

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XVI • Número 37 • Mayo-Agosto 2025

❖ EDITORIAL

❖ ESTUDIOS

Héctor Sevilla Godínez

La escritura como metáfora de lo inefable

Luis Ignacio Rojas Godina

*El principio de la falta de supuestos revisitado:
intereses y la forma natural del principio (Primera parte)*

Luis Antonio de Larrauri Escudero

*Heart and Self-Consciousness.
Or how Feelings Make Part of Human Consciousness*

Osman Choque-Aliaga

*Leer a Nietzsche de otro modo. La KGW IX
desde las impresiones de un lector (hispahablante)*

Lina María Salazar Villa

*El carácter natural de la moral: Cuestionamientos
al naturalismo ético propuesto por Philippa Foot*

❖ RESEÑAS



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XVI • NÚMERO 37 • MAYO • AGOSTO 2025

Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2025.

Open Insight, vol. XVI, n. 37, mayo-agosto de 2025, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Número de certificado de licitud de título y contenido: 17599. 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: 11 de julio de 2025. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representan 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 Santasilvia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México*
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

Consejo Editorial

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

■ Contenido

EDITORIAL

Massimo Borghesi	3
------------------	---

ESTUDIOS

Héctor Sevilla Godínez	15
------------------------	----

La escritura como metáfora de lo inefable

Writing as a Metaphor for the Ineffable

Luis Ignacio Rojas Godina	39
---------------------------	----

El principio de la falta de supuestos revisitado: intereses y la forma natural del principio (Primera parte)

The Principle of Presuppositionlessness Revisited: Interests and the Natural Form of the Principle (Part One)

Luis Antonio de Larrauri Escudero	66
-----------------------------------	----

Heart and Self-Consciousness.

Or how Feelings Make Part of Human Consciousness

Corazón y autoconciencia.

O cómo los sentimientos forman parte de la conciencia humana

Osman Choque-Aliaga	98
---------------------	----

Leer a Nietzsche de otro modo.

La KGW IX desde las impresiones de un lector (hispanohablante)

Reading Nietzsche in a Different Way.

KGW IX from the Impressions of a Reader (Spanish-Speaking)

Lina María Salazar Villa	135
--------------------------	-----

El carácter natural de la moral:

Cuestionamientos al naturalismo ético propuesto por Philippa Foot

The natural Character of Morality:

Objections to Philippa Foot's Ethical Naturalism

RESEÑAS

Reseña de <i>Architecture and Objects</i> , de Graham Harman, por Gerard Moreno Ferrer.	165
--	-----

Reseña de <i>Biografía de la verdad, ¿Cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?</i> , de Guillermo Hurtado, por Rafael Jiménez Cataño.	167
--	-----

*Papa Francisco:
Vivir y pensar en la unidad de los opuestos
(1936 – 2025)*

I

Francisco fue un gran pontífice. Ciertamente, no fue el único. Todos los últimos papas, desde Juan XXIII hasta Benedicto XVI, pasando por Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II, fueron geniales. Todos tenían claro cómo, después del Concilio Vaticano II, la Iglesia debería reanudar la perspectiva de los primeros siglos, la de una comunidad peregrina en el mundo, basada en un testimonio de fe y gracia.

Bergoglio, como provincial de los jesuitas argentinos, y luego como obispo y cardenal de Buenos Aires, era el hijo de esa perspectiva. Entre los Papas, prefería al “gran” Pablo VI, el Papa del Concilio, que había asumido la carga de transportar a la Iglesia, inmersa en el mundo ahora secularizado, lejos de la nostalgia de un cristianismo perdido. Lo que no significa, como han pensado los tradicionalistas que tanto lo han angustiado, que Francisco haya sido un papa modernista. Era moderno, libre frente a usos y costumbres que reflejaban el espíritu de los tiempos; y, al mismo tiempo, profundamente arraigado en la tradición, la de la fe simple y genuina del “pueblo fiel” de las naciones latinoamericanas. San José y Santa Teresa del Niño Jesús fueron el objeto de sus oraciones.

Francisco, como Juan Pablo II, heredó una Iglesia fragmentada, la misma que llevó al Papa Benedicto a renunciar. Cuando fue elegido para la cátedra de san Pedro, el 13 de marzo de 2013, la Iglesia estaba plagada por el escándalo de la pedofilia, una culpa grave por la cual estaba en riesgo de ser llevada ante la Corte Internacional de la ONU. En Estados Unidos, muchas diócesis entraron en crisis debido a las compensaciones que debieron hacer a las víctimas. No obstante

la valentía de Benedicto, quien quitó el velo de la “*omertà*” (silencio) y confesó abiertamente las culpas de los sacerdotes y de los religiosos, la ola de indignación pareció invadirlo todo. Con Francisco renació la confianza; su testimonio, fuerte y severo, nos permitió dar vuelta a la página, un cambio importante que los críticos del Papa tienden a olvidar fácilmente. Sus pensamientos fueron claros desde el principio.

Abordó personalmente estas cuestiones en la Carta Apostólica *Evangelii Gaudium*, de 2013, manifiesto de su pontificado. La clave fue la afirmación, tomada de *Deus caritas est* de Benedicto XVI, según la cual, “ser cristiano no es el fruto de una elección ética o de una gran idea, sino el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da a la vida un horizonte nuevo y una orientación decisiva” (EG, 7; cf. DCE, 1). La Iglesia, para salir del clericalismo que siguió a su cierre en la fase postcomunista después de 1989, tuvo que redescubrir la prioridad del anuncio cristiano sobre la doctrina moral, salir de los muros en los que se había atrincherado para defenderse de la secularización propia de la occidentalización, curar las heridas del alma y del cuerpo, sin pretender decidir, a priori, los caminos de la gracia. En el mundo de los hombres solitarios, de la competencia económica descontrolada basada sólo en la lógica del beneficio, la Iglesia, sin reducirse a una organización sin fines de lucro, debe ser un “hospital de campaña”, el lugar de una fraternidad renovada. Esto la llevará a ser objeto de las flechas del neocapitalismo *liberal*, corriente que en Estados Unidos encontró una tierra fértil en los neoconservadores de origen católico.

La de Bergoglio, sin embargo, no era una utopía; fue una profecía. La globalización unió los mercados, pero dividió a los hombres y a los pueblos. Constituyó la premisa de un mundo profundamente conflictivo. Como los profetas que gritan solos en el desierto, Francisco ya vislumbraba al inicio de su pontificado lo que hace diez años no era evidente: la tercera guerra mundial en etapas (cf. FT, 25). Una profecía que, tras la invasión de Ucrania por Rusia y la guerra entre Israel y Gaza, parece acercarse peligrosamente.

Frente a este panorama, el hilo conductor que recorrió todo el pontificado de Francisco fue el grito intenso e ininterrumpido por

la paz. Un grito que el Papa que venga después de él no podrá pasar por alto. Hombre de paz, el Papa fue un apasionado defensor del diálogo entre las religiones, en particular con el Islam. Cuando el terrorismo islámico golpeaba Europa, después del 11 de septiembre de 2001 y la guerra contra Irak, devastando Oriente Medio con Al Qaeda primero y luego con ISIS, Francisco buscó insistentemente una relación con el Islam moderado en nombre del Dios de la misericordia contra el dios de la violencia. Por esta razón fue violentamente criticado por los occidentalistas que estaban estancados en el marco maniqueo del choque entre las fuerzas del bien y las del mal. Por el contrario, fue de este compromiso de Francisco que surgió el importante documento de Abu Dhabi, *Fraternidad Humana. Por la paz mundial y la convivencia común*, firmado el 4 de febrero de 2019. Texto que constituyó la premisa de la encíclica *Fratelli tutti*, publicada el 3 de octubre de 2020, la “Pacem in terris” del Papa Bergoglio, texto del que emergió con mayor claridad su idea “poliédrica” del mundo, su multilateralismo, su visión de la unidad como síntesis de opuestos. Una visión, según la cual, la paz surge de la reconciliación entre contrastes, del alivio de las contradicciones.

Por la paz, el Pontífice ha hecho todo lo posible, emprendiendo viajes a las zonas más peligrosas del mundo, a menudo con el único objetivo de consolar a las comunidades cristianas ahí presentes. A esta categoría pertenecen los viajes a Kenia, Uganda, África Central, en noviembre de 2015, y el de Irak, en marzo de 2021, con paradas en Bagdad, Najaf, Nassirya, Erbil, Mosul, Quaraqosh. En los últimos años, desde febrero de 2022, fue protagonista a la hora de instar a Washington y Bruselas a encontrar soluciones diplomáticas para el conflicto ruso-ucraniano. Un conflicto que corre el riesgo de precipitar al mundo hacia una tercera conflagración mundial. Asimismo, ha pedido reiteradamente que se depongan las armas en el sangriento enfrentamiento entre Israel y Hamás. En vano. Como una voz que clama en el desierto, su invitación cayó en oídos sordos entre los poderosos de la tierra.

II

Ahora que Francisco ya no está, todos reconocen su grandeza, la última gran figura moral en un tiempo árido y desprovisto de testigos reconocidos. La Iglesia que viene no podrá ignorar su lección, la de una fe fundada en la misericordia, a la que está dedicado el Jubileo del 2015, en la atención a los descartados, a lo que es débil, indefenso, frágil. Nunca olvidará la figura de un Papa que se concebía como un cristiano “normal”, como un pobre pecador elegido por la gracia. Papa de los “lejanos”, que desagradaba a muchos “cercaños”, supo acercar a los agnósticos y no creyentes a la Iglesia. En su abrazo y su ternura, el Cristo de los Evangelios vuelve al encuentro de los corazones desilusionados de nuestro tiempo.

Así nos dejó el lunes de Pascua Francisco, el verdadero padre del pueblo. Acompañó a su Iglesia hasta el final, como Juan Pablo II, hasta el último aliento con el rostro contraído por el dolor. Quería saludar a su pueblo, el pueblo cristiano, en la Plaza de San Pedro, bendecirlo una última vez desde la logia de la basílica, hacer leer su último discurso en contra de la guerra.

Previamente, el Jueves Santo, había visitado la cárcel *Regina Coeli*. No pudo lavar los pies de los prisioneros, como solía hacerlo. Permaneció en su silla de ruedas, lanzando besos a la gente que lo observaba detrás de los barrotes de la sección de seguridad. Pudo haberse ahorrado el sufrimiento y, después de regresar del hospital Gemelli, haber esperado pacientemente su recuperación en su residencia. No quiso. Quizás presentía que su hora estaba llegando y que debía llevar a cabo su tarea hasta el fondo. El Pastor quiso consolar a su rebaño hasta el final, antes de que sus fuerzas lo abandonaran. Con la Pascua, el tiempo llega a su fin y sólo podemos darle las gracias por todo lo que ha dado a su Iglesia.

III

En lo personal, quisiera agradecerle recordando lo cercano que estuvo conmigo cuando escribí el primer libro sobre él: *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, publicado por Jaca Book en 2017.¹ Más adelante, salieron dos más: *Francesco. La Chiesa tra ideologia teocon e “ospedale da campo”* (Jaca Book, 2021)² y *Il dissidio cattolico. La reazione a Papa Francesco* (Jaca Book, 2022).³

Cuando comencé a trabajar en el primer libro, tenía clara una cosa: el Papa tenía un pensamiento original y profundo, que se expresaba en sus discursos y documentos, pero sin que esto fuese visible y manifiesto. Era una especie de corriente subterránea, que sólo ocasionalmente emergía a la superficie. Esta persuasión fue alimentada por dos lecturas.

La primera fue sugerida por la mejor biografía del Pontífice que hay en circulación: *The Great Reformer. Francis and the Making of a radical Pope* (New York, 2014), de Austen Ivereigh.⁴ Ivereigh tuvo el mérito de analizar autores e ideas que acompañaron la formación y la vida de Bergoglio. Él fue el único que se centró en estos aspectos. Otras biografías, por muy exactas que fueran, asumían que el futuro Papa, el pastor de habla sencilla, era de alguna manera reacio a la reflexión intelectual. Sin darse cuenta, legitimaban la imagen, difundida entre los críticos del Papa Francisco, de un Papa carente de la formación cultural, teológica y filosófica indispensable para el oficio petrino. La investigación de Ivereigh, que documentó un panorama complejo de relaciones e influencias ideales, refutó esta imagen.

La segunda lectura que me llevó a la idea de un pensamiento “Bergoglio” fue la de los escritos del autor como joven Provincial de los jesuitas argentinos, en la segunda mitad de la década de 1970.

1 Traducción castellana: *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual*, Encuentro, Madrid, 2018.

2 Traducción castellana: *El desafío Francisco. Del neoconservadurismo al “hospital de campaña”*, Encuentro, Madrid, 2022.

3 Sin traducción castellana, todavía.

4 Traducción castellana: *El gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical*, Ediciones B, Barcelona, 2015.

De las conferencias e informes de la época surgió el esfuerzo del joven jesuita por conducir a la Compañía más allá de la oposición violenta y despiadada que dividía a la Argentina entre la junta militar y las guerrillas revolucionarias. Los jesuitas no debían dividirse en facciones opuestas, sino luchar por la unidad del pueblo dividido. La Iglesia, en la visión de Bergoglio, era la *complexio oppositorum* de aquellos contrastes que, en el plano natural, no podían reconciliarse, degenerando en contradicciones irreconciliables. El catolicismo, como sujeto de paz, se opuso al maniqueísmo y trabajó para que los polos opuestos encontraran una conciliación superior sin ser por ello aniquilados. Fue una perspectiva original que me recordó la antropología polar de Romano Guardini, cuyo pensamiento dialéctico he estudiado por muchos años.

Yo sabía, por supuesto, que Bergoglio había ido a Frankfurt, Alemania, en 1986 para realizar una tesis doctoral sobre la filosofía de Guardini. El nombre de Guardini, sin embargo, no está presente en sus escritos de los años 70, ni siquiera en los de la primera mitad de los años 80. ¿De dónde, entonces, sacó Bergoglio la idea de un pensamiento “polar”, en el que la síntesis de las oposiciones fuera confiada al Misterio que actúa en la historia? Cuando comencé a escribir el volumen, a principios de octubre de 2016, no pude responder esta pregunta. Sólo me quedaba más que hacerle la pregunta al Papa a través de un amigo en común. Así que le envié a Francisco una serie de preguntas abiertas, junto con el proyecto del libro sobre él. Sorprendentemente, dada la desconfianza de Bergoglio hacia las reflexiones intelectuales que caían en lo abstracto, el Papa respondió plenamente. En cuatro ocasiones, entre enero y marzo de 2017, respondió, a través de grabaciones de audio, a las preguntas que le envié. Gracias a ello se ha abierto un mundo, el laboratorio de ideas de Bergoglio, que sería difícil imaginar de otra manera.

El eslabón faltante, el punto de conexión entre la concepción del pensamiento polar de los años 70 y la señalada por Romano Guardini, después de 1986, encontró un nombre: Gaston Fessard (1897-1978). Este gran jesuita francés, amigo de Henri de Lubac —otro autor de referencia para Bergoglio— desarrolló, en estrecha comparación con Hegel, una concepción católica de la dialéctica según

la cual Cristo es la unidad de esclavos y libres, hombres y mujeres, judíos y paganos. *Fessard es el autor que se encuentra al inicio del pensamiento de Bergoglio*. Fue su profesor de filosofía en el Colegio Máximo, Miguel Ángel Fiorito, quien se lo dio a conocer y lo introdujo a su pensamiento. Como afirma Francisco en una de sus entrevistas que aparecen en mi libro: “Pero el escritor... que tuvo una gran influencia en mí fue Gaston Fessard. Leí varias veces *La dialectique des “Exercices spirituels” de Saint Ignace de Loyola* y otras obras suyas. Allí me proporcionó muchos elementos que luego se combinaron”.

Esta es una confesión de gran importancia. El Papa ofreció la clave para entender la génesis de su pensamiento y, al mismo tiempo, el hilo conductor que lo mantenía unido. En *La dialectique des “Exercices spirituels” de Saint Ignace de Loyola*, publicada por Aubier en 1956, Fessard analizó la espiritualidad de San Ignacio a partir de la tensión entre gracia y libertad, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, entre contemplación y acción. El joven Bergoglio quedará muy impresionado por esta interpretación dinámica de los *Ejercicios*. Así lo confirma un artículo de Karl-Heinz Crumbach, “Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben”, de 1969.⁵ La “Teología del «como si»”, de Crumbach, se inspiró en Fessard al esbozar el encuentro místico entre Dios y el hombre —una especie de “paradoja” según de Lubac— cuyo resultado, para Bergoglio, fue una concepción de la fe viva, entendida como una pregunta continua a la Presencia de la gracia y como un pensamiento “tensional”, nunca concluido y satisfecho.

Fue a partir de Fessard que Bergoglio encontró, en 1986, la filosofía de la polaridad de Romano Guardini. Guardini vino a confirmar una perspectiva ya consolidada. También contribuyó a profundizar y ampliar el marco conceptual bergogliano. A partir de su tesis doctoral, nunca terminada, Guardini se convirtió en su segundo maestro, aquel que le proporcionó las categorías para abordar la eclesiología, la sociedad, la política. Moviéndose entre Fessard y Guardini,

5 Puede consultarse el texto de Crumbach en el siguiente enlace: <https://geist-und-leben.de/archiv-gul/systematisches-archiv/gul-42-1969/heft-5-september-oktober-53/2786-abhandlungen-karl-heinz-crumbach-ein-ignatianisches-wort-als-frage-an-unseren-glauben-321%E2%88%92328/file>.

Bergoglio se situó dentro de una corriente del pensamiento católico entre los siglos XIX y XX: la que se inicia con la Escuela de Tubinga, de Adam Möhler, que luego continúa con Guardini, Przywara, de Lubac, Fessard. Esta es la tendencia actual que ve a la Iglesia como *coincidentia oppositorum*, como una tensión de opuestos en la unidad. Es la misma concepción que encontramos en quien tal vez pueda ser señalado como el tercer maestro de Bergoglio, el pensador uruguayo Alberto Methol Ferré (1929-2009), también profundamente influenciado por la dialéctica de Fessard. “Methol Ferré puede ser considerado, probablemente, el intelectual católico latinoamericano más importante y original de finales del siglo XX” (A. Ivereigh). Bergoglio conoció a Methol en 1979, con ocasión de la gran conferencia eclesial de Puebla. Esto dio lugar a una colaboración y a una estima que estaban destinadas a intensificarse en los años 90. Methol Ferré, con sus revistas *Vispera* y *Nexo*, en torno a las cuales se reúne lo mejor de la intelectualidad católica latinoamericana, se convirtió en el “filósofo” de Bergoglio, el visionario que diseñó la geopolítica eclesial, el soñador de la “Patria Grande” de América Latina. La sensibilidad política y eclesial del futuro Papa debe mucho al pensador uruguayo.

Entre los inspiradores del pensamiento de Bergoglio merece la pena considerar otra figura. Se trata de una mujer, una filósofa argentina: Amelia Podetti (1928-1979). Después de estudiar en París, bajo la guía de Jean Wahl, Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié y Henri Gouhier, Podetti regresó a su tierra natal con el objetivo, frente a la hegemonía del cientificismo positivista y del marxismo, de dar vida a un pensamiento social enraizado en la tradición cultural del país en una comparación de alto nivel con la filosofía europea continental. Podetti, estudiosa de Hegel, influyó sobre Bergoglio en un tema clave, el de las “periferias”. De ella aprendió el futuro Papa la idea de que la visión del mundo cambia si lo miramos desde fuera, desde los bordes, desde los puntos frágiles y dolorosos del mundo. Quienes están en el “centro”, en el corazón de la metrópoli, no comprenden el drama de la historia, las fallas, los puntos de ruptura, los terremotos que llegan. Toda la visión social y evangélica de Bergoglio presupone la mirada de la “periferia”, el punto de vista de los descartados, de los excluidos.

Fessard, Guardini, Methol Ferré, Podetti están entre los maestros de la “biografía intelectual” de Bergoglio. Maestros europeos y maestros argentinos, una mezcla que desmintió la tesis, difundida entre los críticos del Papa, según la cual su educación se limitó a los parámetros culturales de América del Sur, ajena al pensamiento europeo y occidental. A estos cuatro maestros hay que añadir un quinto: Hans Urs von Balthasar. Bergoglio lo encuentra idealmente en los años 80, cuando trata de la inculturación del mensaje cristiano, de la relación “polar” entre unidad y diferencia. Lo reencuentra luego a finales de los años 90 cuando la gran estética teológica de Balthasar⁶ ofrece las categorías para presentar el encuentro cristiano, la figura del testigo, dentro del mundo secularizado. La doctrina del Ser, a una con los trascendentales (bello-bien-verdad), se convierte en el presupuesto de la ontología cristológica y misionera de Bergoglio. El centro gira, ahora, sobre la relación polar entre Misericordia y Verdad como modo de ser del cristiano en el mundo contemporáneo. A través de la estética de Balthasar, cuyo ensayo sobre Ireneo le impactó profundamente,⁷ Bergoglio tuvo las categorías para criticar la gnosis y la desencarnación de la fe. Es el impulso hacia el realismo, recordado por el tercero de sus cuatro principios que encontramos en la Encíclica *Evangelii gaudium*: “La realidad es superior a la idea” (EG, 231-233). Gracias a ello, el pensamiento polifacético de Bergoglio se ordena en su tensión más propia: la dominada por el polo de la “dialéctica del espíritu” de Fessard, derivada de Blondel, y por el polo del “esplendor de la forma”, derivado de la estética de von Balthasar. El resultado es un pensamiento profundamente “católico” que, lejos de todo irenismo conciliador, lucha, en el drama de la historia, por iniciar procesos de unidad, cuya síntesis está confiada al tiempo guiado por Dios.

Massimo Borghesi
Universidad de Perugia

6 Cf. *Gloria. Una estética teológica*, 7 volúmenes, Encuentro, Madrid, 1985-1988.

7 Cf. *Gloria. Una estética teológica*, tomo 2: Estilos eclesiásticos (Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura), Encuentro, Madrid, 1986, pp. 31-93.

Estudios

La escritura como metáfora de lo inefable

Writing as a Metaphor for the Ineffable

Héctor Sevilla Godínez
Centro Universitario de los Valles
Universidad de Guadalajara, México
hector.sevilla@academicos.udg.mx
Orcid: 0000-0002-1055-6059

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i37.677

Fecha de recepción: 04/02/2024 • Fecha de aceptación: 26/03/2025

Resumen

El escritor, como artista de las letras, no utiliza las palabras como vehículo directo hacia lo que desea decir, sino en función de su potencial carácter de enunciación analógica de lo innombrable. El arte es, por tanto, una metáfora de lo inefable, un modo de nombrar, o al menos aludir, aquello que no es cognoscible del todo. El texto aborda algunas coincidencias entre la filosofía y literatura, establece que lo transpersonal es detonante de la escritura, clarifica algunas motivaciones comunes para crear obras, asocia pensamiento con ficción y cotidianidad, y establece lazos entre el arte y la realidad social.

Palabras Clave

Arte, estilo, literatura, mística, sociedad.

Abstract

The writer, as an artist of letters, does not use words as a direct vehicle for what he wants to say, but rather as a function of their potential as an analogical enunciation of the unnameable. Art is, therefore, a metaphor for the ineffable, a way of naming, or at least alluding to, that which is not entirely knowable. The text addresses some coincidences between philosophy and literature, establishes that the transpersonal is the trigger for writing, clarifies some common motivations for creating works, associates thought with fiction and everyday life, and establishes some links between art and social reality.

Keywords

Art, literature, mysticism, society, style.

Introducción

La escritura, en su dimensión más profunda y reflexiva, ha sido objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teoría literaria. Este artículo se propone examinar la escritura como una metáfora de lo inefable, utilizando un enfoque integrador que entrelaza conceptos provenientes de diversas corrientes del pensamiento. Se explora la experiencia subjetiva de los escritores y su intento de capturar lo trascendental mediante las palabras. Esta perspectiva permite una mayor comprensión de cómo la escritura no solo describe la realidad, sino que también la constituye y la transforma. Además, se alude el valor de los enfoques hermenéuticos para interpretar los textos literarios como expresiones de significados ocultos y múltiples, que escapan a una interpretación unívoca.

Esta aproximación dual permitirá examinar las motivaciones profundas del acto de escribir, así como su capacidad para revelar aspectos de la realidad que permanecen inaccesibles a través del lenguaje ordinario. En la literatura convergen las formas y el misterio, puesto que, tal como ha dicho Miró (2009: 181), “la literatura transforma y es capaz de revelar a través de lo sensible el Misterio, el autor que hace suya esta experiencia en su obra se la comunica al lector, el ingenio de cada uno hará que utilice un determinado estilo a la hora de hacerlo”.

La ficción se nutre de los aspectos más humildes y mundanos de la vida, y es precisamente a través de estos detalles concretos y cotidianos que se revela el misterio profundo de la existencia humana. Esta dicotomía entre las maneras, representadas por las interacciones y conductas humanas, y el misterio, simbolizado por las verdades trascendentales y a menudo inefables de la vida, constituye el hilo conductor de este artículo. Partimos de la convicción de que “es tarea de la ficción encarnar el misterio a través de las maneras, y [que] el misterio es una gran incomodidad para la mente moderna”

(O'Connor, 2007: 133). Al decir que la literatura es una metáfora de lo inefable, admitimos que las maneras se vinculan con (o dejan entrever) el misterio.

