y las virtudes que se podrían cultivar en una sociedad que aspira a ser justa y pacífica. Esta necesidad surge, precisamente, del hecho que vivimos en un mundo en donde impera la violencia. Buscar un camino para la educación para la paz deviene de la necesidad de contrarrestar la principal fuente de legitimación de las violencias estructurales, a

saber, la violencia cultural. Ahí es justamente donde debe incidir la educación, y esta abreva de los abordajes humanizantes. Por ello necesitamos pensar en alternativas éticas que se soporten en recursos como son las virtudes, para con ello hacer frente de manera activa a los problemas que emergen en las sociedades y que suelen amenazarla y violentarla.

La noción de virtud es una noción mixta que conlleva elementos racionales, como los que competen a principios y factores de auto-entendimiento hermenéutico, como aquellos a los que se refieren los valores (Thiebaut, 1999: 34). Así, esta noción de virtud incorpora, asimismo, el rasgo de que se refiere a un modo de ser y de actuar porque añade a los principios y a los valores el acento sobre los motivos de la acción, acentuando “el conjunto de disposiciones que habríamos de tener para ser fieles a nuestros valores y consecuentes con nuestros principios” (Thiebaut, 1999: 34-35).

Ciertamente, pensar en la virtud como un ejercicio es fundamental, pues es en el ejercicio activo y plural en donde se juega la vida de las comunidades en armonía. Las acciones de paz se llevan a cabo a partir de realizaciones continuadas de manera habitual, y que se instauran como recursos virtuosos y que buscan lo justo. Si no hay justicia, difícilmente pueden realizarse acciones pacíficas.

### *¿Por qué pensar el sentido de justicia como una virtud para la paz?*

Hablar de las virtudes hoy día ante el desgaste total de su significado es una misión compleja. Por ello, parece necesario explicar en primer lugar lo que significa una virtud. Desde ahí, en un segundo momento buscaremos apreciar la pertinencia y relevancia de las virtudes en la vida pública y común para erigir la paz. Y, finalmente, proponer —en el marco de supuestos señalados— al sentido de la justicia rawlsiano como un elemento virtuoso para la educación y logro de la paz.

En tanto a los estudios sobre la paz, Galtung (1969) entiende a ésta en términos negativos y positivos, es decir, como ausencia de violencia directa y de violencia estructural, respectivamente. De

acuerdo con su definición de paz positiva, ésta se define como la liberación de las personas de cualquier tipo de violencia y la creación de espacios de cooperación y de igualdad. En este sentido, la paz positiva se convierte en una disposición hacia la cooperación, lo cual se relaciona directamente con la noción del sentido de la justicia como sentimiento moral y como virtud. Entendemos, en consecuencia, por paz aquello que permite tener aspiraciones para una sociedad bien ordenada —por ello es una promesa— (Galtung, 2008: 264) y bajo condiciones de un pluralismo razonable que supone un estado y situaciones sin violencia. De ahí que es preciso incorporar posibilidades de esa construcción de paz mediante ese sentido de justicia necesario para no atentar contra lo más fundamental del ser humano, a saber: la dignidad. La no vulneración de ella ni de sus elementos constituyentes, para permitir la realización de un proyecto conjunto es lo que se nombra como paz (Galtung, 2008: 326). De ese modo, la paz como despliegue de la vida se desarrolla en estos ámbitos de una sociedad bien ordenada (Galtung, 2003: 27).

En los territorios de la ética cívica —espacios en donde se realiza de manera importante la paz y la justicia—, se desarrolla la ética que se ocupa de las acciones que llevamos a cabo en nuestra vida con los demás, en los ámbitos comunes y públicos. Estos, si bien tienen sus especificidades, sin embargo no se desentienden de los ámbitos privados.

Si la virtud se configura en torno a ideales que nos ayudan a construir nuestra vida que no está ni finalizada ni determinada, en ese sentido, las virtudes son recursos que vamos construyendo, una especie de segunda naturaleza que se conforma de cualidades que nos hacen ser de una cierta forma, además de apoyarnos para convivir con los demás (Camps, 1996: 15-16). El sentido de la justicia que defendemos como virtud se construye de igual manera, dado que la realización de las virtudes ha de cumplir con los fines y con todas las posibilidades a las que están destinadas para hacernos excelentes. Los seres humanos estamos distinguidos para ser lo que somos y para formar sociedades humanas en común, compartiendo la meta humana (Camps, 1996: 16).

Existen ciertas “prácticas, de unas actitudes, de unas disposiciones coherentes con la búsqueda de la igualdad y la libertad para todos” (Camps, 1996: 22). Estas disposiciones que establecen las virtudes públicas nos ayudan a formar el carácter que vamos moldeando y suscitando mediante los hábitos; también tienen efectos y consecuencias de interés común en donde se juega la justicia. Su realización se plasma precisamente en el contexto público y político al orientarse hacia los otros.

En cuanto al sentido de la justicia que Rawls propone, se vincula con virtudes políticas como son la cooperación, la tolerancia, la razonabilidad y la solidaridad, que buscan el mutuo interés común. La convivencia se logra al apuntarse por ese sentido de justicia y se rompe cuando éste se cancela y se genera la destructividad y la violencia de unos seres humanos sobre otros. Por ello es importante cultivar estas virtudes, con el fin de convivir y superar la mera coexistencia.

A propósito de las virtudes para la educación para la paz, los textos de Etxeberria *Virtudes para la paz* (2011) y *La educación para la paz reconfigurada: La perspectiva de las víctimas* (2013) nos dan una pauta muy apropiada para repensar y elaborar un abordaje adecuado. En ambos trabajos, Etxeberria desarrolla una justificación filosófica y práctica de la filosofía para la paz como metodología y epistemología para la educación. Para ello, Etxeberria parte de la premisa de la paz en su sentido más amplio, esto es, como una paz positiva (Galtung, 2003) que “pretende superar las diversas modalidades de la violencia interhumana” (Etxeberria, 2011: 5). Dicha violencia se manifiesta en nuestra sociedad de tres formas: violencia directa, violencia estructural y violencia simbólico-cultural (Galtung, 2003). Aunado a esto, Etxeberria considera a la virtud, frente a otras categorías morales, como idónea para la educación para la paz, en el sentido en que contiene un carácter constructivo, lejano a los imperativos morales, que, sin embargo, se traduce en una disposición por desarrollar el propio bien y el de los demás: “La categoría moral que mejor sintetiza la aspiración a la sentimentalidad razonable o razonabilidad sentimental en la educación para la paz es la virtud” (Etxeberria, 2013: 275).

En contraste con los valores y los deberes, de acuerdo con Etxeberria (2013), una de las ventajas de las virtudes es que se *viven* a través de la construcción de hábitos que nos llevan a la obtención de un sentido para una convivencia común y por ello es que pueden alcanzar situaciones pacíficas. La paz, entendida como virtud y no solamente como un valor, es más que un concepto abstracto o un imperativo, es una forma de entender el mundo y situarse en él. Entender a la paz como una virtud es particularmente útil para la educación para la paz, pues tiene un carácter constructivo. A pesar de tener un asidero conceptual, las virtudes sólo pueden aprenderse cuando son *encarnadas*, es decir, cuando son experiencias de primera mano que vivimos en carne propia. Aprendemos sobre la paz cuando encontramos respuestas y modos pacíficos de ser y actuar, como ocurre con otras virtudes. Así, si pensamos en el sentido de la justicia como una virtud, entonces, la aprendemos a través de su ejercicio. El sentido de la justicia, en consecuencia, se vuelve más fino y robusto cuando somos cada vez más capaces de ponerlo en práctica en contextos de justicia, al igual que ocurre en las etapas del desarrollo moral. Estas etapas son fundamentales para el objetivo que pretendemos en este texto y aún con sus limitaciones y complejidades nos ayudan a articular el sentido de la justicia con las posibilidades de la construcción de paz.

Así, una de las finalidades de las virtudes es el desarrollo de una capacidad que busca llegar a la excelencia y que, sin embargo, siempre se encuentra en constante proceso de balance en un equilibrio reflexivo. La noción del principio aristotélico de Rawls es particularmente útil para este caso. Rawls (1999a: 372) señala que, conforme nuestra destreza y habilidades en una actividad mejoran, iremos desarrollando un gusto por actividades relacionadas que incrementan en complejidad y que requieran de nosotros habilidades más sutiles, otorgando así mayor placer a la actividad en concreto. Esto ocurre ya que nos proporciona una sensación de novedad y complejidad. De acuerdo con la necesidad de tener una teoría del bien dentro de los fines en una sociedad bien ordenada, el principio aristotélico funciona como un mecanismo de motivación. En este caso, si la habilidad en concreto es el sentido de la justicia, su puesta en práctica ayuda a

calibrarlo en distintas situaciones, al igual que una virtud, haciéndose más fino en la repetición de su uso, al tiempo que adquiere mayor complejidad y su ejercicio nos proporciona mayor satisfacción.

Un concepto elemental para entender las virtudes es su relación con los sentimientos morales y con las emociones. Etxeberria (2013) sostiene que la educación sentimental o emocional es esencial para educar en las virtudes. Las emociones y los sentimientos funcionan como “motores” morales que nos ayudan a actuar consistentemente con nuestros propios principios. Para este autor, los sentimientos morales tienen tres grandes potencialidades: a) orientan hacia la realidad, es decir, ubican a la persona con su propia experiencia; b) incentivan o inhiben la conducta de acuerdo al contexto; c) establecen lazos interpersonales y grupales.

El tema de la educación en las emociones y los sentimientos trasciende a la psicología y se convierte en una preocupación ética:

Las emociones son formas de conocimiento y de valoración de la realidad. Suscitar las emociones oportunas para conseguir ciertos modos de ver y apreciar las cosas es educar. Por eso, la educación de las emociones no puede ser una cuestión psicológica; es, sobre todo, una cuestión moral (Camps, 2011: 266).

Para ayudar a educar las emociones y los sentimientos es necesario, por tanto, entender que su impacto trasciende la esfera individual y repercute en lo social. Los sentimientos morales tienen la capacidad de ser compartidos colectivamente y tener un alcance mayor a los simples actos individuales. Educar los sentimientos, entonces, es educar para la ciudadanía. Un sentimiento de indignación ante la injusticia puede ser compartido colectivamente a través de nuestro sentido de la justicia y apelando a criterios morales universales que corresponden con los derechos humanos más básicos. Por lo tanto: “si la maduración en la virtud es la maduración de los sentimientos, en esta línea, la tarea del educador preocupado por la educación de la virtud se convierte, decisivamente, en tarea de educación de los sentimientos” (Etxeberria, 2011: 23).

Al respecto del desarrollo moral, es importante enfatizar el rol que tienen los sentimientos en el aprendizaje moral. Además de Etxeberria (2013), otras autoras, principalmente del pensamiento feminista (Gilligan, 1993; Noddings, 2003; Ruddick, 1989; Tronto, 1993; Held, 2006; Comins, 2009) han llamado la atención sobre la necesidad de considerar categorías como el cuidado y el desarrollo emocional en la adquisición del conocimiento (y sentimiento) moral. A propósito de los sentimientos, podemos recordar el rol que tienen las emociones, la formación de lazos de amor y de confianza, en la adquisición del sentido de la justicia en la teoría de John Rawls. Así, el sentido de la justicia no se enfoca únicamente en lo deontológico, sino que se construye en torno a las relaciones de amor y de confianza que creamos e, incluso, puede adquirir mayor intensidad cuando está relacionado con personas cercanas a nosotros. En consecuencia, el sentido de la justicia, además de preocuparse por lo correcto, también se preocupa por el bien y por las relaciones interpersonales y sociales que ayudan a sostenerlo. En este sentido, la relación entre el sentido de la justicia y la educación ciudadana se imbrican y se constituyen en sus procesos, como ejes de la educación para la paz. Son cauces que tienen que estar articulados para la realización de una sociedad bien ordenada y que a su vez se relacionan con el desarrollo de las virtudes.

Si la educación para la virtud es tan importante en la educación para la paz, es pertinente revisar brevemente qué metodologías son útiles para dichos fines. Una parte fundamental en la educación para la paz, de acuerdo con Etxeberria (2013), es evitar que las personas involucradas en el proceso educativo se amparen en una neutralidad disfrazada de imparcialidad. Esta idea es reforzada por Camps: “La concesión a una neutralidad vacía y disfrazada de imparcialidad debería estar reñida con la ética siempre, pero con más razón cuando se trata de educar moralmente” (2011: 12). La neutralidad es, entonces, diferente a la imparcialidad. La neutralidad participa en el proceso de normalización y legitimación de la violencia, a través de los mecanismos culturales y de representación. La neutralidad implica una *des-conexión* y un *des-involucramiento* con la realidad en la que vivimos. Es común que, en ambientes educativos, se apele a

la neutralidad con la excusa de la "no-intervención" en los procesos educativos de los y las estudiantes. Sin embargo, educar no significa no intervenir. En este escenario, el o la educadora se convierte en una figura cuya postura es permeada por los y las estudiantes. La imparcialidad, en cambio, trata de encontrar los puntos de tensión en los conflictos y buscar el modo de solucionarlos de manera pacífica, de forma similar a la que las partes, en la posición original rawlsiana, llegan a un acuerdo a través de una imparcialidad razonable, es decir, que integra lo bueno y lo justo (Rawls, 1999).

Es, a su vez, fundamental no confundir aspectos de la vida buena con aspectos de la justicia. A pesar de que el o la educadora puede ser una guía en cuestiones de la vida buena, es importante siempre diferenciarla de aquellos aspectos relacionados con la justicia y que necesitan una aproximación particular. Como vimos anteriormente, la búsqueda de la paz tiene aspectos deontológicos y teleológicos (García-González y Montiel, 2019), sin embargo, al ser una perspectiva basada en el sentido de la justicia y con la perspectiva de las víctimas o de los que sufren, los aspectos de justicia social deben tener un lugar preponderante, pues responden, principalmente a problemas de justicia estructural que se traducen en violencia directa y descansan en la violencia cultural y simbólica.

En cuanto a la metodología propuesta por Etxeberria (2013) para la educación para la paz, aclara que el suyo es un acercamiento socio-afectivo y que, a pesar de hacer uso de lenguaje propio de un ambiente escolar (estudiantes, educadores, etc.) la educación para la paz no ocurre solamente dentro del aula, sino que puede extrapolarse a cualquier contexto, formal e informal, en el que se busquen generar las condiciones necesarias para educar para la paz. Para esto, sugiere algunos elementos fundamentales como generar un ambiente de aceptación, partir de situaciones de violencia y generar una posibilidad de transformación.

Estos elementos, como ya mencionamos, pueden extrapolarse del ambiente educativo-escolar y utilizarse en otros contextos. La clave es, sin embargo, defender que la educación para la paz no puede estar desligada de la realidad y, por su dimensión axiológica, debe estar aunada con compromisos que nos lleven a alguna acción.

En este sentido, las virtudes morales son particularmente útiles, pues, como ya vimos, aterrizan en nuestra experiencia, nos motivan a construirnos y, a su vez, nos interrelacionan con los demás y con otros grupos.

Por último, cabe añadir que algunas de las virtudes que encabezan la lista que engloba a las virtudes esenciales para la paz son la justicia, el respeto (y el autorespeto), la compasión y la prudencia (Etxeberria, 2011). A pesar de que las virtudes morales son casi tan variadas como variadas son nuestras capacidades morales, esta corta lista nos ayuda a centrar nuestro foco en lo que a continuación pondremos como otra virtud más para la paz: el sentido de la justicia, que hemos ya ido abordando en los párrafos anteriores.

### *El sentido de la justicia como una virtud para la paz*

Hasta ahora hemos revisado el sentido de la justicia rawlsiano como una propuesta que integra aspectos filosóficos y éticos con aspectos psicológicos y comunitarios. Asimismo, hemos discutido sobre el lugar que tienen las virtudes en la paz y sobre la utilidad de la categoría de virtudes morales en la discusión filosófica y, concretamente, en los estudios para la paz. A continuación, discutiremos el meollo de nuestra propuesta, es decir, buscaremos justificar al sentido de la justicia como una virtud para la paz, con la intención de construir un puente teórico que nos ayude a conectar dos perspectivas filosóficas que si bien diferentes, ambas buscan generar espacios y herramientas para construir una sociedad más justa y pacífica.

Originalmente, el sentido de la justicia tenía el solo propósito de garantizar la estabilidad de los principios de la justicia en la teoría de John Rawls. En este sentido, se configuró de manera congruente a una teoría de la justicia, que, si bien en su origen no buscaba ser una propuesta ética comprehensiva, podía traducirse en postulados éticos que abarcaban más allá de aquello teóricamente delimitado. En *Liberalismo político* (2015) Rawls deja de lado el sentido de la justicia como un elemento para la estabilidad (el llamado “giro político”), pues su atención se concentra en justificar una noción de

razón pública que pueda sostener su propuesta del consenso traslapado como una herramienta política de acuerdos mínimos en una sociedad democrática pluralista (Grey, 2018). Sin embargo, como se mencionó al inicio del texto, el espíritu que inspira este trabajo es rescatar el valioso contenido depositado en la tercera parte de la obra magna de Rawls, *A Theory of Justice* (1999a), concretamente en su revisión de la psicología moral y la construcción del sentido de la justicia. Así, el sentido de la justicia pasa de constituir meramente un artefacto teórico para la estabilidad a una propuesta práctica de virtud política que se ejerce como tal en la acción.

Para tales efectos, podemos considerar como una característica fundamental del sentido de la justicia a la capacidad de adaptabilidad (Grey, 2018) que está cimentada en el equilibrio reflexivo, como herramienta epistemológica y metodológica de ir y venir al mundo, contrastando la realidad con los principios y ajustándose a ella. De este modo, el sentido de la justicia está constituido por un conjunto de juicios sobre la justicia, las actitudes reactivas (emociones), un grado de motivación moral y la capacidad de adaptación, es decir, la posibilidad de adecuar nuestro sentido a las circunstancias. Esta capacidad de adaptación y en continuo desarrollo y nunca terminada configura al sentido de la justicia como una virtud que está en constante proceso.

En su revisión de la teoría rawlsiana para una propuesta desde la educación, Podschwadek (2022), describe cuáles son las virtudes políticas necesarias para establecer los principios de una educación desde el liberalismo político, donde el sentido de la justicia encabeza la lista, seguido por la tolerancia, el respeto mutuo, el sentido cívico, la disposición para comprometerse con los demás y la capacidad de razonabilidad. Este autor apuntala la idea de que la educación va implícita en la estructura básica de la sociedad y justifica la importancia de dicha educación en las cuestiones de justicia.

Además de la capacidad del sentido de la justicia para adaptarse, la forma en que se construye su epistemología es igualmente importante. Como vimos anteriormente, no se trata solamente de un proceso del desarrollo de facultades intelectuales y cognitivas de abstracción, sino también del desarrollo de habilidades emocionales,

de sentimientos y de la creación de un sentido de comunidad que se complejiza y amplía en cada etapa del desarrollo hasta alcanzar su máxima expresión en la moral de los principios y en un sentido de la justicia maduro y bien afinado. Dentro de cada etapa del desarrollo moral, encontramos vicios y virtudes asociadas al éxito o fracaso del desarrollo de las nuevas capacidades morales. Las virtudes suelen presentarse como “racimos” de virtudes (Etxeberria, 2011: 16), lo que quiere decir que la manifestación de una virtud como la paciencia suele venir acompañada de otras como la perseverancia o la prudencia. Entender el desarrollo del sentido de la justicia como el desarrollo de virtudes asociadas a él nos ayuda a entenderlo como una virtud que inexorablemente viene acompañada de otras más. En el caso de un sentido de la justicia maduro, las virtudes asociadas son la humildad, la fidelidad, la equidad, la confianza, la integridad y, más adelante, en el amor por la humanidad.

Si bien los sentimientos morales son, en general, útiles para el desarrollo de las virtudes, nos gustaría enfatizar el rol que tienen la indignación, el resentimiento y la solidaridad en la construcción de un sentido de la justicia como una virtud para la paz. La indignación, en un sentido amplio, es un sentimiento moral que surge ante situaciones donde un tercero es víctima de una violación de su dignidad humana (West, 2020). En este sentido, es un sentimiento vicario, pues surge a partir de que somos testigos de alguna injusticia (Yang, 2020) que, sin embargo, tiene gran impacto en nosotros y *hierre* nuestro sentido de la justicia. El resentimiento, en cambio, es un sentimiento moral que surge dentro de nosotros cuando somos las víctimas directas de alguna injusticia y, a pesar de que el sentimiento de resentimiento suele ser asociado con un deseo de retribución, correctamente canalizado, el resentimiento puede ser un catalizador importante ante situaciones que demanden justicia (Taylor, 2019). La carencia de alguno de estos dos sentimientos puede ser considerada incluso como la carencia de habilidades morales esenciales relacionadas con nuestra humanidad (Kriegel, 2022).

Aunado a los sentimientos de indignación y resentimiento, Rawls (1999a: 474ss) añade la culpa como otro de los sentimientos morales básicos para el desarrollo moral. La culpa, en este sentido,

se configura como un mecanismo en nuestra psicología moral que nos orienta cuando hemos fallado en cumplir algún principio o cuando hemos vulnerado algún lazo de confianza y amor que nos une con los demás, por ello Rawls dice que “en general, la culpa, el resentimiento y la indignación evocan el concepto de lo correcto” (1999a: 423). Por último, el sentimiento de solidaridad funciona como un catalizador que articula los sentimientos de resentimiento, indignación y culpa hacia una meta u objetivo colectivo y que es posible compartir con los demás, y “en este sentido, la solidaridad puede ser interpretada como una relación intersubjetiva que permite a los seres humanos reconstruir una esfera de pluralidad y comunalidad” (Tava, 2021: 10).

En consecuencia, el desarrollo del sentido de la justicia, junto con las virtudes y los sentimientos morales con los que va asociado, se construye en un contexto colectivo, a partir de los lazos que nos unen con los demás y a través del ejercicio de la solidaridad. Así, los sentimientos morales nos motivan a la acción y nos interrelacionan con los demás. Podemos decir que para Rawls la mejor manera de entender el sentido de la justicia desde la colectividad puede ser defendida a través de la idea de la desobediencia civil que postula como un acto no violento, público, consciente y político (Rawls, 1999: 364) y como parte de los mecanismos de equilibrio. Aquí lo señalamos únicamente por la importancia que tiene, pero por razones de espacio no podemos desarrollarlo. Baste con decir que Rawls propone a la desobediencia civil como un proceso colectivo a través del cual —apelando al sentido de la justicia común y compartido— pueden hacerse demandas que atenten contra las libertades básicas y los derechos de una sociedad. La desobediencia civil, por tanto, es una manera no-violenta de señalar cambios estructurales que necesitan ser atendidos, de forma que las personas sean tratadas con base en los principios de igualdad y libertad. Por eso es importante que el sentido de la justicia se construya a partir de sentimientos que articulen lo particular con lo común y nos conecten con la realidad y experiencia de otras personas. En ese sentido, el sentimiento de justicia en sus aspectos epistemológicos pero, sobre todo, en los ético-políticos pueden relacionarse con apuestas teóricas como la

racionalidad prudencial y el sentido común. Estos constructos recaen en el equilibrio reflexivo por cuya mediación se logra un orden social justo —compatible con individuos, grupos y comunidades— que pretende alcanzarse en una sociedad desde principios justos. El uso público de la razón legitima los arreglos en dicho equilibrio al articular los campos de los principios, las leyes, los imperativos y los criterios, por un lado, con las circunstancias, las situaciones concretas, particulares, contextuales y las instituciones, por el otro. Este concepto del equilibrio reflexivo —clave en la apuesta teórica rawlsiana— es compatible con una racionalidad prudencial al modo de la *phrónesis* aristotélica y con el sentido común planteado desde Kant, pasando por Vico, Arendt y Gadamer entre otros autores (García-González, 2002: 96-156 y García-González, 2014). Se abren posibilidades hacia lo intersubjetivo y lo social, elementos que Rawls comparte y que se apuntalan con la propuesta del sentimiento de la justicia.

Podemos señalar que algunos de los referentes para la educación para la paz son: a) la autodeterminación (que no se ejerce únicamente de manera individual, sino colectiva), b) el respeto a la diferencia grupal, c) la no-violencia, d) la desobediencia civil y e) la justicia distributiva (Etxeberria, 2013). Resulta evidente que, al proponer al sentido de la justicia como una virtud, se retoma cada uno de estos aspectos. En primer lugar, tanto la autodeterminación como el respeto a la diferencia grupal quedan claros en el rol que juegan la autonomía y la concepción del bien en la teoría rawlsiana, donde en un marco de equidad, las personas son libres de autodeterminarse (Rawls, 1999b). En segundo lugar, la no-violencia viene implícita en la desobediencia civil como una forma de exigir cambios y demandar justicia. En tercer lugar, la justicia distributiva es de esencial interés para Rawls porque en ella basa toda su concepción filosófica y política de la justicia.

Por último, y para complementar el sentido de la justicia como una virtud para la paz, es necesario abrir cauces y hablar acerca de la dimensión de la vulnerabilidad y el cuidado. Ellas son nuevas vías de análisis, pero sólo apuntaremos aquí su relevancia para el tema que nos ocupa, dada su amplitud y la envergadura que tienen y porque “la

ética y la filosofía política consideran hoy la vulnerabilidad como una clave indispensable para diseñar proyectos de vida buena y propuestas de justicia” (Cortina, 2021: 32). En este sentido, es necesario reflexionar sobre cómo se puede pensar el cuidado y la vulnerabilidad desde las virtudes, y más aún, desde el sentido de la justicia. En la mirada de Camps, en su libro *Tiempos de cuidados: Otra forma de estar en el mundo* (2021), encontramos que el cuidado y la justicia no son valores diferentes, mucho menos dicotómicos, sino que son valores complementarios. Con esto, la autora busca romper el paradigma patriarcal —que rompe en todos sentidos con los supuestos de igualdad y libertad defendidos en los principios— paradigma en el que las categorías tradicionalmente ligadas con lo masculino (justicia, razón, mente), son superiores a las categorías tradicionalmente ligadas a lo femenino (cuidado, emoción, cuerpo). De ahí que con Camps sostengamos que “el cuidado es el aspecto creativo de la justicia” (Camps, 2021: 85), en el sentido en que busca soluciones, reconciliaciones y retribuciones que superen el paradigma punitivista. Así, en lugar de entender el cuidado y la justicia como dicotómicos, los podemos entender como un binomio que busca tanto lo correcto como lo bueno.

En relación con el cuidado, no se entiende como una virtud en sí misma, sino que implica una serie de virtudes (Camps, 2021). Al igual que la justicia, el cuidado solamente alcanza su máxima expresión en el momento en que es llevado a la acción y puesto en práctica, trascendiendo las limitaciones conceptuales del cuidado entendido como un valor: “Cuidar consiste en una serie de prácticas de acompañamiento, atención, ayuda a las personas que lo necesitan, pero es al mismo tiempo una manera de hacer las cosas, una manera de actuar y relacionarnos con los demás” (Camps, 2021: 13). Esto deriva necesariamente en una relación muy cercana entre justicia y cuidado.

Como un binomio, el sentido de la justicia entra a colación en el momento en que está —por definición— construido en relación con los otros y en respuesta a la interacción mutua. Dicho sentido de la justicia nos vuelve receptivos y sensibles ante los otros, particularmente en aquellas situaciones que vulneran la dignidad humana.

Es gracias a los sentimientos morales insertos en la virtud que tenemos la capacidad de vincularnos con otras personas que refuerzan el cuidado y la reciprocidad.

Asimismo, el sentido de la justicia también funciona como motivación. Si soy capaz de empatizar a partir de la indignación y la solidaridad con otros seres dolientes, entonces este sentimiento me motivará a acercarme a su dolor. El cuidado, entonces, se ve reflejado en el sentido de la justicia como esta actitud y disposición para *acompañar* y *ayudar* a las personas que lo necesitan y a la manera en que compartimos su propia experiencia, y Rawls no es ajeno a esta propuesta al afirmar la necesidad del cuidado con una clara conciencia de las razones favorables a los preceptos e ideales morales y el reconocimiento a quienes cumplen con estos preceptos y aportan apoyo a los ordenamientos sociales. De ahí resulta la emergencia del sentido de la justicia (1999a: 498-499), tan necesario para la construcción de la paz, que abre las puertas para posibilitar el aprendizaje de dicha paz.

### *Conclusiones*

A lo largo de este texto hemos revisado el sentido de la justicia desde los marcos rawlsianos, no sólo como un mecanismo de estabilidad teórica sino como un sentimiento moral que es cultivado a través de instituciones justas y asociaciones que nos ayudan a vincularnos con los demás, en encuadres de confianza y en escenarios ciudadanos. El sentido de la justicia, entonces, gracias a sus capacidades vinculantes con la realidad, a los principios de motivación que lo conforman y a su capacidad de relacionarnos con los demás, se presenta como algo más que una herramienta conceptual al alcanzar una dimensión práctica. Este sentido de justicia se pone en juego en la acción, a través del ejercicio de las virtudes cooperativas y por medio de un mecanismo de adaptabilidad que nos permite vincularlo con nuestras realidades y contextos. Desde ahí es que hemos sostenido que la justicia se constituye como una virtud para la paz que va desarrollándose en el curso de la acción y de la vida.

Es importante hacer notar el trato que le hemos dado a los conceptos retomados de la teoría rawlsiana que trascienden la discusión clásica del liberalismo político a la que Rawls está tan fuertemente asociado. En ese sentido, la interpretación de Rawls que sustentamos en este escrito desborda los límites del liberalismo, del cual Rawls es un autor paradigmático. Creemos que los postulados que hace el autor respecto a los agentes morales y su desarrollo moral son particularmente ricos para su discusión en otros contextos, así como toda la teoría de los sentimientos morales que aluden a concepciones de sentimientos de culpa, vergüenza, resentimiento o indignación y que son tan próximos al sentido de la justicia. La insistencia en estas cuestiones muestra precisamente la expansión que logra la teoría rawlsiana de la justicia en relación con la tradición liberal.

En estos escenarios y a través de los estudios para la paz como campo de estudio interdisciplinario es que podemos articular el sentido de la justicia como una virtud que contribuye a nuestra habilidad para percibir, visibilizar y contrarrestar aquellas injusticias de las que somos testigos y sujetos. El sentido de la justicia en su dimensión colectiva nos ayuda a vincularnos con el bienestar y proyectos de vida de otras personas y grupos, así como a involucrarnos con ellos en relaciones de cuidado y acompañamiento a través de los sentimientos morales, tales como la solidaridad, que lo incentivan. Este sentido de justicia pone en práctica virtudes que lo configuran, entre ellas la equidad, la confianza y el amor por la humanidad. Así, con los estudios y la filosofía para la paz se vincula el sentido de la justicia como una virtud que contribuye en los propósitos de la construcción de una cultura de paz. El sentido de la justicia, como sentimiento moral y como virtud, puede cultivarse por medio de la educación, estimulándonos a llevarlo a cabo colectivamente.

Retomar algunos conceptos de la propuesta de la justicia de Rawls, lejos de desmembrar su teoría, busca la posibilidad de aplicarla en otros contextos, extendiendo su amplitud. La pretensión de paz impulsada por el cuidado de los elementos de justicia se apun-tala de manera importante a partir de la presencia del sentido de la justicia. Esta iniciativa es a su vez, teórica, metodológica y práctica. En su dimensión educativa, el sentido de la justicia, al igual que las

virtudes, se construye en la praxis, en el simultáneo desarrollo de las capacidades intelectuales para comprender sus referentes en los valores, pero sobre todo, en su puesta en acción. De esta forma, además de valorar los ideales de justicia y paz, también posibilita el cultivo de actitudes que denotan nuestra capacidad de ser justos y pacíficos, así como de actuar en consecuencia.

## ■ Referencias

- Aguayo, P. (2020). The Role of the Sense of Justice in Rawls's Theory. *Revista Filosófica Aurora*, 32(56): 542-557.
- Camps, V. (1996). *Virtudes públicas*. Espasa Calpe.
- (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- (2021). *Tiempos de cuidado: Otra forma de estar en el mundo*. Arpa.
- Comins, I. (2009). *Filosofía del Cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Icaria.
- (2021). *Ética cosmopolita: Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Paidós.
- Etxeberria, X. (2011). *Virtudes para la paz*. Bakeaz.
- (2013). *La educación para la paz reconfigurada: La perspectiva de las víctimas*. Catarata.
- García- González (2002). *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*. Plaza y Valdés.
- (2014). *El sentido común. Reflexiones ético-políticas*. Plaza y Valdés / Cátedra UNESCO de Derechos Humanos y Ética / Tecnológico de Monterrey.
- (2019). *La paz como ideal moral: Una reconfiguración de la filosofía de la paz para la acción común*. Dykinson.
- García-González, D. E. & Montiel, F. (2015). *Manual de construcción de paz. Una aproximación disciplinaria*. RECRECOM SC.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3): 167-191.
- (2003). *Paz por medios pacíficos: Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Generika.
- (2008). *Juan sin tierra. Autobiografía de Johan Galtung*. ED. M & S Editores.
- Grey, C. (2018). Stability and the Sense of Justice. *Philosophy and Social Criticism*. 44(9): 927-949. <https://doi.org/10.1177/0191453718768353>.

- Gilligan, C. (1993). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- Held, V. (2006). *Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press.
- Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Desclée Brouwer.
- Kriegel, U. (2022). Indignation, Appreciation, and the Unity of Moral Experience. *Ethical Theory and Moral Practice*. 25(1): 5-19.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. University of Notre Dame Press.
- Noddings, N. (2003). *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*. University of California Press.
- Piaget, J. (1932). *El juicio moral del niño*. F. Beltrán.
- Podschwadek, F. (2018). *Rawlsian Liberalism and Public Education*. University of Glasgow.
- (2022). *Educating the reasonable*. Springer Cham.
- Rawls, J. (1963). The Sense of Justice. *The Philosophical Review*. 2(3): 281-305.
- (1985). Justice as Fairness Political, not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*. 14(3): 223-251.
- (1999a). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- (1999b). *The Law of Peoples: with The Idea of Public Reason Revisited*. Harvard University Press.
- (2005). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- (2015). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J-J. (2003). *Emilio o de la educación*. Alianza Editorial.
- Ruddick, S. (1989). *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Beacon Press.
- Savater, F. (1988). *Ética como amor propio*. Grijalbo Mondadori.
- Tava, F. (2021). Justice, Emotions, and Solidarity. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 26(1): 39-55. DOI: 10.1080/13698230.2021.1893251.
- Taylor, J. (2019). Resentment, Sympathy and Indignation. *Humana Mente Journal of Philosophical Studies*, (35): 1-17.
- Thiebaut, C. (1999). *De la tolerancia*. Visor.
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.
- West, H. (2020). In Praise of Indignation. *Journal of Humanistic Psychology*, 60(4): 532-547. DOI: <https://doi.org/10.1177/0022167820916378>.
- Yang, S. (2020). How is Vicarious Feeling Possible? In Defense of Reactive Attitudes. *Organon F*, 27(3): 377-394. DOI: <https://doi.org/10.31577/orgf.2020.27305>.



# Definitud y completud semántica. Una nueva revisión a las *Göttinger Doppelvortrag* de E. Husserl

## Definiteness, and Semantic Completeness. An Analysis of E. Husserl's *Göttinger Doppelvortrag*

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i33.622](https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.622)

Luis Alberto Canela Morales  
El Colegio de Veracruz  
lcanelamorales@gmail.com  
orcid.org/0000000237405234

### Resumen

La importancia de las *Göttinger Doppelvortrag* (1901) se debe a que en ellas se encuentra el intento de E. Husserl por responder al “problema de lo imaginario” en matemáticas a partir de sus resultados en torno al concepto de variedad y completud (*Vollständigkeit*) de un sistema axiomático. Según Husserl, abordar el problema de lo imaginario significaba dar solución a tres preguntas fundamentales: 1) ¿cuándo se vuelve imaginario un elemento desde la perspectiva de un sistema axiomático formal?; 2) ¿cómo se justifica el uso de elementos imaginarios en matemáticas? y 3) ¿es compatible un sistema axiomático completo con la extensión del concepto de número? En este artículo presentaré tales respuestas y justificaré por qué son parcialmente correctas. Así, en la primera parte de este escrito se presentará el problema de lo imaginario y en la segunda se estudiará la propuesta de Husserl para resolver los problemas antes mencionados.

### Palabras clave

Axiomática, completud semántica, definitud, imaginario, variedad.

### Abstract

The significance of E. Husserl's *Göttingen Lectures* of 1901 lies in his attempt to address the problem of the imaginary in mathematics, which he approached through his findings on the concepts of variety and completeness (*Vollständigkeit*) of an axiomatic system. According to Husserl, solving the problem of the imaginary involved finding answers to three fundamental questions: 1) when does an element become imaginary from the perspective of a formal axiomatic system? 2) how can the use of imaginary elements in mathematics be justified? and 3) is a syntactically complete axiomatic system compatible with the extension of the concept of number? In this article, I will present Husserl's answers to these questions and provide a partial justification for their correctness. I will divide the content of both lectures into two parts. The first part will present the problem of the imaginary, and the second will examine Husserl's proposal for addressing the aforementioned problems.

### Keywords

Axiomatic, definiteness, Imaginary, manifold, semantic completeness.

---

## Introducción

En la quinta sesión de la Sociedad Matemática de Gotinga (26 de noviembre de 1901), Husserl pronunció la primera parte de una conferencia titulada “El pasaje a través de lo imposible y la completud (*Vollständigkeit*)<sup>1</sup> de un sistema axiomático”. La segunda parte de esta conferencia se continuó en la séptima sesión de dicha Sociedad (10 de diciembre del mismo año). En la primera parte, Husserl presentó sus apuntes iniciales sobre una teoría capaz de extenderse al dominio de lo imaginario (*das Imaginäre*) matemático. En la segunda parte, los temas revisados fueron el concepto de “definitud” (*Definitheit*) y la noción de “sistema definido absoluto” (Schuhmann y Schuhmann, 2001: 87-88). La edición de “ambos” textos ahora se conoce como *Göttinger Doppelvortrag* (de ahora en adelante las conferencias de Gotinga).<sup>2</sup>

La importancia de estas conferencias se debe a que en ellas se encuentra el intento de Husserl por responder al “problema de lo imaginario” en matemáticas a partir de sus resultados en torno al concepto de variedad formal. Desde la perspectiva de Husserl, abordar el problema de lo imaginario significaba dar solución a tres preguntas fundamentales: 1) ¿cuándo se vuelve imaginario un elemento/objeto desde la perspectiva de un sistema axiomático formal? (problema ontológico); 2) ¿cómo se justifica el uso de elementos/objetos imaginarios

1 Una primera aproximación al estudio de estas conferencias se encuentra en mi libro *Ser y Calcular* (2023). De ahora en adelante, *completud* y *definitud* traducen los conceptos *Vollständigkeit* y *Definitheit*.

2 Estas conferencias se conservan bajo la notación K I 26 de los Archivos Husserl de Lovaina. Para esta investigación utilizaré la edición de Schuhmann y Schuhmann (2001) por ser la edición más completa comparada con la edición de L. Eley, incluida en Hua XII, que también será citada cuando así se requiera. En lo sucesivo, citaré el número de página de la edición de Schuhmann y Schuhmann y el pasaje correspondiente al folio K I 26, y cuando se hable de *Filosofía de la aritmética* simplemente citaré como Hua XII y el número de página en arábigos.

en matemáticas? (problema epistemológico) (da Silva, 2000a: 417) y 3) ¿es compatible un sistema axiomático sintácticamente completo con la extensión del concepto de número? (problema formal). En este artículo presentaré dichas respuestas y justificaré porque son parcialmente correctas. Para ello dividiré en dos partes lo expuesto en ambas conferencias. En la primera parte se presentará el problema de lo imaginario y en la segunda se estudiará la propuesta de Husserl para resolver los problemas antes mencionados.

### *El problema de lo imaginario y el acceso a nuevos dominios numéricos*

En 1901 Husserl aborda, con detalle, el problema de lo imaginario<sup>3</sup> asumiendo sus primeras herramientas teóricas ganadas hasta ese

3 De ahora en adelante se entenderá por “imaginario” o “el problema de lo imaginario” el uso de conceptos numéricos de mayor complejidad. Para Husserl, el problema de los elementos imaginarios en aritmética abarca los números negativos, racionales, irracionales y complejos. El problema de la transición a través de lo imposible o el pasaje a través de lo imaginario en matemáticas no fue una preocupación ajena en las obras de Husserl, las referencias a este tema abarcan desde 1891 hasta 1929, con muy pocas variantes entre ellas (ver § 70, de Hua XIX/1 (1901); § 19, de Hua XXIV (1906-1907); § 72-73, de Hua III/1 (1913); y el capítulo III de Hua XVII (1929)). Incluso se podría decir que el problema de lo imaginario en matemáticas mantiene relación con la conformación simbólica del conocimiento científico y la formalización de la ciencia, es decir, según Husserl, se tiene un conocimiento simbólico cuando un objeto se da a nosotros de manera indirecta, es decir, a través de signos. Lo verdaderamente importante en este punto es, justamente, el carácter “subrogatorio” del conocimiento simbólico. Para Husserl, el conocimiento simbólico aparece a modo de un representante, de un sustituto que actúa como una señal indicativa para un objeto (y sólo para ese objeto o sistema de objetos). Básicamente son cuatro las características principales del conocimiento simbólico en Husserl: I) los símbolos pueden llegar a ser independientes de su significado y, por tanto, de la interpretación que se les asigne; II) los símbolos tienen un fin instrumental; III) los símbolos pueden recibir diferentes interpretaciones, y IV), quizás la más destacable, los sistemas simbólicos permiten presentificarnos entidades “imposibles” y operar con ellas. De manera muy particular, en la reseña a las *Lecciones sobre el álgebra de la lógica*, de Schröder (Hua XXII, 3-43), Husserl establece que los símbolos y transformaciones simbólicas que Schröder presenta como un cálculo lógico no pueden ser admitidos como tales pues no establecen correctamente una teoría pura de la deducción. En todo caso, sería una técnica de la consecuencia y no una lógica. Aquí aparece una primera exigencia al posible tratamiento de lo imaginario: un cálculo debe estar técnica y lógicamente justificado. En el caso de la introducción de los símbolos imaginarios estos se justifican en virtud de que su aplicación no genera inconsistencias

momento: 1) la noción de *conocimiento simbólico*; 2) los conceptos de *operación y dominio numérico* y 3) el concepto de variedad (en especial, las propuestas de Grassmann, Hankel y Riemann).<sup>4</sup> Estas herramientas garantizan que la expansión del dominio de los números no dependa únicamente de una base conceptual sino de la *técnica* de la aritmética, es decir, de los signos y reglas de cálculo utilizados. Siguiendo lo anterior, Husserl desarrollará tres *ideas* en torno al problema de lo imaginario en matemáticas: 1) la justificación del acceso a lo imaginario a través del conocimiento simbólico; 2), la fundamentación de la *extensión* de un *dominio numérico* y 3) la diferenciación entre definitud relativa y definitud absoluta.

En la primera conferencia, Husserl señala lo siguiente:

Una teoría elaborada sistemáticamente en este sentido se define por una colección (*Inbegriff*) de axiomas formales, es decir, por un número limitado de proposiciones fundamentales (*Grundsätze*) puramente formales, mutuamente consistentes e independientes entre sí. La deducción sistemática proporciona de manera puramente lógica, es decir, de acuerdo con el principio de contradicción (*Prinzip vom Widerspruch*), las proposiciones dependientes y, con ello, la colección total de las proposiciones (*Gesamtinbegriff von Sätzen*) que pertenecen a la teoría definida. Sin embargo, el dominio de objetos se define por los axiomas en el sentido de que se delimita como una cierta esfera de los objetos en general, independientemente de si son reales o ideales, para los cuales se aplican las proposiciones fundamentales de tales y tales formas válidas (2001: 91 / K I 26: 76).

Según Husserl, una teoría elaborada *sistemáticamente* es una teoría  *sintácticamente* completa, esto es, definida formalmente y de forma

---

formales, al menos desde una perspectiva puramente algorítmica. La diferencia de este primer intento con las conferencias de Gotinga, como ya se verá, es que Husserl todavía no trata con sistemas simbólicos puramente formales, sino con sistemas que pretenden cumplir sus intenciones de interpretación.

4 Para una comprensión de la influencia de estos autores en la obra de E. Husserl, ver Canela Morales (2019).

única por la suma o colección total de los axiomas que la caracterizan. Una teoría de este tipo se denomina “variedad definida” (2001: 91 / K I 26: 76). Una variedad definida (o completa) comparte su estructura formal con otros dominios de teorías isomorfas. Más adelante añade:

Supongamos un dominio (*Gebiet*) de objetos dados en el cual, a través de la peculiar naturaleza de los objetos, las formas de combinación y relación están determinadas expresándose en un cierto axioma del sistema A. Sobre la base de este sistema, y así sobre la base de la particular naturaleza de los objetos, ciertas formas de combinación no tienen un significado real (*reale Bedeutung*), es decir, ellas son formas de combinación en contra-sentido (*widersinnige Verknüpfungsformen*) (2001: 93) / K I 26: 77).

Un dominio (o “esfera de existencia”) se define a partir de un grupo de axiomas donde un sistema de objetos (*Systeme von Dingen*) satisface determinadas leyes generales. Los elementos de un dominio no son necesariamente objetos especificados sino, más bien, objetos formales no especificados o también, como a veces los llama, formas de objetos. Asimismo, si bien estos objetos formales están denotados por términos y singularizados por descripciones no pueden reducirse o ser entendidos como meras entidades lingüísticas. Se trata, dice Husserl, de estudiar, dentro de un sistema dado, aquellas formas de combinación que no tienen un significado real<sup>5</sup> y, por tanto, implican un *contrasentido* (o son “contradictorias”) dentro del modelo de sistema en cuestión. Parece ser que Husserl tenía en mente la tradición de los algebristas

5 Aquí cabe añadir una nota terminológica: lo real (*real*) es, en Husserl, lo que pertenece a lo físico en general o que está entrelazado con él. Lo real (*wirklich*) es lo que efectivamente existe, independientemente del ámbito de ser que le competa. Lo real (*reell*) tiene que ver con la “naturaleza subjetiva”, el “ser-de-conciencia”. Ahora bien, lo que Husserl alcanza a reconocer en el § 5 de los *Prolegómenos* es que lo real se toma, ante todo, como lo espacial y lo temporal (lo existente en el tiempo). Es real lo que puede ser considerado causa o efecto de algo, mientras que lo ideal, en tanto clase complementaria de lo real, refiere a aquellos objetos que no son considerados causas o efectos de otros. Desde luego, la anterior distinción no se limita al ser real y al ser ideal, también incluye a las posibilidades e imposibilidades reales e ideales, y a la inteligibilidad ideal (o posible) y la inteligibilidad efectiva (o actual).

y los géómetras de clasificar sistemas de objetos atendiendo a las leyes formales que satisfacían estos sistemas. Desde esta perspectiva, las cuestiones a pendientes por resolver serían: 1) ¿cuándo se vuelve imaginario un elemento desde la perspectiva de un sistema axiomático formal?; 2) ¿cómo se justifica el uso de elementos imaginarios en matemáticas? y 3) ¿es compatible un sistema axiomático completo con la extensión del concepto de número? (2001: 93 / K I 26: 77).

En estas preguntas se presentan tres temas importantes: 1) la inserción de lo imaginario en una teoría definida, 2) justificar el uso de lo imaginario y 3) demostrar que la solución al problema de lo imaginario se relaciona con la propiedad formal de definitud. Si he entendido bien, el punto exacto de partida de las conferencias de Götinga es, justamente, el lugar donde confluyen los tres temas anteriores, es decir, la definición de un dominio formal y su posible expansión. Así, comprender el problema de lo imaginario en matemáticas significa vislumbrar qué se entiende por dominio formal, cómo se delimita y cómo podría expandirse. Ahora bien, el desarrollo completo de esta propuesta puede dividirse en cuatro argumentos; cada uno de ellos muestra una condición para la correcta comprensión, delimitación y extensión de un sistema dado (K I 26: 77 – K I 26: 80).

Argumento I): Una teoría axiomática está completa si determina su dominio matemático (variedad definida). Esto significa dejar sin ambigüedades la estructura de su dominio.

Argumento II): El sistema original es (sintácticamente) completo y el sistema ampliado es consistente.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Estos primeros dos argumentos suponen la propiedad de conservación, es decir, el sistema ampliado es una extensión conservadora del original. Siguiendo a Okada (2013) y a Majer (1997), dos sistemas axiomáticos formales ( $S_1 \subset S_2$ ) donde:

$S_1$  = Sistema original (real).

$S_2$  = Sistema ampliado con algunos imaginarios.

Para toda proposición real  $A$  de  $S_1$ , si  $A$  es demostrable en  $S_2$ , entonces  $A$  es demostrable en  $S_1$  [Propiedad de conservación], es decir:

$S_2 \vdash A \rightarrow S_1 \vdash A$

Entonces,  $S_2$  denota una extensión conservada de  $S_1$  y  $S_1$  se nombra como un subsistema conservativo de  $S_2$ .

Argumento III): Para extender la noción de completud a sistemas no interpretados es necesario definir cuál es el dominio de una teoría como tal (da Silva, 2000b: 44).

Argumento IV): En el uso de lo imaginario en matemáticas deben considerarse los criterios y reglas con los que se dice que algo es “imaginario” (desde la perspectiva de un sistema originalmente dado).

Tomando todo lo anterior, Husserl plantea dos cuestiones: la relativa a las condiciones en que se pueden deducir, componer y extender “libremente” ciertas proposiciones a partir de proposiciones y sistemas originales, y la relativa a la validez de las proposiciones y sistemas extendidos que están, aparentemente, libres de contradicciones. La respuesta que Husserl anticipa al problema puede presentarse de este modo: *si queremos expandir un concepto más allá de su definición original debemos proceder de tal manera que se preserven, en la medida de lo posible, las viejas reglas de cálculo original* (2001: 97-98 / KI 26: 81). El argumento para sostener lo anterior puede reconstruirse de la siguiente manera: sea  $G$  un determinado campo concreto. Sea  $A_G$  el conjunto de axiomas relativos a  $G$ . Sea  $F_G$  el conjunto de proposiciones lógicamente derivadas de  $A_G$  (es decir, el conjunto de consecuencias lógicas  $F$ ) y sea  $A\Gamma$  la expansión de  $A_G$ . Por tanto:  $A_G \subseteq A\Gamma$  y  $F\Gamma = F(A_G + A')$  (Centrone, 2010: 164-165). Lo que Husserl propone es que un campo formal (expandido) no tiene las mismas limitaciones que el campo original, es decir, los nuevos teoremas  $A'$  no tendrían las mismas restricciones de  $A$ . Sin embargo, la teoría de la permanencia en este punto establece que si la expansión ( $A\Gamma$ ) es consistente, lo es porque es conservativa respecto de  $A_G$ . Por tanto, cabe el supuesto de que toda proposición del sistema extendido incluya o no una inconsistencia; el problema ahora está en saber si esto ocurre (2001: 97 / KI 26: 81). En realidad, este planteamiento puede dividirse en dos problemas distintos pero complementarios:

1) ¿Bajo qué condiciones es  $A\Gamma$ , la expansión de  $A_G$ , consistente?