Se busca, por tanto, clarificar cómo la escritura, lejos de ser un simple vehículo de transmisión de información, se erige como una poderosa herramienta para aludir a lo inefable, sugiriendo significados que escapan a la plena comprensión y abriendo nuevas posibilidades de entendimiento de la experiencia humana y la realidad social.

Cabe decir que en el presente artículo se citan centralmente dos textos: *El oficio de escritor. Entrevistas con grandes autores* (AA.VV., 2009) y *Los filósofos y sus vidas* (Scharfstein, 1984), que en adelante serán aludidos mediante las siguientes siglas: OE, para la primera obra; y FV, para la segunda obra. Es importante resaltar que la primera de ambas obras es de carácter colectivo y realizada mediante la labor de entrevistadores ligados a la *Partisan Review*.

Filosofía y literatura

La literatura es un arte cuya herramienta de expresión son las palabras de todos los idiomas. Cuando forman un conjunto, las obras literarias, e incluso las filosóficas, representan el acervo particular de una colectividad, ya sea que se trate de una ciudad o un país. Los escritores dan cuenta de la expresión narrativa de una época concreta, a manera de testimonio de las culturas y costumbres que están involucradas en ella; a partir de los textos aportados, los saberes colectivos son transmitidos a la posteridad. En cada una de las piezas del arte narrativo o ensayístico se encuentran motivaciones, sentidos y alusiones que forman parte del imaginario del autor.

No es atípico, aunque no siempre sucede, que algunos filósofos elijan escribir novelas para mostrar los alcances de sus propias teorías y cosmovisiones; del mismo modo, a pesar de no ser reconocidos como filósofos de profesión, otros escritores ofrecen textos novelísticos que contienen claras postulaciones filosóficas, al menos por su carácter especulativo. La invitación a conocerse a uno mismo,

célebre desde su indicación en el oráculo de Delfos, sostiene una porción de la intención filosófica; así como el autor logra saber de sí por mediación de la literatura, el lector consigue hacerlo a través de la identificación con el texto, existiendo en ambos una resonancia de la invitación délfica. La literatura permite aplicar el plano de lo conceptual en las situaciones concretas de lo cotidiano; en cierto modo, vierte el agua sin detenerla en un contenedor, evitando así su estancamiento.

No hay una sola manera de hacer filosofía y resulta innecesaria la uniformidad en la literatura. Lo común entre ambas es la búsqueda y la exposición que hacen de sus hallazgos. En tal sentido, la gran filosofía y literatura también necesitan de un gran lector que sea capaz de captar el mensaje e incluso muestre la osadía de recrearlo a partir de lo que interpreta por sí mismo. Por ello, resulta útil favorecer el análisis filosófico de la literatura y el desmenuzamiento literario de la filosofía; visto así, comprendidos los métodos de cada una, no hay antagonismo que sobreviva.

Resulta equívoco tratar de entronizar a la filosofía como la que juzga a la literatura, como si fuese algo ajeno a ella; por el contrario, la filosofía está involucrada con la literatura, ambas se identifican entre sí. En el ámbito de lo religioso, el estudio de lo sublime se realiza a partir de la metáfora, de la analogía. Asimismo, los contenidos filosóficos pueden ofrecerse por vías que logran mayor receptividad, a través de cuentos, narraciones o disertaciones literarias.

Comprender un concepto filosófico tiene mérito, pero adaptarlo a una vivencia situada en la literatura implica ingenio. Cuando las dilucidaciones del escritor contienen pasajes filosóficos que logran insertarse en una narrativa conectada con lo cotidiano, a partir de la intuición que el autor tiene de lo transpersonal o al asombrarse ante lo inefable, conquista una parcialidad del misterio y transmite de manera concreta la magnanimidad de lo absoluto. Cuando tal proeza acontece, la literatura consume su carácter tridimensional, se vuelve mística, filosófica y artística.

Enseguida se presentarán algunos aspectos vinculados a la experiencia escribiente, tanto de los autores de literatura como de los creadores de filosofía, sin hacer a partir de ahora la distinción entre

ambos. Cada apartado nos permitirá indagar sobre qué es lo que detona la creación literaria, qué motiva al escritor para realizarla, cuál es su eventual vinculación con lo absoluto, de qué manera elabora su obra y qué necesita para propiciarla. Además, serán enunciadas algunas de las implicaciones derivadas del ofrecimiento de la propia vida a la artesanía de las letras, los aportes sociales realizados por los escritores y las consecuencias de su labor en su manera de vivir.

Lo inefable como detonante de la escritura

A todas luces es posible que el detonante para la escritura sea algún tipo de motivación personal o la satisfacción de ciertas necesidades comunes. No obstante, en algunos casos el autor tiene conciencia de que su labor no se deriva en forma exclusiva de su habilidad personal; tarde o temprano, quizás de manera paulatina, percibe que su misión contiene algún tipo de conexión con algo que escapa de su comprensión. No hablamos aquí de religión, sino de una especie de intuición de lo transpersonal, que bien puede ser advenida a manera de conciencia estética o como una peculiar sensibilidad hacia lo que no está expuesto a simple vista en la naturaleza o en la sociedad. El escritor recrea el mundo, debido a que la forma en que lo observa es inferior al modo en que lo intuye.

Incluso distinguiendo la fuente originaria que detona su opción por el arte, es común que la vida de los autores se encuentre salpicada de complicaciones o de experiencias insatisfactorias que los conducen al borde de su estabilidad. Esta especie de malestar continuo, manifestado en una irreverente aprehensión por expresar lo aún no dicho, aqueja los días de los pensadores más sensibles. En el caso de Voltaire, se sabe que sufría de “episodios depresivos, en los cuales su normal elocuencia se tornaba gravemente taciturna. Según él mismo, alternaba bruscamente entre el optimismo activo y el vacío depresivo” (FV: 196). En circunstancias paralelas al filósofo francés se encontraba Katherine Porter (OE: 100), quien refirió en primera persona: “Solo he dedicado el diez por ciento de mis energías a escribir. El otro noventa por ciento lo dediqué a mantenerme a flote”.

En ocasiones, la sensibilidad de los filósofos se torna tan aguda que ocasiona dificultades para sobrellevar las trivialidades de la vida cotidiana, como en el caso de Leibniz, quien dijo de sí: “Todo lo fácil me es difícil y, por el contrario, todo lo difícil me es fácil” (FV: 181); a su vez, muy similar resulta la sentencia de Lawrence Durrell (OE: 259) en el mismo tenor: “El arte me resulta fácil. La vida es lo que me resulta difícil”. Es cierto que cada uno de estos autores conformó un conjunto de ideas propias, cimentadas en contextos simbólicos diversos, pero en su carácter de humanos sensibles, capaces de expresar con palabras sus ideas, sus coincidencias son evidentes.

Las dificultades de la vida tomaron una senda de mayor riesgo y peligrosidad en ciertos autores. Se sabe, por ejemplo, que “al menos Hume, Russell y Wittgenstein sufrieron profundas depresiones y a todos ellos les tentó el suicidio” (FV: 87). Cosa similar puede decirse de Kant, quien “durante un tiempo estuvo deprimido casi hasta el punto de llegar al suicidio” (FV: 228). Incluso los artistas, que expresan con sus letras la luz y la más alta perfección de la que podría ser capaz el género humano, han forjado sus ideas desde la vivencia de su propia oscuridad. Tal como apunta Sharfstein (FV: 124), “gran parte de la filosofía se crea en respuesta a la depresión que el filósofo trata de trascender mediante un interés apasionado, [empleando] el desamparo y el desamor como estímulo para la creación intelectual y, por tanto, para el placer”.

En estos casos no es posible mantener la equívoca concepción de que la genialidad va de la mano de una vida siempre feliz. La parte sombría del artista es ocasión para manifestar la luminosidad. Erasmo afirmó de la naturaleza humana que “ni a los genios les deja sin grandes defectos” (2013: 66). No obstante, desde una perspectiva integradora, la desazón de no encontrar vínculos satisfactorios con el mundo, así como el malestar que de ello deriva, atrae una condición propicia para la prosperidad eidética; según Wilber, “esta infelicidad básica ante la vida oculta el embrión de una inteligencia en desarrollo, especial, generalmente sepultada bajo el peso inmenso de las farsas sociales” (2007: 115). Fructificar un pensamiento distinto, auténtico y novedoso, lleva por precio la sensación de estar desconectado de la convencionalidad social, toda vez que la facultad

de crear mundos alternos suele incluir la dificultad de arraigarse en el que se habita.

La pérdida y el sacrificio son mayúsculos cuando se elige llenar la página en blanco antes que nutrir la flácida armonía de una vida social boyante. Nietzsche (2004: 12) expresó, con soledad y desánimo, una de las frases resilientes más conmovedoras, resonantes casi como un himno en los sufrientes que mantienen la rebeldía: “De la escuela de guerra de la vida: lo que no mata me hace más fuerte”. Por otro lado, algunos pasajes de Cioran parecen evocar el sentido del dolor y la desesperanza, al tiempo que desestiman con agudeza el tibio candor de los que no han sido sometidos al fuego del descontrol y del tormento; en palabras del rumano, “todo aquel que repruebe los estados caóticos no es un creador, quien desprecie los estados enfermizos no tiene derecho a hablar del espíritu” (2009: 72).

La elección por la escritura conduce a la estimación del aislamiento que es necesario para su realización. Ernest Hemingway (OE: 210) reconoció que “mientras más lejos va uno cuando escribe, más solo se queda”. Lo mismo acontece cuando se desea dedicar la vida a penetrar la puerta estrecha de lo inefable. No se trata de un hermetismo deshonesto o de alguna fobia social, sino de la aceptación de una consagración personal. En consonancia con ello, “para todos aquellos que lo conocieron, era evidente que Descartes prefería vivir en soledad” (FV: 145).

La elección por la escritura, cuando se trata de una opción radical, deriva de una ineludible *necesidad* de escribir. No se trata de una tranquila opción entre escribir o no hacerlo, puesto que, llegado al punto de mayor conciencia sobre el valor y sentido de su trabajo, el escritor debe optar entre continuar su labor o perder la calma y el sosiego por no consolidarla. La distinción entre la vocación por la escritura y la profesión de escribir es denotada por Porter (OE: 102): “El arte es una vocación, tanto como cualquier otra cosa en este mundo. Para el verdadero artista, es la cosa más natural del mundo, no tan necesaria como el aire, tal vez, pero sí como el alimento y el agua. Pero en realidad llevamos una vida casi monástica; para seguirla es necesario, a menudo, renunciar a algo”. Asimismo, la autora de *La nave de los locos* expresa del siguiente modo su lazo con las letras:

“Esta cosa que existe entre mi persona y mi literatura es el lazo más fuerte que he conocido, más fuerte que cualquier otro lazo o que cualquier otro vínculo con cualquier otra persona u otro trabajo que haya realizado” (OE: 95).

Cuando persiste una imperiosa ansiedad por expresar algo por escrito no basta con eludir la urgencia por hacerlo; de acuerdo con Capote, “si la idea es lo suficientemente buena, si de veras le pertenece a uno, entonces no se puede olvidar: lo acosará a uno hasta que la escriba” (OE: 325). Por su parte, la aparente calma que sobreviene al término de una obra sufre una ruptura tempestuosa cuando aparece el siguiente proyecto. No se trata de escoger “no escribir” o de enfocarse a otra cosa para distraerse, sino que, hasta cierto punto, no hay opción posible más allá de la elección de la forma en que será comunicado el mensaje. Con esto no debe entenderse que la escritura solo supone un constante dolor, puesto que está acompañada de la efervescente pasión por crear, derivada de cierta sensación de ser testigo de algo que es indescriptible. El asombro debe ser sosegado, pero no reprimido; el autor se esfuerza por poner palabras a lo que en ocasiones parece innombrable. En ese sentido, cada escritor distorsiona la realidad, pero con ello favorece el nacimiento de una alternativa distinta para captar lo real; es ahí donde la escritura se vuelve una metáfora de lo inefable.

La pregunta por el origen de la inspiración constituye un ámbito temático que con todo derecho merece ser estudiado. Según lo postula Heschel, pueden ser referidas tres modalidades para comprender lo que conduce al artista a la escritura: “El punto de vista metafísico subraya el misterio trascendente de la inspiración, el enfoque racionalista ve en el proceso creador un acto deliberado de conciencia, mientras que la psicología positivista lo describiría como un escape de asociaciones en estado de fermentación latentes en el subconsciente” (1973: 146). Para el rabino polaco, el amor por las letras y la pasión por la sabiduría son evidente derivación, en algunas ocasiones, de la implicación transpersonal.

En su intento por explicar la fuente de la creatividad, Heschel (1952: 10) enuncia que “lo que es creativo nace de la fusión adecuada con lo eterno en la realidad, y no de una ambición de decir algo”.

En un tenor similar, Wilber (2010: 162) concluye que “en el verdadero acto creativo, la forma material es in-formada por la idea”. No obstante, cuando aquello que ha sido creado en el autor necesita ser expresado, se vuelve necesaria la intervención de cierta habilidad, la cual permite la intercomunicación del autor con sus lectores a través de la palabra. La creación no es realizada por el autor, lo que este hace es expresar la creación que ocurrió en sí mismo. No creamos arte, el arte nos crea a nosotros. Del mismo modo, la creación del mundo no es obra humana, lo que hacemos es elaborar explicaciones sobre tal suceso. Por tanto, si bien la obra que expresa el escritor es de su autoría, la creación acontecida en él, la cual lo condujo a la obra, escapa de su voluntad.

No puede admitirse que el dolor del escritor lo conduce a la sensibilidad, sino que es esta la que permite que su dolor sea expresado. Hasta cierto punto, “el sufrimiento señala el principio de la intuición creativa” (Wilber, 2007: 115), pero la creación rodea al ámbito transpersonal contenido en el individuo. Si, según afirmó Capote, “todo lo que un escritor escribe es en cierto sentido autobiográfico” (OE: 326), entonces lo suyo es una elaboración artística y filosófica que, debido a su sensibilidad, expresa una historia de sufrimiento. Murakami admite la existencia de una energía especial que faculta a los escritores para su labor. El autor japonés alude en primera persona: “Si escribo es gracias a algún tipo de fuerza que me ha sido otorgada” (2017: 56).

La motivación para escribir

La motivación que conduce al escritor hacia la elaboración de su obra expresiva es de orden multifactorial. Si bien la soberanía garantiza cierta autenticidad en el escritor, la reiteración de su estilo lo puede orillar a la repetición. Esto no implica que el artista deba condicionar a su pluma en función de lo que él cree que el público desea de sus textos, pero sí debe juzgar las formas con las que puede avanzar de manera progresiva hacia el culmen de su propia grafía emocional.

Ahora bien, lo que dos autores perciben puede ser muy distante entre sí. En contraste con la visión glorificada de la guerra que Jünger (2014) manifiesta en *Tempestades de acero*, en los textos de Remarque se describe la guerra de una manera sensible y crítica: “Al principio, sorprendidos; luego, indignados, y finalmente indiferentes, constatamos que lo decisivo no parecía ser el espíritu sino el cepillo de las botas, no el pensamiento sino el sistema, no la libertad sino la rutina” (2020: 25). El autor cuestiona la ideología detrás de la guerra, en contraste con la perspectiva más estoica y guerrera de Jünger, quien concibe la guerra no simplemente como un desastre o una aberración histórica, sino como una experiencia formativa y reveladora de la condición humana. Así, el conflicto bélico es retratado por Jünger como un ámbito en el que se manifiestan tanto la destrucción como la exaltación estética y existencial. No obstante, Remarque y Jünger coinciden al concebir a la literatura como el camino de expresión de aquello que consideran su estandarte, buscando explicar las motivaciones de su sentir y de darle expresión a lo inefable.

Mostrar la realidad que observa, al menos mediante el uso de ciertos artificios literarios, es una motivación refrescante para el autor; al tratar de retratar lo que percibe, consolida lo que sabe y cuestiona su propio conocimiento. Visto así, “el arte no es tan solo una manera de hacer, sino que básicamente es una forma de aprehender la realidad” (Wilber, 2010: 157). El artista extrae de la realidad un mensaje que desea compartir; al mutar lo que contempla para convertirlo en un conjunto de códigos transmisibles, el autor contacta de manera más sofisticada lo que en un primer momento captó de su entorno o del tema del que trata. En su ubicación de testigo, el filósofo no se circunscribe a lo que pueda ser manifestado de forma teórica, sino que accede a involucrarse con otras modalidades expresivas, incluso a pesar de que lo que desea describir no pueda abarcarse con la estructuración lingüística. En ese sentido, “la filosofía, en su intento desesperado, y a veces ridículo, de dar cuenta de lo real, necesita del genio poético” (Arnau, 2008: 117).

En ocasiones los aspectos más solemnes y agudos del pensamiento son más comprensibles cuando se enuncian de forma artística. La estética del lenguaje confiere elegancia, así como la precisión resalta

la rigurosidad y exactitud de lo que elaboró el autor. Además de ello, cuando la narración alude a situaciones concretas, “la lectura no solo debe enseñar, también debe divertir” (Jünger, 2003: 147). Algunos grandes filósofos, de la talla de Bergson, concibieron que el lenguaje contiene una cierta musicalidad, lo cual vuelve imposible la comprensión de una obra con la que no se comparte el ritmo. Además, cuando un autor cuenta con varios textos en su trayectoria, debe ofrecer cierta secuencia en su pensamiento sin que esto lo exponga a la repetición de sus páginas, puesto que, en palabras de Eliot, “uno no desea decir la misma cosa dos veces en un libro” (OE: 61).

El oficio de la escritura conlleva la finalidad de que otros ojos se posen sobre lo que uno ha plasmado en el papel; de tal manera, Porter (OE: 110) consideró que “no se puede hablar sobre los seres humanos con palabras sacadas de los libros de texto, y no se puede usar una jerga. Hay que hablar clara, sencilla y puramente en un lenguaje que un niño de seis años pueda entender”. Al mismo tiempo, la accesibilidad de lo escrito no deberá escatimar su grado de profundidad, de modo que es de esperar que contenga una estética significativa y un abordaje sofisticado que permitan que el texto resulte atractivo para las inteligencias más elevadas; tal hallazgo no es algo común, porque supone un triple ejercicio: a) ubicar el mensaje que uno desea ofrecer; b) trasladar la noción sustancial del mensaje a un contenido particular; c) adecuar el orden de las palabras y combinarlas de tal modo que el conjunto sea comprensible. Cuando esto se logra, existe la posibilidad de que el espectador se identifique con el autor, al punto de que exprese “*Él pasa a ser yo*, [lo cual es] la mejor alabanza que un lector puede tributar a su autor” (Jünger, 2003: 67).

La abstracción en la literatura ocurre de manera posterior a lo leído, no se encuentra en el texto. De esto se desprende que existe una ineludible función interpretativa del lector; a diferencia de los casos en los que se desea enunciar una verdad de forma categórica, como acontece en el estilo de algunos ensayos, la novela contiene la opción de que las conclusiones no deban ser contundentes o unívocas. Con el afán de evitar la responsabilidad de exponer a sus lectores el mensaje central de sus textos, Hemingway (OE: 212) concluyó: “Ya es bastante difícil escribir libros y cuentos para tener que

explicarlos además”. En la misma línea, el autor de *El viejo y el mar* sugiere lo siguiente: “Lea usted cualquier cosa que yo escriba por el placer de leerla. Todo lo demás que usted encuentre será la medida de lo que usted mismo aportó a la lectura” (OE: 213).

La variabilidad en los alcances de la interpretación de un texto que está abierto a la conjetura es tan amplia como el número de lectores potenciales de un escrito particular. En ese sentido, explicar una poesía, un cuento, una novela o hasta una obra filosófica ocasiona cierta tergiversación de la esencia polimorfa y plurívoca que se encuentra en las líneas de cada párrafo. Angus Wilson (OE: 296), el notable autor de *Prendiendo el fuego al mundo*, asestó con claridad: “No creo que al novelista le corresponda ofrecer soluciones. Solo le toca exponer la situación humana, y si sus libros hacen el bien incidentalmente, tanto mejor”. Hasta cierto punto, la función del escritor termina en la expresión de aquello que no podría advenir al mundo de no ser por su intervención; esta agotable labor de intermediación, entre el mundo de lo dicho y lo aún no expresado, abarca su aporte fundamental.

La intuición de estar conectados a algo, lo cual faculta la inspiración, aparece de manera reiterada en el ejercicio de varios autores. Al referirse al trance de su escritura, Henry Miller (OE: 120) expresó: “Alguien toma el mando y uno sencillamente copia lo que le están dictando”. En el mismo orden de ideas, el autor de *El puente de Brooklyn* aludió que un artista “sabe cómo captar las corrientes que están en la atmósfera, en el cosmos” (OE: 121). Para lograr semejante captación, el artista debe mantener su actitud de escucha y de receptividad, lo cual requiere la capacidad de estar alerta.

Resulta controversial discutir sobre el modo en que el escritor *capta* lo que debe decir, si su mensaje proviene de un *sitio* concreto o si lo recibe de alguna entidad que le otorga la aptitud para desempeñarse de manera brillante; Angus Wilson (OE: 290) era enfático al intuir que había *algo* ajeno a él, o al menos no usual en su persona, que ejecutaba por su mediación la elaboración artística: “Una vez que empiezo a escribir, el talento histriónico —la divina pasión o como se llame— es capaz de tomar el mando y arrastrarlo a uno. Es cuestión de encaminar las cosas por el rumbo debido. Entonces es

mucho más fácil escribir según se mueve el espíritu”. La alusión al espíritu es muy particular, anteponiendo la cualidad de *dejarse fluir* para no obstaculizar el itinerario de la creación literaria.

El involucramiento de alguna instancia transpersonal en el proceso creativo es remarcado por Miller (OE: 136) cuando estipula que “el escritor es como un médium que cuando sale de su trance se asombra de lo que ha dicho y hecho”. La sensibilidad que el escritor debe desarrollar para percibir lo que *está ahí* y lo que *debe* ser dicho por su mediación requiere del adecuado desarrollo de la técnica a través de su práctica disciplinada. No obstante, Wilber admite que no es suficiente con mostrarse diligente en el desempeño de la actividad expresiva; para el pensador estadounidense, “el crecimiento y el desarrollo espiritual del artista lo conducen a percepciones, emociones y experiencias cada vez más sutiles, y su deber es el de representar esas experiencias [...] para evocarlas y darles vida en quienes contemplan la obra” (2010: 165). En el ámbito filosófico, es notable el involucramiento emocional de algunos autores con su mensaje, como en el caso de Pascal, Nietzsche, Kierkegaard o Wittgenstein; por ello, las disputas conceptuales que son observables en sus textos, a manera de dualidades discursivas que se entrelazan entre sí (como dos yoes que discuten), constituye un tipo de escritura que conduce al involucramiento del lector, en la misma medida en que sus facultades dialógicas se encuentren agudizadas.

Ir más allá de los límites de la literatura confiere a algunos autores el carácter de narrar lo incognoscible, la capacidad de penetrar las fronteras de lo inefable y la habilidad de conducir al lector a un viaje cuyo vehículo no es comandado de manera exclusiva por la razón. La particularización de lo global, o la especificación de lo universal, provoca que el espectador se identifique cuando está alerta y dispuesto a contemplar desde su propia perspectiva. En esa óptica, asumiendo un esperanzador futuro, Wilber (2010: 170) advierte que “el arte más puro y verdadero será el arte contemplativo, un arte nacido del fuego de la epifanía espiritual, avivado por las brasas de la meditación”. La contemplación implícita del arte superior requiere de un conglomerado de habilidades que superan el mero empleo de la técnica; Ezra Pound (OE: 36) lo enfatizó del siguiente modo: “Yo

no sé nada sobre el método. El qué es mucho más importante que el cómo”. Por ende, lo fundamental es *recibir* y clarificar el mensaje que se ofrecerá; luego de ello, corresponde definir el modo en que habrá de comunicarse. Lo primero trata sobre la creación del fondo, lo segundo sobre la convención de la forma.

En la misma medida en que el artista se disponga a dejarse conducir por el misterio de su ejecución, podrá ubicar la aguda noción particular que representa lo universal; así, “cuanto más conscientemente crece y evoluciona el artista, más ensancha los estrechos límites del ego personal y más cerca está de lo transpersonal, lo universal y lo divino” (Wilber, 2010: 166). No importa si lo que se escribe tiene que ver con lo sagrado o lo religioso, si es bello, pío o degradante, lo fundamental es que el mensaje sea dado de manera pura y singular, lo más cercano posible a la condición original con la que fue atraído por la mente punzante y receptiva del artista.

Lo que el artista logra en su propio proceso de evolución de la conciencia es mucho más importante que la adquisición de formalidades técnicas, las cuales son adquiridas cuando existe noción de lo que debe transmitirse. En ese tenor, “la calidad de la obra de arte depende, en primer lugar, de la profundidad de la conciencia no dual alcanzada por el artista y, en segundo lugar, de su peculiar talento” (Wilber, 2010: 170). Podría pensarse que el talento existe en el artista desde el momento en que es capaz de disponerse al desarrollo de su conciencia, pero existen casos en los que la altura del despertar alcanzado no garantiza el talento para expresar lo que es captado. Ambas cualidades, el talento y la sensibilidad, representan un punto de partida idóneo para involucrarse en las tareas expresivas.