2) ¿Bajo qué condiciones es conservativa la teoría  $AI$  sobre  $AG$ ? En otras palabras, ¿bajo qué condiciones son las expresiones de  $AI$  comprobables en  $G$  y por tanto verdaderas en el campo interpretado de  $G$ ? (Centrone, 2010: 165).

Estas preguntas no serán solucionadas hasta la segunda parte de la conferencia.

### *Variedad definida y dominio formal*

Las ediciones de Schuhmann y Schuhmann (2001) y L. Eley (Husserl, 1970) coinciden en que la segunda parte de la conferencia de Husserl comienza a partir de la distinción de los tipos de variedades (definida y formal), a la vez que delimita tres problemas relacionados con ellas:

1. ¿Puede una variedad definida ser excluida a través de un axioma de clausura?<sup>7</sup> (*Schliessungs-Axiom*).
2. ¿Puede una variedad puramente algebraica, que no define a ningún individuo, tener el carácter de una variedad definida?
3. Sistemas de operaciones que no excluyen a los individuos en la generación del dominio: 1) no todos los resultados operacionales generalmente definidos y existentes pertenecen a la esfera de los individuos operacionalmente producibles y 2) Sistemas matemáticos donde todo lo que existe está determinado operativamente de manera única (2001: 99-100 / K I 26: 93).

Para entender qué es lo que Husserl está cuestionando hay que añadir una serie de definiciones procedentes de los textos que complementan las conferencias de Gotinga (Hua XII: 452-500). Siguiendo estos pasajes se puede postular lo siguiente: para Husserl un

7 El cual establece que la intersección de cualquier colección de conjuntos cerrados en una determinada topología debe ser también un conjunto cerrado.

sistema axiomático es un *conjunto* limitado de proposiciones fundamentales puramente formales coherentes e interdependientes entre sí (Hua XII: 496). Este conjunto finito se rige por un *sistema operativo* que, como su nombre lo indica, consiste en un conjunto de leyes de operación (Hua XII: 496), es decir, “designa un conjunto predefinido de reglas de derivación (o cálculo) de las consecuencias lógicas de los axiomas”. El o los dominios formales de los sistemas axiomáticos tienen dos aspectos correlativos: la *dimensión estructural* que corresponde a lo que Husserl llama “variedad” entendida como una totalidad genérica compuesta por una multiplicidad de elementos u objetos que son individualmente distintos, formales o abstractos e inscritos en un tejido de relaciones o uniones (Gustavo Isaac, 2015) y la *dimensión operacional* que corresponde a la forma específica en este o aquel “dominio de operación” (*Operationsgebiet*), por ejemplo: +, −, ×, actúa sobre sus elementos u objetos, determina, pues, las relaciones de un objeto por medio de objetos dados (Hua XII: 467, 493, 541).

Ahora bien, la delimitación efectuada por un sistema axiomático en el conjunto de objetos formales constituye, a su vez, una *indeterminación* de los dominios relativos al sistema axiomático en cuestión. Dicho de otra manera: para cada ley de operación trabajada por una variedad, el sistema axiomático también incluye “axiomas de existencia” que garantizan, por un lado, la existencia de la variedad de objetos a los que se aplica esta forma de relación y, por otro lado, que el producto de las relaciones o uniones operadas en la multiplicidad corresponda a un objeto existente en la variedad (Gustavo Isaac, 2015: 7; Hua XII: 470). Si, por ejemplo, el dominio correlativo de las operaciones de una multiplicidad de objetos formales incluye la operación “+”, entonces deben existir dentro de esta multiplicidad al menos dos objetos (a y b) que sean alcanzables por esta operación (en la forma:  $a + b$ ) y un elemento correspondiente al producto de esta operación (una x tal que  $x = a + b$ ):<sup>8</sup>

8 La adición de un axioma de cierre a un sistema de axiomas opera, justamente, como una clausura. En este sentido, es un axioma “negativo” que da lugar a un concepto de “completud no auténtica” (Hua XII: 442).

En este sentido, una teoría elaborada sistemáticamente es definida por una colección de axiomas formales, es decir, por un número limitado de axiomas puramente formales de acuerdo a los principios de consistencia e independencia (2001: 91 / K I 26: 76).

Dominio. Establece lo que se entenderá bajo un dominio de un sistema axiomático (2001: 98 / K I 26: 43).

Un sistema axiomático “define” un dominio, una variedad, y esta no excluye que existan aun más objetos los cuales satisfacen el sistema axiomático además de estos definidos. Pero estos otros objetos son indefinidos (2001: 98 / K I 26: 43).

Según lo dicho en la primera conferencia, la definitud de los sistemas interpretados (o significativos) está en correspondencia con los dominios (objetuales) que describen (o con los que tratan). Si atendemos este punto, para Husserl tiene sentido la expresión “ $\Phi$  es verdadera en A”, esto es, la idea de que la fórmula o proposición lógica  $\Phi$  es satisfecha o cumple ciertas condiciones o se verifica en el conjunto A (o en una determinada esfera de objetos). En otras palabras, “ $\Phi$  es verdadera en A” significa que cuando se evalúa la fórmula o proposición  $\Phi$  utilizando los elementos del conjunto A, se obtiene un resultado verdadero o verdadero por definición. Por lo tanto, la verdad o falsedad de  $\Phi$  depende del conjunto o esfera de objetos. Por tanto, Husserl debe responder a la siguiente pregunta ¿cuál es el dominio (objetual) de un sistema no interpretado o puramente formal? El problema en este asunto es que en la completud de las teorías interpretadas se mencionan explícitamente sus (múltiples) descripciones o intenciones de interpretación o propiedades significativas. Pero en los sistemas no interpretados nada de esto es evidenciado. Una respuesta fácil, pero incorrecta, es señalar que las teorías no interpretadas no tienen descripciones o intenciones de interpretación. Sin embargo, para Husserl las teorías no interpretadas también tienen, al menos en germen, dominios o intenciones de interpretación, pero estos no son dominios que correspondan a

objetos determinados, sino más bien a objetos indeterminados (pero susceptibles de múltiples interpretaciones) (2001: 100 / K I 26: 93).

Con todo, cabe preguntar: ¿cuáles son las condiciones para que un objeto formal pueda pertenecer a una variedad formal? La respuesta de Husserl en esta segunda conferencia señala que un objeto formal (un *algo* indeterminado) caracterizado por una cierta propiedad  $F(x)$ , pertenece al dominio formal determinado por una teoría formal  $T$  siempre que la fórmula  $F(x)$  pertenezca al lenguaje de  $T$  y, además,  $T$  pruebe que *existe una única  $x$  tal que  $F(x)$*  y viceversa. En otras palabras, un objeto formal es simplemente un *algo* indeterminado que satisface cierta propiedad que puede ser expresada en el lenguaje de la teoría en cuestión. Así, si se transfiere la noción de definitud de teorías interpretadas a teorías no interpretadas sustituyendo las intenciones de interpretación por variedades formales, obtenemos lo siguiente: una teoría no interpretada será *relativamente* definida cuando: *i*) en ella se decida cualquier aseveración que se refiera a su variedad formal y *ii*) ella sea sintácticamente completa. Dicho de otro modo, para Husserl una teoría no interpretada es *relativamente* definida cuando cada una de sus proposiciones significativas se decide bajo su campo de restricción, es decir, si cada fórmula (del lenguaje de la teoría) es demostrable o refutable en ella (2001: 102 / K I 26: 95).

Hasta este momento, la definitud de un sistema no interpretado parece corresponderse con su completud sintáctica, esto es, en relación con un subconjunto de afirmaciones expresables en el lenguaje de la teoría. No obstante, Husserl explora la posibilidad de que una teoría no interpretada, aunque sea definida, pueda no ser sintácticamente completa. En esta parte aparecerían dos versiones de definitud (no equivalentes) para sistemas no interpretados. Por un lado, la definitud *relativa* y, por el otro, la definitud *absoluta* (en tanto completud semántica). Antes de continuar, me detendré brevemente en este punto.

Recientemente se ha propuesto (Arana, 2020 y 2021) que “definitud absoluta” debería entenderse como completud semántica, esto es, que una teoría  $T$  en un lenguaje  $L$  es semánticamente completa si, para cada oración  $\phi$  de  $L$ , o bien  $\phi$  o bien  $\neg\phi$  es una consecuencia

lógica de  $\Gamma$ , pero no ambas. La noción de completud semántica se obtiene sustituyendo el concepto de demostrabilidad por su homólogo semántico, el de consecuencia lógica. La idea básica es que una teoría es semánticamente completa si todas las oraciones verdaderas que se pueden formular dentro de ella son consecuencias lógicas de sus axiomas, es decir, si todas las oraciones verdaderas que son verdaderas en cualquier modelo son deducibles a partir de los axiomas mediante reglas de inferencia. La completud semántica se refiere a la relación entre las oraciones de la teoría y los objetos que representan. Así, en contraste con la completud sintáctica que se enfoca en la capacidad de un sistema formal para demostrar todas las fórmulas verdaderas dentro del sistema, la completud semántica se enfoca en la capacidad de un sistema para capturar y/o reflejar el significado de todas las fórmulas verdaderas en un lenguaje formal dado. En otras palabras, el sistema formal es capaz de reconocer y expresar todos los hechos verdaderos que se pueden expresar en el lenguaje formal, y proporcionar una interpretación semántica para cada una de las fórmulas verdaderas en el lenguaje formal.

Sobre este respecto, Husserl señala lo siguiente:

Un sistema axiomático es relativamente definido (*definit*) si para su dominio de existencia no admite más axiomas adicionales, pero admite que para otro dominio más amplio son válidos los mismos axiomas y naturalmente los nuevos axiomas [...] Relativamente definida es la esfera de los números enteros, los números fraccionarios, los números racionales, así como la serie discreta de pares ordenados de números (números complejos). Llamo a una variedad definida absolutamente cuando no existe otra variedad que contengan estos mismos axiomas (todos juntos) (2001: 102 / K I 26: 95).

El dominio de un sistema, según lo ya establecido, se define como una colección de entidades que el sistema axiomático requiere que exista. Por ejemplo, la aritmética de los números naturales requiere la existencia de 0 y un sucesor para cada número. Un dominio siempre es completo o absoluto cuando se define a partir de sus

propios axiomas (o de sus objetos formales o formas de objetos) y sus dominios posibles o circunscritos. Dicho con más detalle:

Un sistema axiomático es relativamente definido si toda proposición significativa, de acuerdo a este sistema, se decide bajo las restricciones de su dominio.

Un sistema axiomático es absolutamente definido si toda proposición significativa dentro de él se decide en general.

Por lo tanto, absolutamente definido = completo en el sentido de Hilbert (2001: 103 / K I 26: 82).

A partir de la diferencia entre la definitud relativa y la definitud absoluta, Husserl esboza una respuesta más completa para la justificación de los números imaginarios:

- a) Sistema *relativo* definido. Que un sistema axiomático sea relativamente definido significa, por un lado, que este sistema es irreductible y, por otro lado, que la completud deductiva y la máxima consistencia del sistema en cuestión son relativas a su dominio (2001: 103 / K I 26: 82). Por tanto, tal sistema axiomático es ciertamente completo, *pero* de una manera limitada, en el sentido de que, según sus definiciones, ningún resultado posible de operación permanece abierto (2001: 103 / K I 26: 82). En otras palabras, tal sistema permanece *inesencialmente completo* ya que deja abierta la fijación formal de relaciones (o uniones) y posibles operaciones para todo el *dominio de existencia* en general (Hua XII: 455). Como tal, un sistema axiomático relativamente definido es un sistema extensible (Gustavo Isaac, 2015: 18).
  
- b) Sistema *absoluto* definido. La definitud absoluta de un sistema axiomático significa que su completud deductiva y su consistencia máxima no se limitan a ningún dominio, sino que valen *en general* (2001: 103 / K I 26: 82). En ella sus definiciones se despliegan hasta tal punto que ningún resultado posible de operación queda abierto; tal sistema axiomático es, por

tanto, *absolutamente completo* (*absolut komplett*) (2001: 107 / K I 26: 85). Este estado de completud absoluta puede explicarse por el hecho de que ya se ha logrado cualquier fijación semántica de relaciones o uniones y posibles operaciones para todo el dominio de su existencia en general (Hua XII: 455); como tal, no puede ser ampliado por nuevas leyes operativas que determinan, en un dominio extendido, nuevas formas de operaciones que vinculan nuevos conceptos de objetos. Por tanto, su propio dominio es no-extensible,<sup>9</sup> sin que sus axiomas originales dejen de ser válidos (2001: 102-105 / K I 26: 94, K I 26: 84; Gustavo Isaac, 2015: 19). Se dice, entonces, que un sistema axiomático absolutamente definido es esencialmente completo (*wesentlich vollständige*) (Hua XII, 455) en el sentido semántico del término. Arana (2020) apunta a algo interesante, y es que, en las conferencias de Gotinga, Husserl dice explícitamente “absolutamente definido = completo en el sentido de Hilbert” (2001: 103 / K I 26: 82), dado que el concepto de completud de Hilbert se refería a modelos no-extensibles y, si la definitud absoluta es equivalente a la completud en el sentido de Hilbert, entonces la “definitud absoluta” debe referirse también a la no-extensibilidad.

Una vez establecidas las definiciones necesarias se deben contemplar todas las aristas del problema de lo imaginario. Una de ellas es, precisamente, que su solución va más allá de comprender cómo una teoría no-interpretada definida se abre paso en su expansión. Veamos un ejemplo: supongamos que  $A$  es un sistema interpretado (con un dominio objetual) y  $A_w$  un sistema extendido (y no interpretado) de  $A$ . Si el sistema  $A$  es consistente, toda proposición que contenga contradicción y que pueda ser derivada de  $A_w$  contiene contradicciones en  $A$ . Según lo anterior ¿es válido suponer que  $A_w$  deriva sus propiedades a partir del dominio de  $A$  utilizando como criterio

<sup>9</sup> Dicho sea de paso, se sabe que Husserl estuvo presente en la conferencia de Hilbert intitulada “Clausura de los sistemas axiomáticos”, presentada días antes de su participación (Hua XII: 444-451).

necesario y suficiente la consistencia de  $A$ ? La respuesta de Husserl es que no. Él no creía que la mera extensión del concepto de número, en tanto condición necesaria y suficiente, debiera ser conservativa. En realidad, la expansión de la serie numérica conduce a un nuevo dominio en el que se denotan nuevas relaciones y elementos:

La serie de los números enteros positivos es una parte de la serie de los números infinitos bilaterales. Esta última, a su vez, forma parte de la doble variedad de los números complejos. El sistema de los números enteros positivos se define por ciertas relaciones elementales. En estas últimas nada se modifica mediante la expansión de la serie numérica. No se añaden nuevas relaciones elementales, sino sólo nuevos elementos y relaciones entre los nuevos y los antiguos. Las leyes del dominio expandido incluyen las del más estrecho, pero de tal manera que no se establecen nuevas leyes para el dominio antiguo (Hua XII: 462).

Efectivamente, Husserl explícitamente está señalando que un dominio numérico no puede ampliarse de tal manera que el mismo sistema axiomático describa el dominio más amplio. Si el mismo sistema axiomático es válido para ambos dominios, entonces el dominio más estrecho no se extendió en absoluto. Las nuevas proposiciones deben ser verdaderas en el dominio más amplio (y, por tanto, la extensión de  $T$  a  $T'$  no puede ser únicamente conservativa).

Según esto, parece resultar la siguiente ley general: un tránsito a través de lo imaginario está permitido si 1) lo imaginario puede ser definido formalmente en un sistema deductivo consistente y completo, y si 2) el dominio original de la deducción formalizada tiene la propiedad de que cada proposición que caiga dentro de ese dominio o bien es verdadera sobre la base de los axiomas de ese dominio o bien es falsa sobre la misma base (es decir, es contradictoria con los axiomas). Sin embargo, se ve fácilmente que esta formulación no basta, aunque ya expresa la parte más esencial de la verdad [...] Pero queda la cuestión de si las proposiciones derivadas del dominio más amplio caen dentro del

dominio más estrecho en el mismo sentido. Si esto no está determinado de antemano, no podemos decir absolutamente nada al respecto (2001: 104 / K I 26: 83).

Hay que destacar dos puntos importantes de la cita anterior. En primer lugar, el papel de la consistencia y la definición en la creación de un sistema axiomático para el dominio original. En segundo lugar, que estos requisitos no son suficientes para que las proposiciones sobre el dominio más estrecho estén permitidas, si es que son verdaderas, en el dominio más amplio, lo que plantea la pregunta de cómo se puede demostrar este resultado. Husserl argumenta que esto se puede demostrar si la extensión del concepto de número no induce nuevas determinaciones sobre el antiguo dominio. Ciertamente, piensa Husserl, una proposición que tiene sentido para  $A_w$  no necesariamente tiene que ser verdadera en el dominio de  $A$  (2001: 103 / K I 26: 95), lo que él confirma es que, si se formaliza una teoría y se expande de un modo consistente, lo expandido, incluso cuando corresponda a un sistema de entidades pertenecientes a dicha teoría, no mantiene su consistencia dependiente de los axiomas de aquella teoría. Por esta razón, es importante definir a lo imaginario en un sistema deductivo consistente y comprensivo, pues esto permite que toda proposición extendida que caiga dentro del dominio original se decida sobre la base de los axiomas del sistema extendido y del original mismo (2001: 103-104 / K I 26: 83-84).

Pero el asunto es todavía más profundo. Lo que ahora se está intentando comprender es que introducir un elemento imaginario no es simplemente extender  $A$  en  $A_w$  (como en el ejemplo anterior). Tal como se advirtió páginas atrás, Husserl va más allá cuando enfatiza que lo imaginario debe tener su propio dominio, es decir,  $A_w$  es extensión de  $A$  si y sólo si  $A_w$  reinterpreta estructuralmente los axiomas de  $A$  en un contexto más amplio. En las conferencias de Gotinga, Husserl abiertamente señala que todo dominio de números de un nivel inferior está contenido completamente en los niveles superiores (2001: 98-99 / K I 26: 43). La idea sobre la relación entre dos dominios es que básicamente uno está contenido en el otro (si cada objeto en el dominio  $M$  también aparece en  $N$  y todas las operaciones

definidas en  $M$  están definidas en  $N$ , entonces  $M$  está contenido en  $N$ ). Esta relación de inclusión es fundamental para la transición de lo imaginario y también se aplica a la construcción de los números. El isomorfismo entre  $M$  y  $N$  implica equivalencia elemental, lo que significa que cualquier afirmación verdadera en el dominio más estrecho también lo es en su copia contenida en el dominio más amplio o en cualquier dominio isomorfo.

De acuerdo con este nuevo emplazamiento, Husserl desarrolla la posibilidad de un sistema completo que pueda ser ampliado por la introducción adicional de un axioma independiente que mantenga abierto su dominio de objetos. En el caso de un sistema de este tipo, sus elementos son definidos de forma exhaustiva con respecto a sus relaciones formales y solamente podría ampliarse mediante la adición de axiomas donde las consecuencias del sistema no-extendido formen un subconjunto de las consecuencias del sistema ampliado. Teniendo en cuenta lo anterior, lo que sigue es “ofrecer” un dominio a este sistema no interpretado o extendido. Según lo antes expuesto, una teoría no interpretada tiene por dominio una variedad formal (colección de objetos *formales*). Por ejemplo:  $3 < 5$  se expresa mediante  $x R y$ , donde  $R$  es una relación entre las variables  $x$  e  $y$  que denotan un objeto. También podría describir lo anterior de la siguiente manera: *dos objetos indeterminados que se encuentran en una relación binaria determinada*. Según lo preliminar, se puede decir que para Husserl el estado de cosas (objetual) de una teoría no interpretada definida son las formas puras o indeterminadas. Por tanto, una teoría no interpretada, vista simplemente como una colección de objetos formales, denota la forma de un dominio objetivo o, en otras palabras, se trata de un dominio caracterizado exclusivamente con respecto a su forma (da Silva, 2000b, 2010, 2017). Ya con todos estos antecedentes se puede dar solución a los problemas antes presentados, a saber:

- 1) ¿En qué condiciones es  $A\Gamma$ , la expansión de  $AG$ , consistente?
- 2) ¿En qué condiciones es conservativa la teoría  $A\Gamma$  sobre  $A_G$ ?

Desde el punto de vista de los dominios formales axiomatizados, la extensión de los sistemas axiomáticos está “condicionada” por un requisito para preservar las dimensiones estructurales y operacionales de un dominio de inicio; ciertas operaciones posibles en general permanecen abiertas y, por tanto, ciertas propuestas posibles en general no están fijadas por él (Hua XII: 453). Concebida de esta manera, la extensión de un sistema axiomático, que agrega axiomas externos y nuevas leyes de operación a un sistema de inicio, no opera con una modificación del campo inicial, sino con un cambio de dominio. En otras palabras, sobre la base de la identificación de las propiedades (potenciales) de las extensiones del sistema axiomático que definen sus dominios, la cuestión de la extensión se expresa en términos de la conservación parcial del nuevo dominio respecto de su dominio restringido de inicio. En consecuencia, la extensión de un sistema de axiomas no debe entenderse como un proceso de ampliación, por así decirlo, desde dentro de un sistema de inicio, sino como la expresión de un dominio “más grande” que contiene un sistema restringido como una de sus partes. En otras palabras, en lugar de centrarse en la preservación de los teoremas de una teoría, la definitud absoluta como completud semántica se enfoca en preservar las oraciones verdaderas de ciertos dominios isomórficos, es decir, que tienen la misma estructura semántica. Hay sistemas axiomáticos categóricos<sup>10</sup> para diferentes tipos de números, como los naturales o los enteros, que son capaces de capturar completamente el significado de todas las oraciones verdaderas en el lenguaje formal. Según Husserl, la extensión del concepto de número no debe introducir nuevas determinaciones en los dominios más estrechos, sino que debe entenderse como una inclusión donde los dominios más altos

10 Husserl en ningún momento habla de categoricidad de un sistema axiomático, pero sí parece dar a entender que cualquier modelo que satisfaga los axiomas de la teoría es isomórfico a cualquier otro modelo que también satisfaga esos mismos axiomas. En otras palabras, si dos modelos satisfacen los mismos axiomas, entonces son estructuras idénticas en términos de las relaciones que se definen entre los objetos matemáticos, esto significa que todas las oraciones verdaderas en un modelo se preservan en cualquier otro modelo isomórfico. Por tanto, si un sistema axiomático es categórico, entonces necesariamente es semánticamente completo, ya que todas las oraciones verdaderas en cualquier modelo isomórfico son demostrables en el sistema.

contienen copias de los niveles anteriores. En resumen, la definitud absoluta como completud semántica implica que los sistemas axiomáticos deben ser capaces de capturar completamente el significado de todas las oraciones verdaderas en el lenguaje formal en diferentes dominios isomórficos y no solo (y únicamente) preservar los teoremas de una teoría.

Ahora bien, dada la preservación de las dimensiones estructurales y operativas de un dominio formal “incluido” en un dominio mayor extendido, se debe conservar la verdad de las proposiciones derivadas del sistema axiomático del dominio de inicio. Así, cuando se agregan a un sistema axiomáticos los axiomas que son independientes de él, estén o no conectados de manera deductiva, los axiomas extendidos serán “compatibles” con el sistema axiomático inicial que contiene deductivamente. En particular, la conclusión de que la teoría extendida es conservativa no se deriva de la premisa de que es consistente como parece sostener la teoría de la permanencia de Hankel. La conservatividad se debe probar por separado para cada teoría.

### *Conclusiones*

Husserl sintetiza el resultado de sus reflexiones señalando que el paso a través de lo imaginario es posible 1) si el imaginario puede definirse formalmente en un sistema completo y consistente; 2) si el campo o teoría original tiene la propiedad de que cada proposición que cae dentro de ella se decide sobre la base de los axiomas del campo; 3) la extensión de una teoría interpretada sólo puede lograrse ampliando el lenguaje utilizado (para describirlo con nuevos símbolos) y 4) se deben introducir nuevos axiomas para definir las entidades imaginarias y extender las operaciones definidas anteriormente. Así, la solución presentada en las conferencias de Göttinga para el problema de los imaginarios nos dice que, desde una perspectiva formal, las entidades imaginarias pueden tratarse como entidades efectivas siempre y cuando se establezcan las condiciones lógicas bajo las cuales se puede permitir dicho tratamiento.

Finalmente, Husserl se ocupó de varios temas relacionados con la completud de los sistemas de axiomas, especialmente en relación con el problema de los números imaginarios. Identificó diferentes propiedades de las teorías absolutamente definidas, que finalmente fueron clasificadas por Fraenkel y Carnap como conceptos de completitud. Husserl sostiene que la categoricidad, la no-bifurcabilidad o no-ramificación y la decidibilidad son las formas formales en que se puede expresar la definibilidad absoluta. Sin embargo, su aproximación a la completud sigue siendo principalmente informal, y una noción más precisa de isomorfismo podría haber sido útil para desarrollar una noción matemática de la completud absoluta. Por último, Husserl no contaba con herramientas formales para incorporar un lenguaje formal y una noción clara de demostrabilidad.

## ■ Referencias

- Aranda, V. (2020). Completeness, Categoricity and Imaginary Numbers: The Debate on Husserl. *Bulletin of the Section of Logic*, 49(2): 109-125 <http://dx.doi.org/10.18778/0138-0680.2020.07>
- (2021). Completeness: From Husserl to Carnap. *Logica Universalis*, 16: 57-83. <https://doi.org/10.1007/s11787-021-00283-4>.
- Canela Morales, L. A. (2019) From Grassmann, Riemann to Husserl. A brief history of concept of Manifold, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, XI(2): 473-500.
- (2023) *Ser y calcular. El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl*. Editorial Aula de Humanidades.
- Centrone, S. (2010). *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Springer.
- Da Silva, J. J. (2000a). Husserl's two Notions of Completeness, Husserl and Hilbert on Completeness and Imaginary Elements in Mathematics. *Synthese*, 125(3): 417-438.
- (2000b). The Many Senses of Completeness. *Manuscrito*, 23(2): 41-60.
- (2010). Beyond Leibniz: Husserl's Vindication of Symbolic Knowledge. M. Hartimo (ed.), *Phenomenology and Mathematics*. Springer: 123-145.
- (2017). *Mathematics and Its Applications. A Transcendental-Idealist Perspective*. Springer.

- Gustavo Isaac, M. (2015). L'idée de la logique formelle dans les appendices VI à X du volume 12 des *Husserliana* (1970). *History and Philosophy of Logic*, 36(4): 321-345.
- Hartimo, M. (2007). Towards Completeness: Husserl on Theories of Manifolds 1890-1901. *Synthese*, 156(2): 281-310.
- (2021). *Husserl and Mathematics*. Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). *Husserliana*, Band XII. L. Eley (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1974). *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. *Husserliana*, Band XVII. P. Janssen (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Ergänzende Texte (1912-1929). *Husserliana*, Band III/1. K. Schuhmann (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band – I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. *Husserliana*, Band XIX/1. U. Panzer (ed.) Martinus Nijhoff.
- (1985) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. *Husserliana*, Band XXIV. U. Melle (ed.) Martinus Nijhoff.
- (2001). Husserls Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag von 1901. K. Schuhmann y E. Schuhmann (eds.), *Husserl Studies*, Band 17. Kluwer Academic Publishers: 87-123.
- Majer, U. (1997). Husserl and Hilbert on Completeness. A Neglected Chapter in Early Twenty Century Foundation of Mathematics. *Synthese*, 110(1): 37-56.
- Okada, M. (2013). Husserl and Hilbert on Completeness and Husserl's Term Rewrite-based Theory of Multiplicity (Invited paper). F. van Raamsdonk (ed.), *24th International Conference on Rewriting Techniques and Applications, RTA'13*. Eindhoven.: 4-19.
- Ortiz Hill, C. (1995). Husserl and Hilbert on Completeness. J. Hintikka (ed.), *From Dedekind to Gödel*. Kluwer Academic Publishers: 143-163.



# Estados mentales en ausencia de lenguaje: Pruebas en el estudio de la personalidad

## Mental States in the Absence of a Language: Evidence from the Research of Personality

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i33.571](https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.571)

Rafael Castro Salazar  
Universidad de Granada  
rafacastrosalazar@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-4496-5202

Fecha de recepción: 02/05/2022 • Fecha de aceptación: 26/09/2023

### *Resumen*

En el presente artículo defenderemos la existencia de estados mentales en ausencia de lenguaje a través del estudio de la personalidad. Nuestra hipótesis inicial es que el estudio de la personalidad en humanos puede aplicarse a individuos con indiferencia de su edad, lo que también incluiría a niños prelingüísticos. Si las principales teorías dentro del estudio de la personalidad recurren a estados mentales en sus enunciados, entonces podremos afirmar que estos estados mentales estarán presentes en la cognición de los niños prelingüísticos. Para afianzar esta hipótesis, concluiremos con otras metodologías científicas utilizadas con el mismo fin fuera del ámbito de la personalidad: la imitación diferida y los test de mirada preferencial. En su totalidad, estos datos nos permiten concluir que hablar de estados mentales en niños prelingüísticos es posible y que el lenguaje no es una condición imprescindible para poseer este tipo de estados.

### *Palabras clave*

*Cognición, niños prelingüísticos, pensamiento animal, rasgos de personalidad.*

### *Abstract*

In the present article, we will defend the existence of mental states in the absence of language through the study of personality. Our initial hypothesis is that the study of personality in humans can be applied to individuals regardless of their age, including prelinguistic children. If the main theories within the study of personality make reference to mental states in their statements, then we can assert that these mental states will be present in the cognition of prelinguistic children. To strengthen this hypothesis, we will conclude with other scientific methodologies used for the same purpose outside the realm of personality: deferred imitation and preferential-looking tests. Altogether, these data allow us to conclude that discussing mental states in prelinguistic children is possible and that language is not a necessary condition for possessing this type of states.

### *Keywords*

*Animal thinking, cognition, personality traits, prelinguistic children.*

---

## Introducción

Ha sido frecuente vincular la posesión de estados mentales<sup>1</sup> con la capacidad de emitir articulaciones lingüísticas. Esta relación se ha mantenido desde distintas perspectivas, dependiendo del aspecto del lenguaje que se haya investigado. Por ejemplo, para Davidson (1982; 2001), concebir que uno puede estar equivocado es lo que dota de sentido a las creencias (1982: 168). Así, para poseer una creencia, necesitaríamos de antemano la capacidad de distinguir entre creencias verdaderas y falsas, algo que solo los seres lingüísticos pueden aprender, esto es, seres capaces de interpretar correctamente expresiones de un lenguaje (Davidson 2001: 326; Lepore y Ludwig 2005: 397-399, 294). La importancia de poder estar equivocado para poder poseer una creencia también ha sido defendida por McDowell (1994: 11-12). De forma semejante, Brandom rechaza que un niño de corta edad pueda dominar el contenido de expresiones como “la casa está en llamas” puesto que, aunque sea capaz de emitir ese conjunto de sonidos, no sabría a qué atenerse en esa situación (1995: 897-898). Su sapiencia —o inclusión en el *espacio de las razones* (Brandom 1994: 5)— vendría acompañada de la adquisición de la capacidad de afirmar (*claim*), esto es, el acto de habla de realizar una aserción, de tomar algo como verdadero (1994: 155).<sup>2</sup>

1 Hablaremos de “estados mentales” para referirnos a cualquier elemento diferenciable de nuestra mente, con independencia de cómo definamos “mente”. Una creencia, una emoción o un recuerdo son estados mentales. Durante el artículo, veremos algunos términos, principalmente el término “disposición”, que a veces han sido definidos como estados mentales, y otras, como formas de conducta. Se tratará de definir estos términos cuando aparezcan en nuestra argumentación. Finalmente, usaremos “terminología mental” o “términos mentales” para hablar de expresiones que denotan estados mentales. Por ejemplo, una teoría que incluya terminología mental habla o versa sobre estados mentales.

2 Esto no implica que todas las razones estén lingüísticamente articuladas. Por ejemplo, una promesa forma parte del espacio de las razones pese a poseer tanto un com-

La consecuencia inmediata de la postura de Davidson, McDowell o Brandom es que tan sólo aquellos individuos capaces de realizar y entender aserciones, además de ser no neurodivergentes, podrán poseer creencias, siendo estas un subtipo de estado mental. En consecuencia, tanto niños prelingüísticos como animales no humanos serían incapaces de poseer creencias.

Algunos autores han destacado las carencias argumentativas tanto de Davidson (Carruthers 1992, 122-145; Camp 2009: 284-285) como de McDowell (Camp 2009: 287-287). Este artículo no consiste en una crítica directa a estas posiciones. En su lugar, defenderemos la hipótesis contraria, esto es, que tanto animales no humanos como infantes prelingüísticos *pueden tener estados mentales*. Esta hipótesis podría ser defendida arguyendo que los seres no lingüísticos pueden tener creencias, o incluso albergar conocimiento proposicional (Kornblith 2002) para, posteriormente, demostrar que las creencias y el conocimiento proposicional son un subtipo de estados mentales. No obstante, las creencias y los deseos no resumen de forma exhaustiva el conjunto de los estados mentales (Feibich y Coltheart 2015; Spaulding 2018; Westra 2020). Con base en ello, podemos defender nuestra hipótesis recurriendo a otros tipos de estados mentales como, por ejemplo, *los rasgos de personalidad*. El estudio de los rasgos de personalidad resulta idóneo para nuestros propósitos ya que ha sido aplicado a humanos adultos (Jayawickreme, Zachry y Fleeson, 2019; McCrae, 2013; 2018), a niños y adolescentes (De Pauw y Mervielde, 2010; De Pauw, 2017) y a animales no humanos (Freeman *et al.*, 2011; Reale *et al.*, 2007; Weiss 2017). Su amplia aplicabilidad nos permitirá comprobar nuestra hipótesis tanto en animales no humanos como en humanos que aún no han adquirido su primera lengua. Asimismo, la metodología asociada a cada uno de estos ámbitos ha diferido notablemente. Mientras que en humanos se han empleado términos mentales para caracterizar

---

ponente verbal (la enunciación de la promesa), como el acto de mantenerla, algo no verbal (Brandom, 1994: 148-150). Asimismo, esta parte verbal no es una mera emisión de una ristra de sonidos, lo que nos permite descartar al niño de corta edad como sapiente. Brandom parece apuntar que es la significatividad de nuestras palabras la que nos permite posicionarnos dentro del espacio de las razones.

estos rasgos —como “patrones de pensamiento”, “emociones” o “valores” (De Pauw, 2017: 245)—, su estudio en animales no humanos ha prescindido por completo de ellos (Reale *et al.*, 2007: 294; Sih 2011: 317-323).

Nuestra hipótesis inicial es que el estudio de la personalidad en humanos puede aplicarse a individuos con indiferencia de su edad, lo que también incluye a niños prelingüísticos. Dado que dos de las teorías más importantes dentro del estudio de la personalidad —la Teoría de los Cinco Factores (TCF) y la Teoría del Rasgo Completo (TRC)— recurren a estados mentales en sus enunciados y modelos, entonces existen estados mentales con independencia del lenguaje, al menos los reconocidos y estudiados por estas teorías. Nuestro argumento precisa de dos partes: una en la que se confirme que la TCF y la TRC pueden aplicarse a individuos que carecen de lenguaje y otra en la que se demuestre que ambas teorías recurren a estados mentales en sus explicaciones y predicciones. Asimismo, este recurso a la terminología mental no puede ser ocasional, sino que ha de ocupar un papel predominante dentro de ambas teorías. Finalmente, reservaremos una última parte en la que reforzaremos nuestro argumento principal mediante otros métodos ajenos al estudio de la personalidad que se emplean en investigaciones con niños prelingüísticos. En concreto, se mencionará tanto la imitación diferida (Mandler 2012) como los test de mirada preferencial (Dolscheid *et al.*, 2014; Walker *et al.*, 2010; Tamási *et al.*, 2019). Justificamos el recurso a estos dos métodos de estudio debido a su uso recurrente en psicología.

El método al que recurriremos durante las siguientes páginas será la regimentación como forma de elucidar la ontología de una teoría (Quine 1960: 242-243; 1969, 26-68). Entiéndase por regimentación el proceso que consiste en traducir al lenguaje lógico canónico todos los enunciados de una teoría científica (Quine, 1960). Este proceso no puede aplicarse al lenguaje cotidiano ya que, debido a su vaguedad, una misma oración podría ser reescrita al lenguaje lógico por medio de diversos predicados y cuantificadores. La regimentación sólo es posible en el lenguaje científico y muestra la ontología con la que trabaja la teoría en cuestión. Afirmar que existen

estados mentales con independencia del lenguaje es algo que puede comprobarse recurriendo a una teoría que reconozca individuos que posean la primera propiedad y carezcan de la segunda. En este trabajo no traduciremos ningún enunciado de una teoría a la lógica de predicados, sino que trataremos de demostrar que la TCF y la TRC son dos teorías bien aceptadas dentro de la psicología y que emplean términos mentales en sus enunciados. Si ambas teorías recurren a determinados estados mentales para dar una explicación (o formular una predicción), entonces tales estados mentales existen para todos aquellos organismos a los que se apliquen ambas teorías.

### *Rasgos de personalidad en psicología y biología*

El uso coloquial o *folk* de la terminología mental está caracterizado por una marcada vaguedad que impide su correcta regimentación (Hylton 2006: 127), lo que dificulta el esclarecimiento de la ontología que asume su discurso. Esta vaguedad no ha de provocarnos rechazo al transportar esta terminología al ámbito científico (Hochstein 2015: 15-16), ya que, pese a que hay cierta continuidad, su inclusión en el ámbito científico viene acompañada de cierto refinamiento (2015: 8-9). Por ello, dejaremos a un lado el posible carácter explicativo de los estados mentales en su uso coloquial y analizaremos este mismo aspecto dentro de su uso científico.

Autores como Feibich y Coltheart (2015) y Spaulding (2018) han reivindicado el enriquecimiento de la psicología popular mediante la inclusión de terminología mentalista más allá de los deseos y las creencias. Este proyecto ha sido comúnmente denominado *aproximación pluralista* a la psicología popular. Recientemente, Westra (2020) ha partido de consideraciones similares al defender la importancia de los rasgos de personalidad para llevar a cabo este refinamiento. Partiendo de la aproximación pluralista, podemos retomar este ejemplo y mostrar la utilidad de los rasgos de personalidad dentro del discurso científico. De este modo podemos describir la Teoría de los Cinco Factores (en adelante TCF; McCrae, 2013; 2018) o la Teoría del Rasgo Completo (en adelante TRC; Fleeson y

Jayawickreme 2015; Jayawickreme, Zachry y Fleeson 2019) como dos teorías representativas del estudio psicológico de la personalidad. Tanto la TCF como la TRC no son teorías contrapuestas; de hecho, la TRC asume terminología propia de la TCF (Jayawickreme, Zachry y Fleeson 2019: 83).<sup>3</sup>

Durante esta sección, se expondrá la capacidad explicativa de la TCF y de la TRC en el estudio de la personalidad tanto de adultos como de niños. Pese a que la personalidad en niños y adolescentes presenta algunas peculiaridades en comparación a su expresión en adultos, la TCF y la TRC poseen capacidad explicativa para individuos humanos con independencia de su edad (Costa, McCrae y Löckenhoff 2019). Los rasgos de personalidad, centrales en ambas teorías, serían un subtipo de estado interno al igual que otros estados como las creencias o los deseos. Siguiendo a Quine (1960: 242-243; 1969: 49-51), la ontología corresponde a una elucidación del universo de discurso y propiedades asumidas por una teoría. Por lo tanto, preguntarse sobre la existencia de estados mentales prelingüísticos equivale a preguntarse sobre si alguna teoría incorpora este tipo de estados mentales dentro de su terminología. La TCF y la TRC ofrecen la ventaja de estudiar los rasgos de personalidad como una propiedad interna, siendo a su vez un fenómeno presente tanto en niños como en adultos. Sin embargo, también presenta el problema de que, aunque parte de su terminología haya sido aplicada a animales no humanos, no disponemos de una teoría homóloga a la TCF/TRC en otras especies. Aun asumiendo este problema, estos datos habrían de ser suficientes para sostener la hipótesis de que puede haber estados mentales en ausencia de articulaciones lingüísticas.

3 Por ello, cuando afirmemos algo que pueda ser atribuible a ambas teorías, simplificaré la notación como "TCF/TRC".

## ❖ Rasgos de personalidad en humanos

La TCF, tal y como es descrita por McCrae (2013; 2018), es una teoría que asume el *modelo de los cinco factores* (Digman 1990; Funder 2001; Goodwin y Friedman 2006; McCrae y Costa 1992; 2008). Este modelo describe cinco dimensiones fundamentales con las que podemos describir la personalidad: Neurotismo frente a Estabilidad emocional (N), Extraversión frente a Intraversión (E), Amplitud de miras a la experiencia (O), Amabilidad contra Antagonismo (A) y Meticulosidad (M). Estos cinco rasgos o factores han sido tradicionalmente conocidos como los *cinco grandes* (*Big Five*) ya que aparecen recurrentemente en una gran variedad de culturas (McCrae y Costa 1992: 176). A su vez, estos cinco factores pueden definirse a través de un nivel inferior, donde encontramos las *facetas*.<sup>4</sup> En consecuencia, el modelo de los cinco factores está compuesto por los cinco grandes (N, E, O, A, M) y sus respectivas facetas (McCrae 2010: 59). Los niveles de estos factores son determinados por cuestionarios en primera persona y en tercera persona (esto es, realizados por el propio participante o por un evaluador externo), mostrando resultados “virtualmente idénticos” (McCrae y John 1992: 192-193).

La TCF describe hábitos o tendencias, en consecuencia, carece de capacidad explicativa sobre la conducta de una persona en un momento determinado. Por ejemplo, una persona introvertida puede comportarse puntualmente de forma extrovertida sin que esto altere su tendencia a comportarse de forma introvertida. Esto ha llevado a la TRC a distinguir entre rasgos descriptivos y rasgos explicativos (Fleeson 2001). Los rasgos descriptivos son distribuciones normales de estados, esto es, una función que representa los niveles de un determinado rasgo en cada caso puntual analizado. Esta función tomará la forma de una campana de Gauss (Fleeson, 2001: 1012) que será más estrecha en aquellos individuos que muestran poca variabilidad

4 Siguiendo a McCrae (2010), las facetas son indicadores o subcategorías distinguibles entre sí y pertenecientes a uno de los cinco grandes rasgos. La covariación de las facetas, según McCrae (2010: 59), se explica a través de su inclusión dentro de uno de los cinco factores. Por ejemplo, en Neurotismo, encontramos Ansiedad y Vulnerabilidad, entre otros.

en su comportamiento.<sup>5</sup> La TRC trata de compensar la carencia explicativa respecto a variaciones a corto plazo mediante la postulación de *rasgos explicativos*, que responden a creencias o metas que explican estas variaciones puntuales (Jayawickreme, Zachry y Fleeson 2019: 87). De forma análoga, la TCF ha recurrido a “habilidades” o “creencias” para tratar de explicar estos fenómenos (McCrae 2013: 61). En cualquier caso, los rasgos de personalidad no tienen poder explicativo sobre casos particulares, sino que se limitan a describir tendencias de comportamiento, sus causas y sus bases genéticas. A su vez, la explicación de estas tendencias a largo plazo precisan de términos mentales, entre ellas, las creencias.

#### ❖ Rasgos de personalidad en niños

El temperamento se ha definido tradicionalmente como la base biológica sobre la que, con posterioridad, se construyen tendencias de comportamiento más complejas, esto es, los rasgos de personalidad (De Pauw y Mervielde, 2010: 319). El desarrollo de la TCF en humanos adultos ha reflejado que el temperamento es incapaz por sí sólo de explicar nuestra personalidad. Sin embargo, el temperamento ha mantenido su relevancia en el estudio de la personalidad en niños (De Pauw y Mervielde, 2010). No obstante, las diferencias entre los rasgos temperamentales y de personalidad en la personalidad de los niños han tendido a ser poco concisas, lo que ha llevado a incluir la terminología acerca del temperamento dentro del modelo de los cinco factores (De Pauw 2017: 31). Esta decisión terminológica ha llevado a hablar de rasgos de personalidad en individuos con independencia de su edad. Aparte de las posibles modificaciones en los

5 Las gráficas utilizadas por Fleeson (2001) analizan, dentro de un determinado lapso de tiempo, la frecuencia con la que un determinado nivel de, por ejemplo, extroversión es detectada en un individuo. Imaginemos que cuantificamos la extroversión del 1 al 10 y el individuo que estudiamos se comporta con mucha frecuencia con niveles de extroversión del 6 a 7. Si sus niveles de extroversión siempre se mantienen entre los valores 6 y 7, la gráfica correspondiente tomará la forma de una montaña muy estrecha. Si, al contrario, también se ha comportado muchas veces con niveles de 4 y 5, el nivel máximo de la gráfica será el mismo pero la montaña tendrá una base mucho más larga. Si la variabilidad es menor, la gráfica se estrechará y viceversa.

factores incluidos (Soto y John, 2014), su aplicación en niños de corta edad se ha centrado en la administración de test a padres y en descripciones de comportamiento libres (Slobodskaya 2021: 3).

Asimismo, estos datos se han complementado estudiando las variaciones que sufre la personalidad a lo largo del desarrollo (Costa, McCrae y Löckendorff 2019). Aunque esta investigación aún precisa de un método más refinado (2019: 429), la consecuencia inmediata de ligar la personalidad al acervo genético es que este ha de ser observable en las primeras fases del desarrollo humano y que, además, ha de haber cierta continuidad con su expresión en adultos. Por ello, al margen de las diferencias metodológicas, el estudio de la personalidad en individuos adultos y niños constituye una unidad teórica cuyas partes han de ser coherentes entre sí. La presencia o carencia de un lenguaje maduro no impide hablar de los rasgos de personalidad como algo constitutivo de la especie humana.

#### ❖ Rasgos de personalidad en animales no humanos

Las primeras etapas del desarrollo de la TCF pueden situarse durante la década de los 90 (Digman, 1990, McCrae y Costa 1992). Antes de que el modelo de los cinco factores se consolidara y fuese posteriormente asumido dentro de una teoría, se comenzó a plantear su inclusión dentro del mundo animal, especialmente en el estudio de los homínidos (Whitham y Washburn, 2017). Uno de los primeros intentos de aplicar el modelo de los cinco factores a animales no humanos es el de King y Figueredo (1997). Los autores propusieron seis factores —esto es, los cinco factores tradicionales, junto a la Dominancia— para el estudio de la personalidad en chimpancés (revisado por Weiss 2017: 22-23). Con posterioridad, a partir de modificaciones del cuestionario redactado por King y Figueredo, se confeccionó el HPQ (*Hominid Personality Questionnaire*) (Weiss *et al.*, 2009). No obstante, la adaptación de este modelo en homínidos no llegó a constituir una teoría similar a la TCF/TRC, sino a conformar un método observacional más en el estudio del comportamiento animal, denominado *Evaluación de rasgos* (*Trait Rating*, revisado por

Freeman *et al.*, 2011).<sup>6</sup> Este método, de forma similar a su análogo en niños de corta edad, consiste en administrar un cuestionario a trabajadores de zoológicos o refugios para evaluar los rasgos comportamentales de los miembros de la muestra estudiada.

La aproximación al temperamento llevada a cabo desde la ecología de la conducta<sup>7</sup> se ha presentado como una posible homóloga de la TCF/TRC en el mundo animal, pese a no constituir una teoría homogénea (Reale *et al.*, 2007: 297). Reale y colaboradores recopilaron la mayor parte de conductas estudiadas en el reino animal (audacia, exploración, actividad, sociabilidad y agresividad) y ofrecieron algunas pautas para su identificación y cuantificación (2007: 294-303), descritas con mayor detalle en Brommer y Class (2017). Entre las variables incluidas, se encuentra tanto la repetibilidad como la heredabilidad de la conducta estudiada (Reale *et al.*, 2007: 294-303). Lo importante aquí es que, a diferencia de la TCF/TRC, la ecología de la conducta prescinde por completo de terminología mental (Reale *et al.*, 2007: 294). La presencia de rasgos de temperamento se asocia a su presunta base genética, además de a fenómenos neuroquímicos (e.g., niveles de serotonina u otros neurotransmisores) como adaptativos (Sih 2011: 317-323). Por descontado, esta aproximación a la conducta se ha complementado con otro tipo de metodología distinta a la evaluación de rasgos, conocida como *codificaciones de comportamiento*.<sup>8</sup>

6 Nótese la diferencia entre la evaluación de niveles de rasgos (siendo estos entendidos como patrones comportamentales) y el trabajo de la TCF/TRC de no solamente medir estos niveles, sino explicar su relación con nuestra cognición, variación a lo largo del desarrollo, etc.

7 La ecología del comportamiento se centra en las consecuencias que tiene el comportamiento para la adecuación (*fitness*) de una especie en un determinado medio (Birkhead y Monaghan 2010: 9).

8 “Las codificaciones de comportamiento (usado en un 87% de los estudios [de primates no humanos]) conllevan observar animales y registrar su comportamiento, normalmente en términos de frecuencia y/o duración” (Freeman, Gosling y Schapiro, 2011: 19). Nótese que las codificaciones de comportamiento y las evaluaciones de rasgos no son incompatibles entre sí. De hecho, ambos métodos han sido utilizados con éxito en un mismo estudio (junto a una comparación de los resultados obtenidos; Garai *et al.*, 2016: 6-7).