Llegado al punto de haber comprobado su misión, no queda duda en el escritor sobre el mensaje que debe transmitir, de modo que, tal como afirmó Pound, “la franqueza de escribir lo que se piensa constituye el único placer del escritor” (OE: 41). Los mayores pesares o las más profundas desdichas en la vida de los escritores pueden resultar secundarias si estos han asumido con determinación su compromiso por expresar un mensaje y su responsabilidad como emisarios de este. Ambas virtudes fueron manifiestas en el filósofo Bertrand Russell, quien permaneció firme a pesar de que “la tensión

de [su] desdicha personal combinada con el prolongado esfuerzo intelectual lo llevó a pensar en el suicidio. Veía pasar los trenes y se preguntaba bajo cuál de ellos se lanzaría; pero la esperanza de terminar los *Principia Mathematica* [su principal obra] le mantenía vivo” (FV: 325). A final de cuentas, tal como cada persona encuentra un modo particular para validar su existencia, el escritor lo hace centrándose en su obra, su legado y el sometimiento de su voluntad a la encomiable sensibilidad de la que brota su quehacer.

Pensamiento, ficción y cotidianidad

El artista consigue delinear su expresión al describir lo general enfocándose en las situaciones cotidianas, lo cual supone un proceso inductivo. Huxley, el autor de *Las puertas de la percepción*, estaba convencido de que la interacción de los personajes tiene mayor credibilidad cuando a través de ellos se ofrece un mensaje o una reflexión. En sus palabras “se puede decir mucho más acerca de las ideas abstractas generales en términos de personajes y situaciones concretos, ya sean novelescos o reales, que lo que se puede decir en términos abstractos” (OE: 154). Por mediación de la novela, el autor da cuenta del modo en que su pensamiento se involucra con la cotidianidad de los lectores, logrando contactarlos. Esto es posible porque “en la novela tenemos la reconciliación de lo absoluto y lo relativo, por decirlo así, la expresión de lo general en lo particular. Y esto [...] es lo interesante, tanto en la vida como en el arte” (OE: 154).

El filósofo quiere proponer soluciones conceptuales, pero el novelista regala situaciones que propician la reflexión. Francois Mauriac consideraba que la novela ocasiona una mayor receptividad de parte del lector; reflexionando sobre su época —hace medio siglo— refirió: “El maestro que más ha influido en la literatura de nuestro período es Sartre. Compare usted su influencia con la de Bergson, que permaneció en la esfera de las ideas y solo afectó a la literatura indirectamente, a través de su influjo sobre los propios literatos” (OE: 31). La comparativa de Mauriac puede ser discutida, pero es un hecho que a pesar de que Bergson era admirado por Sartre, fue

el autor de *La náusea* quien gozó de mayor difusión al representar lo que los ciudadanos de su tiempo experimentaban, expresándolo con el ritmo que ellos podían seguir.

Sin importar que el escritor se enfoque en problemas metafísicos u ofrezca una narrativa particular centrada en las relaciones humanas, su trabajo manifiesta el deseo de proponer, mediante su explicación del mundo, algún orden al caos. En ese sentido, “un profundo interés por resolver problemas intelectuales puede ser un intento de superar problemas internos, emocionales, y ser en realidad un signo de inseguridad o de ansiedad” (FV: 382); no obstante, eso no disminuye la calidad del escritor ni la efectividad de su mensaje, toda vez que la integración de la propia oscuridad resulta de gran ayuda para la elaboración de un producto luminoso. El vacío que vive el escritor en ciertas áreas de su vida impulsa la germinación de contenidos que nutren su accionar y su interés por la demandante tarea de plasmar en el papel su asociación de ideas.

La importancia de la obra creativa no se encuentra a merced del género literario del que se ocupe el escritor. En ciertos casos, incluso un cuento sencillo puede ser el contenedor oportuno para plasmar grandes mensajes o ideas. Capote solía defender los distintos modos de expresar el arte; en una entrevista, el autor de *A sangre fría* mencionó: “Hay demasiados escritores que parecen pensar que escribir cuentos no es más que una manera de ejercitar la mano. Bueno, en esos casos es seguro que lo único que están ejercitando es la mano” (OE: 317). Si lo que se expresa logra contener la carencia y la vastedad, así como la belleza y la repugnancia, se encuentra a un paso de mostrar la grandeza de lo absoluto en la pequeñez de lo concreto. Es por esto por lo que en algunos casos la filosofía puede expresarse mediante la poesía.

La sensibilidad para notar la carencia exterior está ajustada a la capacidad para ubicar los límites propios. Mostrar la carencia no es una labor sencilla, sobre todo considerando que la tendencia natural, presente en las mentes menos agraciadas, es considerar que todo está en orden y que no es necesaria ninguna reflexión. Por el contrario, “para que haya belleza del rostro, claridad del habla, bondad y firmeza de carácter, la sombra es tan necesaria como la luz. No

son antagonistas: más bien se tienen amorosamente de las manos, y cuando la luz desaparece, la sombra escapa tras ella” (Nietzsche, 2011: 408). Los abismos a los que el escritor se somete en los periodos oscuros de su propio proceso creativo no son placenteros, pero son necesarios para no deambular en la pasividad del que se adapta sin objeción a la enfermedad inserta en lo cotidiano. El escritor, cuando además es filósofo, encuentra en su labor creativa la oportunidad para esbozar el orden que él desea aportar, al menos como alternativa reflexiva.

Una de las intenciones centrales de la escritura creativa es la de mostrar un modo de pensar, lo cual requiere, de manera obvia, la capacidad para sintetizar lo que uno piensa. En su obra *De profundis*, manifestando un intenso estado de resentimiento durante su estancia en la cárcel, Oscar Wilde (2005: 117) decía de sí mismo: “Reuní todos los sistemas filosóficos en una frase y toda la existencia en un epigrama”. Así, al mismo tiempo en que un autor esclarece para sí mismo lo que desea decir, favorece al establecimiento de una pauta concreta para direccionar lo que piensa; en tal consideración, el autor realiza una labor didáctica con los lectores, toda vez que estos admiten que aquel a quien leen tiene algo que decirles. La vinculación de literatura, filosofía y didáctica es del todo clara en la obra de Wilde, quien alude a su labor del siguiente modo: “Yo he hecho del arte una filosofía y de la filosofía un arte; yo he enseñado a los hombres a pensar de otra forma y he dado otro color a las cosas” (2005: 116).

El mensaje del autor queda plasmado en textos que lo acercan al plano físico del lector; sus obras permanecen aun cuando la muerte separe al escritor del mundo terrenal. La noción de que “la obra sobrevive al autor” (Jünger, 2003: 111) lo dota de cierta inmortalidad, de modo que encuentra una redención parcial en lo que escribe y un sentido de atemporalidad. Es por ello por lo que toda obra literaria y filosófica, cuando es elaborada a partir de los criterios descritos, contiene elementos sustanciales de la vida del autor; en consonancia con ello, Mauriac (OE: 27) aludió: “Yo soy mis personajes y su mundo”. En el caso de Voltaire, “sus historias tratan de sí mismo, aunque desfigurado” (FV: 197). En el mismo tenor se expresó Edward Forster (OE: 20) sobre la vinculación con los personajes: “A todos

nos gusta fingir que no usamos personas reales, pero en realidad lo hacemos”. La influencia de lo que uno capta se muestra en los textos, y el lector dotado de la capacidad para captar no dudará de tal correlación.

Cuando el autor habla de sí mismo, lo reconozca o no, ofrece otra muestra de su valentía. Miller aludió que expresarse en primera persona catapultó lo que él era capaz de ofrecer; al respecto, dijo: “Decidí escribir desde el punto de vista de mi propia experiencia, de lo que yo sabía y sentía. Y ésa fue mi salvación” (OE: 123). Es por ello por lo que, en buena medida, “en toda gran obra hay una resurrección” (Jünger, 2003: 105), porque el autor termina observándose de un modo distinto al terminar su texto, reconociendo que su identidad fue mutada en el proceso. El autor nota su propio cambio y es testigo de la muerte parcial que acontece en él durante cada etapa de su vida. Por ello, escribir no es una opción, sino una vocación a la que el autor, tanto como en su tiempo el profeta, no puede negarse. Para él, una vida sin escritura sería desgarradora o, al menos, supondría la desaparición de su identidad.

En virtud de su dedicación exclusiva, cuando la escritura no es un pasatiempo o divertimento ocasional, “el autor tiene que sacrificar la obra a la familia o la familia a la obra” (Jünger, 2003: 9). Como portavoz de *algo* que supera su levedad, el escritor es consciente de su responsabilidad, a pesar de que nadie de los que lo rodean se lo solicite o de que ninguno sea capaz de percibir el grado de su compromiso. El autor sabe que tiene algo que decir, aunque no haya alguien que se interese por escucharlo en el momento inmediato. Es por esto por lo que el escritor que ha cruzado la frontera de lo transpersonal requiere de más tiempo para realizar su encomienda. Se sabe, por ejemplo, que Schopenhauer “no cumplía con sus deberes y no pensaba más que en la forma de ganar tiempo para leer en casa o, al menos, dedicarse a sus pensamientos y fantasías” (FV: 257). En primera persona, algunos escritores manifiestan la importancia de dedicarse por completo y sin distracciones a su labor; Edward Forster (OE: 22) dijo alguna vez: “Lo que lamento es no haber escrito un poco más, *el corpus*, no sea más grande”.

El tiempo que cada autor necesita podría extenderse o ser tan amplio como su convicción de ser un narrador de la espacialidad que lo contiene o de la temporalidad sobre la que quiere elevarse. Los lapsos creativos no son de orden comunitario, el autor no necesita nada más que su propia atención, un mensaje que captar, tiempo y tranquilidad. En ese sentido, Porter (OE: 103) reconoció que “no se puede ser artista y trabajar colectivamente”, puesto que la distracción y molestia que supone tener que acordar algo o someter la propia iniciativa a la aprobación ajena, estando obligado a respetar los ritmos ajenos, deviene en asesinato de la libertad del escritor. En relación con todo esto, Jünger (2003: 190) alude que “el autor, más que nada, necesita tiempo. Si dispone de él, estará satisfecho aún en la choza más pequeña. El dinero tiene importancia solo en medida que le puede garantizar el tiempo”.

Arte y sociedad

Además de lo que el autor obtiene con su labor creativa, también realiza distintos aportes a la sociedad. En primer término, el trabajo que ejecuta para el desarrollo de su propia técnica muestra el camino personal de su labor y la posible semejanza de su esfuerzo con el que otras personas realizan en otros ámbitos creativos. Cada individuo *crea* un modo de relacionarse con los demás y elabora formas concretas para desarrollar su trabajo.

Jünger (2003: 50) admite que “la creación solo puede imitarse, no repetirse”; por ello, edificar un estilo propio de su quehacer es tarea central del escritor. Mauriac (OE: 24) consideraba que “cada novelista debe inventar su propia técnica. Toda novela digna de llamarse tal es igual que otro planeta, grande o pequeño, que tiene sus propias leyes, así como sus propias flora y fauna”. Así, al buscar nuevas formas de compartir su mensaje, el escritor construye formas alternativas para su decir y su estar, contribuyendo a que la cultura se enriquezca de matices distintos. El estilo no es algo externo que uno adquiere para incluirlo entre sus herramientas, se trata más bien de una especie de descubrimiento, de un modo de operar que es

adyacente a la identidad del artista. Porter (OE: 109) creía que “el estilo es una emanación del propio ser”.

La mística implícita en el trabajo del artista supone que su labor se traslade a su vida, lejos de reducirse a un trabajo de oficina durante momentos aislados. Al referir la concentración constante del escritor, Miller (OE: 121) advierte que la maduración de sus ideas es anterior a su escritura, de tal modo que “cuando se sienta ante la máquina de escribir solo es cuestión de trasladar”. Visto así, pareciera que el autor vive en calma para poder elaborar sus narraciones, pero, en realidad, se mantiene en un intenso estado de alerta que le permite percibir el modo en que transcurre su propio tiempo, al punto que sabe que la muerte lo aguarda en cualquier mañana; por ello, reconoce que no tiene tiempo para extraviar su disciplina. En ese tenor, Jeanson (1975: 290) afirma que Sartre asoció la finitud de su vida con la creación artística. El filósofo francés reconoció que no solía pensar en la muerte, pero que esta se le hacía presente en forma de cierta confusa urgencia de escribir. Además, según Jeanson (1975: 290), el autor de *El ser y la nada* reconoció que había tenido “la impresión de que era necesario escribir de prisa”. Visto así, la sensación de que termina el tiempo de la propia existencia es una circunstancia que invita más a la precisión que al apresuramiento; en palabras de Eliot (OE: 67): “La dificultad de no disponer de tanto tiempo como quisiera me ha dado una mayor presión de concentración”.

El escritor aporta, además de su estilo y de su compromiso, una visión alterna de la existencia y un modo preciso de confrontar lo que la sociedad considera real. En algunos casos, como el de Wilde (2005: 117), el arte es puesto por encima de la vida: “Consideré el arte como la suprema realidad y la vida como un simple modo de ficción”. En ese sentido, la noción de una especie de dualidad implícita en los albores de lo real es consecuencia de la intuición transpersonal. La pretensión de conocer lo que está más allá de lo humano o lo que permanece fuera de la comprensión común no se satisface con la mera noción de su existencia, sino que el escritor que ha contactado el asombro se aventura a la modificación del estatus tradicional de las cosas, trastocando su manera de observar, estar y sentir. Esto no

es una simple actitud visceral, se encuentra lindante con la mística, incluso como modalidad expresiva de la misma.

Pisando los terrenos de una estética controversial, los escritores suelen mostrarse indiferentes a las reacciones del público. Quizá sustentados en la premisa, ofrecida por Capote, de que “nunca hay que rebajarse contestándole a un crítico” (OE: 327), o en función de su urgencia por escribir, resulta común que, en palabras de Faulkner (OE: 181), “los que quieren ser escritores leen las críticas, [pero] los que quieren escribir no tienen tiempo para leerlas”. Un autor puede escuchar las opiniones sobre su última obra, pero le resultará de mayor interés elucubrar el contenido de la siguiente; asimismo, más que las recomendaciones técnicas sobre cómo debiera escribirse, es de mayor trascendencia descubrir las formas que más convienen a lo que se quiere decir en cada obra. De cualquier modo, el autor está en busca de sí mismo, y nadie sabe más de esa búsqueda que quien la emprende cada día.

La pretensión del artista no es tan mezquina como para satisfacerse con la adulación, el aplauso o la fama; en todo caso, lo que el artista desea es algo que no es posible comprar o adquirir al mayoreo. Aquello que está en la mira de quien escribe no es la reiteración de un conjunto de bienes o placeres, sino la consumación de su búsqueda. Le interesa más ir hacia la luz que está al final del túnel, que regodearse con la contaminación del camino. Wilde (2005: 220) dijo de sí mismo: “Lo místico en el arte, en la vida y en la naturaleza: esto es lo que yo busco y lo que tal vez me sea dado hallar en las grandes sinfonías musicales, en la solemnidad del dolor o en las profundidades del mar. Y, es más: me es absolutamente indispensable hallarlo en alguna parte”. No se busca la belleza solo por su atracción, sino porque su deleite conduce a una nueva perspectiva; la expresión a través del arte, cuando es derivación del asombro, no pretende encontrar la particularidad de lo absoluto, sino lo absoluto en la particularidad.

En relación con sus circunstancias, los escritores aportan a sus contemporáneos, y a los que vendrán después, un marco de la cultura y situación de su contexto. Según lo estipula Pasternak (OE: 89), “lo importante no es la exactitud histórica de la obra, sino la recreación afortunada de la época”. Incluso en los casos en que se trate

de obras de corte abstracto, centradas en una temática compleja, los contenidos que la hacen accesible denotan un ámbito particular que evidencia las complejidades de una sociedad específica. Ellison (OE: 312) consideraba que “una de las funciones de la literatura sería es analizar la médula moral de una sociedad determinada”. Hasta cierto punto, la conjugación de todos estos elementos condujo a que Capote (OE: 315) reconociera una “nueva forma literaria: la novela sin ficción”.

El carácter ficticio de una novela supone que los hechos narrados no acontecieron tal y como son dichos, en el entendido de que el texto no constituye una especie de reportaje; no obstante, no es correcto afirmar que las situaciones humanas implícitas en una novela, así como las conductas de sus personajes, nada tienen que ver con las situaciones y conductas que experimentan las personas *reales*. Incluso en los casos en que el autor de una novela narra acontecimientos que solo están en su mente, estos son producto de una modalidad de *lo posible* en el marco general del plano humano y social. De hecho, justo por no ser del todo ficticia, la literatura nos orilla a identificarnos con lo relatado. Que alguien no logre reconocerse en alguno de los múltiples sucesos aludidos en una obra literaria no denota la falsedad de esta, sino la inexperiencia del lector.

Las aportaciones de los escritores representan una de las sendas de avance de la sociedad, de modo que “a los estados hay que preguntarles, antes que nada: ¿qué nos habéis traído en materia de obras artísticas?” (Jünger, 2003: 16). La gran ironía del acto expresivo en la escritura es que la herramienta central no ofrece un acceso definitivo a lo absoluto. Las palabras son mediación imperfecta y hacen notar su propio carácter insuficiente frente a lo innombrable.

Colofón

Ya sea que se encuentre motivado por cumplir su función social o que su interés sea afianzar su voz y aportar beneficios a sus lectores, cada escritor es consciente de que tiene un mensaje que ofrecer, el cual no podría brotar si no es por su mediación. De tal manera,

cuando las ideas permanecen escritas, coadyuvan a la construcción del bagaje cultural de una sociedad particular, delimitando la realidad de su época y estructurando una cierta orientación moral.

La obra completa de cada escritor lo incluye en la historia de la búsqueda humana, la cual se ha mantenido constante durante el tiempo de nuestra especie en el mundo. En tal sentido, está claro que “el primer deber del hombre de cultura es mantenerse alerta para reescribir la enciclopedia cada día” (Eco, 2017: 311). Partiendo de una perspectiva holística, el amor por las letras orilla a que cada uno elabore su propio modo de utilizarlas. La pasión por la sabiduría no tendría que remitirse con exclusividad al ámbito de lo intelectual o de lo sensible, decantándose por uno mientras se aleja del otro. La opción de integrar ambos mundos, así como el de la ciencia y la espiritualidad, o el de la filosofía y la literatura, es el primer paso para comprender que la dicotomía ha sido producto de la ilusión.

No basta con ser observador de la belleza, es necesario percibir lo sublime en la belleza. Lo sublime es captable, pero no logramos describirlo con exactitud, tal como sí lo hacemos con lo bello. Ser testigo de lo sublime conduce a evidenciar las múltiples caras particulares de lo absoluto. El asombro ante lo absoluto no es exclusivo de los artistas, así como la experiencia de lo sublime no es facultad inequívoca de todos los escritores; cada persona contiene una mecha que puede ser encendida, siempre y cuando comprenda que “es indigno del hombre no percatarse de lo sublime” (Heschel, 1982: 3). El ámbito de lo transpersonal no es propiedad de ningún credo o institución religiosa, tal como el arte no es patrimonio de un pueblo en particular; del mismo modo, el conocimiento no es pertenencia de los científicos o de los académicos. Todo está ahí, a la vista, pero no al alcance de la inmediatez. Así como “los filósofos, en medida en que son distinguibles, se sitúan entre los artistas y los científicos” (FV: 94), los que ofrecen su existencia a la encomiable labor de ser testigos de lo sublime, en proporción a su astucia y valentía, son capaces de expresar lo que en otros ámbitos tan solo se balbucea. Así, la escritura es una metáfora de lo inefable, justo porque nada puede decirse de lo que no se puede explicar, salvo que con ello se haga literatura.

■ Referencias

- AA. VV. (2009). *El oficio de escritor. Entrevistas con grandes autores*. Era.
- Arnau, J. (2008). *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. Fondo de Cultura Económica.
- Cioran, E. (2009). *En las cimas de la desesperación*. Tusquets.
- Eco, U. (2017). *Sobre literatura*. Debolsillo.
- Erasmus de Rotterdam. (2013). *Elogio de la locura*. Alianza.
- Heschel, A. (1952). *La Tierra es del Señor*. Candelabro.
- (1973). *Los profetas*, vol. 3. Seminario Rabínico Latinoamericano.
- (1982). *El hombre no está solo*. Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Jeanson, F. (1975). *Jean-Paul Sartre en su vida*. Barral Editores.
- Jünger, E. (2003). *El autor y la escritura*. Gedisa.
- (2014). *Tempestades de acero*. Tusquets.
- Miró, S. (2009). Reseña de *Misterio y maneras* de Flannery O'Connor. *Comunicación y Hombre*, 5, 181-183.
- Murakami, H. (2017). *De qué hablo cuando hablo de escribir*. Tusquets.
- Nietzsche, F. (2004). *Cómo se filosofa a martillazos*. Grupo Editorial Tomo.
- (2011). *El caminante y su sombra. Nietzsche I*. Gredos.
- O'Connor, F. (2007). *Misterio y Maneras. Prosa ocasional, escogida y editada por Sally y Robert Fitzgerald* (E. Navío, trad.). Ediciones Encuentro.
- Remarque, E. (2020). *Sin novedad en el frente*. Edhasa.
- Scharfstein, B. (1984). *Los filósofos y sus vidas*. Cátedra.
- Wilber, K. (2007). *La conciencia sin fronteras*. Kairós.
- (2010). *Los tres ojos del conocimiento*. Kairós.
- Wilde, O. (2005). *De profundis*. Grupo Editorial Tomo.

El principio de la falta de supuestos revisitado: intereses y la forma natural del principio (Primera parte)

The Principle of Presuppositionlessness Revisited: Interests and the Natural Form of the Principle (Part One)

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i37.715

Luis Ignacio Rojas Godina
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
ignacio.rojasgodina@correo.buap.mx
[Orcid.org/0000-0003-3794-8172](https://orcid.org/0000-0003-3794-8172)

Fecha de recepción: 12/02/2025 • Fecha de aceptación: 20/03/2025

Resumen

Este artículo ofrece los primeros elementos para una comprensión sistemática del llamado por Husserl *principio de la falta de supuestos*. En primer lugar, esta tarea programática será situada en el contexto general de una fenomenología de la fenomenología. En segundo lugar, se mostrará que, en cuanto articulado desde y por la propia vida subjetiva constituyente del mundo, el principio, en su carácter estrictamente fenomenológico, es una posibilidad de múltiples configuraciones igualmente posibles y estratificadas que dan voz a formas específicas de vida de intereses. En tercer lugar, en este artículo se analizará la conexión entre la primera configuración del principio, el *principio natural de la falta de supuestos*, con el interés cognoscitivo y el interés

Abstract

This article offers the first elements towards a systematic understanding of Husserl's so-called *principle of presuppositionlessness*. For this purpose, firstly, this programmatic task will be placed in the general context of a phenomenology of phenomenology. Second, it will be shown that, insofar as articulated from and by the world's constituting subjective life, the principle in its strictly phenomenological character is a possibility of multiple, equally possible and layered configurations that give voice to specific forms of life of interests. Third, this paper will analyze the connection between the first configuration of the principle, the *natural principle of presuppositionlessness*, with cognitive interest and theoretical interest, which will serve as a basis

teórico, lo que servirá como base para un futuro abordaje del principio en su carácter fenomenológico y las formas de interés desde donde brota.

Palabras clave

Evidencia, fenomenología de la fenomenología, niveles de interés, niveles de justificación, presupuestos.

for a future account for the principle in its phenomenological character and for the forms of interest from which it emerges.

Keywords

Evidence, levels of interest, levels of justification, phenomenology of phenomenology, presuppositions.

El principio como problema fenomenológico

El *principio de la falta de supuestos* y la máxima *¡a las cosas mismas!* son reconocidos por propios y extraños como fundamentos de la fenomenología inaugurada por Husserl en sus *Investigaciones lógicas* publicadas en 1900/1901 y desarrollada en lo sucesivo por él mismo y sus epígonos. Pero también, desde entonces y hasta el día de hoy, con frecuencia estos han sido entendidos como una especie de *pars pro toto*; no es para nada inusual leer o escuchar que la fenomenología es algo así como un ir o un regresar a las cosas mismas, que ella es “una” o, incluso, “la” filosofía o ciencia sin supuestos.