#### ❖ Balance de los datos descritos

El modelo de los cinco factores ha sido de enorme relevancia para el estudio de la personalidad en general, esto es, tanto en humanos como en animales no humanos. Sin embargo, el impacto que ha tenido este modelo en los tres ámbitos de estudio analizados —humanos adultos, niños y animales no humanos— ha sido completamente distinto. En el estudio de la personalidad en individuos adultos se ha recurrido a términos mentales para explicar su funcionamiento, algo que hemos señalado durante esta sección y que ampliaremos en la posterior sección. De igual modo, encontramos investigaciones similares en niños de corta edad. En niños, la presunta dualidad entre una base temperamental de la conducta y un posterior desarrollo de la personalidad ha sido unificada dentro del amplio abanico ofrecido por el modelo de los cinco factores. El modelo ha podido variar, tal y como sucede con los “Pequeños Seis” (Soto y John, 2014), pero la idea ha persistido: la TCF/TRC no “nace” con la adquisición del lenguaje, sino que es algo presente desde el nacimiento y sometido a un determinado proceso de maduración. Todos estos datos apuntan hacia una única teoría capaz de explicar el origen, desarrollo y maduración de los rasgos de personalidad en la especie humana. Por ello, no habría una razón de peso para descartar la terminología empleada por la TCF/TRC en niños de corta edad.

Nuestro intento de relacionar el uso de términos mentales en cualquier investigación acerca de la personalidad no ha resultado exitoso en el estudio de animales no humanos. La aplicación del modelo de los cinco factores en animales humanos, a pesar de haber sufrido grandes variaciones, ha supuesto un gran avance en el estudio de la personalidad animal. Sin embargo, a falta de una teoría homóloga a la TCF o a la TRC en el mundo animal, no parece legítimo recurrir a estados internos para elucidar los mecanismos que posibilitan la expresión y maduración de los rasgos de personalidad. Las evaluaciones de rasgos y las codificaciones de comportamiento funcionan sin recurrir a creencias, emociones u otros tipos de estados mentales.

Hemos partido del estudio de la personalidad ya que estudia por igual humanos y animales no humanos con indiferencia de su edad. Durante esta sección, hemos defendido su aplicabilidad tanto

a individuos adultos como niños. Esto es fundamental, ya que si los niños prelingüísticos tienen personalidad y la personalidad precisa de estados mentales, entonces los niños prelingüísticos poseen estados mentales. Sin embargo, todavía se ha de defender que el estudio de la personalidad requiere de vocabulario mental, algo que meramente se ha señalado a lo largo de esta sección. Concluimos esta sección dejando a un lado el estudio de la personalidad en animales no humanos ya que, con toda seguridad, su estudio prescindirá de terminología mental. No obstante, la aplicabilidad de la TCF/TRC en niños prelingüísticos nos permite avanzar con nuestra hipótesis inicial.

### *El uso de terminología mental en la TCF/TRC*

La función de esta sección es demostrar que la TCF/TRC recurre a estados mentales para explicar el funcionamiento de la personalidad. Dividiremos esta sección en dos partes. Dividiremos esta sección en dos partes. En la primera, mostraremos que los rasgos son entendidos como *disposiciones mentales*. A diferencia de algunos autores afines al conductismo, como Reale y colaboradores (2007) o Ryle (2009), las disposiciones son tendencias a largo plazo que forman parte de la mente del individuo y que son evaluables empíricamente. Asimismo, la TCF/TRC recurre a otros estados mentales (como creencias o aptitudes) para explicar el funcionamiento de los rasgos de personalidad. En la segunda parte, revisaremos algunas de las posibles críticas que tendría que afrontar nuestra propuesta, como el carácter no-observacional de los estados mentales.

#### ❖ Las funciones de la terminología mental en la TCF/TRC

Los rasgos de personalidad son entendidos como *disposiciones* (McCrae 2010; 2013). Las disposiciones, al igual que en Ryle (2009: 101), son tendencias o inclinaciones a largo plazo por parte de un individuo. Sin embargo, para McCrae, las disposiciones son estados

mentales que pueden ser evaluables empíricamente.<sup>9</sup> Por ejemplo, un individuo puede tener la tendencia a largo plazo de actuar con un determinado nivel de neuroticidad. Este modo de comportarse no es un hecho puntual, sino que perdura y se estabiliza a lo largo del tiempo (Costa, McCrae y Löckendorff 2019). Dada esta disposición a comportarse de una determinada manera, podemos evaluar este patrón de comportamiento mediante *inventarios* (NEO, *Big Five* o HEXACO; Costa, McCrae y Löckendorff 2019: 425) administrados en primera persona o externamente.<sup>10</sup> A diferencia de los test, los inventarios no tienen respuestas correctas o incorrectas; evalúan los niveles de los rasgos y facetas de un individuo en función de las respuestas escogidas. El comportamiento del individuo en cada momento es algo externo, mientras que la tendencia a largo plazo de hacerlo es una entidad mental.

Es necesario destacar que, cuando se afirma que los rasgos de personalidad son disposiciones, se señala que son propiedades de la cognición humana, no una mera clasificación de conductas humanas. Esta es la razón por lo que la TCF *no puede* limitarse a describir conductas y su repetibilidad, sino a describir los aspectos de la cognición humana que explican estas tendencias de comportamiento. La TRC ha hecho el mismo énfasis en la descripción de estas disposiciones internas mediante la articulación de los “rasgos explicativos” (Jayawickreme, Zachry y Fleeson 2019: 87). En suma, los rasgos de personalidad no son meros registros conductuales, como para Reale y colaboradores (2007), sino estados mentales o psicológicos presentes en seres humanos con independencia de su edad.

9 Ambas propiedades son rechazadas por Ryle (2008). Los enunciados sobre disposiciones son útiles sin forzarnos a descubrir qué sucede “detrás de las escenas” (2008: 108), es decir, el conjunto de entidades que determinan causalmente este tipo de enunciados. Además, Ryle explicita que los enunciados sobre disposiciones no son “reportes de estados de cosas observados u observables” (2008: 108). La frecuencia con la que aparecen los cinco factores en diversas culturas e idiomas dificulta este escepticismo acerca de lo que hay “detrás de las escenas”. Asimismo, tal y como veremos a continuación, los rasgos pueden ser evaluados empíricamente.

10 Asimismo, se han complementado estos dos métodos con estudios en los que personas ajenas a la TCF han agrupado distintos adjetivos sobre la personalidad en cinco grupos similares a los cinco factores (McCrae 2010: 58).

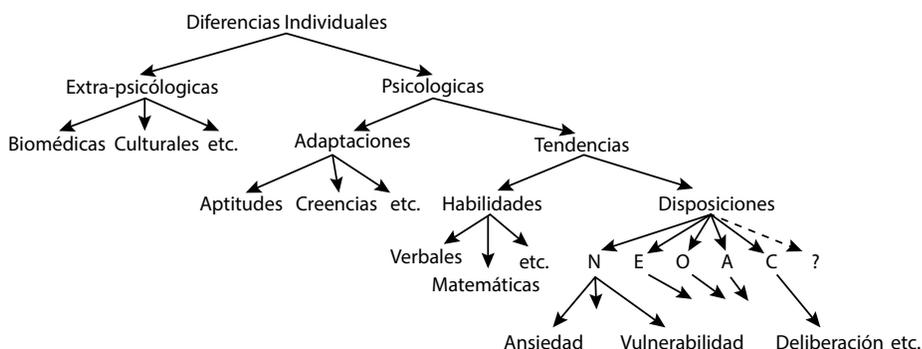


Figura 1. Esquema ofrecido por McCrae (2010) sobre la taxonomía de la TCF (la traducción del esquema es propia).

Para la TCF/TRC, los rasgos son disposiciones y estas son, a su vez, estados mentales. En concreto, dentro de la TCF, las disposiciones son uno de los dos tipos de tendencias a largo plazo, junto a las habilidades (Figura 1). De entre todas, los estados mentales que nos diferencian del resto de individuos McCrae distingue entre tendencias y adaptaciones, encontrando en este último grupo creencias y aptitudes (2013: 61). La diferencia entre tendencias y adaptaciones consiste en que las últimas responden a modificaciones continuas fruto del aprendizaje mientras que las tendencias se caracterizan por su estabilidad. Tal y como se mencionó anteriormente, la TCF habla de adaptaciones únicamente para dar mayor detalle de las tendencias, siendo este último grupo la pieza clave dentro de toda teoría de la personalidad. Por ejemplo, una persona introvertida puede adaptarse a un determinado tipo de situaciones con base a una serie de creencias, sentimientos y consejos de otras personas. En general, esta persona tenderá a comportarse de manera introvertida (es decir, su tendencia a largo plazo será ser introvertido), lo que no impide que otros estados mentales, como las creencias, puedan interactuar con sus rasgos de personalidad.

❖ Posibles objeciones ante el uso de terminología mental en la TCF/TRC

El trabajo de Reale y colaboradores (2007) se enmarca en el estudio de la personalidad en animales no humanos. No obstante, podemos extrapolar estas afirmaciones al estudio de la personalidad en general para comprobar sus posibles consecuencias:

Muchas de las definiciones [de personalidad o temperamento] hacen referencia tanto a elementos medibles (i.e., la expresión) como a “no observables”, o cualidades difícilmente medibles (i.e., las disposiciones individuales). De forma similar, algunos rasgos de temperamento implican la inferencia de mecanismos psicológicos que subyacen a la expresión en un nivel comportamental. [...] Nosotros pensamos que tanto estos elementos “no observables” como la inferencia de propiedades psicológicas pueden constreñir a los ecólogos y a los biólogos evolutivos en su estudio del temperamento; ya que tales disposiciones inherentes no se derivan ni de definiciones de morfología [...] ni de historia de la vida [...] (2007: 294).

La idea principal que introduce Reale y colaboradores es que podemos reducir el estudio de la personalidad (en animales no humanos) a elementos medibles y observables, descartando aquellos elementos que sean ajenos tanto a la ecología como a la biología evolutiva. Siguiendo esta terminología, las disposiciones psicológicas de un animal serían “elementos no observables” que, por ello, no tendrían cabida dentro del estudio de su personalidad.

Las virtudes de la ecología del comportamiento en el estudio de la personalidad animal pueden aceptarse sin tener que admitir que las explicaciones que contengan términos no observables han de ser rechazadas. Aun asumiendo que existen términos que guardan una relación directa con la experiencia y otros que se relacionan de forma indirecta con la experiencia, no hay motivos para promover la eliminación de estos últimos. Reale y colaboradores argumentan que el uso de términos no observables va más allá de los límites de la ecología del comportamiento y de la biología evolutiva (2007: 294). En principio, bastaría con mencionar los procesos bioquímicos que

regulan gran parte de nuestro comportamiento para socavar este argumento, puesto que las moléculas que intervienen en estos procesos son, como mínimo, difícilmente observables.

La respuesta inmediata a esta posibilidad es que, mientras que podemos imaginar un futuro en el que las moléculas puedan ser observadas a la perfección mediante un microscopio, difícilmente podremos observar una creencia. Esta sería una de las muchas estrategias que nos permitiría descartar los términos mentales y limitarnos únicamente al análisis de la conducta. Frente a esta posibilidad, recurrimos a los dos siguientes argumentos para validar el recurso a terminología mentalista en el estudio de la personalidad.

El primero de nuestros argumentos parte del pragmatismo holista de Quine (1953: 45-46; 1969: 52-53). Descartar un tipo de terminología se justificará en función de la *utilidad* que genere dentro de una teoría. Por ende, términos como “creencia”, “emoción” o “mente” entrarán dentro de nuestra teoría si la capacidad explicativa y predictiva de la teoría mejora con su inclusión. Visto así, este argumento justifica tanto la elección de Reale y colaboradores como el uso de la terminología mentalista en la TCF/TRC. Tal y como hemos expuesto anteriormente, las evaluaciones de rasgos y las codificaciones de comportamiento funcionan a la perfección sin recurrir a la presunta mente de los animales. Asimismo, este tipo de investigaciones cuentan con el respaldo de un gran número de investigaciones. Sin embargo, sucede lo mismo con la TCF/TRC. Si nuestras creencias, emociones o incluso recuerdos poseen un papel determinante en las explicaciones y predicciones formuladas desde la TCF/TRC, entonces el mero hecho de que no sean observables no basta para criticar esta terminología. Este razonamiento no trata de conferir a la TCF/TRC una especie de “invulnerabilidad”; cualquier teoría conductista de la personalidad puede rivalizar con la TCF/TRC. Sin embargo, el éxito explicativo y predictivo de la TCF/TRC en el estudio de la personalidad en humanos confiere mayor verosimilitud a la existencia de estados mentales que a la tesis contraria.

El segundo de nuestros argumentos se basa en la distinción entre términos observables y no observables. Partimos de que esta distinción es inviable (Achinstein, 1965) y de que existen enunciados más

próximos a los enunciados protocolares que el resto (Quine, 1953). Sin embargo, podemos validar el recurso a terminología mentalista desde ambas posibilidades. Si la distinción entre términos observables y no observables es viable, asumiendo que los términos mentales no son observables, no encontramos razones para penalizar la inclusión de términos no observables dentro de una teoría. Pese a que podamos argüir que las moléculas y los átomos puedan ser visibles en un futuro, su uso en el presente carece de observaciones directas sin que ello genere algún tipo de problema. Si la distinción entre términos observables y no observables es inviable, tal y como sostenemos, entonces resultaría complicado mantener la posición de Reale y colaboradores. Los términos mentales no están exentos de problemas, tal como Machery (2009), por ejemplo, expone sobre los conceptos. No obstante, su supuesto carácter no observacional no basta para invalidar el uso de este tipo de términos dentro de la TCF/TRC.<sup>11</sup>

### *Alternativas para estudiar la mente en ausencia del lenguaje*

Frente al posible escepticismo que pueda generar hablar de estados mentales (como creencias, personalidad o aptitudes) en niños prelingüísticos, ofrecemos un argumento auxiliar para reforzar nuestra hipótesis. Durante esta sección, revisaremos dos de los métodos más utilizados para estudiar la cognición infantil sin recurrir a lenguaje: *la imitación diferida* y *los test de mirada preferencial*. Estos dos métodos son ajenos al estudio de la personalidad y se mencionan debido a su relevancia en el estudio de niños prelingüísticos. Su práctica dentro

<sup>11</sup> Los dos argumentos empleados en esta sección no son los únicos posibles para concluir que el uso de términos mentales dentro de la TCF/TRC está permitido. La reivindicación de lo mental frente al externismo propio del conductismo ha sufrido numerosos ataques, principalmente a manos de Chomsky dentro de la lingüística (revisado por Bezuidenhout, 2006) y por Fodor en la filosofía de la mente (1975). Nos decantamos por los argumentos basados en la regimentación de Quine ya que es el método propuesto desde el inicio de nuestra investigación.

de la psicología nos permitirá afianzar la posibilidad de que existan estados mentales con independencia del desarrollo del lenguaje.

Decimos que la *imitación diferida* es una “técnica no verbal en la que se enseña a niños un evento y posteriormente se los anima a reproducirlo” (Mandler 2012: 445). Por ejemplo, un niño puede observar una manzana siendo introducida en un bol y, en función del conocimiento y atención del niño estudiado, puede reproducir exactamente la misma acción o simplemente poner un objeto cualquiera dentro de un recipiente (Mandler 2012: 423). Para Mandler, la explicación de este fenómeno descansa en la capacidad de los niños para formar *representaciones icónicas*<sup>12</sup> que servirán de base para su posterior imitación. Estas representaciones contarían como estados mentales que, al permanecer en la mente de los niños, les serviría como guía para su futura reproducción. Más específicamente, la imitación diferida se explica mediante un recurso a la *memoria declarativa* de los participantes (Jones y Herbert 2006). En la reproducción de la acción, los infantes han de ser capaces de evocar los elementos pertinentes, además de adaptarlos a un nuevo contexto (2006: 200). En otras palabras, los niños serían capaces de formar representaciones acerca de nuevos eventos y de aislar aquellos elementos necesarios para poder llevarlos a cabo.

Aparte de la imitación diferida, encontramos un fenómeno similar en los test de *mirada preferencial* (Walker *et al.*, 2010; Dolscheid *et al.*, 2014). Este tipo de test demuestra la preferencia de un estímulo visual en detrimento de otro, infiriendo a partir de esta preferencia algún dato sobre la cognición del infante. Walker y colaboradores (2010) investigaron sobre si la relación conceptual entre altura y tono estaba determinada por los lenguajes naturales o si, por el contrario, ya estaba presente en niños prelingüísticos. Para resolver esta pregunta, los autores mostraron unas animaciones en las que, por ejemplo, un objeto se desplazaba hacia arriba. Mientras el objeto se movía, su movimiento iba acompañado con un tono ascendente, el

12 Para Mandler, las representaciones icónicas que intervienen en este proceso son imágenes esquema (2012: 423). Las imágenes esquema, tal y como son introducidas por Johnson (1987: 3-4), forman parte de nuestra cognición a pesar de no ser proposicionales.

sonido congruente para un objeto que se desplaza hacia arriba. En consecuencia, un objeto ascendente acompañado de un sonido con tono descendente era considerado como un estímulo incongruente. Los investigadores concluyeron que los niños observaban durante mayor tiempo los estímulos catalogados como congruentes, lo que reforzaba la tesis de que la relación entre altura y tono ya está presente en ausencia de lenguaje. Asimismo, esta investigación fue replicada por Dolscheid y colaboradores (2014), obteniendo unos resultados similares. Tamási y colaboradores (2019) han utilizado el mismo método para comprobar la relación entre la información subfonética<sup>13</sup> y el léxico de niños de 2 años.

Ambos casos —la imitación diferida y los test de mirada preferencial— apuntan hacia la existencia de algún tipo de representación interna ligada a la memoria de los infantes. Mientras que la imitación diferida hace uso de la memoria declarativa, las representaciones léxicas guardan una estrecha relación con la memoria semántica.<sup>14</sup> Walker y colaboradores (2010) y Dolscheid y colaboradores (2014) no mencionan de forma explícita estos términos, pese a que en ambos trabajos se asume la existencia de alguna información interna que relaciona altura y tono entre sí. Al margen de las peculiaridades de cada método, podemos observar cómo podemos hablar coherentemente de estados mentales incluso en la ausencia de articulaciones lingüísticas.

## Conclusión

Hay razones de peso para considerar el desarrollo del lenguaje como un aspecto capital en el estudio de la cognición humana. Hinzen señala las dificultades de describir el pensamiento humano como algo que “no obedezca los principios gramaticales de organización” del

13 Los autores distinguen entre variaciones subfonéticas y fonéticas. Las primeras responden a diferencias en la manera y lugar de articulación, además de en el uso de la voz (*voicing*, Tamási *et al.* 2019: 1, nota 1).

14 Véase Gainotti (2006). Sobre la controversia entre la dependencia de la memoria declarativa y semántica, véase Duff *et al.*, (2020), donde se analiza esta relación a partir de la función que cumple el hipocampo en ambos tipos de memoria.

lenguaje (2013: 8). Sin embargo, Hinzen concibe el lenguaje como algo central en la cognición humana sin, por ello, inferir que toda forma de pensamiento ha de estar mediada por el lenguaje, dejando espacio al estudio del pensamiento animal (2013: 15-17). Así, es fácil observar que la importancia de la maduración del lenguaje para el desarrollo del pensamiento en nuestra especie no implica que pensamiento y lenguaje siempre estén vinculados. Hay espacio teórico para separar y delimitar ambos dominios temáticos e incluirlos dentro de la investigación científica.

Este estudio respalda esta demarcación, apoyando la hipótesis de que podemos hablar coherentemente de estados mentales en ausencia de lenguaje. Desafortunadamente, estos resultados no se han podido extrapolar a la personalidad de animales no humanos, ya que la norma en estos casos es omitir terminología mentalista en sus explicaciones y predicciones. Es importante recalcar que la base de nuestra investigación ha sido la regimentación como forma de elucidar los compromisos ontológicos de una teoría científica. En consecuencia, no resultaría lícito desde esta posición discutir si *tendríamos que hablar* de rasgos de personalidad en animales no humanos tal y como lo hace la TCF/TRC.

Cuando hemos hablado de los rasgos de personalidad en psicología y biología, se ha descrito en detalle el “paso abrupto” que encontramos entre el estudio de la personalidad en humanos y su homólogo en animales no humanos. En las siguientes secciones, hemos tratado de destacar las virtudes de la TCF/TRC en su aplicación a niños de corta edad, además de su definición como disposiciones mentales dentro de la TCF/TRC. Por ello, si la desconfianza hacia las “disposiciones” mentales en animales no humanos (Reale *et al.*, 2007: 294) es fruto de la ausencia de un lenguaje en la especie estudiada, entonces la información aquí descrita puede ser de gran utilidad para revisar y reforzar nuestro conocimiento sobre el comportamiento animal. Con independencia de los caminos que recorra esta discusión, podemos concluir que es legítimo hablar de estados mentales en ausencia del lenguaje. Con seguridad, su presencia (o ausencia) en una determinada especie siempre dependerá de las principales teorías de la biología y de la psicología.

## ■ Referencias

- Achinstein, P. (1965). The Problem of Theoretical Terms. *North American Philosophical Publications*, 2(3): 193-203.
- Bezuidenhout, A. (2006). Language as Internal. B. C. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford University Press: 127-136.
- Birkhead, T. R., & Monaghan, P. (2010). Ingenious Ideas: The History of Behavioral Ecology. D. F. Wesneat & C. W. Fox (eds.), *Evolutionary Behavioral Ecology*. Oxford University Press: 3-15.
- Brandom, R. B. (1994). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.
- Brommer, J., & Class, B. (2017). Personality from the Perspective of Behavioral Ecology. J. Vonk, A. Weiss, & S. Kuczaj (eds.), *Personality in Nonhuman Animals*. Springer: 73-107.
- Camp, E. (2009). Putting Thoughts to Work: Concepts, Systematicity, and Stimulus-Independence. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVIII(2): 275-311.
- Carruthers, P. (1992). *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge University Press.
- Costa, P. T., McCrae, R. R., & Löckenhoff, C. E. (2019). Personality Across the Life Span. *Annual Review of Psychology*, 70: 423-448.
- Davidson, D. (1982). Rational Animals. *Dialectica*, 36(4): 317-327.
- (2001). Thought and Talk. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press: 155-170.
- De Pauw, S. (2017). Childhood Personality and Temperament. T. A. Widiger (ed.), *The Oxford Handbook of the Five Factor Model*. Oxford University Press: 243-280.
- De Pauw, S., & Merviede, I. (2010). Temperament, Personality and Developmental Psychopathology: A Review Based on the Conceptual Dimensions Underlying Childhood Traits. *Child Psychiatry & Human Development*, 41(3): 313-329.
- Digman, J. M. (1990). Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model. *Annual Review of Psychology*, 41: 417-440.
- Dolscheid, S., Hunnius, S., Casasanto, D., & Majid, A. (2014). Prelinguistic Infants are Sensitive to Space-Pitch Associations Found Across Cultures. *Psychological Science*, 25(6): 1256-1261.
- Duff, M. C., Covington, N. V., Hilverman, C., & Cohen, N. J. (2020). Semantic Memory and the Hippocampus: Revisiting, Reaffirming, and Extending the Reach of Their Critical Relationship. *Frontiers in Human Neuroscience*, 13(January): 1-17.

- Fiebach, A., & Coltheart, M. (2015). Various Ways to Understand Other Minds: Towards a Pluralistic Approach to the Explanation of Social Understanding. *Mind and Language*, 30(3): 235-258.
- Fleeson, W. (2001). Toward a Structure- and Process-Integrated View of Personality: Traits as Density Distributions of States. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80(6): 1011-1027.
- Fleeson, W., & Jayawickreme, E. (2015). Whole Trait Theory. *Journal of Research in Personality*, 56: 82-92.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Harvard University Press.
- Freeman, H., Gosling, S. D., & Schapiro, S. (2011). Comparison of Methods for Assessing Personality in Nonhuman Primates. A. Weiss, J. E. King, & L. Murray (eds.), *Personality and Temperament in Nonhuman Primates*. Springer: 17-40.
- Funder, D. C. (2001). Personality. *Annual Review of Psychology*, 52: 197-221.
- Gainotti, G. (2006). Anatomical Functional and Cognitive Determinants of Semantic Memory Disorders. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30(5): 577-594.
- Garai, C., Weiss, A., Arnaud, C., & Furuichi, T. (2016). Personality in Wild Bonobos (*Pan paniscus*). *American Journal of Primatology*, 78(11): 1178-1189.
- Goodwin, R. D., & Friedman, H. S. (2006). Health Status and the Five-Factor Personality Traits in a Nationally Representative Sample. *Journal of Health Psychology*, 11(5): 643-654.
- Hinzen, W. (2013). Narrow Syntax and the Language of Thought. *Philosophical Psychology*, 26(1): 1-23.
- Hochstein, E. (2015). When Does “Folk Psychology” Count as Folk Psychological? *British Journal for the Philosophy of Science*, 0: 1-23.
- Hylton, P. (2006). Quine on Reference and Ontology. R. Gibson (ed.), *A Cambridge Companion to Quine*. Cambridge University Press: 115-150.
- Jayawickreme, E., Zachry, C. E., & Fleeson, W. (2019). Whole Trait Theory: An Integrative Approach to Examining Personality Structure and Process. *Personality and Individual Differences*, 136: 2-11.
- Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago University Press.
- Jones, E., & Herbert, J. (2006). Exploring Memory in Infancy: Deferred Imitation and the Development of Declarative Memory. *Infant and Child Development*, 15: 195-205.
- King, J. E., & Figueredo, A. J. (1997). The Five-Factor Model plus Dominance in Chimpanzee Personality. *Journal of Personality*, 31: 257-271.
- Kornblith, H. (2002). *Knowledge and Its Place in Nature*. Oxford University Press.