Mientras que la validez de la primera sinécdoque ha sido analizada y cuestionada desde hace décadas por Antonio Ziri6n (1989), considero que la segunda aún no ha recibido la suficiente atención por parte de los especialistas. Mas, ¿no se podría predicar lo mismo de cualquier otra filosofía o ciencia que se precie de serlo?; ¿no fue Descartes (1997) quien puso como primera regla de su *Discurso del método* la famosa “*ne recevoir aucune chose pour vraie...*” (586)?; ¿no fue Newton (1972) quien dijo en el *Scholium Generale* a su *Principia Mathematica* “*hypotheses non fingo*” (764)?; ¿acaso no Kant, Hegel y Schelling defendieron cada uno, a su manera, que sus respectivas filosofías se erguían sin supuestos sobre sí mismas?; y si nos remontamos hasta el inicio del comienzo de la filosofía y de la ciencia occidentales, ¿no fue Plat6n (1986), antes que nadie, quien dijo en el libro VI de la *República* que su dialéctica tendría que ser entendida como el conocimiento sin supuestos en tanto en cuanto la forma más estricta de conocimiento, como diría Proclo, la *anyp6thetos epist6me* (Procli Diadochi, 1873: 31, 10-11)?

Sin embargo, considero que lo digno de ser examinado e interrogado en este caso no es la mera extensión de un posible uso metonímico del *principio de la falta de supuestos*, sino ante todo y sobre todo su comprensión. ¿Qué clase de principio es este?; ¿podría ser

entendido como un principio externo a la fenomenología que, por así decirlo, le da un primer empujón para ponerla en movimiento?; ¿y a qué supuestos (*Voraussetzungen*) se refiere exactamente?; ¿podrían ser tomados en el sentido de simples conjeturas dudosas o, quizás, como premisas de una demostración, esto es, como principios lógicos, tal como parece hacerlo Rickert (1920) al afirmar que tanto los seguidores de la fenomenología como del historicismo “elevan la falta de principios a principio filosófico” (51; la traducción es mía)?

Para responder a estas interrogantes, considérese lo siguiente. En no pocas ocasiones se han pasado por alto dos cosas, primero, el hecho de que Husserl no solo apela a este principio en el título del § 7 de la “Introducción” al segundo volumen de sus Investigaciones lógicas (“Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”) (Husserl, 1982a: 227), sino que allí mismo lo circunscribe a las “investigaciones teórico-cognoscitivas” presentadas en esta segunda parte de la obra cuyo propósito general puede ser enunciado de la siguiente manera: por medio de una “*fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento*” (1982a: 216; las cursivas son del texto original), ofrecer los rudimentos esenciales para una fundamentación subjetiva (teórico-cognoscitiva) de la idea de la lógica esbozada en el volumen previo, “Prolegómenos a la lógica pura”, como la fundamentación estrictamente objetiva de toda teoría posible, sin que esto implique una recaída en el psicologismo lógico que también había sido refutado en la primera parte del trabajo.

En segundo lugar, Husserl no se limitó a simplemente nombrarlo, sino que al inicio de este § 7 de la aludida “Introducción” también ensayó una *primera clarificación* del contenido del principio como “la rigurosa exclusión de toda afirmación que no pueda ser realizada fenomenológicamente en entera plenitud” de tal modo que “toda investigación teórico-cognoscitiva ha de llevarse a cabo sobre fundamentos puramente fenomenológicos” (1982a: 228). Una teoría del conocimiento fenomenológicamente fundada es aquella que no pretende *explicar* el hecho del conocimiento, esto es, construir una teoría deductiva bajo la cual este se someta, “no quiere perseguir los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos de conocimiento están entretejidos” (1982a: 229), sino *clarificar* intuitivamente

los elementos que constituyen al conocimiento tales como los actos y nexos intencionales. En otras palabras, la llamada allí por Husserl “teoría fenomenológica del conocimiento” (1982a: 229) aspirar a comprender las estructuras esenciales del conocimiento no apelando a tal o cual afirmación metafísica o psicológica, sino retrotrayéndolas intuitivamente, como dice Husserl al final de este párrafo, a su “evidencia, en el sentido riguroso de la palabra” (1982a: 230).

Como se puede ver, a partir de estos dos puntos, tratar de entender en qué consiste el *principio de la falta de supuestos* en cuanto fenomenológico implica la doble dificultad de concebir qué puede ser él no solo *para*, sino *desde* la fenomenología, en la medida en que al mismo tiempo en que nos indica algo esencial sobre ella, nos exige apelar a esta y a su doctrina de la intencionalidad para clarificar su sentido; por ejemplo, nos demanda partir de la distinción entre vivencias intencionales y no intencionales, actos de mención y actos de cumplimiento, actos fundados y actos fundantes, etc., pero además recurriendo a la noción cardinal de intuición y de evidencia en sentido fenomenológico.

Asimismo, esto trae consigo una enorme dificultad adicional en cuanto que la fenomenología desarrollada por Husserl después de las *Investigaciones lógicas* implicó su profunda refundición bajo la forma de una filosofía trascendental de nuevo cuño y, con ello, de sus doctrina de la intencionalidad. Así, al inicio de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de 1913, el principio adoptó la forma de una “*epojé* filosófica” que debe ser entendida como la necesidad de abstenerse “*por completo de juzgar acerca del contenido doctrinal de toda filosofía previamente dada y el llevar a cabo todas nuestras constataciones en el marco de esta abstención*” (Husserl, 2013: 118; las cursivas son del texto original).

No obstante, en esta obra el principio también posee una necesaria y crucial vinculación con la “*epojé* fenomenológica” (Husserl, 2013: 144), indicada en título del § 32, y definida como la desconexión de “*la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*” (2013: 144; las cursivas son del texto original) o, lo que es lo mismo, como la abstención de la suposición fundamental de que el mundo está ahí, existe tal y como resulta predado a toda experiencia

prefenomenológica. Sin embargo, en la *epojé* fenomenológica tanto las nociones de “abstención” y “suposición” quedan radicalmente transformadas con respecto a lo que significaban originalmente en el contexto de las *Investigaciones lógicas*: el mundo no es un supuesto en el sentido de una presuposición teórica y conceptualmente construida de la que podamos prescindir y la abstención o puesta en suspenso de dicha suposición tampoco podría ser entendida como un mero dejar de hacer uso de tal o cual proposición teórica. Entonces, ¿cómo habría que entenderlos?

La fenomenología de la fenomenología en su doble función

Considero que una respuesta adecuada a dicha pregunta y a sus dificultades tendría que venir de un abordaje del *principio de la falta de supuestos* desde lo que Husserl denominó como una “*fenomenología de la fenomenología*” (2002a: 174; la traducción es mía, las cursivas son del texto original), entendiendo por ello dos cosas. Por un lado, lo que atañe a la crítica de la evidencia fenomenológica; esto es, “a la crítica de la experiencia trascendental y, luego, a la del conocimiento trascendental en general” (Husserl, 1997: 73; las cursivas son del texto original). Por ejemplo, en un manuscrito perteneciente a sus lecciones de “Introducción a la filosofía” del semestre de invierno de 1922/23, Husserl afirma que, una vez diferenciadas la mera dación de algo en sí mismo (*Selbstgebung*), la adecuación y la apodicticidad en cuanto formas de evidencia, es necesario cobrar conciencia de dos cosas: por un lado, esta dación de algo en sí mismo es más elemental que la adecuación, pero, a su vez, esta antecede a la apodicticidad (2002b, 403); por el otro, la apodicticidad se obtiene de la crítica de la adecuación, mientras que esta se alcanza a través de una crítica de la simple dación de algo en sí mismo (2002b: 403).

Como se puede ver, Husserl nos presenta aquí una comprensión estratificada de la evidencia en donde la superación de cada nivel exige una toma de conciencia reflexiva en la que se efectúa una crítica del nivel inferior. Como se verá en el siguiente apartado, en cuanto el *principio de la falta de supuestos* pone sobre la mesa la exigencia de

fundar la crítica fenomenológica del conocimiento y la fenomenología trascendental en evidencias y no en supuestos, considero que es posible hablar de una estratificación de dicho principio (con ello, también de sus conceptos: “falta” y “supuestos”) como correlato de aquella estratificación de la noción de evidencia.

Por otro lado, una fenomenología de la fenomenología implica entender que quien fenomenologiza no solo debe explorar el campo trascendental de experiencia que se le abre gracias a la *epojé* fenomenológica y, en ello, las efectuaciones subjetivas a través de las cuales se articulan tales o cuales modos de conciencia en que se dan de manera originaria las cosas y el mundo en general en su respectivas evidencias, sino que también tiene que someter a examen las vivencias, los actos en que se ejecuta la fenomenología, una vez que él cobra conciencia de la peculiar “referencia retrospectiva de la fenomenología a sí misma” (Husserl, 2013: 224) anunciada en el título del § 65 del primer volumen de las *Ideas*; esto es, el hecho de que el nexo de vivencias en que se articula el conocimiento fenomenológico es *per se* parte del campo de la investigación fenomenológica al que el yo que fenomenologiza se entrega sin más.

En la propia exploración del campo de experiencia trascendental tiene lugar un descubrimiento fundamental, a saber, el de la “dualidad de la intencionalidad: tendencia y conciencia-de” (Husserl, 2020: 308; la traducción es mía), indicada en el título del texto número 23 de entre 1913 y 1914 perteneciente a los *Estudios de la estructura de la conciencia*. En las *Investigaciones lógicas* se defendió y se instauró la concepción de que las vivencias intencionales, los actos, se caracterizan esencialmente por “*referirse a algo objetivo*” (Husserl, 1982b: 498 las cursivas son mías). Pero eso no es todo, allí también se descartó tajantemente la idea de que los actos caracterizados de esta forma pudiesen ser entendidos como un proceso o una actividad de cualquier tipo (1982b: 499).

En la fenomenología husserliana madura tuvo que ser rectificada esta cláusula restrictiva de la caracterización esencial de la intencionalidad, ya que se logró reconocer como un hallazgo fenomenológico la ley esencial de que “en toda ejecución de un acto se da justamente una ejecución [*Vollzug*]” (Husserl, 2020: 308; la traducción es

mía), esto es, un “hacer” (*Tun*) en el sentido de una “tendencia hacia el cumplimiento” (2020:308; la traducción es mía). Más que una oposición entre la concepción de la intencionalidad como conciencia-de (o referencia-a) y como tendencia, en realidad, tiene lugar una complementariedad cargada de importantes consecuencias tanto temáticas como metodológicas para la fenomenología husserliana y, con ello, para la comprensión de sus propios principios, claro está, incluyendo el *principio de la falta de supuestos*.

Todo acto, en cuanto un referir-a, implica esencialmente un tender-hacia un fin que se debe alcanzar, un fin hacia el cual nos esforzamos consciente o inconscientemente, hacia el cual nos movemos incluso si no está objetivamente dado como tal. Al punto de que, si bien todavía se sostiene la afirmación “la conciencia última constitutiva [...] es en cada fase ($Ux+$, $Ux-$) conciencia-de” (Husserl, 2001: 38; la traducción es mía), al mismo tiempo, también se debe afirmar que “el ser dirigido, la tendencia-a, es el carácter básico de la conciencia-de en su esencia más primigenia” (2001: 38; la traducción es mía). Dicho de otro modo, el sentido unitario de la estructura de la vida subjetiva de conciencia es esencialmente teleológico. En cuanto resultado constitutivo de dicha vida, el mundo de la vida posee también una estructura teleológica. De manera que, en cada una de sus formas, hay una regla teleológica que ordena y orienta a las vivencias y a lo dado originariamente en ellas.

Es en este sentido que toda vivencia intencional, considerada desde el punto de vista de su ejecución, de su tendencia constitutiva, es práctica en cuanto implica esta orientación y puesta en marcha conforme a un fin (Lee, 2000). Es así también que, al ser ejecutada a través de vivencias intencionales, la filosofía es entendida como una praxis cuya idea-fin es la “autorresponsabilidad de la humanidad” (Husserl, 1976: 516; la traducción es mía).

Pues bien, considerada desde los logros de la exploración y clarificación intuitivas del campo trascendental y de sus estructuras esenciales, la fenomenología puede ser analizada por sí misma no solo en función de las efectuaciones subjetivas trascendentales abordadas desde el punto de vista del aparente solipsismo de una egología fenomenológica inicial y su tematización de mi propia vida trascendental

en su mera actualidad, esto mismo también puede ser llevado a cabo a partir de los logros de la monadología fenomenológica madura.¹ En otras palabras, esto puede realizarse tomando en cuenta los horizontes potenciales en que mi vida, en cuanto vida concreta, se abre hacia los otros sujetos en el proceso de co-constitución del mundo y de todo lo mundano y que, a su vez, se abre hacia los horizontes temporales de mi vida en su propia historicidad en los que se incluyen los horizontes de la historicidad intersubjetiva en el proceso de co-constitución intergeneracional del mundo y de todo lo mundano.

Aunque no solo eso, ya que todo ello también además puede hacerse desde la perspectiva de los productos constituidos por dichas efectuaciones. O lo que es lo mismo, la fenomenología también puede ser abordada ella misma por sí misma, ya no tanto como si se tratase de un conjunto sistemático de doctrinas y verdades objetivas, sino como la ejecución concreta, como fenomenologizar, de un yo concreto que forma parte de un mundo histórica y generativamente constituido. La pregunta sobre qué es la fenomenología en el mundo histórico concreto y sobre la historicidad de la ejecución de la reducción trascendental (Husserl, 2002a: 312-314) llegó a ser para Husserl decisiva para la autocomprensión de la fenomenología.

Desde este último enfoque, no solo las funciones subjetivas trascendentales constituyentes del mundo adquieren una apariencia objetiva intramundana en cuanto acciones de un yo humano en el mundo (Husserl, 2002a: 312), sino que las funciones en que se ejecuta el fenomenologizar y sus resultados también se mundanizan (2002a: 316). Por ejemplo, la *epojé* fenomenológica trascendental irrumpe en la vida del yo mundano que la efectúa bajo la forma de “una plena transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano” (Husserl, 2008a: 179), gracias a la que mi vida en cuanto humano existir en el mundo se revela como una “mera capa

1 . Cabe recordar que Husserl lleva a cabo una presentación sistemática de la investigación fenomenológica que parte de un aparente solipsismo trascendental y que evoluciona hacia una nueva monadología no metafísica en sus *Meditaciones cartesianas*. Ver, por ejemplo, Husserl (1997: 42-44 y 192-196).

abstracta” (Husserl, 2002a: 198; la traducción es mía) de mi concreta vida trascendental constituyente del mundo encubierta por aquella.

De modo que, en cuanto efectuación subjetiva, el fenomenologizar tiene ya una orientación teleológica estructural propia de todos los actos subjetivos, pero en cuanto tal efectuación se mundaniza como una actividad profesional (*Beruf*), ella tiene al igual que toda actividad profesional su propia historicidad en la vida de quien la ejecuta y como parte de la denominada por el padre de la fenomenología “historicidad generativa originaria” (Husserl, 1976, 504; la traducción es mía) intersubjetiva en el encadenamiento de generaciones de generaciones de comunidades de sujetos.

De este modo, se pone de manifiesto que la fenomenología irrumpe en el presente de la historia de la filosofía como la posibilidad de un autoexamen, una “meditación sobre sí mismo [*Selbstbesinnung*] radical” (Husserl, 1997: 230) en la que tiene lugar la “explicitación intencional del *ego* trascendental” (1997: 230). Aunque Husserl defendiera hasta el final que la puesta en marcha de la *epojé* y la reducción fenomenológicas son un acto libre del yo, al mismo tiempo, defendió que esto no es un acto totalmente inmotivado en dos sentidos: en cuanto cumplimiento de tendencias hacia la toma de conciencia de sí mismo del yo individual concreto en medio su mundo circundante, pero también, como respuesta y cumplimiento de aquella autorresponsabilidad filosófica entendida como tendencia transgeneracional, como “tarea infinita” (Husserl, 2008a: 115), que se retrotrae hasta su institución primordial en el origen de la filosofía en la antigua Grecia. De esta manera, la fenomenología está llamada a ser la institución final de la filosofía entendida como este ejercicio de autorresponsabilidad radical, no como si se tratase de su hipotético punto final, sino como la posibilidad de una “perfecta claridad” (2008a: 115) de dicha tarea en su carácter infinito.

Como dije al comienzo, Husserl ciertamente ofreció una clarificación inicial del *principio de la falta de supuestos* en sus *Investigaciones lógicas*, pero, como él mismo advierte en el tercer volumen de sus *Ideas*, la clarificación en sentido más estricto de los principios de una ciencia justamente no se da y no se puede dar en su nacimiento (Husserl, 2000b: 108-109); con la fenomenología no podría ser

de otro modo. Sostengo, entonces, que una comprensión radical del principio en cuestión, al igual que de todos los otros principios y conceptos metodológicos fundamentales de la fenomenología, exige que estos sean examinados a la luz de una fenomenología de la fenomenología en un doble sentido: como articulados en efectuaciones subjetivas y como productos constituidos que tienen lugar en y desde el mundo histórico del yo concreto que los ejecuta.

La radicalidad de tal ejercicio consiste entonces en retrotraer el principio a las vivencias en que se articula su sentido; puesto en otras palabras, ello consiste en mostrar cómo él se enraíza en la vida y es parte de la vida subjetiva. Si en ello se apela a una profundidad, es en la medida en que no se trata ni de un racimo de unas cuantas vivencias deshilvanadas, ni de un solo estrato de vivencias. Más bien, se evoca un nexo complejo que pertenece a diferentes niveles y modos de efectuaciones subjetivas que tendrán que ser abordadas de manera diferenciada y ordenada, tanto desde una perspectiva estática como genética; insisto, no enfocándose solamente en los elementos que estudia directamente la fenomenología, la vida trascendental constituyente y el mundo constituido por ella, sino, dirigiéndose, desde los logros de la doctrina de los elementos, a la praxis fenomenológica en cuanto tal, como praxis ejercida por seres humanos concretos en su mundo circundante.

Aquí, como con muchos otros componentes metodológicos fundamentales de su fenomenología, Husserl solo nos ofrece algunas pautas que podemos rescatar, para luego utilizarlas como guías en un ejercicio de reconstrucción de las piezas y articulaciones faltantes en vistas a su comprensión sistemática.² Por tal motivo, en esta

2 El papel fundamental de la relación entre este principio y la evidencia para el desarrollo de las diferentes etapas y facetas de la fenomenología hasta autodefinirse como filosofía trascendental y primera es un tema recurrente en trabajos como los de Tugendhat (1967), Aguirre (1970), Bernet, Marbach y Kern (1996), Ströcker (1997), Zahavi (2003), Rizzolli (2008) y Schnell (2019), entre otros. Sin embargo, en ninguno de estos casos, o en otros que yo conozca, se pretende elaborar un abordaje sistemático del principio y a partir de la problemática de la fenomenología de la fenomenología. Pese a ello, el trabajo de Aguirre, hoy en día un clásico de los estudios husserlianos, se destaca por aportar piezas clave para la confección de dicha tarea, mismas que serán recuperadas en la segunda parte de mis análisis.

primera parte de mi análisis, me limitaré a presentar dos cosas. En primer lugar, un brevísimo esquema programático de los niveles de esta reconstrucción, en cuya capa superior, a la vista de todos, está el principio en su carácter propiamente fenomenológico, pero, en cuyas capas inferiores, por ello ocultas, se encuentran configuraciones posibles del principio que no son fenomenológicas, sino expresiones de formas esenciales o de formas históricamente instituidas de intereses mundanos. En segundo lugar, partiendo desde abajo, mostraré cómo la primera y segunda forma del principio surgen y se articulan a través del interés cognoscitivo y del interés teórico, que, como tales, forman parte de la vida mundana prefenomenológica.

La estratificación del principio

Para empezar, quisiera señalar que nuestro análisis toma al *principio de la falta de supuestos* en su carácter específicamente fenomenológico no como un mero *factum*, sino como una posibilidad dentro de posibilidades más amplias que brota orgánicamente desde el fondo de la vida subjetiva. Esto implica que, una vez elaborada la reconstrucción de estas posibilidades a partir de sus fundamentos subjetivos, obtendremos una doble configuración del principio que no se limita a la praxis fenomenológica; misma que podría expresarse como dos principios:

- (1) Por un lado, en consonancia con Husserl, estaría lo que el mismo calificó en un manuscrito de aproximadamente finales de 1925 como “el principio *natural* de la falta de supuestos” (Husserl, 2002b: 405; la traducción y las cursivas son mías)³ que funcionaría en el nivel del conocimiento

3 Dicho manuscrito está publicado hoy en día como el Apéndice XIII (al § 23): “Justificación y sus niveles” de las lecciones del invierno de 1922/1923 “Introducción a la filosofía” (Husserl, 2002b: 405-406).

precientífico y científico positivo y que, por tanto, no posee un sentido fenomenológico.⁴

- (2) por otro lado, y como resultado de esta labor reconstructiva, se podrían distinguir: a) el primer sentido propiamente fenomenológico del *principio de la falta de supuestos* que guía la tentativa de fundar fenomenológicamente la tarea de la teoría del conocimiento expuesta en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*; b) el segundo sentido trascendental de dicho principio que guía la elaboración de una fenomenología trascendental (según lo expuesto en el primer volumen de *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y obras posteriores).

Hablar de dos configuraciones diferentes del *principio de la falta de supuestos*, o incluso de dos principios, realmente no es hablar de dos cosas enteramente distintas o hasta indiferentes la una de la otra sino de dos estratos de una misma especie; estrictamente hablando no habría dos principios uno al lado de otro, sino uno “por encima” o “por debajo” del otro, respectivamente. No quisiera dejar de apuntar nuevamente que los elementos que permitirían hablar de dicha estratificación solo se encuentran plenamente desarrollados en el pensamiento maduro del padre de la fenomenología y no desde el comienzo.

De hecho, habría que enfatizar que mi propuesta de una tal estratificación no pretende ser una interpretación *sui generis* de dicho principio, sino un ejercicio de clarificación que se fundamenta en lo que Husserl mismo denomina en este pequeño pero muy importante texto de 1925 que acaba de ser citado como los “*niveles de justificación*” (Husserl, 2002b: 405; la traducción es mía, las cursivas son del texto original) del conocimiento; mismos que a su vez se corresponden con la ya también aludida estratificación de la idea general

4 En la segunda parte del presente artículo me limitaré a abordar esta primera forma del principio y, como se verá a continuación, la correspondiente forma de interés desde la que surge y en la que tiene sentido.

de la evidencia en este mismo texto y en el que se medita, según su propio título, sobre “la crítica de la apodicticidad y la adecuación” (2002b: 401).

El concepto natural de la falta de supuestos

Ante todo, habría que señalar que, como pura posibilidad, el *principio natural del conocimiento libre de supuestos* en cuanto *natural* no sería el producto de una construcción científica o filosófica, ni tampoco de una exigencia meramente postulada *ad hoc* por alguien en particular. Por el contrario si se considera a partir de su nivel más elemental resulta sencillo darse cuenta de que, en realidad, con él simplemente se expresaría en conceptos lo que originariamente es una *tendencia natural* de todo tener conciencia de algo, es decir, de la intencionalidad en general, llamada “una estructura teleológica universal” (Husserl, 2009: 219; las cursivas son del texto original) de la vida de conciencia tomada en su conjunto; la cual implica “una inclinación a la «razón» y a una tendencia continua hacia ella”, esto es, una tendencia a “comprobar la corrección” y a “suprimir las incorrecciones” (2009: 219). Dicha estructura articula el modo en que una intención está dirigida a su cumplimiento en el que lo mentado aparece originariamente él mismo por sí mismo, es decir, de forma *evidente*. Al ponerse de relieve el carácter *funcional* de dicha estructura respecto a la ejecución de los actos intencionales, ella se revela como un *modo* fundamental de los actos mismos al que Husserl llama “conciencia racional” (Husserl, 2013: 415; las cursivas son del texto original). Mas esta determinación esencial de la vida de conciencia no debe ser entendida como una mera estructura *rígida* y abstracta puesto que posee un peculiar *dinamismo* en la concreción individual de dicha vida (monádica) en el mundo bajo la formas esenciales de vida trascendental subjetiva que Husserl denomina “*interés cognoscitivo*” (2009: 162; las cursivas son del texto original) e “*interés teórico*” (2009: 178; las cursivas son del texto original). Dichos conceptos merecen una breve consideración que será crucial para entender el sentido y la naturalidad de este *principio natural de la falta de supuestos*.

El *interés cognoscitivo* implica ya no la mera tendencia en el modo de la aspiración del pasivo y aún no voluntario afán hacia el cumplimiento cada vez más perfecto de los actos perceptuales a través de los cuales estamos originariamente involucrados en medio de las cosas, sino una *modificación* que da origen a un “estrato superior” (Husserl, 1980: 93) de dicho afán en un nuevo modo de empeño (*Bestreben*) de consecución (*Erzielung*) voluntariamente conducida —en la “*voluntad de conocimiento*” (19080: 93)— a) por aprehender cada vez más perfectamente a la unidad del sentido de dichas cosas ahora hechas explícitamente conscientes como *objeto temático* relativo a la vida práctica y sus necesidades, esto es, como “sustrato y centro de un *interés unitario*” (Husserl, 2000a: 18; la traducción es mía, las cursivas son del texto original); de tal manera que este interés no es sino “la fuerza del impulso [*Triebkraft*] de la objetivación activa, del conocimiento” (17; la traducción es mía). Estrechamente vinculado a ello, este también implica un nuevo empeño b) por definir de manera perdurable *qué son y cómo son* tales cosas bajo las *condiciones óptimas* de su aparición *relativas* al campo de interés en que estas se presentan y por “retener de una vez por todas lo conocido” (Husserl, 1980: 218; la traducción es mía) de este modo; en principio, todo ello con miras a una acción particular en vistas a un interés particular en un campo de interés particular de nuestra vida precientífica.