- Lepore, E., & Ludwig, K. (2005). *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*. Oxford University Press.
- Machery, E. (2009). *Doing without Concepts*. Oxford University Press.
- Mandler, J. M. (2012). On the Spatial Foundations of the Conceptual System and Its Enrichment. *Cognitive Science*, 36(3): 421-451.
- McCrae, R. R. (2010). The Place of the FFM in Personality Psychology. *Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychological Theory*, 21(1): 57-64.
- McCrae, R. R. (2013). Exploring Trait Assessment of Samples, Persons, and Cultures. *Journal of Personality Assessment*, 95: 557-570.
- (2018). Defining Traits. V. Zeigler-Hill & T. K. Shackelford (eds.), *The SAGE Handbook of Personality and Individual Differences: The Science of Personality and Individual Differences*. SAGE Publications: 3-22.
- McCrae, R. R., & Costa, P. T. (1992). Discriminant validity of NEO-PI-R Facets. *Educational and Psychological Measurement*, 52: 229-237.
- (2008). The Five-Factor Theory of Personality. O. P. John & R. W. Robins (eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research*. Guilford: 159-181.
- McCrae, R. R., & John, O. P. (1992). An Introduction to the Five-Factor Model and Its Applications. *Journal of Personality*, 60(2): 175-215.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1953). *From a Logical Point of View*. Harper Torchbooks.
- (1960). *World and Object*. The MIT Press.
- (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
- Reale, D., Reader, S. M., Sol, D., McDougall, P.T., & Dingemans, N. J. (2007). Integrating Animal Temperament Within Ecology and Evolution. *Biological Reviews*, 82(2): 291-318.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. Routledge.
- Sih, A. (2011). Behavioral Syndromes: A Behavioral Ecologist's View on the Evolutionary and Ecological Implications of Animal Personalities. A. Weiss, J. E. King, & L. Murray (eds.), *Personality and Temperament in Nonhuman Primates*. Springer: 313-336.
- Slobodskaya, H. R. (2021). Personality Development from Early Childhood Through Adolescence. *Personality and Individual Differences*, 172(December 2020): 110596.
- Soto, C. J., & John, O. P. (2014). Traits in Transition: The Structure of Parent-Reported Personality Traits from Early Childhood to Early Adulthood. *Journal of Personality*, 82(3): 182-199.

- Spaulding, S. (2018). Mindreading Beyond Belief: A More Comprehensive Conception of How We Understand Others. *Philosophy Compass*, 13(11): 1-11.
- Tamási, K., McKean, C., Gafos, A., & Höhle, B. (2019). Children's Gradient Sensitivity to Phonological Mismatch: Considering the Dynamics of Looking Behavior and Pupil Dilation. *Journal of Child Language*, 46(1): 1-23.
- Walker, P., Brettnner, J. G., Mason, U., Spring, J., Mattock, K., Slater, A., & Johnson, S. P. (2010). Preverbal Infants' Sensitivity to Synaesthetic Cross-Modality Correspondences. *Psychological Science*, 21: 21-25.
- Weiss, A. (2017). Exploring Factor Space (and Other Adventures) with the Hominoid Personality Questionnaire. J. Vonk, A. Weiss, y S. A. Kuczaj (eds.), *Personality in Nonhuman Animals*. Springer: 19-38.
- Weiss, A., Inoue-Murayama, Hong KW, Inoue E, Udono T, Ochiai T, Matsuzawa T, Hirata S, King, J.E. (2009). Assessing Chimpanzee Personality and Subjective Well-Being in Japan. *American Journal of Primatology*, 71(4): 283-292.
- Westra, E. (2021). Folk Personality Psychology: Mindreading and Mindshaping in Trait Attribution. *Synthese*, 198: 8213-8232. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02566-7>.
- Whitham, W., & Washburn, D. (2017). A History of Animal Personality Research. J. Vonk, A. Weiss, & S. Kuczaj (eds.), *Personality in Nonhuman Animals*. Springer: 3-18.

# La personalidad como experiencia axiológica, desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev

## Personality as an Axiological Experience, from the Existential Philosophy of Nikolai Berdyaev

Catalina Elena Dobre  
Tecnológico de Monterrey, Ciudad de México  
dobre@tec.mx

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i33.621](https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.621)

Fecha de recepción: 27/02/2023 • Fecha de aceptación: 16/08/2023

### *Resumen*

En este artículo me propongo comprender el concepto de persona como núcleo de una existencia auténtica en la filosofía existencial de Berdyaev, que se centra en la idea de personalidad como una presencia y vivencia axiológica. Esto significa que se trata de un ser humano espiritual y no un mero producto de una evolución biológica que está en desarrollo hacia una etapa tecnológica (el hombre máquina, robot, cibernético, etc.). Esta experiencia espiritual de ser persona coloca al ser humano en su único lugar en el cosmos, que ninguna tecnología puede replicar o captar.

### *Palabras clave*

*Creatividad, ética de la creatividad, libertad, personalidad, personalismo.*

### *Abstract*

In this article I intend to understand the concept of person as the core of an authentic existence in Berdyaev's existential philosophy, which has at its center the idea of personality as an axiological presence and experience. This means that it is a spiritual human being and not a mere product of a biological evolution that is developing towards a technological stage (the man machine, robot, cyborg, etc.). This spiritual experience of being a person places the human being in the only place in the cosmos that no technology can replicate or capture.

### *Keywords*

*Creativity, ethics of creativity, freedom, personalism, personality.*

---

## Introducción

Recuperar un pensador como Nikolai Berdyaev —en una época en la cual cada vez más se abre el espacio a tendencias posthumanistas, que posicionan al hombre en la frontera entre lo humano y la máquina, proponiendo así una creatura llamada “interespecie”— no es una tarea fácil. Si bien las modas filosóficas están ya marcadas (transhumanismo, posthumanismo, antihumanismo, entre otras), estas propuestas enfocadas en minimizar la importancia del ser humano en su integralidad biológica y espiritual quieren ignorar una realidad difícil de refutar: *el espíritu en el hombre*, que implica una espiritualización misma de la corporeidad, ya que la persona humana no es una mera maquinaria ajustable a una tecnología, lo más inteligente que esta última sea. Este optimismo artificial de que la máquina nos va a liberar de nuestra humanidad, reflejado en el lema “*goodbye human beings; hello post-human superbeings*”, ignora el espíritu en el hombre, además de que los posthumanistas quieren borrar la dignidad de la corporeidad misma, ya que ésta se vuelve en su visión cambiante, sustituible, manipulable.

Este afán de “ir más allá” desde una perspectiva biológica, sin considerar lo espiritual y el desarrollo de la conciencia en la constitución de la persona, es una postura que deja espacio a muchos debates. Es verdad que la tecnología, en todos sus sentidos, nos sobrelleva; pero tampoco se ha demostrado que nos hace ni más inteligente, ni más creativos. Nikolai Berdyaev (1944: 93) sostenía que el hombre ha construido sofisticadas herramientas para entrar en otra realidad, la tecnológica, e hizo que su fe dependiera de ella. Esto ha tenido —y sigue teniendo— consecuencias drásticas sobre la naturaleza humana, que quiere desesperadamente “emanciparse” con relación a su propia naturaleza, viviendo en una verdadera hipnosis de la tecnología que anula toda la libertad.

En su escrito, *The Worldview of Personalism. Origins and Early Development*, J. O. Bengtsson (2006) quiere demostrar que el personalismo no

solo se asocia con Emmanuel Mounier y Jacques Maritain,<sup>1</sup> sino que su origen se encuentra en el pensamiento idealista alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX, nombrando a Friedrich Heinrich Jacobi como posible origen de este campo filosófico, cuyo objetivo era debatir contra el panteísmo que, en ese momento, se identificaba más con el ateísmo. Este problema surge en lo que se llamó el debate entre racionalistas y pietistas en la época de la Ilustración. Poco a poco, la *AufklärungWeltanschauung* encuentra su fin en esta polémica en torno al panteísmo, y el nuevo orden social, político y moral del siglo XVIII en Prusia, a través del cual se crea un nuevo pensamiento crítico contra el despotismo de la razón y, por tanto, contra la política. Jacobi defendió la autonomía individual y compartió la creencia de Goethe de que lo más importante es “el problema de cómo los individuos se establecen a través de acciones como personalidades válidas, como obras de arte, que se justifican a sí mismas” (Eschelmüller, 1996: 32).

A partir de esta comprensión de las raíces de este concepto, quien lo usa con más énfasis es el filósofo y teólogo alemán Friedrich Schleiermacher. Jacobi comenzó a desarrollar la idea del personalismo en 1809, unos diez años después de que Schleiermacher ya hubiera iniciado este debate en su escrito *Sobre la religión* (1799). Por la misma razón, J. O. Bengtsson considera que autores como Schleiermacher, Trendelenburg y Kierkegaard son personalidades decisivas en el desarrollo del personalismo. Afirma:

Es importante tener una imagen clara de la posición de Kierkegaard en relación con el desarrollo temprano del personalismo. La suya no solo estuvo entre las críticas más influyentes de Hegel; su filosofía fue también una de las manifestaciones más importantes de una afirmación más general de la individualidad humana en el siglo XIX [...]. Desarrolló las reacciones, intuiciones e impulsos comunes del personalismo en una dirección bastante diferente (Bengtsson, 2006:15).<sup>2</sup>

1 Estos dos filósofos tuvieron un papel muy importante en la elaboración del personalismo francés.

2 La traducción al español de todos los textos en inglés son de mi autoría.

Así es como surge *Der Personalismus* (“el personalismo”) en aquella época, en el contexto de la Prusia del siglo XVIII, como un nuevo humanismo, que nació en la convergencia de tres corrientes de pensamiento: la Ilustración, el Romanticismo filosófico (*Sturm und Drang*) y el Idealismo alemán, tratando de crear un diálogo entre la Filosofía, la Teología y el contexto social político y moral. Aunque el personalismo fue acuñado en este contexto, fue muy poco utilizado por los pensadores de la época. Aun así, hubo un interés en esta idea de personalismo que se ha transmitido durante los siglos venideros. Max Scheler afirmó que “De acuerdo con los resultados encontrados sobre la existencia y el valor de la persona, ahora debemos juzgar las diversas *formas de personalismo ético* que se han presentado a lo largo del siglo XIX hasta el presente” (Scheler, 2001: 650).

Søren Kierkegaard logra crear un pensamiento original que ofreció al personalismo perspectivas (modernas) inéditas a desarrollar.<sup>3</sup> Formado en el espíritu filosófico alemán, estudiante de teología y cristiano devoto, tuvo la genialidad de crear un pensamiento decisivo, porque “Kierkegaard era un personaje religioso más profundo, un analista más sutil de la mente moderna, y mejor escritor que la mayoría de los personalistas” (Bengtsson, 2006: 276). Esto llamó la atención de varios pensadores en el siglo XX, especialmente a partir de las décadas de 1920 y 1930, cuando la obra de Kierkegaard comenzó a traducirse y difundirse en las culturas alemana y francesa. A partir de ese momento, no hay gran filósofo que no haya tenido la curiosidad de leerlo.

Uno de ellos fue el filósofo ruso Nikolai Berdyaev, un pensador singular, casi desconocido hoy en día,<sup>4</sup> sobre todo en los ámbitos filosóficos occidentales contemporáneos. Si bien fue muy importante en la primera parte del siglo XX, su filosofía cayó en el olvido. Berdyaev ha sido reconocido en el ámbito de la filosofía como uno de los más relevantes pensadores, siendo la expresión de una profunda y universal sabiduría. “Algunos lo definen como profeta, otros

3 Se puede consultar, en este sentido, el artículo de Dobre y García Pavón (2021).

4 “Today he is well known only among Russianist, but in the first half of the twentieth century he was considered one of the foremost thinkers in Europe” (Siljak: 2020, 338).

como místico o teósofo, y otros quedaron simplemente confundidos” (Pattison, 2020: 480), ante la complejidad y la originalidad de su filosofía. Sin embargo, él se definía a sí mismo como un pensador existencial<sup>5</sup> o personalista, aunque rechazaba las tendencias personalistas que tienden a una naturalización de la subjetividad humana. Su vida y pensamiento se debatió entre dos vertientes: por un lado, su comprensión de la personalidad, libertad y creatividad y la demanda social de afirmación de la dignidad; aun así, criticaba todas las tendencias de pensamiento social contemporáneo y propone la personalidad sobre lo universal, la creatividad por encima de la evolución, y el amor sobre la ley. Berdyaev llama a su filosofía *personalismo* que es un personalismo cristiano que se fundamenta en la revelación,<sup>6</sup> definiéndose como una filosofía del espíritu concreto; una filosofía de la experiencia personal.

Berdyaev toma contacto con la obra de Kierkegaard por medio de su amigo Lev Shestov, y la mención del filósofo danés en las más importantes obras de Berdyaev muestra un conocimiento de su filosofía. Pattison sostiene que esta afinidad con la filosofía de Kierkegaard se debe a que es ella misma existencia, más que una interpretación de la existencia (2020: 489). En su escrito *Verdad y revelación* (1947), Berdyaev confiesa que “Kierkegaard sentó las bases de la filosofía existencial al desafiar el concepto universal hegeliano y su efecto fatal sobre el individuo” (Berdyaev, 1953: 36).

5 Aunque muchos lo etiquetan como un profeta, como un pensador cristiano, o como un teólogo, más bien es un pensador existencial, en la línea de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Shestov; además de que él mismo se sentía implicado en un tipo de experiencia espiritual.

6 Un personalismo que tiene como centro de partida la idea de una antropología cristológica, es decir, una antropología que no mira al hombre desde la caída, sino desde su renacer, como hombre nuevo que se reconoce a sí mismo como imagen y semejanza de Dios. “Cada rostro humano, a través de Cristo, no participa sólo del mundo de las criaturas (naturaleza) sino también de la Divinidad” (Berdyaev, 1978: 86). Berdyaev fue conocedor y contemporáneo de Vladimir Soloviev. Del este último toma prestado el concepto de *divino-humanidad*, que en Berdyaev significa pensar un hombre responsable de su destino, de crear este destino desde la libertad y responsable del cosmos que lo rodea. Por eso necesita recuperar esta parte divina del hombre a través de la idea de imagen y semejanza con Dios, reflejada en la persona de Cristo.

En el tiempo que Berdyaev escribe sus ideas, la filosofía de Kierkegaard entraba, poco a poco, en la Europa continental,<sup>7</sup> siendo leído, tanto en alemán como en francés, por todos los grandes pensadores de aquellos tiempos, sobre todo porque su propuesta filosófica representa un parte aguas en la filosofía moderna; una filosofía que abandona los castillos al aire de la abstracción y mira hacia la inmanencia, hacia la temporalidad, situando al ser humano en el centro de esta inmanencia trascendente<sup>8</sup> y, por lo mismo, ante la paradoja.

En el contexto de la Modernidad, la *emancipación del concepto de persona* se relaciona con la categoría kierkegaardiana del individuo singular (*Den Enkelte*), lo que trae consigo una nueva perspectiva sobre el concepto de libertad e, implícitamente, sobre la forma de entender la ética y la vida religiosa desde un devenir existencial. Su categoría de individuo traducida como espíritu (yo) tiene un significado relacional, construyéndose a través de una relación consigo mismo. Pero para que el espíritu se autorrealice completamente, tiene que relacionarse con otro, y fundamentalmente con lo divino, que es la potencia que funda la relación. Debido a esta forma de entender la estructura existencial del ser humano, como relación sostenida por una “relación con un tercero”, que es Dios, podemos hablar respecto de la filosofía kierkegaardiana de una antropología teológica basada en la relación hombre-Dios.<sup>9</sup> De esta manera, la idea de la *persona como valor eterno* es lo que Kierkegaard hereda a la tradición filosófica moderna; y también, ofrece a la filosofía la idea de una ética existencial, la de una ética madura, como afirma Wahl (1970: 178).

---

7 Véase Malik (1997).

8 Me refiero a la relación de temporalidad y eternidad que define la filosofía de Kierkegaard. Una temporalidad que no tiene sentido sin la eternidad; una inmanencia trascendente, un tiempo que se llena de la presencia del *instante* (de lo eterno) que solo tiene sentido cuando se manifiesta en el tiempo. Ver García Pavón (2011).

9 “La cosa es como sigue. Ese crecimiento gradual de la conciencia del yo, tal como antes lo consideramos, se movía dentro de la categoría del *yo humano*, o del yo cuya medida era el hombre. Pero este yo alcanza una nueva cualidad y calificación al ser precisamente un yo delante de Dios. Ahora este yo ha dejado, simplemente, de ser humano para convertirse en lo que estoy dispuesto a llamar —con la esperanza de que no me comprendan mal— un yo teológico, es decir, el yo precisamente delante de Dios. (Kierkegaard, 2008: 106).

El objetivo de este artículo es comprender el concepto de persona como núcleo de una existencia auténtica en la filosofía de Berdyaev —como un continuador del personalismo kierkegaardiano— en la cual la persona humana no representa una mera etapa biológica en el curso de una evolución hacia una etapa tecnológica (el hombre máquina, robot, c1borg etc.), sino que se trata de una presencia y una experiencia espiritual, que coloca al ser humano en su lugar en el cosmos. Por lo mismo, en la primera parte nos proponemos analizar el significado de personalidad que define al hombre como un ser espiritual; y, en la segunda parte, presentamos la idea de ética personalista o ética de la creatividad que representa el camino de desenvolvimiento de este ser espiritual llamado persona humana que ninguna tecnología puede replicar y captar.

### *La personalidad como centro espiritual del ser humano en la filosofía de Berdyaev*

Nikolai Berdyaev,<sup>10</sup> al sumarse a pensadores como Kierkegaard, Nietzsche o Shestov,<sup>11</sup> considera que la racionalidad ilustrada ha sido la “culpable” de la instrumentalización de los seres humanos,

10 Nikolai Alexandrovich Berdyaev, nace en Kiev (hoy Ucrania), en el año 1874, cuando esta ciudad era el centro de la Rusia Cristiana; esto es, la cuna de la cultura cristiana rusa, una ciudad cosmopolita como lo era todo el Este Europeo, conviviendo allí rusos, ucranios, judíos, polacos, tártaros, lituanos entre otros. Aunque nació en una familia aristocrática, vivió humildemente y fue un hombre con una exquisita educación. En sus años de juventud fue atraído por la filosofía marxista y el tema de la justicia social para después abandonar estos ideales. En 1921, y por orden de las autoridades soviéticas, fue exiliado fuera del país (ya que en Rusia, el peor exilio era el exilio en el mismo país, es decir, en Siberia). Berdyaev (1962: 47) se manifestó en contra de los bolcheviques porque esta revolución no era la revolución espiritual que él siempre añoró. Como afirmaba: “fui sacado de Rusia por mi reacción en defender la libertad del espíritu”. Llega a Berlín, y en 1924 se mueve definitivamente a París, lugar en el que vivirá hasta el final de su vida.

11 “Siempre he pertenecido al tipo de filosofía que actualmente denominan existencial (no considero filósofos existenciales a Heidegger y a Jaspers, sino a San Agustín y a Pascal, a Kierkegaard y a Nietzsche). Me es afín el tipo precisamente de filosofía existencial, pero no de filosofía de la vida, ni filosofía pragmática. La filosofía estaba para mí relacionada con mi destino, con mi entera existencia” (Berdyaev, 1962: 98-99).

determinando el surgimiento de un Raskolnikov<sup>12</sup> de Dostoievski, que es el reflejo de este racionalismo idealizado a su extremo. Aunque Berdyaev es un pensador que no descuida la racionalidad, se identifica con la postura del “hombre del subsuelo” de Dostoievski; es decir, considera que la sociedad organizada racionalmente no hace más que intensificar la tragedia humana; esto es, el conflicto entre persona y sociedad, entre personalidad y cosmos, entre tiempo y eternidad (Pattison y Kirkpatrick, 2019: 176).

Para llegar a definir su personalismo y su concepto de personalidad, Berdyaev pasa por la labor de repensar la antropología filosófica a través de una propuesta inédita, que él mismo llama *antropodicea*,<sup>13</sup> así como sostiene en la obra *El sentido de la creación*, escrita en 1914 y publicada en 1916. En este escrito plantea una idea importante que retomará más tarde y que lo llevará al concepto de personalidad, es decir, que el ser humano debe tener una emancipación espiritual con relación a la necesidad y elevarse al *mundo cósmico*.<sup>14</sup> Con fuertes influencias del neoplatonismo, de la patrística, cristología y la filosofía mística, el filósofo ruso se propone un represamiento de la antropología desde la cristología; propone una antropología que reconoce en el ser humano su naturaleza divina, la imagen y la semejanza de Dios.<sup>15</sup> Afirma el filósofo: “El secreto supremo de la humanidad es el

12 Personaje principal de la novela de Dostoievski, *Crimen y castigo*, que realiza un crimen en el nombre de un ideal; es decir, considera que tiene que matar a una viejita vulgar pero rica, para hacer justicia y así salvar a los niños sufrientes y pobres.

13 “Se ha escrito mucho para justificar a Dios, y esto era la teodicea. Ya es hora de describir la justificación del hombre, de edificar una *antropodicea*, visto que quizás la *antropodicea* sea la única vía para la teodicea, el único camino que no está agotado y cerrado” (Berdyaev, 1978: 19).

14 Con influencias del pensamiento renacentistas y de la mística, en especial de Jacob Boehme, Berdyaev entiende al hombre como un *microcosmos*, en el cual se refleja el *macrocosmos* y viceversa. “El hombre-microcosmos es responsable del ciclo integrado de la naturaleza y lo que se cumple en él se imprime en todo ella” (Berdyaev: 1978: 76).

15 Berdyaev no es el único filósofo que habla de esta semejanza del hombre con Dios, es decir del rostro. Más tarde, el filósofo suizo de origen judío, Máx Picard, hablará sobre el rostro como la parte que da identidad y singularidad a la persona ya que a través del rostro el hombre participa a la divinidad; y Levinas también hablará del rostro como huella de lo divino. Pero podemos decir que Berdyaev abre todo un ámbito de la *filosofía del rostro* en el siglo XX.

nacimiento de Dios en el hombre; pero el secreto divino supremo es el nacimiento del hombre en Dios” (Berdyayev: 1978: 19). Aun así, critica la adaptación del cristianismo al mundo secular y no estaba de acuerdo con la desmitologización del milagro que es Cristo (Tsonchev, 2021: 133).

De esta antropología (antropodicea) fundamentada en Cristo, y en la cual hay una comprensión de lo humano, del *anthropos*, como *divino-humanidad* (Siljak, 2020: 341) se desprende lo que más tarde Berdyayev denominará personalismo cristiano,<sup>16</sup> que se fundamenta en la revelación, definiéndose como una filosofía del espíritu concreto a una filosofía de la experiencia personal. Afirmaba:

El ser humano, el único ser humano conocido por la biología y la sociología, el hombre como ser natural y ser social, es hijo del mundo y de los procesos que en el mundo tienen lugar. Pero la personalidad, el ser humano como persona, no es hijo del mundo, [sino] de otro origen... La personalidad es una ruptura, una irrupción en este mundo; es la introducción de algo nuevo. La personalidad no es naturaleza. El hombre es una personalidad no por naturaleza sino por espíritu (Berdyayev, 2009: 21).

“El hombre no solo pertenece a este mundo, sino a otro mundo y se experimenta a sí mismo como espiritual solo fuera de la naturaleza, fuera de este mundo” (Berdyayev, 1978: 61). Para poder alcanzar el nivel espiritual, el ser humano necesita asumirse como *personalidad*, como espíritu; esto significa: como un ser irrepetible, pero concreto.

Para plantear una comprensión de la personalidad, el filósofo ruso parte de un diálogo con su contemporáneo Max Scheler, pero también con Ludwig Klages, y con algunas posturas psicologizantes de su época. Igual que Scheler, considera que ni la psicología, ni la

---

16 Entre los años 1930 y 1940, Berdyayev, al vivir en París, participa en la fundación de la revista *Esprit* junto con Emmanuel Mounier y Jacques Maritain. Esto significa que estaba muy familiarizado con el personalismo francés, solo que, a diferencia de éste que estaba fundamentado en el tomismo y el catolicismo, el personalismo de Berdyayev tiene otras características que se presentarán en el segundo apartado de este artículo.

biología, ni la sociología han resuelto el problema del hombre, ya que todas estas ciencias dividieron al hombre y lo estudiaron por pedazos (Scheler, 1994: 24). De aquí la necesidad de una antropología filosófica que tenga la tarea de unificar y crear una visión integral de hombre. En este sentido, Berdyaev reconoce el mérito y la labor de Scheler de buscar esta unidad entre espíritu y vida, aunque, para el filósofo ruso, la creatividad específica del hombre indica una nueva etapa en la vida cósmica; el hombre se vuelve el nuevo punto de partida de la naturaleza (Berdyaev, 2009: 45); el hombre es el ser que humaniza la naturaleza y, por lo mismo, se comprende como emancipado<sup>17</sup> con relación a ella. Pero también considera a Søren Kierkegaard, un remarcable psicólogo que comprende al ser humano como una trágica y paradójica creatura a través de la angustia que representa el punto esencial, la expresión de la vida del espíritu (Berdyaev, 2009: 51).

Inspirado por la lectura del filósofo danés y su concepto de individuo,<sup>18</sup> el filósofo ruso habla del concepto de personalidad. Cuando Berdyaev usa el término de individuo lo toma de las ciencias sociales, donde efectivamente el individuo es visto como un exponente (biológico, psicológico y social) de una especie. Afirma:

17 Esto no significa verse superior a la naturaleza. Berdyaev no promueve ningún tipo de antropocentrismo. Simplemente, considera que desde un punto de vista de la vida del espíritu, el hombre es capaz de conocer y reconocer valores y el valor más importante, como veremos, es la personalidad.