En la medida en que los actos del interés cognoscitivo no solo pueden llegar a ser articulados de forma voluntaria, sino que —y gracias a una modificación del *ingenuo* estar *abocados simple y directamente* a las cosas del trato cotidiano para ahora prestar atención *críticamente* a la adecuación de las palabras con las cosas— en ello incluso pueden llegar a entrelazarse con los actos de expresión (y esto, de manera no meramente accidental), entonces, surge a través del interés cognoscitivo c) la posibilidad de la *verificación judicativa* en tanto eje rector de *la primera forma originaria del juzgar*, esto es, lo que Husserl denomina el “juzgar cotidiano” (Husserl, 2009: 176) o el “*juzgar en la vida precientífica (en el mundo circundante de la vida)*” (Husserl, 2008b: 200; la traducción es mía, las cursivas son del texto

original). A este respecto se afirma: “en el juzgar cotidiano surgen ya ocasionalmente intereses de conocimiento en el sentido más estricto: intereses en la «verificación» segura, necesidades de convencerse *«por las cosas mismas» «tal como efectivamente son»*” (Husserl, 2009: 176; las cursivas son del texto original); empero aquí “el que juzga en su comunidad judicativa conducirá la marcha de su experiencia y de su verificación judicativa por medio de la experiencia solo tan lejos como lo exija su *interés práctico*” (Husserl, 2008b: 200; la traducción es mía, las cursivas son del texto original). Dado lo anterior, se puede decir:

1) El *principio natural de la falta de supuestos* debe ser entendido como la posibilidad de explicitar conceptualmente la *exigencia de la verificación* inherente al conjunto de los intereses cognoscitivos prácticos precientíficos. En otras palabras, dicho principio *expresaría lo que de facto es puramente vivido como una peculiar forma de empeño* inherente a nuestra vida en su orientación práctica hacia el mundo y lo mundano.

Este *interés en la verificación* motiva (sea de forma meramente operativa, sea explícitamente en una toma de conciencia reflexiva de la misma) la posibilidad de la “*justificación natural* de las opiniones” (Husserl, 2002b: 405; la traducción es mía, las cursivas son del texto original) en el seno de la vida práctica y precientífica. Por ejemplo, esta exigencia resulta operativamente efectiva cuando declarativamente afirmo (posicionándome con ello como agente explícito de verdad): “yo digo que él robó las manzanas, porque lo vi tomarlas de la tienda sin permiso” o “yo estoy convencido de que no existen los fantasmas ya que jamás he visto uno”. Pero esta exigencia también puede adquirir un cierto grado de explicitud conceptual en el seno de la vida práctica y precientífica, incluso bajo formulaciones históricamente bien conocidas, como, por ejemplo, la máxima de sentido común “*Nisi videro... non credam*”, es decir, “*hasta no ver, no creer*”, misma que Jesús le recriminó a Tomás el Dídimo en el famoso pasaje del evangelio (Jn 20, 24-29). Frente a esta u otras formas más o menos imperfectas de explicitud de la exigencia de la justificación

del conocimiento en la vida práctica precientífica, el *principio natural de la falta de supuestos* representaría (idealmente) el grado máximo de explicitud y de fijación conceptual de dicha exigencia efectiva en la justificación natural de una opinión bajo la siguiente fórmula: “ningún conocimiento es un conocimiento auténtico en tanto en cuanto contenga en sí mismo un prejuicio [*Präjudiz*] oculto, una presuposición no probada” (Husserl, 2002b: 405-406; la traducción es mía), esto es, una presuposición que no haya sido sometida al tamiz de la confirmación y verificación. Lo que en este caso significa: una presuposición que no ha podido ser corroborada en *el modo de vivir en la verdad de las cosas* de las que en cada caso nos ocupamos en la praxis cotidiana, es decir, que no se corresponde con las respectivas *evidencias relativas y sus modos óptimos* en nuestros campos relativos de intereses y acciones prácticos.

Por otra parte, bien puede decirse que el *interés cognoscitivo* es la cosa mejor repartida en el mundo, es decir, pertenece como potencialidad a cada yo despierto en todo lugar y en todo tiempo pasado o presente, en cambio, tal como Husserl muestra a través de sus análisis genético-generativos sobre los orígenes del saber científico y del filosofar occidental, a) el *interés teórico* —al que Husserl califica en sus lecciones del semestre de verano de 1904/05 en Gotinga como “motor del proceso del conocimiento” (Husserl, 2005: 112; la traducción es mía)— también tiene un origen histórico, en otras palabras, tiene una *protoinstitución* en un tiempo y en un lugar determinados (es decir, en un *mundo nacional* determinado), el mundo griego, a través de la cual irrumpió una “nueva clase de intereses en la vida de la humanidad, la vida en la tradicionalidad natural”, que a su vez trajo consigo un nuevo tipo de vida profesional, la “vida conjunta del que teoriza” (Husserl, 1992: 12; la traducción es mía). Con el surgimiento de este nuevo tipo de interés, aparece entonces la posibilidad de una *transformación del conjunto de los intereses cognoscitivos preteóricos* y, puesto que él no está motivado a partir de los campos de interés particulares y separados de la vida preteórica, “se trata de un interés que desde el comienzo surge de manera no práctica desde el mundo circundante tomado en conjunto, en lo ilimitado” (Husserl, 1973: 175; la traducción es mía). El interés teórico, implica

también una “liberación” de los intereses cognoscitivos de las “necesidades ocasionales de la vida” y la transformación de estos en un nuevo interés “puro” por “los valores que yacen en el conocimiento en sí mismo” (Husserl, 1988: 165; la traducción es mía).

De tal forma que el interés teórico no se atiene al captar cognoscitivamente las cosas en sus respectivos modos de aparecer *óptimos relativos* a campos de interés particulares, pues en él tiene lugar un “instinto de unidad” (Husserl, 1988: 166; la traducción es mía), esto es, una tendencia por alcanzar el ser-así de las cosas en “su interdependencia de ser [*Seinsverflechtung*]” (1988: 166; la traducción es mía) de las unas con las otras hasta alcanzar formas cada vez más abarcadoras de ser.

A su vez, el interés teórico tampoco se ejercita con miras a acciones particulares inmediatas y relativas a aquellos campos y limitadas por ellos; más bien *b)* él es aquel interés que “se aferra a la totalidad de tipos del ente, a las formas universales [...] o sea, a la totalidad de las realidades y grupos individuales, las configuraciones típicas, etc., que en dicha tipología invariablemente se presentan” (Husserl, 1973: 175; la traducción es mía). De tal manera que el yo de los intereses teóricos posee entonces sus propios planes que, al menos en principio, son “proyectos dirigidos al infinito, relativos a un futuro humano infinito, como la conformación de una obra infinita” (Husserl, 2008b: 169; la traducción es mía); de manera que los más altos intereses teóricos se caracterizan por ser intereses universales que traspasan las fronteras de los intereses prácticos (relativos, comunes, tradicionales y nacionales) con miras a una conocimiento universal al que cada uno, cada comunidad científica, aporta una parte.

De tal manera que *c)* el *interés teórico* se caracteriza por ser “el interés universal puro en el ser y en el ser-así en cuanto meta de una praxis aseguradora que conoce y que es conocida” (Husserl, 1989: 187; la traducción es mía). Se trata, pues, del “interés en *lo que es sin más*”, es decir, en lo que es sin condiciones y sin restricciones, que además se determina como “lo idéntico que se llegaría a mostrar como el *óptimo más completo* por medio de posibles progresiones sistemáticas de apariciones en apariciones y atravesando los *óptimos relativos*” (Husserl, 2008b: 204; la traducción es mía, las cursivas

son del texto original). A este óptimo más abarcador y completo al que tiende el interés teórico Husserl también lo denomina “*óptimo absoluto*” (2008b: 205; la traducción es mía, las cursivas son del texto original), en oposición a los óptimos relativos a través de los cuales él se muestra. Esto trae como resultado que “la toma de conocimiento en el interés teórico se diferencia de la toma de conocimiento en el interés práctico” (2008b: 204-205; la traducción es mía).

Del mismo modo, habría que agregar que, si bien el juzgar es ya una posibilidad de la vida precientífica, a través del interés teórico adquiere una nueva determinación; por ejemplo, si prestamos atención a las leyes silogísticas podemos dar cuenta de que ellas no están sujetas al carácter relativo de los intereses prácticos dado que “se mantienen para todo posible ser relativo (en el marco de su relatividad), o sea, para toda verdad relativa” (Husserl, 2008b: 200, la traducción es mía). Mas este afán por la confirmación y la verificación predicativas no es algo exterior a dicho interés, al contrario, y acompañando a los caracteres recién señalados del interés teórico, es necesario reconocer que *d)* él también se determina como “el interés judicativo en el ser y el ser-así en sentido lógico en cuanto ser lógicamente verdadero y como ser verificado” (2008b: 200; la traducción es mía); y gracias a él surge precisamente la posibilidad de una transformación y una superación de las verdades predicativas preteoréticas relativas de los intereses prácticos. De modo que, y aunado a lo anterior, se debe tomar en cuenta que *e)*:

El interés teórico en sentido específico es interés por la fundamentación [Begründung], por someter a una norma [Normierung], a lo cual se agrega la confirmación, la fijación en términos sostenibles y la acuñación de la fundamentación. Todo juicio que ha pasado por la fundamentación posee el carácter de la justificación normativa, del órthos lógos. Evidentemente la fundamentación puede ser más o menos perfecta (Husserl, 1980: 345).

En otras palabras, el interés teórico en sentido específico es pues “el interés por las cosas mismas tal cual son y «puramente apegado a ellas»”, el cual “se dirige exclusivamente a certezas, a convicciones

y afirmaciones que se justifican en una norma y que en todo momento pueden acreditar su corrección conforme a norma en una fundamentación ajustada a norma” (Husserl, 1989: 78; la traducción es mía). Con todo, el interés teórico (sea tomado en general, sea tomado en su forma específica) presupone ya siempre al mundo de la vida (Husserl, 1980: 32). Lo que a su vez implica que, en última instancia, él es “en cierto respecto aún relativo-subjetivo”, puesto que el mundo predado para él “es un mundo para alguien, identificable por alguien en conexión con alguien” (Husserl, 1973: 176; la traducción es mía).

Cabe señalar que este carácter relativo subjetivo de la ciencia objetiva está justamente en el centro de las meditaciones husserlianas acerca de la necesidad de una fenomenología del conocimiento teórico en las *Investigaciones lógicas*, esto es, de una doctrina fenomenológica de la ciencia; pero también está en el centro de las diferentes lecciones sobre teoría del conocimiento ofrecidas a partir del primer lustro del siglo XX y que conducen a la institución de la fenomenología como ciencia trascendental de la razón en general en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*; finalmente, desde el comienzo dicha cuestión es abordada como la cuestión central y el eje rector de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

De tal modo que, como se acaba de decir, si bien con el interés teórico se da un cierto rompimiento con los intereses prácticos, al abordarlo globalmente a la luz de su condición relativa al mundo y a alguien para quien hay mundo, en realidad, dicho interés también posee el carácter práctico inherente a toda tendencia, por ello, a todo interés en general, él también implica una actividad, un hacer. En última instancia, es completamente necesario tomar en cuenta que, como se verá enseguida, “la vida práctica excluye la praxis teórica” (Husserl, 1973: 175; la traducción es mía) y que los fines del interés teórico tomado en conjunto están orientados hacia los intereses prácticos tomados en general. De tal modo que, en un texto de 1931, que pertenece a los trabajos de recomposición de las *Meditaciones cartesianas*, se afirma que, al considerarlo en función de sus fines últimos, *f*) el interés teórico debe ser entendido como:

La tendencia hacia una ciencia sistemática, hacia la edificación sistemática de un universo de lo objetivo válido, el universo —el hogar universal en su expansión posible— de los juicios completamente omniabarcantes que comprende su tipología individual y su tipología general abiertas. Este saber universal, en cuanto accesible objetivamente para cada uno, da a cada uno conocimiento universal del mundo familiar práctico [...] y con ello el fundamento del saber para todos los planes prácticos y en particular para todas las posibilidades prácticas, objetivos y caminos hacia las metas finales de la posibilidad de una praxis política universal satisfactoria (Husserl, 1973: 226; la traducción es mía).

Es en virtud de este carácter fundamentalmente práctico de la actividad teórica orientada desde los intereses teóricos que se habla de un carácter esencialmente práctico del teorizar. Tomando en cuenta al conjunto de los puntos anteriores, es posible afirmar lo siguiente:

2) El *principio natural de la falta de supuestos* además debe ser entendido como la siempre posible explicitación conceptual de la *exigencia de justificación* propia del interés teórico que orienta a toda praxis científica positiva. En otras, palabras, aquí también dicho principio expresaría lo que *de facto* es puramente vivido como una peculiar forma de empeño inherente a una forma destacada de nuestra vida, aquella del interés teórico.

Esta exigencia de justificación teórica debe ser entendida como la necesidad de liberarse de todo *prejuicio* que impida fundamentar el saber y el respectivo actuar científicos en cuanto *auténticos* conocimientos rigurosamente justificados en la especie de evidencias que les pertenecen, a saber, las *evidencias teóricas* del conocimiento natural (tanto meramente formal como material). Claro está que “los *prejuicios*” a ser superados aquí también se deben entender de la manera más general y formal posible como meras presuposiciones no confirmadas y verificadas. Pero, desde el punto de vista de la

especificidad de su posible contenido material, en ellos también se incluye la esfera completa de las opiniones y conocimientos precientíficos del ámbito de la ocupación y los intereses prácticos de la vida cotidiana. Con ello tiene lugar, en concordancia con lo que se decía más arriba, una *superación*, más claramente, una *modificación*, de la esfera total del saber cotidiano.

De manera que lo que en el ámbito de los intereses prácticos se consideraba como justificado (y, como se acaba de indicar, cuya verdad es relativa a las necesidades de dichos intereses) ahora puede ser tomado como dudoso o ilusorio o simplemente falso; por ejemplo: desde la perspectiva de la ocupación y el trato cotidiano y precientífico con las cosas de nuestro mundo circundante, la afirmación “el sol gira alrededor de la tierra” puede ser tomada como verdadera, en cambio, desde la perspectiva del conocimiento de la ciencia moderna de la naturaleza ella solo puede ser considerada como enteramente falsa.

No obstante, y en acorde con lo último que se dijo sobre el interés teórico, esto no significa que la sabiduría teórica de las ciencias positivas —por mucho que intente liberarse de las opiniones y conocimientos de la vida cotidiana— logre separarse completamente del ámbito de la vida y los intereses prácticos. Y más aún, habría que decir que la posibilidad del conocimiento científico natural y las ciencias históricamente desarrolladas que surgen de ella son en realidad un perfeccionamiento del conocimiento y del saber precientífico de las cosas y el mundo revelado por ellos. En palabras de Husserl:

Conocerlo [al mundo] más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presenta sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural* (Husserl, 2013: 140; cursivas del original).

Tomando en cuenta que la compleja problemática de la “actitud natural” no podría ser abordada aquí, es pertinente señalar que estas “ciencias de la actitud natural” también pueden ser entendidas como

positivas. Esto debido a que *las cosas* a las que remiten inmediata o mediatamente las evidencias teóricas en que dichas ciencias orientadas por su interés teórico en última instancia intentan fundamentarse —y a pesar de que estas evidencias resulten más perfectas que las evidencias relativas del saber precientífico y poseen como ideal formador excluir progresivamente de sí mismas la posibilidad del error y toda relatividad— son “algo” ya siempre puesto de antemano a la actividad científica, es decir, son un *positum* del que parte dicha actividad y en el que mediata o inmediatamente se sustenta dicha actividad.

Dicho más claramente, estos *posita* a los que la ciencia positiva remite (de forma inmediata, aunque en la mayoría de los casos más bien es de forma medita) en última instancia no son sino las cosas que justamente están dadas como existentes y reales en la experiencia y el saber precientífico del mundo de la vida. Esto implica que las ciencias positivas desarrollan sus preguntas y sus problemas siempre *a partir* de la vida precientífica y su prístina experiencia del mundo. Pero la tendencia inherente a la actividad teórico-cognoscitiva de las ciencias positivas no logra satisfacerse plenamente en el conocimiento simple y directamente entregado a los *posita* del mundo puesto que en él mismo no se posee la justificación de que lo conocido por él no pueda ser de otra manera.

Solo a partir del surgimiento de una nueva forma de interés, el interés crítico-cognoscitivo, podría superarse la ingenuidad que domina el conjunto de los intereses cognoscitivos, sean estos precientíficos o científicos. Lejos de ser un mero capricho de quien fenomenologiza, el *principio fenomenológico de la falta de supuestos* germina desde el seno de este interés inédito que anima de pies a cabeza a quien practica la fenomenología. Su análisis —planeado como la continuación del presente artículo— mostrará que, del mismo modo en que *el principio natural de la falta de supuestos* no podría ser definido como una mera invención arbitraria, tampoco puede serlo la configuración fenomenológica de nuestro principio, anunciada en la tercera sección de este trabajo.

Además, estos análisis mostrarían que la superación que tiene lugar en el surgimiento del interés crítico-cognoscitivo no es en el

sentido de un nuevo peldaño del conocimiento mundano. Esta superación comporta más bien un rompimiento general con la orientación unidireccional objetiva del conjunto de todos los intereses mundanos que permite la apertura de, no una nueva región de conocimiento hasta ahora desconocida, sino de una nueva dimensión temática y problemática distinta, aunque no separada de la objetiva mundana, a saber, la dimensión subjetiva correlativa a la dimensión del conocimiento mundano.

Quien fenomenologiza no aspira simplemente a un grado más elevado de verificación, de justificación racional y de clarificación cognoscitiva que el alcanzado en las formas precientíficas y científicas del conocimiento mundano. Él o ella más bien aspira a comprender qué son, en qué consisten en primer lugar, la verdad y la racionalidad. No apela simplemente a evidencias más perfectas dadas en experiencias más perfectas del mundo y lo mundano, él o ella más bien desea poner en claro qué es la evidencia en cuanto vivencia de la verdad, qué es la experiencia en cuanto fuente originaria de todo sentido; lo que trae consigo sus propias exigencias y, por tanto, sus propios principios.

Un análisis que continúe lo ganado hasta aquí tendría que mostrar que el principio en su encarnación fenomenológica de ninguna modo apunta contra el saber teórico como si fuese imperfecto o incluso dudoso o ilusorio, a la manera en que, como he indicado, lo hacía el interés teórico con respecto al saber cognoscitivo preteórico. Tanto el sentido de la liberación demandada explícitamente por el principio, como el sentido de lo que aquí habrá de ser entendido como “prejuicio” experimentarán una profunda transformación esencialmente conectada a la efectución de la *epojé* y reducción fenomenológicas que posibilitan la ejecución concreta de esta nueva forma de interés en la forma de un fenomenologizar. En fin, ya que son las propias efectuaciones subjetivas de quien fenomenologiza las que resultan examinadas fenomenológicamente, entonces, estos análisis mostrarían cómo y por qué el *principio fenomenológico de la falta de supuestos* debería ser entendido como el principio de la más radical autorresponsabilidad.

■ Referencias

- Aguirre, A. (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der Radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff.
- Bernet, R., Kern, I. y Marbarch E. (1996). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Meiner.
- Descartes, R. (1997). *Œuvres philosophiques I, 1618-1637*. F. Alquié (ed.). Classique Garnier.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Husserliana, Band XV. I. Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, Band VI. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. L. Landgrebe (ed.), B. Navarro (trad.). UNAM.
- (1982a). *Investigaciones lógicas I*. Traducción de M. García Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (1982b). *Investigaciones lógicas II*. Traducción de M. García Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Husserliana, Band XXVIII. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana, Band XXVII. Th. Nenon y H. R. Sepp (eds.). Kluwer Academic Publishers.
- (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*. Husserliana, Band XXIX. R. N. Smid (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (1997). *Meditaciones cartesianas*. Traducción de M. A. Presas. Tecnos.
- (2000a). *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "transzendente Logik" (1920-1921). Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*. Husserliana, Band XXXI. R. Breuer (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (2000b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Traducción de L. E. González. UNAM.
- (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Husserliana, Band XXXI. D. Lohmar y R. Bernet (eds.). Kluwer Academic Publishers.
- (2002a). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Husserliana, Band XXXIV. S. Luft (ed.). Kluwer Academic Publishers.

- (2002b). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen (1922-1923)*. Husserliana, Band XXXV. B. Grossens (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (2005). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Husserliana, Band XXXVIII. R. Giuliani y T. Vongehr (eds.). Springer.
- (2008a). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. J. V. Iribarne (trad.). Prometeo.
- (2008b). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana, Band XXXIX. R. Sowa (Ed.). Springer.
- (2009). *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. 2ª ed. L. Villoro y A. Zirión (trads.). UNAM.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por A. Zirión. UNAM / FCE.
- (2020). *Studien Zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*. Husserliana, Band XLIII. U. Melle y T. Vongehr (eds.). Springer.
- Lee, N. (2000). Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy. *Husserl Studies*, 17(1): 49-63.
- Newton, I. (1972). *Philosophie Naturalis. Principia Mathematica. The Third Edition (1726) with Variant Readings*, Vol. II. A. Koyré y B. Cohen (eds.). Harvard University Press.
- Platón (1986). *República. Diálogos IV*. Introducción traducción y notas de C. Eggers Lan. Grados.
- Procli Diadochi (1873). *Primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. G. Friedlein (ed.), B. G. Teubneri.
- Rickert, H. (1920). *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Mohr Siebeck.
- Rizzoli, L. (2008). *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*. Springer.
- Schnell, A. (2019). *Was ist Phänomenologie?* Klostermann.
- Ströker, E. (1997). *The Husserlian Foundations of Science*. Kluwer Academic Publishers.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.
- Zirión, A. (1989). La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "a las cosas mismas". A Zirión (ed.), *La actualidad de Husserl*. UNAM / Fundación Gutman / Alianza Editorial Mexicana: 99-123.

* This study is based on a short paper presented at the 7th International Summer School and Conference, "The Whole in the Fragment: Sacramental versus Contractual Logic", held in the Edith Stein Institute of Philosophy, on 2019. Later readings of other thinkers and comments from different persons, among them the reviewers of this journal, have helped me to develop that embryonic version and transform it into the final form now before the reader's eyes. I am deeply grateful to them.

Heart and Self-Consciousness. Or how Feelings Make Part of Human Consciousness*

Corazón y autoconciencia. O cómo los sentimientos forman parte de la conciencia humana

Luis Antonio de Larraurí Escudero
Universidad de San Dámaso, España
ldlarrauri@gmail.com

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i37.397

Fecha de recepción: 29/06/2022 • Fecha de aceptación: 23/04/2025

Abstract

Since Brentano it has been pointed out that conscience is intentional, so it is directed towards an object. This seems clear, given the intentionality of intelligence, and that consciousness is intellectual in nature. However, an author like Levinas has highlighted that consciousness shows a non-intentional element, and Wojtyła, in its turn, denies intentionality to consciousness *as such*, arguing that this trait pertains only to its *acts* of knowledge. From a Steinian concept of intentionality I study the non-intentional side of consciousness, trying to explain how can it be intellectual and non-intentional, and I suggest some kind of feeling entity might be responsible for this special characteristic.

Keywords

Consciousness, feelings, heart, intentionality, Stein.

Resumen

Desde Brentano se ha destacado que la conciencia humana es intencional, lo que implica que se dirige a un objeto. Esto parece claro, dado el carácter intencional de la inteligencia, y que la conciencia es algo intelectual. Sin embargo, un autor como Levinas también ha destacado que la conciencia tiene un elemento no intencional, y Wojtyła, por su parte, niega el carácter intencional a la conciencia *como tal*, concediéndoselo solo a sus *actos* de conocimiento. Partiendo de un concepto steiniano de intencionalidad se profundiza en el aspecto no intencional de la conciencia (más concretamente, de la autoconciencia), se trata de explicar en qué sentido pueda ser intelectual y no intencional, y se apunta a un tipo de sentimientos como posibles responsables de esta peculiaridad.

Palabras clave

Conciencia, corazón, intencionalidad, sentimientos, Stein.

Introduction

The word “conscience” has several meanings. According to Ferrater Mora’s dictionary (2005), we could distinguish: 1) awareness or recognizing of something 2) knowledge of good and evil.¹ The second one is the moral sense of conscience. In this study I will focus on a very specific aspect of the sense 1): the perception of me by myself, sometimes called apperception: In other words, self-consciousness (*Selbstbewusstsein*) or self-awareness. An inquiry will be made into whether, in that sense, conscience, beyond its intentionality toward external objects, is also intentional towards the I. If not, how could that be explained?

It is a common assertion of some philosophers (among them Haecker [1934: 146], von Hildebrand [2007: 19, 21], Stein [2004b: 129, 2006: 379, 2008: 120]) that the higher capacities of man are thought, will and heart – their corresponding acts being thinking, willing and feeling.² As well, conscience —not in the moral sense—, according to its etymology, *co-scire*, to know together, has to do with the first of these powers, the intelligence. But it is *just* so? On the other hand, consciousness permits an inward knowledge, so someone could conceive it as a reflex act. But this is not the kind of consciousness dealt with in this article, reflecting on the fact that one thinks or how he is, but consciousness as *being aware* that one thinks or exists. Stein thinks of it as an “inner light” (2004a: 106), and in other place she also compares reason with a natural light (2001: 148). Again, is the nature of consciousness, then, purely intellectual?

1 Entry “conciencia”.

2 This division is already present in Kant, for example in his *Anthropology from a pragmatic point of view* (2006: 15, 125 and 149), who influences all these authors.

We must consider that consciousness and the possession of an I make us different from animals, and the I, according to Edith Stein (2008: 116), Paul Natorp (1912: 52ff), and Konstantin Österreich (1910: 8ff), is constituted in feelings. So, feelings, in addition to distinguishing us—together with the intelligence—from animals, seem to play some role in our consciousness, since only subjects with an I have consciousness. The aim of this work is to explore the role of feelings in human conscience and to assess whether they can be understood as included in it or not. A purely intellectual consciousness would make us similar to Aristotle's God, the "noesis noeseos" (*Met.* XII 9, 1074b 34 Ross), a thought on thought or a thinking on thinking. While this conception does not sound absolutely incorrect, it seems somewhat cold, at least incomplete. As well, is it our consciousness just "to think about ourselves"? It seems clear that consciousness is not an operation where we would objectify ourselves by thinking on ourselves. Aquinas³ considers it is not an act, but something belonging to the very essence of the soul: "But no habit is required for the soul's perception of its existence and its advertence to the activity within it. The essence alone of the soul, which is present to the mind, is enough for this, for the acts in which it is actually perceived proceed from it" (*De veritate*, q. 10. a. 8). When something is known to the soul, not by any species, but by the very essence, that same essence is in the place of the habit (*Super Sent.*, lib. 1, d. 3 q. 5 a. 1 ad 1). So, not being exactly a habit in the ordinary sense, it can be taken nevertheless in the place of a habit, and can be considered then a consubstantial habit (*Super Sent.*, lib. 1 d. 3, q. 5, a. 1 ad 2).⁴ Self-consciousness could then be conceived as a faculty of the soul: "omnis proprietates consequens essentiam animae

3 Aquinas does not deal thematically with *self*-conscience, since the *I* was not yet a theme of Philosophy in Middle Ages; consequently, Neuman states that the term "self-consciousness" is not present in Thomas lexikon (2014: 202). However, the subject had been largely reflected upon, only that with other words, and Aquinas gives enough elements in his works to reconstruct a theory of self-awareness, which Neuman does brilliantly in her book.

4 "Quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae".

secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non” (*Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 co.).

This regarding the intellect. Now, according to Stein and Natorp, the “I” is constituted in feelings (Stein, 2008: 116). They allow us to experience ourselves, because, as one feels, he does not only experience an object, but he himself. That seems to be a way of turning on oneself without objectifying (and thus somewhat spiritually replicating) oneself. One can ask, why could not intellect, pure intellect,⁵ turn to itself without objectifying itself? What is the difficulty? First, the pure intellect does not exist as a floating entity, but it belongs to someone, to an I. So, properly speaking, it is not the intellect that turns on itself, but the thinking subject who turns on himself or herself. Second, it is a task of (human) intellect to divide things in order to understand them, and, in any case, it needs to be directed toward the thing, to pay attention to it, in order to take possession of it. But in the reality of self-awareness, one does not need to pay special attention to himself, but one is simply aware of himself or herself. So, self-awareness is not a *task* of the intellect, neither is something where the I has to put a special effort, attention, or intention. Again, would a being that were *only* and *mere* intellect, be able to be aware of himself? Stein would hold that not, if we understand this with qualifications, as we will see. And, thanks to that turning on himself without objectifying himself, one can be aware of himself without splitting his own *esse*.

In this study I will investigate therefore the structure and ingredient elements of consciousness; to this end, I will primarily draw on several ideas and statements by Edith Stein, with hints taken from Karol Wojtyła, Paul Ricoeur, and other authors, and having in mind two main influences of Stein, namely Edmund Husserl and Max Scheler.

5 With that is meant a hypothetical intellect without feelings, not an angelic intellect.

Heart and *Gemüt*

I will start stating what I mean by heart and what I mean by consciousness, based overall on Edith Stein, but also in other thinkers of the phenomenology field. The same as the organ of thinking is the mind, we can say the organ of feeling is the heart. It must be pointed out that in English the word “emotion” is sometimes used as a kind of hypernym, that is, a general word that covers all affective occurrences, whereas “feeling” is used either as a synonym of emotion, or also to mean the *subjective* experience of an emotion (Lyons 1985: 2-16). Nevertheless, in this study I will use preferably the word ‘feeling’ as hypernym, because ‘emotion’ can connote a vehement or excited mental state, a connotation I want to avoid. Coming back to the heart, in Stein we do not find a thematic approach, but sometimes she relates it to the instance *Gemüt*:

only what is received in the inner of the soul from the external world, what is not merely received by the senses and intellect, but “reaches heart and mind” (*Gemüt*), only that will actually become transformed into the mind, will be actual formative material (Stein, 2000a: 33).

Heart can be regarded as the innermost instance of man. It is an instance deeper than the intellect, which resumes the whole of the person. Stein characterizes *Gemüt* as a place of encounter. In the *Gemüt* we evaluate what comes from outside, through “movements of the mind”⁶ (*Gemütsbewegungen*) and feelings (Stein, 2010: 66 and 2004b: 129). It is the soul of the soul, where the soul is with itself (*bei sich selbst*), where it finds itself as it is and in the state that it has at any given time, where it faces what it receives. This is how Stein describes it in *Der Aufbau der menschlichen Person* (2004b: 86). This German word, *Gemüt*, can be actually translated as soul, disposition, mind, nature, feeling, temper, affection, spirits, words that I include

6 With “mind” as different to “soul” I just try to make the same distinction that is made in German with “*Gemüt*” and “*Seele*”.

here so that the reader can have in mind those connotations.⁷ Stein remarks that sometimes *Gemüt* and *Wille* (“will”) have been regarded as two powers of the soul, sometimes as one and the same power, which proves how close they are (2004b: 129).

Now, according to the above descriptions, the heart appears to be virtually the same as the *Gemüt*, or to overlap with it in many ways: a place of encounter with oneself and of decision-making. If any distinction is to be made, it should be taken into account what Stein says in her book the *Science of the Cross* about what she calls “the thoughts of the heart” (I paraphrase): Every soul has an innermost region, and there, its being is life. But this primary life is unknown to the same soul. The so-called “thoughts of the heart” are not thoughts in the ordinary sense, coordinated and understandable, *rational*. They first spring from heart. Later on, they might become noticeable, but this noticing is a kind of consciousness (*Bewußtseins*) much more primitive than the rational knowledge. It is *previous* to the division of soul in powers and acts. This *consciousness* lacks the clarity of the bare rational knowledge, and, on the other hand, is richer than it. That what arises is perceived as bearing a stamp of value on the basis of which a decision is made: the decision to allow *what* is rising to come up or not (Stein, 2002: 157-158). This is very similar to the kind of consciousness that this investigation tries to isolate, because it is still not pervaded by the intellect – in the sense of *rational* power. So, Stein holds there is a kind of consciousness which is not rational. Can be held that this pre-rational consciousness is “spiritual”? I think we can hold that, because it belongs to a spiritual being⁸ in an

7 Langenscheidt, entry “Gemüt”. See also definition in monolingual Duden (1989): “Gesamtheit der seelischen und geistigen Kräfte eines Menschen”.

8 Maybe Stein would not call that spiritual, because for her *spiritual life* starts with acts, and acts are *intentional* living experiences (2010: 35). We must bear in mind the ambivalence *geistig* has in German, which can mean both “intellectual” and “spiritual”. I advocate here a wider sense of the word “spiritual”, because an essential ingredient (i.e., self-awareness) of a spiritual entity (any personal subject) must be capable of being called spiritual, even though it is not itself intentional. In order to realize the semantic breadth of the term, it is worth noting that *geistiges Leben* has been translated as “mental living” in the corresponding work in English: *Philosophy of Psychology and the Humanities* (2000b: 39). If “spiritual” involves “intentionality”, a structure that makes possible that intentionality must be spiritual too.

essential way. Then, if that “heart consciousness” is related with the higher capacities of man we mentioned at the beginning, *thought*, *will* and *heart*, it is difficult not to characterize that obscure consciousness with an ingredient of “heart-ness”, of spiritual feeling. This does not deny the element of *thought* in that pre-consciousness, it simply points to the existence of an element of feeling. If feeling is present in that pre-consciousness “region”, it will not wonder that it is present as a moment of consciousness itself, of self-consciousness, or in its psychological genetic origin.

Consciousness

Karol Wojtyła understands consciousness as “the «terrain» on which one’s own «I», while appearing in all its proper objectivity (precisely as the object of self-knowledge), at the same time fully experiences its own subjectiveness” (2021: 140). It is a *property* of the action (2021: 130), it does not reach the level of *power* of the man (2021: 131).⁹ He distinguishes two functions of consciousness. I will focus on the first one. According to its first, specific function, consciousness “seems to be only a reflection, or rather a mirroring, of [...] that which «happens» in man, and, [...] of both the fact that man «acts», and what it is he does” (2021: 128). “Consciousness is also a reflection, or rather a mirroring, of everything that man comes into objective contact by means of any (including cognitive) action and on occasion of everything that «happens» in him. Consciousness mirrors all of this”. So, consciousness reflects what happens *in* man, and also what happens in him in relation with the outer world. As well, although consciousness has a cognitive meaning, its original and more specific function is just *to mirror* the inner life of man, either passive or active. Its cognitive trait is not to penetrate in the object or to form it. The cognitive meaning of consciousness

9 Probably he means that it is not one of the three faculties of man according to St. Augustine. These three powers are: memory, understanding and will. According to Wojtyła, consciousness would not be the actualization of any of these, but a property of an action, specifically of the action of the understanding power.

will be manifest in the second function, which is *the subjectivation of what is objective* (2021: 141; italics in original). In any case, Wojtyła is clear in this: the very activity of cognizing, does not belong to consciousness (2021: 129). Consciousness will help in the process of knowledge, but its most specific trait is a mirroring function.

Man not only *acts* consciously, but also is conscious of his action and of who acts – thus, he is conscious of the act and the person¹⁰ in their dynamic correlation. This consciousness occurs simultaneously with conscious action; in a sense, it accompanies that action. It also occurs before and after that action (Wojtyła, 2021: 127; my italics).

“This mirroring [...] is possible only when *we grant consciousness a specific ability to «transilluminate» all that is cognitively «given» to man [...] However, this «transillumination» is not the same as the active understanding of objects*”, says Wojtyła, “it is rather «maintaining the light» needed for objects and their cognitive meanings to be mirrored in consciousness” (2021: 130; italics in original). Wojtyła compares this consciousness with “the same intellectual light to which man owes his traditional definition as *animal rationale*” (2021: 130).¹¹ Edith Stein exposes similar ideas in her work *Einführung in die Philosophie*. According to her, consciousness is not knowledge, if you understand by that to look on the object and place it under universal concepts. There is indeed a knowledge of the consciousness, where the same consciousness is its own object (in acts of reflection). But that knowledge is objectifying: consciousness separates itself in a knowing conscience and a known conscience. To be aware of oneself, however, cannot be thought of as a reflective act that has another act as its object (Stein, 2004a: 106), because, were it so, you could ask again by which reflection act do you know that reflection

10 This awareness of his action and *his person* is another name of self-consciousness.

11 To my mind Wojtyła is not saying that this consciousness is rational, but that makes it possible to define man as rational, so it founds the possibility of rationality.

act. Rather consciousness (and more precisely, self-consciousness)¹² “is an «inner light», that lightens the flow of experiencing (*Erleben*) and that, in the same flowing, elucidates the experiencing «I», *not being directed towards him*” (Stein, 2004a: 106; my italics). Thus, both authors (Stein and Wojtyła) compare *Bewußtsein* or consciousness with a light. And, in the *Summa*, Aquinas compares intelligence with light: “For the intellectual light itself which is in us, is nothing else than a participated likeness of the uncreated light” (*S. Th.*, I, q. 84 a. 5), so we can conclude that consciousness, though not exactly a rational knowledge, has to do with intellect in general. And this first function of consciousness according to Wojtyła, to mirror and irradiate, allows man to know his own conscience, *it is a condition for the reflection on oneself*.¹³ How can man reflect on himself? Because the original consciousness is retained in the “mode of retention”, so that the experience, that in the reflection becomes objective, coincides with that which was experienced originally (Stein, 2004a: 106). But that reflection on oneself is not the self-conscience: that reflection objectifies, whereas self-consciousness does not objectify the I: Stein distinguishes the conscience of an experience (*Erleben*) from the

12 Because human conscience, the one studied here, includes in itself self-consciousness, as Stein says “es gehört zum Wesen des Bewußtseins, eben Bewußt-sein, d. h. Innewerden seiner selbst zu sein” (2004a: 105). The following words in the body of the text apply specifically to self-consciousness, since there the I is not directed towards himself.

13 In an analogous sense, but from the neuroscience side, Gudín states: “Being conscious is therefore the mandatory requirement for any form of human experience and for knowledge, and any object of experience and any knowledge is produced in the context of a conscious external experience” (2001: 58). From a philosophical point of view, and according to Neuman’s interpretation, Aquinas thinks that the experience of oneself takes precedence over intelligence (2014: 215-216): she bases herself on this text and other considerations: “Si autem considerentur istae potentiae respectu hujus objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso” (*Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 co.; my italics). Wojtyła would seem to support on the contrary that self-knowledge is the basis of self-consciousness (2021: 134). However, that wojtylian *self-consciousness* is not the mere *awareness of oneself*, but that awareness enriched with all the experiences gathered through self-knowledge and driven back to the conscience by means of reflexivity, so his thought is compatible with Aquinas’.

Reflexion on that experience. The former does not objectify, it simply accompanies the experience (2010: 114).

Consciousness is a light; several authors coincide in that. But the question is, again, how can a man, with this light, with this habitual sense of himself, be present to himself and not objectify himself? Any knowledge of oneself thought of as a reflection could bring about a *regressum in infinitum*, as both Stein and Aquinas point out. We have seen it in Stein (2004a: 106), Aquinas says so in his *Sententiae* (*Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 1 a. 1).¹⁴ Husserl had dealt with this *regressum* issue in his *Logische Untersuchungen II* (1984: 366-367/2001: 206), where he also denies conscience can be a kind of knowledge (*eine Art von Wissen*), specifically an intuitive knowledge. And Scheler, to avoid this *regressum*, simply denies that an act can be an object (2001: 503).¹⁵

So, self-consciousness is not to know yourself, but a premise of that self-knowledge. Knowing (through objects) is intentional, as phenomenologist philosophers hold. But self-consciousness, awareness of yourself, is just to know you exist? And, *how* do you arrive to this knowledge? Apparently, the immateriality of *intelligence* could be enough to explain a turning on itself without objectifications. But again, here it is not intelligence that turns on itself, but the *I*, and in fact he does not turn, but is just present to himself. How does he or she do it, only by intellectual means? Are not feelings involved somehow?

Feelings and Consciousness

At this point we must ask: what are “feelings”? Andrew Tallon gives the following explanation, based on Ricoeur’s conception: “feeling (emotion) is always an ambiguous mix of affection (as being moved

14 “Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum”.

15 Wojtyła mentions the “regressum issue” when analyzing the relationship between self-knowledge and consciousness (2021: 134-135).

or touched – a being-affected) and intention (as reference to otherness)” (1997: 8).¹⁶ It has two sides, affection and intention, being-affected (subjective side), and to be directed toward other thing (objective side). Regarding the intentionality of feelings there is some division among phenomenologists. According to Ricoeur they are always intentional (“Feeling, for instance love or hate, is without any doubt intentional: it is a feeling of «something» – the lovable, the hateful” (Ricoeur, 1960: 100),¹⁷ whereas von Hildebrand admits non-intentional feelings. Von Hildebrand recognizes three levels of feelings, bodily, psychic and spiritual affectivity (Hildebrand, 2007: 22ff). Among the psychic ones there are non-intentional feelings, such as bad humor, or a sweet melancholy. They are very close to the specifically intentional and therefore spiritual feelings, but their rank is lower. Could we find a non-intentional feeling in the first function of consciousness? We will see that this is very possible. In any case, it makes sense that feelings are involved in an entity (awareness) that is non-intentional, since they are not necessarily intentional:¹⁸ they are not acts nor are they *always* included in an act, and acts are the only ones intentional by nature. Indeed, act, in modern philosophy, is a spiritual action freely carried out (Stein, 2006: 19). All acts are ‘I’ experiences (1989: 98). In line with this, Österreich conceives feelings as states of the I: “For the present, I dare to say only one thing: feelings are always a state of the ego, not an actual act” (1910: 14).¹⁹ Feelings can then work together, as it

16 See also Tallon (1997: 90, 94ff).

17 Andrew Tallon (1997: 98), who exposes Ricoeur, quotes the French philosopher according to the English translation, *Fallible Man* (reference included at the end of this work). However, I follow as far as possible Ricoeur’s original version, *Finitude et culpabilité. I. L’homme faillible* (1960).

18 Of course, here I am siding with von Hildebrand and understanding “feeling” as a (for him psychic) entity with *no intentionality*. But my bet and proposal is that it could still be called “spiritual”, since, even though it lacks an intentional character, it issues from an I.

19 Stein relies on his work in her doctoral thesis (Stein, 1917: 109).

were, with the intellect to “bring about”²⁰ a non-intentional reality, the awareness of oneself.

As I said, there is no consensus among phenomenologists regarding the existence of non-intentional feelings. Husserl himself thinks that feelings are always intentional. Stein, in my opinion more didactic and clear than her master, gives us a definition of intentionality that helps to understand Husserl’s usage. According to her, intentionality is “to be directed to objects”, and for it to exist you need three elements: an *I* that looks to an object, the *object* to which the *I* looks, the *act* where the *I* lives and directs himself to an object in this way or the other (Stein, 2004b: 80).²¹ And *intentio*, to direct oneself towards something, is described as the fact that the *I* who was living in a flow of data, but not looking towards them, opens his spiritual look and directs himself towards something that comes before him.²² So the *I* is explicitly present and mentioned in that description. The same data have intentionality, but it is an inferior one (2010: 35). The living experience has intentionality because of the *I*, the *intentio* of the *I*.

The concept is the same in Husserl, although it might be worth pointing out that sometimes he seems to “personify” the experience and to make it the one that intends, whereas the *I* is sort of abstracted: the contents of a living experience (*Erlebnis*) are not objects

20 I write “bring about” in inverted commas because I want to avoid the impression that this awareness comes to the subject just by spontaneous generation, or that the individual gives to himself this consciousness: those feelings, spiritual in nature, belong to a spirit, as well as the intellect they impregnate. Self-consciousness does not just “come about” absolutely. The working together of all these dimensions is possible in a subject that is already spiritual, and that spiritual nature can only come from a superior Spirit, with the power to originate another personal spirit. I am just trying to describe the structure of self-consciousness, once assumed that an *I* and feelings are given.

21 An approach by Husserl is: “*the essence of consciousness, in which I live as my own self, is the so-called intentionality*”. Consciousness is always consciousness of something” (1964: 12-13; italics in original). It is not a literal translation, the German goes: “*Die Grundeigenschaft der Bewußtseinsweisen, in denen ich als Ich lebe, ist die sogenannte Intentionalität*” (1950: 13; italics in original).

22 Stein (2010: 35).

intended by the whole, they are not intentional objects²³. Later on, he speaks of “feelings that have really an intentional reference to the object”, and that the “two psychic living experiences [...] *establish (eingehen) an association*” (1984: 403; my italics). With that he is almost personifying the living experiences. Probably it is just a matter of convenience in the expression, but it can dangerously lead to considering conscience as an autonomous subject. In any case, he clearly denies that there are non-intentional feelings. He first affirms the existence of intentional feelings (1984: 402-403), inferring the intentionality from the fact that feelings have as basis representations, and that we can only affectively (*gefühlsmäßig*) refer to the represented objects through the representations intertwined with feelings. But then asks himself whether there are non-intentional feelings (1984: 406): in principle it could seem that the so-called sensorial feelings (*sinnlichen Gefühle*) are of that kind: a pain, for example. It is referred to objects, a pain for getting burned. But then we can see that this sensation of pain is in effect realized within a living experience: so, it is not intentional by itself, but by the fact that it is consciously lived by a person. He concludes therefore, following Brentano, that sensations of pain can be distinguished from feelings of pain, and that if we name both of them with a single word, “feeling”, it is just for a double meaning of language, because in fact they belong to different genera. Feelings, in the strict sense, cannot be but intentional.

The critical point in the intentionality of feelings is for Husserl that they include a representation. This is necessary for objectifying, and intention needs an object. Max Scheler, however, has a different concept of “intentional”. He says: “I have tried to make clear elsewhere the existence of genuine feelings *originally* intentional (that is, not conditioned by a representation)” (Scheler, 1973a: 66, my italics). So for Scheler “intentional” does not need a representation, a feeling *originally* intentional could not have a representation, which is a very different conception from that of Husserl. Scheler regards “intentional” a living experience that is directed and sense-giving (1973b: 260), or that can mean an object and in whose execution

23 Husserl (1984: 382-383).

something objective can appear (1973b: 259). And feelings are not necessarily intentional. He distinguishes intentional “feeling of something” (*Fühlen*) and mere feeling-states (*Gefühlszustände*) (1973b: 255). Those feeling-states are not *per se* intentional. They *can* be an object of a “feeling of something”, the *something* in that “feeling of something”, but they may as well not be objectified. For example, a pain due to a prick. In addition, Scheler links intentionality with a cognitive function, as is logical: the purposeful character of some feelings has nothing to do with their intentional nature or their cognitive functions (1973b: 264). And, in the feeling of the values of what is agreeable, beautiful and good, the intentional feeling reaches a cognitive function that has not in other intentional feelings such as the (objectifying) feeling of states or of soul characters (Scheler, 2005: 12).²⁴

In *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) Scheler goes more deeply in the subject and completes the theory of feelings he had outlined in his *Ethics* (1913). He studies now the nature of sympathy or *Mitgefühl* —which in practice is the entity that Stein calls empathy—, the nature of love and hatred, and the perception of someone else’s self, a knowledge for which sympathy and love are essential. Scheler divides the feeling life in four levels or strata: 1) Sensible feelings, 2) feelings of the lived body (as states) and feelings of life (as functions), 3) pure psychic feelings (pure feelings of the ego), and 4) spiritual feelings (Scheler, 2001: 441). From a different point of view, states, functions and acts make up another framework for the classification of feelings: functions and acts are intentional.²⁵ Only states lack an object and are not regarded intentional. So, according to Scheler’s levels, only sensible feelings and feelings of the lived body lack and object and, therefore, an intention that could be directed towards it. Now, if in self-consciousness the I does not take

24 They are not directly Scheler’s words, but a summary of his thought by Vendrell in the foreword of the book. But Gomá (1989: 306) holds the same idea: Scheler assigns intentionality to the feeling “as if it was a conscious intelligence”.

25 Again, I follow Vendrell’s exposition (Scheler, 2005: 14). Pérez (2017: 90) understands functions are non-intentional, based on Scheler (2001: 518-519). I do not enter into an interpretation of this.

himself as an object, and if feelings might somehow be involved in it, those feelings must be of the 1) or 2) levels in Scheler's scheme. But those are feelings immediately related to the body, that a mere animal could also have (setting aside it does not have an I). The same applies to functions, be they intentional or not. And from that level up all feelings are intentional. Therefore, the feeling in which an I is constituted (Stein 2008: 116) simply does not fit in that classification, either because it is not intentional, or because, being spiritual, it is not an act.

Stein makes a cursory classification of feelings in her doctoral thesis, that coincides approximately with Scheler's. The central ideas are that the I is constituted in emotions,²⁶ but those emotions are not of the type of *sensations*, because those result in nothing for the experienced I, and they do not issue from the I. Other feelings are "self-experiencing": *general feelings* and *moods*. But they are not experienced in the surface of the I or in his depth, and expose no levels of the "I". She comes finally to *feelings* in the pregnant sense. In every feeling of this last type, the I is turned toward an object. And they are given to the I in theoretical acts. Thus, they are undoubtedly intentional feelings (1989: 100-101).

The structure of all feelings requires theoretical acts. When I am joyful over a good deed, this is how the deed's goodness or its positive value faces me. But I must know about the deed in order to be joyful over it – knowledge is fundamental to joy [...]. Furthermore, this knowledge belongs among acts that can only be comprehended reflectively and has no "I" depth of any kind. On the contrary, the feeling based on this knowledge always reaches into the "I's" stability (*Bestand*) and is experienced as issuing out of it (1989: 101).