18 La traducción española del concepto central de la filosofía de Kierkegaard, *Den Enkelte*, es individuo. Aunque una adecuada traducción sería *ser singular* o persona. García Martín sostiene que resulta difícil una traducción exacta que recoja todos los significados del término en danés; para él, la traducción adecuada tal vez sea individuo singular o ser singular. Y añade que "axiológicamente considerado, *Den Enkelte* posee un valor en sí mismo, absoluto, es algo por completo personal. Por eso podemos también afirmar que *ser Den Enkelte* es *ser persona*" (2009: 71). Berdyaev hace énfasis en distinguir entre individuo y personalidad. Y no para criticar a Kierkegaard; al contrario, su idea de personalidad junta en sí todas las características del concepto *Den Enkelte* kierkegaardiano. Berdyaev hace esta separación para marcar una distancia con la sociología y la psicología que, en esta época, utilizaban mucho el concepto de individuo. Para el filósofo ruso, el individuo es una extensión de la sociedad, mientras que la persona o la personalidad es una extensión del espíritu.

La individualidad es una categoría natural y biológica, mientras que la personalidad es una categoría espiritual y religiosa [...]. El individuo está producido por un proceso biológico genérico: nace y muere. Mientras que la personalidad no es generada, es creada por Dios. [...] La personalidad es una tarea por realizar ya que es una categoría axiológica y no biológica (Berdyayev, 2009: 45).

La personalidad no es algo dado, sino que es un desenvolvimiento, un estar haciéndose; tampoco está constituida por partes separadas, sino que es un modo de ser que integra diferentes manifestaciones de la realidad. Berdyayev crea el retrato de una personalidad integral, irreplicable, indestructible que, aunque, se guía por la razón, no se reduce a la racionalidad. Es verdad que la razón representa en la constitución de la personalidad, la manifestación de lo común, de lo general. Sin embargo, el personalismo no se puede levantar sobre un idealismo, sino que hay que comprender la personalidad como una manifestación espiritual y singular en la realidad misma. “La personalidad no es parte de lo social y no es parte de la raza. El problema del ser humano, es decir, de la personalidad, es mucho más que un problema social” (Berdyayev, 2009: 26). Lo que ilumina y transfigura la personalidad es el *espíritu*. Así, la persona se vuelve independiente del orden meramente natural y biológico.

Cuando habla de la configuración y las características de la personalidad (o la persona) reconoce el mérito de Max Scheler, como se decía antes, sobre todo, porque ha creado una ética personalista.<sup>19</sup>

19 Para Scheler (1994: 55) el espíritu marca una ruptura, porque no es previsible y no se deduce de o se reduce a la vida biológica. Como bien dice Scheler, el centro de actos del espíritu se denomina *persona*. Como persona, el hombre tiene libertad frente a los lazos que lo atan a la vida ya que el espíritu rompe el determinismo de la vida animal y trasciende debido a la capacidad de contemplación y objetivación del mundo. En otras palabras, hombre es persona espiritual. Por ser un ser espiritual, la persona es fundamento y unidad de sus actos. Es decir, la persona no es algo estático, sino que es la realización de sus actos, es un hacer y debido a esta capacidad se refleja la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal. Esta es la clave de la ética personalista, porque en este proceso de realización de actos con relación a los valores, la persona humana se está haciendo a sí misma.

Pero desde la perspectiva del filósofo ruso, Max Scheler no logró lo mismo en cuanto a la antropología, ya que Scheler habla de una autonomía de la personalidad.<sup>20</sup> Para Berdyaev, la personalidad no se puede realizar sin amor, sin sacrificio y sin los otros.

El ser humano tiene que luchar por su personalidad para poseer los elementos cósmicos del *lôgos* y así trascender, para entrar en una comunión con el alma del mundo, con las profundidades de las cuales él mismo surgió. “El ser humano es ambos: una personalidad y un *cosmos*; *lôgos* y tierra, masculino y femenino” (Berdyaev, 2009: 64). La personalidad es un universo en sí, un microcosmos, por eso no se puede reducir a ser una parte de algo, sino que se escapa y no puede ser atrapada por la sociedad o las organizaciones semejantes; de aquí su misterio. Como dice Berdyaev (2009: 22) la personalidad no es una parte del universo, sino que el universo es parte de la personalidad.

El personalismo de Berdyaev se origina en la idea de que *la persona no es una sustancia* (así como sostiene el personalismo naturalista y tomista), sino que es el núcleo, el centro existencial del mundo, en el cual late el corazón y se mide el pulso de la vida. Siendo el centro espiritual de ser humano, implica libertad, pero también la capacidad de sentir sufrimiento y alegría. La personalidad es la imagen y semejanza de Dios.

La unidad de la personalidad es dada por el espíritu.<sup>21</sup> Berdyaev (2009: 32), critica así el dualismo cartesiano, y considera que el cuerpo es parte integral de esta manifestación de la personalidad. El espíritu da vida, espiritualiza el cuerpo, reconociendo la dignidad de la corporeidad.

Una vez establecidas las características de la personalidad, Berdyaev subraya que esta es independiente de cualquier contexto social

20 Esta autonomía de la personalidad Scheler la piensa con relación a la vida. La personalidad representa para el filósofo alemán un salto con relación a la naturaleza. Es decir, siendo el espíritu el núcleo de la personalidad esto hace que la persona humana sea independiente, autónoma del principio de la vida, ya que Scheler hablaba sobre la persona como una unidad de vida y espíritu así como se puede leer en su escrito *El puesto del hombre en el cosmos*. (1994: 69).

21 Idea afirmada por Kierkegaard (2008: 33) , pero también por Max Scheler (1994: 55).

o familiar; es decir, la personalidad no es el resultado del contexto familiar, sino que es signo de que el ser humano es el ámbito en el cual se juntan dos mundos: el natural y el espiritual. Por lo mismo, está relacionada con valores. Recordamos que el ser humano es imagen y semejanza de Dios, elevándose así por encima de la realidad empírica. Esto hace que el hombre como personalidad es capaz de crear; “crear junto con Dios”, como afirma el filósofo (Berdyayev, 1978: 85). Afirma: “la personalidad no puede existir, no se puede realizar a sí misma y realizar su sentido, si no existen los valores o una presencia divina en la vida. [...] La personalidad no pertenece al mundo, pero es correlativa al mundo; y, a la vez, correlativa a Dios” (Berdyayev, 2009: 39). Esta idea de correlatividad (que la expresaba también Max Scheler) implica que Dios no quiere un ser humano que le obedezca, quiere una personalidad que responde a su llamada a través del amor (1994: 66).

Con relación a esta correlatividad con el mundo, es que la personalidad representa el centro existencial de la persona humana y no es un pilar de la comunidad o de la sociedad (nación). En este punto, Berdyayev se distancia de las teorías personalistas clásicas<sup>22</sup> que identifican la persona con la comunidad. La personalidad es vínculo, es relación, pero ella misma no se puede subordinar a la comunidad; es decir, no se puede imponer sobre la personalidad la ley de lo común. Esta independencia que sostiene de la personalidad con relación a la sociedad puede ser intrigante, pero esto no significa que la personalidad no tiene una faceta de lo social, pero tampoco es definida o moldeada por la sociedad, sino que es un acto creativo permanente.

Tampoco la personalidad se reduce a la autonomía kantiana. De hecho, Berdyayev critica a Kant,<sup>23</sup> ya que su autonomía es meramente moral e intelectual; mientras que la verdadera autonomía de la

22 Por ejemplo, el personalismo de Mounier que considera que la persona está relacionada a la comunidad; o, también, de la idea de bien común de Maritain.

23 Aunque fue un estudioso de la obra de Kant, más tarde Berdyayev afirmará: “Mucho de Kant me fue extraño desde el primer momento. Siempre me fue totalmente antipático el formalismo ético, su imperativo categórico, la abstrusa cosa en sí, la imposibilidad de la experiencia espiritual, la religión de cuanto la razón propone, la importancia exagerada de las ciencias matemáticas” (Berdayev, 1962: 99).

persona se debe llamar libertad. Tener personalidad es tener carácter y esto es el reflejo de que la persona ya ha hecho una elección (Berdyayev, 2009: 48) de ser espíritu, elección en la cual se sintetizan las partes constitutivas del ser humano y lo ayuda a no dispersarse. Siendo espíritu, la personalidad es libertad y es acción. La personalidad no es algo dado, sino que es un desenvolvimiento; tampoco está hecha por partes separadas, sino que es un modo de ser que integra en sí, de un modo único, diferentes partes de la realidad. Dado esto, Berdyayev entiende *la personalidad como una categoría axiológica* que se relaciona con valores que trascienden la condición biológica y social. La persona representa una ruptura (un *hiatus*) con todo aquello que la encasilla en una determinación u otra. Lo que esto quiere decir es que en calidad de individuo hay un proceso biológico al cual está sometido; pero en calidad de personalidad, no hay determinación alguna; como dice Berdyayev, la personalidad es la imagen de Dios en el hombre.

Para su plena realización, la personalidad necesita de la libertad. El concepto de libertad<sup>24</sup> es uno de los más explorados dentro de la filosofía berdyayeviana, junto con el concepto de historia. Como afirma Tsonchev: “Berdyayev creía que la idea y la comprensión del carácter trágico de la existencia humana podían provenir solo de la comprensión de la libertad” (2021: 86). Sin embargo, en estas páginas nos interesa cómo entender la existencia y la manifestación de la personalidad.

Para llegar a este punto, Berdyayev recorre un largo camino de reflexión y de investigación, para darse cuenta de que el problema ha sido que, desde los griegos, inclusive pasando por la Modernidad, se ha pensado que la primacía de la existencia es el Ser. Esta visión ontologizante de la metafísica ha llevado a un determinismo de la cual es difícil desprenderse. Afirma: “la metafísica siempre ha aspirado

24 Berdyayev se refiere a la idea de libertad como el *leitmotiv* de la obra de su vida y, de hecho, apenas hay una página, en cualquiera de sus muchos libros, que no trate de directa o indirectamente la cuestión de la libertad. En contraste con muchos otros existencialistas religiosos, “Berdyayev parece afirmar la concepción romántica del yo como esencialmente creador de sí mismo” (Pattison, 1999: 176).

en ser ontología [...] nunca ha habido algo más abstracto que el concepto de Ser de Parménides” (Berdyaeu, 2009: 73).

El problema que encontraba en la ontología era que el Ser se pensaba como una categoría abstracta, mientras que la verdadera filosofía debe alcanzar la realidad en la cual la actualidad existe. Esta proyección de un concepto abstracto representa la objetivación de la realidad que abre espacio a un mundo objetivado empíricamente: el mundo de lo común, de la ley, en el cual los principios universales se imponen sobre lo personal. Para el filósofo ruso, la idea de “hombre en general” como se planteaba, por ejemplo, en los diálogos de Platón, no existe.

Ante esta visión ontológica de la realidad, opone la idea de personalidad que es anterior al ser, porque se crea a partir de la libertad. Para nuestro filósofo, la labor del personalismo es precisamente esto: reconocer la primacía de la libertad sobre el Ser (Berdyaeu, 2009: 76). Con esta idea se posiciona a sí mismo como un anti-ontologista (McLachlan, 1999). Pero ¿qué es la libertad, que debería ser la fundamentación de la verdadera metafísica? Parte de la idea de que una filosofía de la libertad —que es el personalismo existencial— no es ontología. La libertad es anterior al Ser,<sup>25</sup> es el *primum datum* (el dato primero); esto quiere decir que todo el mundo, el Ser, el cosmos, Dios o la naturaleza humana “tienen sus raíces en lo insondable, en una *libertad meónica* (originaria) pre-existencial” (Berdyaeu, 2009: 69); sin la libertad no existiría creatividad, o el mundo, el cosmos, Dios y el hombre están en un continuo proceso de creatividad. De hecho, Dios existe, está en libertad. Y con esta afirmación, el filósofo se aparta radicalmente de la idea de Dios que los sistemas de la metafísica clásica han creado. Dios no es una idea abstracta; no es una objetivación, por lo mismo, no es un ser que domina la realidad:

25 Para fundamentar esta idea, Berdyaeu parte del concepto de Jakob Böhme *Ungrund*, que se podría entender como indefinido, infundado. Afirma: “Yo mismo estoy inclinado a interpretar *Ungrund* como una libertad absolutamente original, algo que no es ni siquiera la libertad meónica determinada por Dios” (Berdyaeu, 1957: 251). Por otro lado, cabe decir que casi en la misma época, su amigo Lev Shestov escribía un libro que se llamaba *Apoteosis de lo infundado* (2015), que remite a este *Ungrund*, a este ámbito meónico que es la libertad.

“Él está en la libertad, no actúa sobre el espíritu humano como una necesidad. [...] Dios es el que libera al hombre” (2009: 83).

La libertad no es algo fijo, estático; es un continuo movimiento; por lo mismo, se presenta como infinitas posibilidades de realización —como Kierkegaard también sostenía (2007: 196)— que no excluyen la tragedia o el sufrimiento, más bien estas son inherentes a la libertad y fortalecen la personalidad. Por eso, defiende la idea de la libertad como esencial para la existencia y para el desarrollo y reconocimiento de la personalidad. Pero, para lograr la libertad, el ser humano tiene que luchar por ella, por vivir desde la vida del espíritu, de la personalidad. Afirma: “la libertad hay que mirarla dialécticamente y en movimiento; está llena de contradicciones. [La tragedia] es que la libertad del hombre está limitada por todos lados” (Berdyayev 1953: 74). La creación desde esta libertad meónica es, por lo tanto, un riesgo, es un salto de fe, pero que es vital para la constitución de personalidad y para toda su manifestación. La personalidad puede existir solo si tiene acceso a esta libertad.

### *La personalidad como vivencia axiológica: ética de la creatividad o personalismo ético*

En este contexto, si existe una ética, debe ser una ética de la creatividad<sup>26</sup> que él llama ética personalista. “Esta nueva ética personalista surgirá en libertad y luchará por la compasión. La nueva ética interpretará la vida moral como una actividad creativa; será una ética de la creatividad libre” (Jakim, 2009: i). La clave de esta filosofía serán conceptos como libertad, espíritu (el hombre como espíritu), Dios y creatividad. Según Berdyayev el hombre es un ser participativo de la creación cuando se libera a sí mismo de las cadenas que lo atan a la esclavitud (moral, social, política, religiosa). Consideraba que el mundo es realmente una cárcel, por lo que el hombre tiene que

26 En el año 1912, el filósofo viajó a Italia, donde experimentó una gran inspiración en Florencia, particularmente con el arte renacentista. Vio que a principios del siglo XIV en Italia se produjo un notable aumento de la actividad creativa inspirada en San Francisco de Asís y Dante Alighieri (Huges, 2016: 121).

luchar para conquistar su libertad. El que no lo hace vive desde prejuicios egoístas, aceptando solo los estándares como guía.

El filósofo parte en su planteamiento de la ética como un punto sensible, inclusive para nuestro siglo XXI, es decir, consideraba “increíble que en los siglos XIX y XX el hombre se dejaba persuadir de que la sociedad es la fuente de su vida moral y de sus valores, así como de la diferencia entre el bien y el mal” (Berdyayev, 2009: 58). Es decir, ve una antítesis irrevocable entre la sociedad y la personalidad. Además de que la socialización de la moral representa una desintegración de la personalidad misma, ya que destroza la libertad en el hombre. “La socialización de la moral significa la tiranía de la sociedad y de la opinión pública sobre la vida espiritual del hombre y sobre sus valores morales. El enemigo de la moral es la sociedad” (2009: 58), que crea una falsa idea de la universalización de la moral.

La primera fuente de la vida moral debe tener un origen espiritual y no social, ya que la conciencia no está formada en el hombre por lo social, aunque lo social afecta la conciencia. Lo social es un objeto de referencia para la vida moral, pero no la configura y no la determina. Dice Berdyayev: “Las costumbres y los modales tienen un origen social y son el resultado de las sanciones morales, pero no son hechos morales” (2009: 59). La personalidad trasciende lo social, y lo biológico, aunque la Modernidad ha configurado una personalidad como algo determinado por las ciencias positivas que se basan en experimentos para demostrar supuestos rasgos de esta. Como bien afirma nuestro filósofo: “El hombre moderno basa su moral en la familia, en clases sociales, raza, profesión, partidos y creencias y por lo mismo tiene dificultades en distinguir cuál es su responsabilidad personal” (2009: 60). En este sentido, desde un punto de vista de la moral, no tenemos una evolución ya que, en los siglos pasados, eran las tribus o los clanes los que tenían en sus manos la ley y la valoración moral, y hoy tenemos la sociedad, los partidos de todo tipo o las ideologías imperantes.

Para superar esta limitación (lo social) en el desarrollo de la personalidad, Berdyayev propone una actitud creativa hacia la vida; y esta actitud no es un derecho, sino que se trata de un deber que el hombre tiene en su existencia. Esta actitud es una energía y su raíz está

en lo eterno. No se trata de una creación novedosa, sino con y para la eternidad.

B. Jakim habla, en el prefacio del libro *El destino del hombre*, de una ética escatológica que no finaliza en una visión apocalíptica (2009: i), sino, como afirma Berdyaev: “No debemos esperar pasivamente con horror y angustia el fin inminente y la muerte de la personalidad humana y del mundo. El hombre está llamado a luchar activamente contra las fuerzas mortíferas del mal y a prepararse creativamente para la venida del Reino de Dios” (2009: 223). Por eso el ser humano es una persona, que no es el resultado de meras determinaciones sociales y biológicas, la personalidad es el signo de Dios, una prueba de que el ser humano nace con algo que es más que humano, es decir, es espíritu.

La vida no es una actitud pasiva sino creativa, pues manifiesta el misterio del ser del hombre. Mediante esta actitud creativa, el hombre se presenta como *co-creador* con Dios. Y por eso se trata de una ética regenerativa. Berdyaev llama a su filosofía *personalismo*, un personalismo cristiano que se fundamenta en la revelación, definiéndose como una filosofía del espíritu concreto; una filosofía de la experiencia personal.

Con esta visión de la vida ética, Berdyaev hace una crítica a la ética epistemológica que perdió acceso a la realidad. El filósofo ruso propone, por lo mismo, un giro de la realidad misma afirmando que “la crítica de la razón no debería ser una teoría abstracta sino una experiencia vivida” (Berdyaev, 2009: 2). El problema de la epistemología es haber despojado al conocimiento de su parte espiritual y, para Berdyaev, el conocimiento está conectado con la realidad y no con una dimensión eidética. Este tipo de conocimiento le llama espiritual porque ilumina la existencia, abre posibilidades. Es imposible separar, así, la existencia del conocimiento. El conocimiento es una continuidad de la existencia que es primigenia en sí. Como una primera vida previa a todo conocimiento, y de donde debe partir realmente el acto de conocer.

El hecho de haber confundido por tanto tiempo el *Ser* con el conocimiento se debe a que la filosofía quiso ser ciencia, una ciencia positiva más, separándose cruelmente de la vida misma. Berdyaev

(2009: 3) afirma “La pretensión de la filosofía de ser independiente de la vida y separarse de ella es una pretensión falsa y, de hecho, nunca podrá realizarse”. Defiende la idea de independencia de la filosofía de las ciencias porque lo que define esta sabiduría es la revelación como manifestación de la verdadera experiencia filosófica. La revelación está presente en el conocimiento filosófico como una luz (2009: 4). Para que la filosofía pueda seguir debe ser libre, ya que la filosofía es parte de la vida y no está separada de ella. En su fundamento se encuentra la experiencia espiritual. Por lo mismo, el “filósofo es aquel que está conectado con la fuente primaria de la vida y guía su experiencia cognitiva a través de ella. El conocimiento significa una consagración en el misterio del ser y de la vida” (2009: 4). Dado esto, la filosofía no puede separarse de la vida moral y espiritual porque, de otra manera, la ética queda como una mera abstracción científica.

Esto mismo criticaba también Søren Kierkegaard, sobre todo cuando proponía una segunda ética,<sup>27</sup> o una suspensión teleológica de la ética. Al contrario que la ética epistemológica o la ética primera (la ética idealista), la segunda ética es una tarea humana, una tarea singular y no un cúmulo de reglas, normas, así como tampoco es una herramienta para resolver problemas. En el proceso de esta tarea —que dura toda la vida— todo ser humano se encuentra con vivencias contradictorias, paradójicas ante las cuales no siempre sirven las normas y reglas universales, sino que implica decisiones personales, singulares, que a veces van inclusive en contra de la ley o la norma. La vida ética no se reduce a meras obligaciones sociales y tampoco a un solo problema de conocimiento. La vida ética genuina surge cuando un ser humano se hace consciente de un requerimiento que

27 En el escrito *El concepto de angustia*, Kierkegaard (a través del seudónimo Vigilio Haufniensis) enfatizaba que “mientras la ética es un maestro de disciplina cuya exigencia condena, pero no da vida, estamos construyendo castillos en el aire” (Kierkegaard, 2012: 28). Lo que no consideraron ni Hegel ni Kant es que a la hora de introducir un ideal en la realidad se produce un choque, una ruptura dolorosa. Esta ética idealista (“la primera ética” como la llama Kierkegaard) olvida el pecado original (la caída). El filósofo danés propone una nueva ética (“segunda ética”) que no viene del ideal, sino tiene su raíz en el grito, la desesperación, la angustia, la caída.

se fundamenta en algo más allá de lo humano posible, en lo trascendente (Evans, 2004: 89).

Hay tres condiciones de esta ética regenerativa y personalista de Berdyaev: la libertad, la creatividad y la compasión. A través de ellas no se debe buscar la perfección moral, pues el filósofo no piensa la personalidad como una perfección; al contrario, cuando un ser humano busca la perfección moral pierde, descuida la creatividad; esta última es el ámbito mediante el cual podemos desprendernos y olvidar el progreso, lo mundano o la utilidad de la vida misma. Berdyaev (2009: 132) entiende la creatividad como la actitud de la vida; no es el derecho de un ser humano, es su deber.

Esta ética de la creatividad la opone a la ética de la ley y a la ética de la redención (a través de la cual solo se busca la salvación) sobre todo que en la vida hay momentos en la cual la ley no ayuda mucho al ser humano. Para la ética de la creatividad la libertad significa no aceptar la ley, sino la creación individual, personal de los valores.

La libertad se transforma, así, en una energía creativa que abre posibilidades para desenvolver nuevas realidades. La ética de la ley no conoce este tipo de libertad. En la ley nada se crea, ni siquiera el bien. Por eso, aferrada a la ética de la ley, la sociedad se aferra a un bien prefabricado. Para Berdyaev, el bien no es algo dado, a lo cual el ser humano se tiene que aferrar; al contrario, es la tarea del hombre de crear el bien. La ética de la creatividad pide energía, dinamismo y vida; el mundo es moldeable, abierto, lleno de posibilidades, y expresa el valor de la personalidad única y singular. “Devenir una personalidad es un imperativo moral absoluto, por paradójico que parezca [...]. Ser sí mismo es realizar la idea de Dios en sí mismo. Esta es la esencia de la personalidad como valor más alto. La personalidad solo se realiza espiritualmente y no biológicamente” (Berdyaev, 2009: 134). Es esta personalidad el centro de la vida ética. A esto se añade el amor, la belleza, la imaginación, que acompañan esta personalidad creativa en su devenir.

El bien no es una finalidad, sino un camino que requiere energía y pasión. “El ser humano realiza el bien no porque debe, sino porque lleva en sí mismo la energía creativa de la bondad” (2009: 144). La ética de la creatividad implica también bondad y belleza definidas

como energía que transforma. De este modo, la tarea de la ética de la creatividad es hacer la perspectiva sobre la vida independiente de la marcha fatal del tiempo o del futuro que nos atormenta. A través de la creación, el hombre se escapa a la fatalidad del tiempo y vuela hacia la libertad.

Sin la libertad, la compasión y la creatividad no hay vida ética. Claro que la ética implica experiencia, es más, se fundamenta en experiencia, pero no es una experiencia empírico-racionalista, como muchos entienden, sino una experiencia como realización de la vida espiritual. Este tipo de experiencia nos enseña que las relaciones entre el bien y el mal son complejas y paradójicas.

Berdyayev llega, así, a establecer unos imperativos para la vida del espíritu (o imperativos espirituales):

1. *Ser una personalidad [...] es el imperativo moral absoluto, lo más paradójico que parezca* (2009: 134).
2. *Tu conciencia no puede ser formada por los grupos sociales o por la opinión pública, sino por lo más hondo de tu espíritu* (2009, 170). La conciencia es la fuente de una vida creada con base en un juicio original, auténtico sobre la vida, por eso es un principio espiritual que no tiene origen en lo social. Al contrario, está relacionada con la vida interior, íntima, que nos ayuda a desarrollar una valoración singular sobre nuestra realidad. Por eso, el ser humano tiene que luchar por conquistar el mundo de la libertad de la conciencia.
3. *En tu lucha por la perfección debes luchar por la plenitud perfecta de la vida y nunca permitir que un principio moral como tal se vuelva predominante, excluyendo a todo lo demás* (2009: 171). La preocupación de Berdyayev era que en el nombre de una obsesiva idea (inclusive una idea sobre el significado del bien) todo lo demás se excluye, ya que esto da lugar al fanatismo; y el fanático es el enemigo de la vida misma y de la vida del espíritu.