So, in order to notice and feel the I, you need feelings, intentional feelings, that direct you to an object (*vid. infra*); but in that

26 As previously mentioned, "feelings" will preferably be used as a hypernym; however, in this case Waltraut's translation is kept.

act you experience (*erlebt*) that feeling “as issuing out of the I”. I hold that this living experience of the feeling has *in its turn* a feeling component, which is non-intentional toward the I, because the experience is directed towards the value, and the I is exposed only indirectly. *Erleben* is not just a theoretical, purely intellectual act, but an act with a feeling component.

To sum up, for Husserl all feelings are intentional, and intentionality implies a representation; Scheler admits non-intentional feelings—the states—and thinks intentionality does not entail necessarily a representation. And according to Stein for intentionality you just need an *I*, an *object* and an *act*.

For the I to be noticed by oneself you need feelings, but at the same time, for a feeling to be intentional you need at least an I. Once you notice your I, you can start to “build it”, the constitution of the I begins, and this is how the I can be constituted in feelings.²⁷ That “constitution in” feelings in principle needs *not* to have an ontological meaning, it does not mean that a subject without actual feelings (say, a fetus) is incapable of having an I. But in the end, it does have ontological significance for the *activation* of the I, the starting of self-awareness, and of the constitution of the I. In any case, the investigated problem is the kind of feelings involved in this noticing of the I, noticing which can be regarded as the first moment²⁸ of self-consciousness. It happens that the I needs first a direction toward an object, an intentional act, to notice himself. That is how Aquinas expresses it in the words of a fictitious dialogue with Husserl imagined by Stein. Thomas is speaking about immediacy in knowledge:

As immediately evident [...] I considered the fact of existence itself. [...] However, with regard to it [...] we affirm that this fact is not the first thing in time that is actually realized; the original direction of the act is *towards external objects*, and it is only by *reflecting* that we must acquire knowledge of the acts themselves *and of our own existence* (1929: 334; my italics).

27 Or “emotions”, depending on the translation (*Gefühlen*).

28 In the sense of genetic psychological description.

Stein herself goes a step further, and speaks not only of “reflection” but of feeling:

Psychologists distinguish sensations in which I sense “something”, [...] from emotions in which I feel “myself” or I feel acts and states of the “I”. [...] *It is possible to conceive of a subject only living in theoretical acts having an object world facing it without ever becoming aware of itself and its consciousness, without “being there” for itself. But this is no longer possible as soon as this subject not only perceives,²⁹ thinks, etc., but also feels. For as he feels he not only experiences objects, but he himself* (1989: 98; my italics).

So, the first knowledge of our own existence (Aquinas), is in fact acquired through some kind of feeling (Stein).³⁰ And this is seamlessly in line with the Aristotelian principle that every knowledge starts with senses. In the awareness of oneself the I is directed to

29 Note that “perceive” is here on a different level than the “perception of the I” of which Aquinas ends up speaking in *De veritate*. When the object is the I, the sense is deepened and is closer to “experience”, as can be seen in the following note. That experience could not be called “living experience”, *Erlebnis*, because *Erlebnis* is always intentional, but to my mind it shares with it a feeling character.

30 Interestingly enough, in Aquinas there is a slight shift in terminology. In *De veritate* (q. 15, a. 1 ad 6) he says that soul knows itself through itself, inasmuch as to know (*nosse*) is to possess in itself acquaintance/notice of itself (*notitiam sui apud se tenere*). But *nosse* gives ground to *percipere* and *experire* when expressing this self-knowledge (assimilable to consciousness here). In the *Sententiae* Aquinas had used the term “intuitus”: “secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate” (*Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 co.) “Intuere” is the simplest and most basic way of knowing, without concepts, so it allows to know about the existence, but not to grasp the whole essence. In *De veritate* the most complete text on the subject goes: “I say that the soul is known through its acts. For one perceives (*percipit*) that he has a soul, that he lives, and that he exists, because he perceives that he senses, understands, and carries on other vital activities of this sort” (*De veritate*, q. 10, a. 8 co). Finally, in the *Summa*, which is posterior to *De veritate*, he explains what he understands by *perceptio*: “Now perception implies a certain experimental knowledge [*experimentalem quendam notitiam*]” (*S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 2. See Pérez (2017: 38-43), from which this idea is taken. What is most interesting is that from pure intellectual verbs and nouns he goes on to use words more easily related to the senses, such as *perceptio* and *notitia*. This is in line with the idea that feelings have a role to play in consciousness (since feelings subsume senses).

an external object —and *there is* intentionality in that—, but at the same time not directed towards himself, so *there is not* intentionality in that. This situation demands a non-intentional entity on which the I can be based. When the I starts to feel himself consciously (i.e., he *erlebt*), he does not take himself as an *object* nor directs to himself through an *act*. I do not hold therefore that for Stein consciousness is non-intentional, but that *one moment*³¹ of consciousness, indispensable for it to be human, namely, self-awareness, is non-intentional.

There is in Stein's extensive work an example of feelings that cooperate with intellect in order to notice ourselves, and these feelings are precisely in the boundaries of our consciousness. As we have seen before, Stein thinks *there are* "thoughts of the heart", and they are noticed (*spüren*) in a certain threshold of the heart. That noticing is a manner of consciousness much more original (*ursprünglicher*) than the rational thinking. And the thoughts of the heart end up being conscious to the subject, because they are noticed. "Noticing" is a verb related to getting information, but also to "feeling". In fact, the dictionary renders *spüren* —the German word Stein uses— into English as "to feel something" or "to sense something", rather than "to notice", the actual word used in the translation.³² This means that those thoughts of heart are in fact *felt* (in some way). This primitive consciousness happens at the heart level, is not "rational" in the sense of conceptualizing, inferential, but its intellectual nature cannot be denied either. Certainly, Karol Wojtyła holds that "man experiences himself [...] mentally, for the nature of consciousness is mental, intellectual" (2021: 147). According to him, consciousness has intellectual nature, but its most characteristic trait is not cognitive, as he had stated earlier (2021: 129) when speaking of its first function. In any case, in this noticing of the thoughts of heart we can see, so to speak, a cooperation and even blending of intellectual and feeling power of man in order to grasp himself or herself. Stein and Ricoeur recognize a sphere where human faculties *are not yet divided*, and that

31 In phenomenological sense.

32 Cf. <https://de.pons.com/übersetzung-2/deutsch-englisch/spueren>, dictionary and translator, or <https://en.langenscheidt.com/german-english/spueren>

is precisely at the heart level. In this borderline between (constituted) consciousness and heart it is therefore logical that intellect and feeling are close united. Ricoeur affirms: “In a static representation the intermediate [the heart] is a «mean», it is «between» two other functions or parts. In a dynamic representation it will be a «mélange»” (1960: 28). And Tallon comments:

How does [Aristotle] see in this “mixed” idea a matrix or fund of mind and will emerging from *thumos* as the cognitional and volitional consciousnesses...? Ricoeur seems to suggest that the affective mix is first a being “mixed up”, a confused fusion that is a con-fusion, a fusion of two before they are distinct (1997: 91; my italics).³³

If there are feelings blended with the intellect power that enable us to start to notice the *thoughts* (or spiritual movements) of heart, there must be some kind of feeling that helps us notice our very *self*. Ricoeur says that “in bearing on qualities felt on the world, *feeling manifests an affectively moved self*” (1986: 126-127).³⁴ It is clear then that emotions manifest the self or I. In order to explain an awareness of oneself, that is, self-consciousness, it is necessary to “put together” the self, the intellect power and the feeling power or affectivity, but none of them with an intentional direction to the *I*. Intellect alone could not explain that sort of unobjectifying noticing of oneself. According to Stein (I extend now the quote),

In “theoretical acts”, such as acts of perception, imagination, relating or deductive thinking, etc., I am turned to an object in such a way that the “I” and the acts *are not there at all*. There is always the possibility of throwing a reflecting glance on these, since they are always accomplished and ready for perception.

33 We could see a similar idea of a midway place, in this case between bodily consciousness and the intellectual-spiritual personality, in Scheler (1954: 33), but for him it would be a place where cases of *Einsfühlung* or “identification” can occur, so it is not exactly the place where self-consciousness starts.

34 “C’est en visant des qualités des qualités senties *sur* le monde que le sentiment manifeste un moi affecté” (Ricoeur, 1960: 100).

But it is equally possible for this not to happen, for the “I” to be entirely absorbed in considering the object. *It is possible to conceive of a subject only living in theoretical acts having an object world facing it without ever becoming aware of itself and its consciousness, without “being there” for itself.* But this is no longer possible as soon as this subject not only perceives, thinks, etc., but also feels. For as he feels he not only experiences objects, but he himself. He experiences feelings as coming from the “depth of his «I»” (Stein, 1989: 98/2008: 116-117; my italics).

Feelings therefore give depth to the I, who is not just a mere “pure I” according to Stein’s conception of “pure I”.³⁵ The self is revealed to the I in the experience of oneself, in the *Erlebnis*, which here means living consciously oneself. *Leben*, from which the term *Erlebnis* stems, means “life”, so *Erlebnis* is a living experience, which only human beings (or spiritual beings) can have. To *erleben* can be conceived as feeling consciously, or as thinking feelingly.³⁶ Self, feelings and consciousness imply each other. Stein holds rightfully that the I is a universal that belongs to every conscience (2004a: 104) (in this case she means human conscience), accordingly, if a being has conscience, and an I, he has feelings too. The acquiring of consciousness happens only in the heart, in a hearted being. As Ricoeur puts it:

35 The “pure I” is a point that irradiates the rays of consciousness, and that has no extension, no quality and no substantiality (Stein explaining Husserl, 2004b: 85). We can see it is a strange concept, a sort of intersection point between lines. In her mature thought Stein criticizes this “mathematical” I, making the case for a qualitative one (2006: 52 and 320). I believe now that Stein was not expounding correctly Husserl when she described the pure I as an entity without *quality*. For him it has no extension, it is immaterial, but in some places, for example in *Ideen II*, you can see that the pure I does have quality: it is the “*sum cogitans*” (Husserl, 1952: 97). Certainly, in (105) he says that “as pure I, it has not inner hidden richness; [...] all richness lies in the *cogito*”, and that could have justified Stein’s understanding. But to my mind this could mean pushing the issue too far, I do not really see in *Ideen II* any statement from Husserl that justifies to understand the pure I as a quantitative-mathematical entity, a mere crossing of living experiences, it rather seems to have some quality, to the extent it looks very much like the personal I: “the personal I [...] at first it seems to be the same as the pure I” (1952: 247; see also: 97-110).

36 Something similar can be seen in Wojtyła: “In this lived-experience, sensation enters consciousness and forms with it, so to speak, one basis of lived-experience” (2021: 339).

The *thumos*³⁷ is properly the human heart [...] We may place the whole median region of the affective life under the sway of this ambiguous and fragile *thumos*, the whole region situated between the vital and *spiritual* affections, or, in other words, all the affectivity that makes up the *transition between living and thinking*, between *bios* and *logos*. It should be noted that it is in this intermediate region that the *self* is constituted as different from natural beings and other selves (Ricoeur, 1986: 162-163).³⁸

The last piece of the puzzle would be to find a feeling that is not intentional, because in feeling oneself or being aware of the self one does not objectify oneself. Von Hildebrand admits this possibility for psychic feelings, as we have seen. In any case, would holding the possibility of a feeling without intentionality contravene the essence of feeling? If von Hildebrand admits non-intentionality for psychic ones (e.g., an indefinite expectation, the feeling of living life to the fullest), I think it could be admitted for a spiritual one. Ricoeur solves this issue otherwise:

The universal function of feeling is to bind together. It connects what knowledge divides; it binds me to things, to beings, to being. Whereas the whole movement of objectification tends to set a world over against me, *feeling unites the intentionality that throws me out of myself, to the affection through which I feel myself existing* (Ricoeur, 1986: 200; my italics).

So, for him the distance created by knowledge is just overcome by feeling. One problem is how could an intentional entity —according to Ricoeur—, feeling, bend another in principle intentional entity, intelligence. Indeed, intentionality implies a conscious division subject-object. For Ricoeur the “feeling”, an intentional reality,

37 As it happens with the German *Gemüt*, this Greek word can be understood in many ways. According to the dictionary Eulexis (see References) it means heart (as the seat of feelings), soul, spirit, mind, character, affection...

38 This was cited in Tallon (1997: 103), but the quote is taken from the original.

unites knowledge and affection. There are two problems here. First, feeling is intentional, knowledge is intentional, and “the affection” is non-intentional. Therefore, this could be applied to the second idea of Wojtyła’s self-consciousness, the one enriched by knowledge and “reverted” to the consciousness. But what about the first function of self-consciousness, which includes and implies to be aware of oneself? It could be identified not so much with the “feeling that unites”, but with the “affection through which I feel myself”. The second problem is the nomenclature: Ricoeur’s “feeling” was defined as a mix of affection and intention (Tallon, 1997: 8). With that definition “feeling” is always intentional, it has an element of intention. But then “affection”, if it is not intentional, would be regarded an element of feeling and not a feeling itself. Now, of the three faculties of man, affection can be related to “heart”, rather than to thought or will. With which general words can we designate then the three realities that stem from these faculties? “Thought”, “will” and “feeling” are the best candidates. The affection of “feeling myself” must be part of “feeling”. In fact, to describe that affection, we use the word “feeling”. It must be concluded that “feeling” can have a general meaning, when used as a hypernym of all entities stemming from the heart, *and in that case it is not necessarily intentional*, and a specific meaning, when the feeling is conscious and therefore intentional.

With two intentional realities, conscious feeling and intelligence, you cannot make a non-intentional one, awareness. Intentionality is not cancelled out by other intentionality as if they were two terms at both sides of an equation. A possible way out is to maintain that, in this case, neither the intelligence nor the feeling are intentional *toward an I*. Intentionality, according to Stein, is the “being directed to objects” of an I. Intentionality implies three elements: the *I* that looks to the object, the *object* to which the I looks, and the *act* where the I lives in every case (Stein, 2004b: 80). Awareness is not an act, but a connatural habit.³⁹ There is an I, but he is not, properly speaking, an object. It can be concluded that self-consciousness does not

39 Neuman (2014: 216, where she quotes *Super Sent.*, lib. dist. 3, q. 5, a. 1 ad 2). See note 4 of this study and the corresponding body of the text.

involve intentionality towards the I. Indeed, as I said, Stein holds that consciousness of oneself “elucidates the experiencing «I», *not being directed towards him*” (2004a: 106; my italics). Certainly in other places she speaks of a double intentionality, when dealing with feelings, as Crespo points out, explaining Stein:

On the one hand, in feeling-perceptions of value the world reveals to us as a world of values: of the pleasant and the unpleasant, noble and mean, [...] inspiring and repellent, useful and harmful, etc. On the other hand, “values reveal us as well something of the same man: a characteristic structure of his soul, which is touched by the values in different depths, with different strength and different duration of effects” (Crespo, 2018: 29).⁴⁰

But here she is speaking of feelings that are acts, so already intentional: “*on the other hand*, [feelings] are a variety of intentional acts, where certain objective qualities are given, that we call value-qualities [...] We should now show that here a spiritual formation takes place in the form of a double intentionality” (2004b: 81; my italics, my translation). In this paper though we are examining other type of feeling: the indirect feeling of the I. It has been explained that, according to von Hildebrand, a psychic state such as bad humor, or a sweet melancholy can be regarded as a non-intentional feeling. Precisely in this same passage of *The Structure of Human Person* just quoted Stein speaks *in first place* of feelings as inner states, where man finds himself with one “mood” (“gestimmtes” findet) or the other (2004b: 81). These are not acts, but states, they are then closer to the feeling element which is not an act and which is sought after as a possible moment of consciousness.⁴¹ The double intentionality she speaks about has to do with feelings that are acts. These acts are

40 Crespo is quoting Stein (2004b: 82).

41 Levinas acknowledges too that this pre-reflexive conscience is not an act (1991: 147), but he conceives it as “pure passivity”, a term with which I do not fully agree. In my opinion its categorization as habit, or better, as the same essence of man in the place and function of a habit, according to Aquinas, is much more accurate.

relevant for the constitution of the *Persönlichkeit*, of the personality, which is “a qualitatively *developed* present «I»” (Stein, 1989: 15; my italics).⁴² But this constitution is a gradual shaping of the person that one is, through the knowledge of oneself and the knowledge of others, and by means of the feedback on myself that others give to me, which I apprehend and incorporate in me through empathy. Stein investigates and elaborates this issue in her doctoral thesis⁴³. Undoubtedly to feel in other and on behalf of other, which Stein holds can be achieved through empathy, enriches a person and allows him to build himself as a better person, someone whose personality has more being. This is an important part of the constitution of the I. But if we seek to determine how a person is aware of himself, this has to do more with the *Personalität* —which could be translated as personhood, in order to differentiate concepts—, the traits that characterize any human being because he or she is a human person. Stein distinguishes these two concepts, following Husserl’s usage. For instance, in this same work on the structure of human being: “Does personhood, the I-form, belong to human nature?” (Stein, 2004b: 84). And further on: “the spiritual soul [...] gives to the whole the character of the personhood” (Stein, 2004b: 99). So personality has to do with what one becomes, through character, the finish point, whereas personhood is a starting point, a premise that any human being needs to have in order to notice himself or herself, and has to do with the metaphysical point of view, with what makes any person a person.

In her analysis of constitution of the human being, Stein studies consciousness according to the second function analyzed by Wojtyła. But she also deals with the *structure* of human being according to the first function of consciousness, to mirror what happens in man and mirror his acting: when she says that the I is constituted in emotions, those feelings *happen* in him. Those feelings help me to discover *my* “I”. But the fact of *feeling myself* when feeling an emotion (e.g., tiredness or happiness) is not an act, it is a habit. When one is aware of

42 Stein (2008: 26): “ein qualitativ ausgestaltetes Gegenwarts-Ich”.

43 See specially Stein (1989: 63ff / 2008: 80ff), for the constitution at psychic level, and Stein (1989: 98ff / 2008: 116ff), for the constitution at a spiritual level.

some feeling, he might be directed towards that feeling, but he is not directed towards himself. That indirect noticing of the I, is it a pure intellectual issue? Or can the heart be involved in that noticing? I appeal to the very experience of the reader. If we were to be aware of ourselves just by the intellect, by an intellectual faculty, that awareness would be somewhat cold. In my own experience, when I am aware of myself, that awareness is not just a cold verification of my existence, a bit like a registrar would register a birth in his record book, but rather it is colored, filled with something else, a kind of warmth. The light with which intellect, and consciousness, have been compared is not a cold light, but a warm light, and that warmth *is inherent* to the light. That warmth can be conceived as some kind of original feeling, some entity stemming from the heart when and to the extent the heart is a same thing with *Gemüt*, when human faculties are not yet divided. Although he is not directly speaking of a feeling aspect of consciousness, these words of Wojtyła are compatible with this notion: “By speaking of the «vitality» *characteristic to consciousness and proper to it*, we do not merely mean the vitality manifested in the form of the stream of consciousness; rather, we attempt to reach the sources of that stream” (Wojtyła, 2021: 139; my italics).

If with Stein we hold that the I conveys life to the living experiences (Stein, 2006: 56-57, 320),⁴⁴ then the I is a source of vitality for consciousness. And if the I is constituted in feelings, these feelings must be also life for the consciousness. Life of the I emerges from the soul, and in the soul he (the I) immerses what he experiences (Stein, 2004a: 147-148). The soul irradiates life too (2004a: 148), which means that human feelings are not just I-feelings, feelings of a purely spiritual being, “angelic” feelings – they have something specifically human, they are *soul* feelings. Since the heart is the ultimate source of emotions (and of thoughts as well, because they start in it before taking a conceptual shape (Stein, 2002: 157-158)), in my opinion we can rightly conclude that feelings make up to some

44 To better understand all the relations between the I, the life and the soul in Stein's thought, see Larrauri (2018: 115ff, specially 119ff).

extent consciousness. Self-awareness, self-noticing, includes a moment of “feeling oneself”.

In a collection of essays called *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Emmanuel Levinas deals with this non-intentional consciousness. He recognizes that consciousness directed towards the world and the objects, structured as *intentionality* (Levinas, 1991: 145), is also, indirectly and as “besides” (or “in addition”, “*de sùrcroît*”, in his words), consciousness of *itself* (*conscience d'elle-même*). (Note that here he is treating consciousness as an autonomous subject —that is why I translate “itself” and not “himself”—, a position rightly criticized by Wojtyła in *The Acting Person*,⁴⁵ although in that study he probably had in mind Scheler’s position. Nevertheless, Levinas immediately says “*conscience du moi-actif*”, consciousness of the active-self). We should say, more accurately, that it is the *I* who is conscious of himself or herself, not the conscience.⁴⁶ Levinas describes this consciousness as indirect, immediate but not intentional, implicit, and accompanying (1991: 146). And he acknowledges, as Stein did for a subject lost in theoretical objects, that a consciousness thrown itself into the world, immersed in it, could be forgetful of the indirect experience of the self:

45 Cf. Wojtyła (2021: 130-131): “Consciousness is not a subsisting subject [...] We still regard consciousness not as a separate reality but only as the subjective content of the existence and action that are conscious [...]. This way of understanding and interpreting consciousness –in the nunal and subjective sense (as we say)– protects us from considering this consciousness to be an autonomous subject”.

46 Let us make the following digression: in English, as in French, it is more common to use “self” (*moi*) rather than “I” (*je*) to indicate the acting spiritual subject when speaking of him in an objective, third-person fashion: every man has a *self*, the self is conscious of himself. This is the usage in psychology, although the morphology of the word does not exactly reflect that the subject is acting, but that we are speaking of him objectively (since “self” or “*moi/moi-même*” are also used in turns that express an action *on* the subject or towards the subject, even though that action springs from the same subject, as in “I comb my-self”, “I look my-self in the mirror”). However, in this writing I tend to use more “I” in that objective, third-person way (as in “every person has an I”) —even though this is not the most usual translation—, in order to highlight *also morphologically* that he is an *acting* spiritual subject, not a subject receiver of the action. In any case, the use of “I” instead of “self” is also seen in the translation into English of Stein’s doctoral thesis, done by Waltraut Stein, Ph.D., on 1964.

Conscience cependant indirecte, immédiate, mais sans visée intentionnelle, implicite et de pur accompagnement. Non-intentionnelle à distinguer de la perception intérieur à laquelle elle serait apte à ce convertir. Celle-ci, conscience réfléchie, *prend pour objets* le moi, ses états et ses actes mentaux. Conscience réfléchie où la conscience dirigée sur le monde cherche secours contre l'inévitable naïveté de sa rectitude intentionnelle, oublieuse du vécu indirect du non-intentionnel et de ses horizons (Levinas, 1991: 146).

Here Levinas speaks of a personal conscience, but the point is that a reflective conscience, were it purely reflective, just focused on the object, could be assimilated in that to a conscience of a psychophysical individual.⁴⁷ With a practical example, a *Homo neanderthalensis* could have a conscience like the reflective conscience described, it could be engrossed in a world of objects, but without finding his I there, simply because he has not an I. Had he an "I", he would discover it when experiencing his feelings as coming from the depth of that I. Feelings and the I imply each other. With an "intentional" conscience but of inferior intentionality, not properly intentional because it does not belong to an I, a subject could be absolutely focused on the objects he poses, even objects belonging to him, such as his arm or his pain, and at the same time would never discover an I there, would be forgetful of an indirect living experience. This indirect living experience (*vécu, Erlebnis*) would be precisely self-awareness, which is an *indirect* experience of the I because it is non-intentional.

To sum up, if there is a non-intentional ingredient of consciousness, if the I is aware of himself but not directed towards himself (in that awareness), it can be postulated, in addition to a non-intentional intellectual I (the main moment of self-consciousness), a non-intentional feeling of the I: only these two elements can make up, as it were, that non-intentional trait of consciousness. And that non-intentional element of consciousness, the awareness of oneself, is in its turn and paradoxically an indispensable to a true intentional consciousness.

47 As can be inferred from Stein (1989: 98), when she tries to determine what is really characteristic of a person in comparison with a psychophysical being.

■ References

- Aquinas, T. (2000). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. University of Navarra (Most of his works consulted there, from 2019 to 2022).
- De veritate*. Bilingual text Latin-English in <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer10.htm> (consulted during 2021).
- Scriptum super Sententiis IV* (Commentary on the Sentences, bilingual text Latin-English) <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D49.Q1.A1.Q2.3> (consulted during 2021).
- Aristotle. *Metaphysics*. Transl. W. D. Ross. <https://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html> (consulted on 2025).
- Crespo, M. (2015). Moritz Geiger on the Consciousness of Feelings. *Studia Phaenomenologica* 15: 375-393. <https://doi.org/10.5840/studphaen20151519>.
- (2018). Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein. *Steiniana – Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 2(1): 9-31. <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.6>.
- Duden (1989). *Deutsches Universalwörterbuch*. Dudenverlag.
- Eleuxis-web (2025). *Greek-English dictionary*. <https://outils.biblissima.fr/fr/eulexis-web/>
- Ferrater Mora, J. (2005) *Diccionario de Filosofía*. RBA.
- Gomá, F. (1989). Scheler y la ética de los valores. V. Camps (ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*. Crítica: 296-326.
- Gudín, M. (2001). *Cerebro y afectividad*. Eunsal.
- Haecker, T. (1934). *Schöpfer und Schöpfung*. Hegner.
- Hildebrand, D. von. (2007). *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*. Augustine Press.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Band I. S. Strasser (ed.). Nijhoff.
- (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Husserliana, Band IV. M. Biemel (ed.). Nijhoff.
- (1964). *The Paris Lectures*. Trans. and edition by P. Koestenbaum. Springer.
- (1984) *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. I. Teil. Husserliana XIX/1. U. Panzer (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (1997). *Thing and Space. Lectures of 1907*. Trans. by R. Rojcewicz. Kluwer Academic Publishers.
- (2001). *The Shorter Logical Investigations*. Trans. by J. N. Findlay. Routledge.