4. *Una ética socialmente determinada es siempre una ética del miedo, aunque se presenta muy liberal* (2009: 177). El miedo es el obstáculo de la vida ética (que implica precisamente valentía). Este estado de miedo hace que el hombre olvide de aquello que es valioso y lo hace crecer; por lo tanto, el miedo, al quitar al hombre la valentía, lo humilla. El hombre que tiene miedo es cobarde. Berdyaev no niega que hay un miedo arraigado en nuestra naturaleza, que es un sentir primitivo, de sobrevivencia y conservación, pero él habla sobre el miedo como resultado de cobardía y el confort. La moral del rebaño es la que se guía y funciona con base en el miedo porque tienen el papel de intimidar al ser humano con todo tipo de imposiciones, induciendo pánico. Este miedo pervierte todas las valorizaciones morales y las acciones, y se fundamenta en la emoción manipulada. Una ética social es, para el filósofo ruso, siempre una ética basada en el miedo. Por eso, la tarea de la personalidad es liberarse del miedo y tener la valentía de dejarse guiar por la vida de su espíritu y por la creatividad.

Solo considerando estos principios, la personalidad se transforma en una categoría axiológica porque tiene la libertad de crear valores. Después de pasar por la ética de la ley, o la ética de la redención, la ética de la creatividad es el estadio más alto que la personalidad puede alcanzar para realizarse a sí misma y reconocerse en su propia dignidad. Y esto significa que en esta etapa o nivel, la personalidad está lista para descubrir y entender por sí misma la unicidad de la experiencia moral.

*¿Qué significa crear valores?* Igual que para Kierkegaard, para Berdyaev la ética solo tiene sentido cuando emana desde la personalidad. Sevilla (2011: 55) afirma que en Berdyaev podemos distinguir tres momentos de la personalidad: la personalidad como particularidad; la personalidad como espiritualidad; y la personalidad como tarea. Esto recuerda la idea que Kierkegaard tenía sobre el significado de la personalidad, como un devenir espiritual y, por lo mismo, como tarea. En esta tarea, la ética cambia totalmente de significado; ya que

la personalidad se vuelve el valor eterno (Kierkegaard, 2007: 175), lo más importante de donde se debe partir.

La realización de la tarea de la personalidad es una labor que implica un trascender permanente de uno mismo y de aquello que nos ata a la inmanencia. Para este tipo de acto se necesita valentía. Desde la mirada de esta ética, que Kierkegaard llamaba “segunda” y Berdyaev llama ética de la creatividad, ser ético no significa hacer un bien, sino que implica la tarea de realizar la personalidad a través de un proceso de creación de valores. Afirma el filósofo ruso: “La existencia de la personalidad presupone la existencia de valores superpersonales (universales)” (Berdyaev, 2009: 37). En este sentido, crear valores no es inventarse valores nuevos, al contrario, se trata de crear un vínculo nuevo con el valor; es decir, un vínculo personal con lo universal que no se encuentra en una esfera ideal de la existencia, sino en la personalidad que vive en un plan existencial (2009: 38).

### *Conclusiones*

La propuesta filosófica de Nikolai Berdyaev sobre la importancia de la persona humana es una visión original sobre el significado de una vida auténtica, la única para llevar a cabo una vida ética plena y creativa. Berdyaev fue un pensador profundo que dialogó críticamente con varias tradiciones de pensamiento, inclusive criticando el cristianismo. Pero quería una visión nueva del hombre y no solo la visión reducida a la caída, al pecado; por lo mismo, propone la idea de un hombre que porta consigo, en su naturaleza, la divinidad; imagen reflejada en el concepto de *personalidad* (divino-humanidad).

Las reflexiones en torno a la personalidad rompen con todo el determinismo y con la idea de la posibilidad de una persona sustituible por la tecnología. Ser personalidad (persona) implica vivir un proceso de transvaloración de los valores, que no significa inventar otros valores —así como mal se interpretó esta idea nietzscheana—, sino que implica un cambio en la estructura de la conciencia; un cambio en la escala de los valores; en otras palabras, es una revolución

interior. Los valores universales, que sí existen, están en conexión no con lo común, sino con la personalidad.

Cuando el hombre deviene personalidad y tiene una personalidad, no desea imponerse sobre los demás, no desea transformarse en un amo, porque esto significa perder la libertad. Vivir un cambio en la estructura de la conciencia significa elevarse por encima de dicotomías de tipo amo-esclavo, porque esta es la semilla del mal y de la violencia; la conciencia exige al hombre ser capaz de crear valores y encaminar su vida hacia una vida ética creativa.

## ■ Referencias

- Berdyayev, N. (1953). *Truth and Revelation*. Translated by R. M. French. Harper and Bros.
- (1957). Unground and Freedom. *CrossCurrents*, 7(3, Summer): 247-262.
- (1962). *Dream and Reality. An Essay in An Autobiography*. Translated by K. Lamper. Collier Books.
- (1978). *El sentido de la creación*. Traducido por R. Alcalde. Carlos Lohlé.
- (1994). *Slavery and Freedom*. Translated by R. M. French. Geoffrey Biles the Centenary Press.
- (2009). *The Destiny of Man*. Translated by N. Duddington. Sematron Press.
- Bengtsson, J. O. (2006). *The Worldview of Personalism. Origins and Early Development*. Oxford University Press.
- Eschelmüller, R. L. (1996). *Between Rationalism and Romanticism: Jacobi's novel All will and the Aufklärung's Self-Conception*. M.A. Thesis, The University of British Columbia.
- Evans, S. C. (2004). *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands and Moral Obligation*. Oxford University Press.
- Dobre, C. E. y García Pavón, R. (2021). Kierkegaard's Heritage on Philosophical Personalism. *International Journal on Humanistic Ideology*, 11(2): 83-108.
- García Pavón, R. (2011). *Contemporaneidad y fe en Søren Kierkegaard. El instante de la eternidad en el tiempo*. Editorial Académica Española.

- García Martín, J. (2009). El problema terminológico y semántico del concepto de individuo en los Diarios de Søren Kierkegaard. L. Guerrero Martínez (coord.), *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Universidad Iberoamericana: 69-92.
- Hughes, R. A. (2016). Nikolai Berdyaev's Theology of Creativity. *International Journal of Orthodox Theology*, 7:2: 119-141.
- Jakim, B. (2009). Introduction. N. Berdyaev, *The Destiny of Men*. Semantron Press: 1-2.
- Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro II* (El equilibrio entre lo estético y lo ético). Traducción de D. González. Trotta.
- (2012). *El concepto de angustia*. Traducción de D. G. Rivero. Alianza.
- (2008). *La enfermedad mortal*. Traducción de D. G. Rivero. Trotta.
- Malik, H. (1997). *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. The Catholic University of America Press.
- McLachlan, J. (1992). Nicolas Berdyaev's Existentialist Personalism. *The Personalist Forum*, 8(1, Spring): 57-65.
- McNeill, D. (2020). *Three Russian Apostles of Freedom: Dostoyevski, Berdyaev, Shestov* (Independently published) Kindle Ed.
- Pattison, G. & Kirkpatrick, K. (2019). *The Mystical Sources of Existential Thought*. Routledge.
- Pattison, G. (1999). *Anxious Angels: A Retrospective View of Religious Existentialism*. MacMillan Press.
- (2020). Berdyaev and Christian Existentialism. C. Emerson, G. Pattison & R. Poole (eds.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford University Press: 450-463.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducido por J. Gaos. Losada.
- (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducido por H. Rodríguez Sanz. Caparrós.
- Sevilla, A. (2011). Nikolai Berdyaev's Creative Ethics and Christian Worldview. *Perspectives in Arts and Humanities Asia*, 1(1): 49-74.
- Shestov, L. (2015). *Apoteosis de lo infundado*. Traducción de A. A. González. Hermida.
- Siljak, A. (2020). The Personalism of Nikolai Berdyaev. C. Emerson, G. Pattison & R. Poole (eds.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford University Press: 309-326.
- Tsonchev, T. (2021). *Person and Communion: The Political Theology of Nikolai Berdyaev*. Injc.
- Wahl, J. (1970). *Kierkegaard*. Traducido por J. Rovira Armengol. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.



---

# Reseñas



Reseña de *Engadiner Gedanken-Gänge: Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten*, de T. Boehm y P. Villwock, Göttingen: Wallstein, 2021, 215pp.

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i33.637](https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.637)

## Introducción

La erudición sobre la obra de Nietzsche del “periodo medio”, por utilizar este apelativo provisionalmente, se ha centrado en los escritos más conocidos del filósofo: *Menschliches, Allzumenschliches* (*Humano, demasiado humano*, en adelante *MA*), *Die fröhliche Wissenschaft* (*La ciencia jovial*), *Also sprach Zarathustra* (*Así habló Zaratustra*), y se conocen pocas investigaciones que traten de *Der Wanderer und sein Schatten* (*El caminante y su sombra*, en adelante *WS*). Teniendo esto en cuenta, el presente compendio, editado por Timon Boehm y Peter Villwock, reúne a varios especialistas en Nietzsche que ofrecen al lector un estudio muy vasto sobre *WS*. *Engadiner Gedanken-Gänge: Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten* (Andaduras de pensamientos de Engadina: Friedrich Nietzsche, el caminante y su sombra, en adelante *EG*) es digna de elogio en la medida en que brinda valioso material para futuros estudios en un libro que hasta ahora ha recibido poca atención.

Originalmente *WS* se publicó como texto independiente en la editorial Chemnitz, en 1880, a cargo de Ernst Schmeitzner. Nietzsche añadió *WS* como segunda parte a *MA* en 1886. Esta es una de las razones por las que el texto ha sido poco estudiado, es decir, se ignora su autonomía y se considera la obra como si no tuviera historia propia. El objetivo que persigue el compendio es proporcionar al lector una lectura de *WS*, de tal manera que se subraye su carácter de libro independiente, con su propia lógica de exposición y de presentación. El compendio tiene un *Vorwort* (“prefacio”) de uno de los editores, Boehm, que, podría decirse, tiene un valor en sí mismo, en el que se describe detalladamente la posición cronológica del libro en el pensamiento del filósofo prusiano. A este “prefacio” le siguen las seis contribuciones respectivas, que se centran en distintos elementos en cuanto a su contenido.

En el “prefacio” (EG: 9-46) se menciona que *WS* fue escrito cuando Nietzsche había dejado su cátedra universitaria, “sin ataduras académicas ni empleo burgués” (*WS*: 9) y se fue a vivir a St. Moritz. Fue allí donde el filósofo experimentó muchas de sus mayores inspiraciones, que quedaron vívidamente plasmadas en el estilo de escritura de *WS*. Boehm se adentra en la génesis de la composición de *WS* a partir de una detallada descripción: en primer lugar, Nietzsche escribió las primeras notas de *WS* en seis *Notizbücher* (cuadernos), hoy conocidos bajo la referencia continua de N-IV-1 a N-IV-5, pues uno de ellos se ha perdido. Después, el filósofo Nietzsche organizó nuevamente sus ideas en otros *Manuskripte* (manuscritos), que, con algunos añadidos y modificaciones, corresponden a los manuscritos M-I-2 y M-I-3.

Boehm afirma que, en una hoja del cuaderno M-I-2, Nietzsche anotó “St. Moritzer Gedanken-Gänge” como posible título y luego se refiere líneas más adelante a “Der Wanderer und sein Schatten”. Esta hoja es la prueba de un “ejercicio direccional”, es decir, un juego con el que modifica la estructura del contenido, con el que Nietzsche cambia de forma frecuente el orden de las frases: por un lado, “St. Moritzer Gedanken-Gänge” (Paseos de pensamientos de San Moritz) y, por otro, “Der Wanderer und sein Schatten. / Ein Geschwätz unterwegs” (El vagabundo y su sombra / Una charla en el camino). Junto a lo anterior, Boehm ofrece una descripción detallada de las seis fases de composición de *WS* que terminan con la versión final como texto impreso.

Otra aportación del “prefacio” de Boehm es la reflexión sobre las diferentes formas literarias de *WS*: diálogos y aforismos. En cuanto al diálogo, menciona su relevancia y comprensión como forma filosófica. Sobre el aforismo, señala la complejidad del propio término y la manera cómo podría entenderse en términos filosóficos; aunque a primera vista el aforismo parece contener una constitución particular como elemento desordenado y poco sistemático, el autor señala que los aforismos poseen respectivamente un respectivo orden, en la medida en que se entienden como cadenas de pensamiento.

El último punto del “prefacio” tiene que ver con el vagabundo y la sombra, personajes con los que Nietzsche abre y cierra *WS*. Aunque el rol de cada uno en la obra de Nietzsche es pequeño, no por eso se puede señalar que no sean importantes. Por un lado, una tarea que se propone el autor del prefacio es destacar las facetas y los ámbitos aún no estudiados sobre la figura del caminante. Por otro lado, el concepto de sombra tiene una semántica que lo identifica como un elemento secundario, irrisorio y, sobre todo, sinónimo de oscuridad; pero es precisamente en este significado donde reside su principal potencial, pues Nietzsche utiliza esta figura para describir sus ideas, para clarificar sus postulados y su crítica.

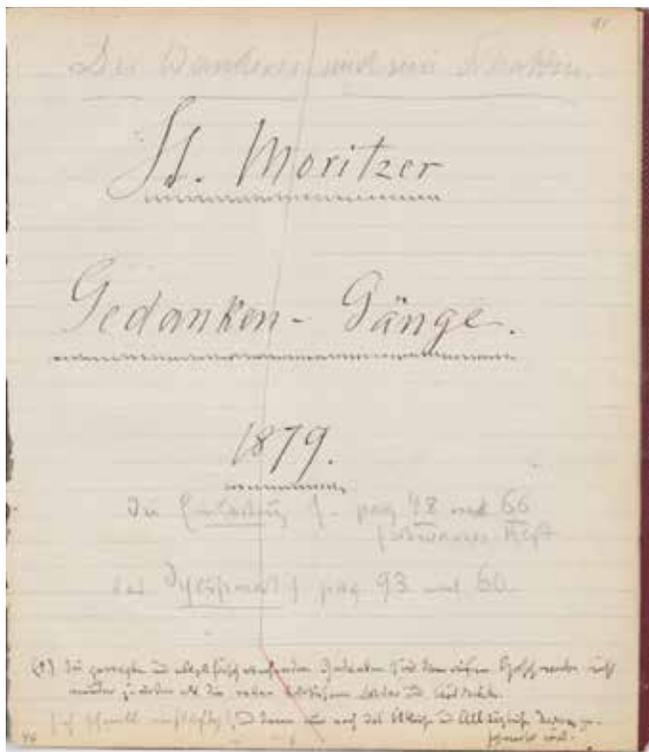


Fig. 1: Klassik Stiftung Weimar<sup>1</sup>

1 <http://www.nietzschesource.org/DFGA/M-I-2,9oet91> recuperado el 1 de junio de 2023.

Con relación a las contribuciones, la primera es de Peter André Bloch: “Zum Glockenmotiv bei Nietzsche” (Sobre el motivo de la campana en Nietzsche) (EG: 47-56). En ella comenta una conversación que tuvo con el famoso autor de la biografía de Nietzsche, Curt Paul Janz, acerca de las composiciones musicales del filósofo. Esta aportación enfatiza la *Glockenmotiv* (relevancia de la campana) como motivo de inspiración para conocer otras facetas de Nietzsche. Por un lado, el autor señala datos biográficos en relación con las campanas y los aspectos vivenciales que acompañaron al filósofo. Por otro, los momentos en que él tocaba el piano. Las campanas tienen su significado y se asocian con la Navidad y el Año Nuevo, por lo que el sonido de las mismas le traerían recuerdos de su infancia. Bloch alude a recientes investigaciones que han llamado la atención sobre las campanas y su importancia en la formación musical. En ese sentido, cobra importancia mencionar los momentos en que también retumbaron en Naumburg; Nietzsche vivió en Sils Maria en 1881 y se establece la conexión con la figura del filósofo, sobre todo porque allí escuchó campanas.

La siguiente contribución es de Tobias Brücker, “Die schattenhaften Umstände des Denkens. Die Entstehung von *Der Wanderer und sein Schatten*” (Las circunstancias sombrías del pensamiento. La génesis de *El caminante y su sombra*) (EG: 57-76), quien afirma que *WS* es filosofía escrita que debe entenderse como un “proceso”. Es decir, en el acto de escribir, los pensamientos parten, se basan en prácticas y en herramientas, en espacios, lugares, rutinas y hábitos. Nietzsche permaneció en St. Moritz de junio a septiembre y gran parte de *WS* se escribió durante este tiempo. El 18 de octubre de 1880 Nietzsche entregó el texto a su editor. Dos meses después se enviaron los primeros ejemplares. Muchas de las ideas que Brücker sostiene en esta contribución provienen de su tesis doctoral defendida<sup>2</sup> en la Universidad de Zúrich, y puede decirse que este aporte explica sintéticamente tal trabajo. El foco de atención, en suma, es la “filosofía del devenir” como práctica del retorno a los objetos de la vida cotidiana, la cual evoluciona y termina abandonando lo fijo. *WS* se convierte,

2 Ver Brücker (2019) y Choque-Aliaga (2023).

así, en una tríada en la que el contorno, la dieta y la escritura están en constante tensión y, por tanto, forman parte de la filosofía.

Nietzsche había ideado previamente otro título para *WS*: “St. Moritzer Gedanken-Gänge” (Pensamientos de St. Moritz), y este título es un elemento que separa los dos primeros escritos previos a *WS*, a saber: *MA* y *Vermischte Meinungen und Sprüche* (*Opiniones y sentencias diversas*), que Nietzsche añadió como versión final de *MA* en 1886. El primero tiene formato de libro y el segundo es un escrito con carácter cómico, que pertenece a dicho género literario. El autor de la contribución afirma que aspectos cotidianos y el uso múltiple de notas son característicos de *WS*.

Otra reflexión interesante de la contribución de Brücker es el concepto de dieta. Basándose en Foucault, que considera la dieta como una práctica que determina la existencia, señala que la dieta es un programa de salud y alimentación. Nietzsche también, de forma anticipada, asume esta descripción en el contexto de *WS*: utiliza un “programa” con el que configura y ordena la alimentación cotidiana. Tal como se desprende de sus cartas, Nietzsche seguía una estricta rutina autoimpuesta, que posiblemente incluía ejercicios en la habitación y recetas culinarias. Brücker subraya que la cuestión de la dieta requiere de buena información sobre los alimentos que se come, es decir, un conocimiento de las cosas que le son cercanas.

Martin Kölbel reflexiona sobre el aforismo en Nietzsche en su contribución “«Interessant, aber nicht schön». –Friedrich Nietzsches aphoristische Methode” (“Interesante, pero no bonito”. – El método aforístico de Friedrich Nietzsche) (*EG*: 77-102). El autor pretende explicar en el aforismo su “poetología inmanente”, es decir, la interpretación del aforismo a partir de sus elementos y estructura, y su relevancia epistemológica. El aforismo tiene la característica de ser un texto “breve”, aunque si se mira con detenimiento a *WS*, ninguno de los 350 aforismos puede considerarse como tal. Otro aspecto que destaca el autor tiene que ver con los títulos que Nietzsche utiliza para sus aforismos, ya que el título “no revela el asunto o tema exacto del que habla” (*EG*: 81). O como dice Lessing: “Un título no tiene por qué ser una lista de cocina. Cuanto menos revele del contenido, mejor será” (*EG*: 83, nota 13). En la contribución hay una sección

dedicada a la reflexión sobre el valor de los signos de puntuación (EG: 82), que es esencial para comprender el pensamiento de Nietzsche. El otro punto de análisis del autor es el “rumiar”, entendido como el arte de la interpretación. La atención se centra en los cuadernos de Nietzsche entendidos como textos en medio de ideas fugaces, pasando a la reproducción y, finalmente, la publicación y publicidad.

Por otro lado, la contribución de Claus Zittel, “Im Zwielficht. Schatten-Dialoge bei Andersen, Fechner und Nietzsche” (En el crepúsculo. Diálogos de sombras en Andersen, Fechner y Nietzsche) (EG: 103-144), desde nuestro punto de vista, ofrece información valiosa sobre las fuentes de Nietzsche. Zittel describe algunos datos sobre *WS*, como su génesis, y concluye que se trata de una obra en sí misma. Para el autor, no hay duda de que Nietzsche valoraba el diálogo como forma filosófica. En el diálogo que abre *WS*, la sombra desempeña un papel especial: es el sujeto, el que abre y cierra la historia. La contribución de Zittel se ocupa de una exploración detallada de la forma y la función de la sombra, una investigación de la tradición a la que pertenece y de cómo podría encajar en los intentos de construcción de Nietzsche en el marco de la obra. En especial, el autor se detiene a explorar una tradición literaria e histórica, a la que la sombra pertenece, y que asocia a Nietzsche con el romanticismo. Esta aportación ofrece una visión general de los autores a los que recurre Nietzsche para componer el diálogo de la sombra. Sobre todo, porque el autor deja de lado la figura clásica de quien analizó las sombras, es decir, Platón, y recurre a toda una lista de autores románticos. Como respuesta a la pregunta “¿Dónde se encuentran las fuentes de la sombra?”, el texto de Zittel es una fuente inestimable, en especial, como dijimos, porque descubre el lugar que ocupa Dr. Mises en *WS* como fuente literaria.

Hans Ruin, por su parte, con su texto “«Wenn einmal unsere Vernunft stille steht» – Nietzsche im Gespräch mit seinem Schatten” (“Una vez que nuestra razón se detiene” – Nietzsche en conversación con su sombra) (EG: 145-164), sostiene la tesis de la existencia de un significado de la sombra en *WS*. Para ello, analiza aspectos literarios y filosóficos de la tradición occidental en particular. En concreto, Ruin señala que la presencia de la sombra puede encontrarse

fundamentalmente en obras de literatura. La tensión entre la figura del caminante y la sombra son una cuestión que persigue esta contribución. Con ello, el autor pretende mostrar el contexto literario y metafórico en el que podría situarse *WS*. Ruin subraya que Nietzsche tenía conocimiento de los recursos literarios donde la sombra es prominente. En ese sentido, la sombra está conectada con su escritura (*EG*: 151). En secciones más adelante, trata sobre la conexión con Zaratustra, donde también aparece la sombra, e intenta explicar dicha relación, y explora también la relación con *Ecce Homo*.

La última contribución es de Peter Villwock: “Unterwegs zur Goldenen Losung, Nietzsches Wanderer und sein christlicher Schatten” (De camino a la consigna dorada. El vagabundo de Nietzsche y su sombra cristiana). El autor se centra en la expresión “*Rekapitulieren*” para situar el contexto de *WS* como una forma de condensar la constitución del libro. Pues *WS* es una obra donde Nietzsche cambia formulaciones, secuencias y contextos. Por ello, se menciona la necesidad de una evaluación de lo que se conoce como proceso de texto impreso y como proceso de construcción. Villwock interpreta ambos procesos a la luz de la frase bíblica: “Paz en la tierra y buena voluntad para con los hombres”, que Nietzsche conocía. Tal frase obedece al nacimiento de Jesús, que se encuentra en el evangelio de Lucas; tal referencia fue copiada por Nietzsche más o menos entre el 21 y 26 de junio de 1879 cuando llegó a St. Moritz. Para Villwock, se trata de una frase que, vista desde lejos, es un llamamiento a una “utopía evangélica de bienestar familiar” (*EG*: 174). El autor reconstruye esta frase de forma cuidadosa a partir del texto manuscrito. No solo ello, esta contribución ofrece una descripción detallada de los diversos procesos de escritura de *WS* por parte de Nietzsche. Por ejemplo, puede observarse que Nietzsche abandona por un momento el garabateo a lápiz entre los últimos pasos de la escritura e introduce en su lugar una copia legible en tinta.

## Conclusión

En general, el libro se trata de una valiosa contribución a la interpretación del filósofo. Mientras que no hace mucho todavía se podía afirmar libremente un profundo olvido de *WS*, hoy en día hay varias investigaciones al respecto, todas ellas en la tradición Continental, lo que reafirma la importancia de la obra en la medida que señala aspectos poco conocidos de Nietzsche. El punto débil de este volumen, y hay que decirlo con respeto, puede ser la falta de una hermenéutica de secciones concretas de *WS*, en especial porque éste contiene valiosos aforismos sobre la interpretación de Nietzsche de la democracia. Lo anterior, sin embargo, no resta valor al libro. En suma, la información que contiene y sus diversas aportaciones hacen de ella una obra muy recomendable para el interesado en Nietzsche.

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

## ■ Referencias

- Boehm, T. y Villwock, P. (2021) *Engadiner Gedanken-Gänge: Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten*, Göttingen: Wallstein.
- Brücker, T. (2019). *Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt Der Wanderer und sein Schatten*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Choque-Aliaga, O. (2023). Brücker, T. (2019). *Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt Der Wanderer und sein Schatten*. Wilhelm Fink. *Estudios de Filosofía*, 69, enero-junio: 199-206. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.351773> (versión online).
- Klassik Stiftung Weimar, <http://www.nietzschesource.org/DFGA/M-I-2,90et91> (recuperado el 1 de junio de 2023).



---

## 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](mailto: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 explicitará 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](mailto: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

*GITÁNJALI*

(fragmento)

Viniste cuando yo no te esperaba.  
Entraste, sin que yo me diera cuenta,  
en mi corazón.  
Y pusiste tu sello de eternidad  
en los instantes fugaces de mi vida.

~Rabindranath Tagore~





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](http://www.cisav.mx)**  
**[www.openinsight.com.mx](http://www.openinsight.com.mx)**

ISSN: 2007-2406