- Kant, I. (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge University Press.
- Langenscheidt. (on-line). *German–English dictionary*. Langenscheidt Verlag. <https://en.langenscheidt.com/german-english>.
- Larrauri, L. A. de. (2018). *Persona y relación en Edith Stein. Contribuciones a una concepción relacional de la persona*. Doctoral Thesis. Universidad Complutense. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/55704/>.
- Levinas, E. (1991). La conscience non-intentionnelle. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset: 141-151.
- Lyons, W. (1985). *Emotion*. Cambridge University Press.
- Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Neuman, M^a. del R. (2014). *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Österreich, K. (1910). *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*. Bd. 1: *Das Ich und das Selbstbewußtsein, die scheinbare Spaltung des Ich*. Johann Ambrosius Barth.
- Pérez López, I. (2017). *La teoría de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyła. Un estudio comparativo*. EDUSC.
- Ricoeur, P. (1960). *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*. Aubier Montaigne.
- (1986). *Fallible Man*. Translated by Charles Kelbley. Fordham University Press.
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Max Niemeyer.
- (1954). *The nature of sympathy*. Yale University Press.
- (1973a). *Wesen und Formen der Sympathie / Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. M. S. Frings (ed.). Francke.
- (1973b). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Northwestern University Press.
- (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Trans. by J. Gaos, reviewed and presented by Í. Vendrell Ferrán. Sígueme.
- Stein, E. (1929). Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Band X (Ergänzungsband: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*): 315-338.
- (1989). *On the problem of empathy*. Translated by W. Stein, Ph.D. ICS Publications. Third revised edition.
- (2000a). *Grundlagen der Frauenbildung. Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. ESGA 13. M. A. Neyer (ed.). Herder: 30-45.

- (2000b). *Philosophy of Psychology and the Humanities*. Translated by M. C. Baseheart and M. Sawicki. ICS Publications.
- (2001). Der Intellekt und die Intellektuellen. *Bildung und Entfaltung der Individualität*. ESGA 16. M. A. Neyer Herder: 143-156.
- (2002). *Science of the Cross*. Translated by Josephine Koeppel. ICS Publications.
- (2004a). *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. C. M. Wulf (ed.). Herder.
- (2004b). *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. B. Beckmann-Zöller (ed.). Herder.
- (2006). *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. ESGA 11-12. A. U. Müller (ed.). Herder.
- (2008). *Zum Problem der Einföhlung*. ESGA 5. M. A. Sondermann (ed.). Herder.
- (2010). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 6. B. Beckmann-Zöller (ed.). Herder.
- Tallon, A. (1997). *Head and Heart. Affection, Cognition, Volition as Triune Consciousness*. Fordham University Press.
- Wojtyła, K. (2021). *Person and Act and Related Essays*. The Catholic University of America Press.

* A Nathalia, Tadeo, Lucass y Tomás, con cariño astral.

Leer a Nietzsche de otro modo.
La *KGW IX* desde las impresiones de un lector
(hispanohablante)*

Reading Nietzsche in a Different Way.
KGW IX from the Impressions of a Reader (Spanish-Speaking)

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i37.689

Osman Choque-Aliaga
choque.osman@usfx.bo
Universidad San Francisco Xavier
Albert-Ludwig-Universität Freiburg • Alemania

Fecha de recepción: 30/05/2024 • Fecha de aceptación: 15/12/2024

Resumen

No es un secreto a voces que la primera traducción al español de la obra de Nietzsche apareció en 1900 bajo el título *Así hablaba Zaratustra*, en la editorial “La España Moderna”. Sus *Obras Completas* fueron traducidas en 1932 por la editorial Aguilar, y sus *Fragmentos Póstumos* se publicaron casi veinte años después. El esfuerzo por presentar en lengua alemana los escritos publicados, no publicados y las cartas de Nietzsche, basado en una edición filológica fiable, comenzó más tarde, en la década de 1960, gracias a Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Este proyecto se consolidó como un “suelo seguro” para distintas y renombradas traducciones. Sin embargo, la cuestión no está completamente zanjada, y la presentación fiel de los textos de Nietzsche, en lo que respecta en especial a los escritos no publicados, parece estar aún lejos de

Abstract

It is no open secret that the first Spanish translation of Nietzsche’s work appeared in 1900 under the title *Thus Spoke Zarathustra*, thanks to the publishing house “La España Moderna”. His *Complete Works* were translated in 1932 by the publishing house Aguilar, and his *Posthumous Fragments* were published almost twenty years later. The German-language effort to present Nietzsche’s works, fragments and letters on the scientific basis of a reliable philological edition was initiated later, in the 1960s by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. This project constituted a “safe ground” for different and renowned translations. However, the question is not completely settled, and the faithful presentation of Nietzsche’s texts, especially with regard to the unpublished writings, seems still far from being achieved. This is due to the

lograrse. Esto se debe a la incorporación de una nueva sección al proyecto Colli-Montinari, denominada *KGW IX*, que se ha venido publicando gradualmente desde 2001 con un total de catorce volúmenes. Este aspecto representa un desafío significativo para la comprensión de Nietzsche en el ámbito hispanohablante, pues implica el alcance de la lectura y comprensión de su pensamiento a partir de los escritos no publicados. El presente trabajo se enfocará en dos cuestiones: en primer lugar, presentar de manera detallada al lector hispanohablante en qué consiste el proyecto de la *KGW IX* y cómo influye en la interpretación filológica de Nietzsche; y en segundo lugar, señalar, de manera introductoria, los retos que esto plantea para el lector hispanohablante, así como mencionar algunas pautas para abordarlos.

Palabras clave

KGW IX, Nietzsche, Nachlass-Notate, notas del legado, obras.

addition of a new section to the Colli-Montinari project, called *KGW IX*, which has been gradually published since 2001 with a total of fourteen volumes. This aspect represents a significant challenge for the understanding of Nietzsche in the Spanish-speaking world, since it implies the scope of reading and understanding his thought from the unpublished writings. This paper will focus on two issues: first, to present in detail to the Spanish-speaking reader what the *KGW IX* project consists of and how it influences the philological interpretation of Nietzsche; and second, to point out, in an introductory way, the challenges this poses for the Spanish-speaking reader, as well as to mention some guidelines to address them.

Keywords

KGW IX, legacy notes, Nietzsche, Nachlass-Notate, works.

Introducción

Quien desee acercarse al pensamiento de Nietzsche debe tener la paciencia necesaria para leer sus textos y la curiosidad de explorar tanto aspectos biográficos así como el contexto histórico y filosófico en el que se desarrollaron. A medida que se combinan estos aspectos y se alcanza una visión integral, las ideas del filósofo prusiano se dejan entrever, a pesar de la complejidad estética de su lectura. Estos requisitos, entre otros, podrían corresponder a los lectores que Nietzsche buscaba, “[lectores] que le pertenecen” (Jaspers, 1947: 25).

Nietzsche publicó la cuarta y última parte de *Za*¹ en 1885 como impresión privada y tenía planeado escribir, como continuación, un segundo libro. Sin embargo, dado que este plan no se materializó, decidió publicar *JGB* en 1886 (Röllin, 2012: 11). Esta información, aparentemente incidental e irrelevante, oculta las decisiones en la constitución y la composición de sus textos. En el caso de Nietzsche, el “texto acabado”, con miras a publicarse, significa el resultado de un proceso meticuloso de organización y revisión de numerosos escritos redactados anteriormente, así como el detallado trabajo de reelaboración de tal material. Además de sus propias correcciones, también el pensador enviaba sus textos a sus mejores amigos (Heinrich Köselitz o Franz Overbeck) y recibía tanto sugerencias como

1 Para los escritos de Nietzsche citados en este trabajo se utilizan las siguientes abreviaturas: *M* = *Morgenröte* (Aurora); *FW* = *Die fröhliche Wissenschaft* (La ciencia jovial); *Za* = *Also sprach Zarathustra* (Así habló Zaratustra); *JGB* = *Jenseits von Gute und Böse* (Más allá del bien y del mal); *GD* = *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo de los ídolos); *NL* = *Nachlass* (Legado). Para las citas correspondientes de sus escritos, se emplean las siglas de la edición científica: *KGW* = *Kritische Gesamtausgabe, Werke* (obras), que se divide en *KGW* (*Abteilungen*, *KGW* I, *KGW* II, etc.) y *KGW IX* (*KGW IX*, 1; *KGW IX*, 2, etc.); *KGB* = *Kritische Gesamtausgabe, Briefe* (cartas). Para la edición de estudio: *KSA* = *Kritische Studienausgabe, Werke* (*KSA* 1; *KSA* 2, etc.); de especial relevancia es el comentario (Colli y Montinari, 1980), registrado como *KSA* 14; *KSB* = *Kritische Studienausgabe, Briefe* (*KSB*, 1; *KSA* 2, etc.).

enmiendas, añadiendo otro periodo a las fases de revisión (Mette, 1994: L-LI). Posteriormente, el texto era enviado a su editor, lo que tampoco significaba que el proceso había concluido. Tras un tiempo, Nietzsche recibía las primeras pruebas tipográficas, las cuales también pasaban por una nueva revisión de su parte.² Lo que en última instancia se denomina obra publicada, otorgándole tal *status*, es el resultado y la culminación de estos procesos.³ Visto de ese modo, lo anterior plantea la pregunta sobre el lugar que podría ocupar un “principio metodológico” como punto de partida para la lectura de los escritos del filósofo,⁴ si se tiene en cuenta especialmente que nada de lo que Nietzsche escribió, y mucho menos lo que publicó, fue accidental.⁵

De ese modo, lo anterior sugiere la necesidad de reflexionar sobre el *status* de las obras publicadas. Al haber pasado por procesos de corrección y revisión, estas adquieren una cierta “autoridad” —aunque esto pueda resultar irritante para algunos lectores—, situándose por encima de las ideas que Nietzsche quiso plasmar pero no lo hizo, así como de lo que escribió pero no alcanzó a publicar, a saber,

2 Mette menciona las *Korrekturbogen* (hojas de corrección), es decir, Nietzsche cambiaba parcialmente la versión de los textos incluso cuando se estaban imprimiendo (1994: L-LI).

3 La cuestión mencionada se presenta de forma compleja. Una división de los escritos de Nietzsche en obras publicadas sugiere considerar otros *status*: el de las cartas, los escritos casi acabados pero nunca designados para su publicación, etc. Por otro lado, si se quisiera determinar el origen de una expresión o un tema concreto, se comprobaría que muchos de ellos se encuentran en textos incluso tempranos. Las referencias a los mismos pueden aparecer a lo largo de las notas, y del mismo modo desaparecer; en otros casos, una expresión puede tener cierta frecuencia, pero nunca llegar a contemplarse como publicación.

4 Es sugerente el topos exclusivo y definitivo con el que Nietzsche se distancia de la etiqueta de filósofo: “¿Soy filósofo? – ¡Pero qué pasa con eso!...” (KSB 8, Nr. 1014, 290; traducción del autor).

5 Montinari menciona expresamente: “Ninguna imagen, ninguna palabra, también ningún signo de puntuación es accidental en Nietzsche” (1982: 4; traducción del autor). Pero, ¿qué significa “accidental”? ¿Se refiere a que nada de lo que escribió, que por sí mismo se trata de un inmenso material, fue “accidental”? Por nuestra parte, la frase se orienta a la obra publicada.

sus *Nachlass-Notate* (notas del legado, en adelante *N-N*)⁶ o *Nietzsches Manuskripte* (manuscritos de Nietzsche).⁷

Nietzsche como autor se expresa a través de su obra publicada, un canal exclusivo y directo mediante el cual busca dar a conocer sus ideas. Su obra publicada, así como aquella que fue enviada para su publicación o que estaba lista para hacerlo, constituye la forma que Nietzsche ha aceptado para transmitir sus pensamientos.⁸ Sin embargo, si lo anterior se asume como “principio metodológico”, ello no puede conducir al intérprete a adoptar posturas con las que pretenda relegar las *N-N* a una categoría inferior. Aunque la noción de obra publicada sea relevante —sobre esto hablaremos más adelante— no se debe caer en el extremo de rechazar las *N-N*⁹ o incluso, como ya ha sucedido, privilegiarlas por encima de las primeras.¹⁰ Una investigación especializada requiere un enfoque integral y equilibrado,

6 En el presente trabajo se hace referencia a las *Nachlass-Notate*. En las traducciones al español se utiliza la expresión *Nachgelassene Fragmente* (*Fragmentos Póstumos*), formulada por Colli-Montinari. Por nuestra parte, la palabra *Notat*, y su plural *Notate*, que se traducen como “nota/notas”, incluye adecuadamente otras nociones sin confundir, por ejemplo, estas con apuntes “cortos” u otros “extensos”, y, además, se diferencia con los fragmentos: textos largos casi terminados; dado que la palabra alemana *Fragment* significa una obra literaria inacabada. Del mismo modo, la expresión *Nachlass* hace referencia al material o legado dejado por una persona fallecida. En ese sentido, tal denominación se distingue del respectivo vocabulario; más que *Nachgelassene Fragmente*, las *N-N* son pistas filosóficas del trabajo de Nietzsche (Stegmaier, 2022: 25).

7 En el volumen 14 de la edición de estudio se diferencia el material que Nietzsche dejó de 1869 a 1889, basándose en las firmas de H. J. Mette (1994). De ese modo, se encuentran los *Druckmanuskripte* (manuscritos impresos), *Die Manuskripte der Basler nachgelassenen Schriften* (los manuscritos de los escritos póstumos de Basilea), *Die Manuskripte der Vorstufen und Reinschriften zum Werk sowie auch der nachgelassenen Fragmente* (los manuscritos de las etapas preliminares y las copias finales de la obra, así como los fragmentos sobrevivientes) que se dividen en *Reihen* (series): P (*Hefte* o cuaderno), U (*Hefte*), M (*Manuskripte*), Z (*Hefte*), W (*Hefte*), N (*Notizbücher* o cuadernos de notas) y las *Mappen loser Blätter* (carpetas de hojas sueltas) (Colli y Montinari, 1980; KSA 14, 24-35).

8 Colli y Montinari señalan el grupo de obras publicadas por el propio Nietzsche (1980; KSA 14, 22-23).

9 Acerca de esta cuestión, ver Meyer (2014).

10 Es conocida la opinión de Heidegger quien afirmó que la propia filosofía de Nietzsche no se encuentra en las obras publicadas, sino en el *Nachlass* (Kaufmann, 2018: 285-287). De ello hablaremos más adelante.

en la que ambos escritos se combinan y confluyen hacia una visión pluralista y diferenciada.

Además de lo anterior, el análisis de las *N-N* requiere tomar en cuenta una diferenciación de las fechas en que fueron escritas; dicha secuencia puede presentarse, inclusive de forma hipotética, a la manera de una cadena de pensamientos. La localización exacta conlleva una tarea para el investigador debido a su complejidad cronológica y geográfica: Nietzsche era conocido por sus constantes viajes, lo que implicó cambios de ubicación en la redacción. Frente a esta complejidad, la identificación de las fechas de las *N-N* se ha construido a partir de descripciones, en algunos casos de carácter indicativo, que ha permitido obtener información exacta, aunque no de todas, sí de un número considerable de notas. Estos resultados se publicaron como material científico de las obras publicadas, no publicadas y cartas, quiero decir la *Edición Crítica Completa* de Nietzsche, conocida como *Kritische Gesamtausgabe Werke*, bajo la rúbrica *KGW* (*KSA* para la edición de estudio; *KGB* y *KSB* para las cartas) a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, iniciadores del proyecto. En líneas generales, el proyecto de la *KGW* se materializó en un total de ocho *Abteilungen* (secciones), a saber, *KGW I-VIII*, cada una de las cuales se divide en respectivos volúmenes y sub-volúmenes. Tras la muerte de los dos iniciadores del proyecto (Colli en 1979 y Montinari en 1986), el siguiente equipo de trabajo dirigido por Marie-Luise Haase se añadió, bajo principios editoriales diferentes —que explicaremos adelante— una nueva sección, la *KGW IX*. Los tres primeros volúmenes de esta sección se publicaron en 2001; el cuarto tomo apareció en 2004, y así sucesivamente, hasta completarse en un total de catorce volúmenes en 2023. La *KGW IX* se presenta como la versión “final” de la *Edición Crítica Completa* de las obras de Nietzsche.

Entre otras cosas, el contenido esencial de dicha nueva sección radica en que reproduce las *N-N* con sumo cuidado, mediante el registro diplomático que acompaña la letra de Nietzsche, además de material importante relacionado. Por ejemplo, en las *N-N* del verano de 1885 se puede diferenciar un número considerable de apuntes, en los cuales también se encuentran tachaduras, enmiendas o añadidos elaborados con varios colores de tinta. La mayoría de estos formaron

parte de *JGB*, que, como se ha señalado anteriormente, se publicó en 1886. En ese sentido, surge la difícil pregunta, ¿qué material de las *N-N*, escrito como posible continuación de *Za*, pasó a formar parte de *JGB*? La *KGW IX*, al centrarse en la génesis de las *N-N* que datan de ese periodo, ofrece una visión clave sobre los textos que fueron incluidos en *JGB*.

La *KGW IX* contempla las *N-N* que datan desde la primavera de 1885 hasta enero de 1889, es decir, los textos posteriores en la producción escrita de Nietzsche.¹¹ No se incluyen, en cambio, las *N-N* de las primeras publicaciones ni las correspondientes a los primeros años de la década de 1880. La presentación de las *N-N* de los escritos posteriores constituye una valiosa herramienta científica para comprender de manera diferenciada la composición original de estas notas así como los procesos de reelaboración conceptual, en un formato que no estaba presente en la edición de Colli-Montinari.

Nietzsche dejó una cantidad impresionante de escritos, llegando incluso a mencionarse que su trabajo abarca cerca de 40.000 páginas (Stegmaier, 2022: 1). En este contexto, ¿sería posible diferenciar los matices, añadidos y correcciones de un texto a otro en las *N-N*? El resultado que ofrece la *KGW IX* es altamente positivo, aunque trazar de manera quirúrgica el registro secuencial de las notas, con referencias cruzadas, constituye una tarea sumamente difícil. Se puede observar que la *KGW IX* se centra en las fechas de publicación de las notas y en las referencias que aparecen en los *Briefentwürfe* (borradores de cartas) para profundizar en dichos registros. Lo que se ha mencionado, en su forma estrictamente abreviada, resume lo que la *KGW IX* ofrece al lector especializado. Frente a lo anterior, en un plano distinto, surge la reflexión sobre lo que podría significar esta sección en el marco de la lectura y las traducciones de Nietzsche. ¿Cómo podría el lector hispanohablante focalizarse en las *N-N* si, hasta la fecha, solo dispone de una traducción anterior a la *KGW IX*? ¿Sería posible incluir otro enfoque interpretativo que, aunque no considere la *KGW IX*, ofrezca un alto nivel hermenéutico? Estos aspectos serán abordados a lo largo de este trabajo.

11 Véase también Röllin (2024).

El principal interés de este artículo es presentar el novedoso proyecto de la investigación alemana sobre Nietzsche y, de manera secundaria, explorar algunas de sus implicaciones para el lector hispanohablante. De este modo, el artículo se estructura en dos partes. En un primer momento, se explicará detalladamente (secciones 2, 3 y 4) el contexto que hizo necesario adoptar principios editoriales diferentes para la *KGW IX*, prestando especial atención a los elementos biográficos en el marco de los escritos de Nietzsche; a continuación, se describirán aspectos clave de esta edición, centrándonos en la información filológica y contextual para, finalmente, destacar sus implicaciones en la lectura especializada de Nietzsche. En un segundo momento, se abordará, de manera introductoria (sección 5), cómo lo expuesto representa un desafío para la interpretación de Nietzsche en lengua hispana, así como los enfoques posibles para abordarlo. A pesar de su carácter introductorio, la tesis que guía esta última sección sostiene que la identificación y diferenciación de niveles en la interpretación de un texto son fundamentales, especialmente por la ausencia de una traducción de la *KGW IX*. Así, la obra publicada se establece como un nivel hermenéutico clave.

El contexto en el que se hizo necesaria la KGW IX: un bosquejo

La interpretación de las ideas de Nietzsche requiere, como ya se señaló, una inmersión en sus textos. Desde un enfoque hermenéutico, tal inmersión debe ir acompañada de una atención a la diversidad de los estilos de escritura de Nietzsche (aspecto que se abordará adelante), y complementarse con la consulta de otros textos y documentos suyos (que no comprenden exclusivamente las *N-N*). Para iluminar lo anterior, consideremos el lugar que ocupa *JGB*. En una carta fechada el 22 de septiembre de 1886, Nietzsche le escribió a Jacob Burckhardt que *JGB* “dice las mismas cosas que mi Zarathustra”, pero de “otra manera, de una manera muy diferente” (Nietzsche, 2011:

221; KSB 7, Nr. 754, 254).¹² En otra carta dirigida a Reinhart von Seydlitz, el 26 de octubre de 1886, señala que *JGB* es una “especie de comentario a mi *Zaratustra*” (Nietzsche, 2011: 233; KSB 7, Nr. 768, 270). Así, la atención tanto a los textos de Nietzsche como a la información biográfica aportan nuevos matices, enriqueciendo la comprensión dentro de su propio alcance.

Un caso ilustrativo de estas conexiones se da en 1885, durante el periodo comprendido entre junio y septiembre, cuando Nietzsche residió tres meses en la localidad de Sils Maria, en la Alta Engadina. La relevancia de esta estancia, entre otros aspectos, radica en la visita que recibió en julio por parte de Louise Röder-Wiederhold, una mujer mayor vinculada al círculo de conocidos de Köselitz (Peter Gast). Röder-Wiederhold desempeñó diversas funciones para Nietzsche: la labor de lectora, la toma de notas durante sus dictados y la posterior transcripción de los mismos. Su visita se extendió durante aproximadamente cuatro semanas, desde el 8 de junio hasta el 6 de julio. Además de su labor de lectura y transcripción, se le encomendó presentar los textos de manera ordenada y legible, a la manera de escritos limpios para su posterior envío a la imprenta (Röllin, 2012: 15).

Nietzsche hace referencia a esta mujer en diversas cartas de 1885 y 1887: “Me ha hecho *muy bien* hasta ahora la cercanía de una excelente anciana dama, la señora Röder-Wiederhold, de Zúrich; hasta ahora le he dictado casi cada día 3 horas” (Nietzsche, 2011: 73; KSB 7, Nr. 606, 57). La colaboración de Röder-Wiederhold fue indispensable en el proceso de corrección y publicación, ya que Nietzsche necesitó presentar copias legibles que pudieran servir como plantillas o borradores para la imprenta. Además de lo anterior, hubo razones personales, como su estado de salud, que dificultaron que pudiera llevar a cabo esta tarea por sí mismo. Es importante destacar que, en 1885, fue la última ocasión en que Nietzsche solicitó ayuda externa para la transcripción de sus dictados; a partir

12 Primero se cita la referencia en español, seguida de la abreviatura correspondiente a la obra, así como a las cartas o el legado; a continuación, se presenta la referencia al texto original, conforme a las ediciones científicas (véase la nota 2 de este trabajo). Las ediciones para las referencias en español se detallan en la bibliografía.

de entonces, las transcripciones posteriores fueron realizadas por él (Röllin, 2012: 15). El seguimiento de la génesis de sus *N-N*, a partir de los cambios en los hábitos de escritura, así como la presentación de una transcripción diplomática y filológica, hicieron necesario incorporar una nueva sección al proyecto iniciado por Colli-Montinari. En particular, esto respondía a la cuestión de identificar de manera detallada y diferenciada lo que Nietzsche escribió con su letra ilegible, así como las numerosas modificaciones que agregó (Montinari, 1980: 323-349).

En los primeros años de su vida errante, Nietzsche adoptó la práctica de escribir con lápiz en cuadernos. Prefería cuadernos pequeños y gruesos, lo que le permitía tomar notas mientras caminaba, una forma más útil y eficiente en comparación con el uso, un tanto engorroso y poco práctico, de escribir con tinta. Sin embargo, los cuadernos escritos a lápiz debían ser reescritos posteriormente con pluma y tinta, lo que resultaba incómodo para Nietzsche y trataba de evitar en la medida de lo posible, como señala en una carta a Köselitz (Nietzsche, 2009: 384; KSB 5, Nr. 889, 450).

Es una idea comúnmente aceptada que Nietzsche escribía mientras caminaba, es decir, tomaba notas durante sus paseos por el campo y al aire libre. En ese sentido, surge la pregunta: ¿mantuvo Nietzsche esta bonita práctica a lo largo de su vida o eventualmente se adaptó a una rutina diferente? En otras palabras, ¿es plausible pensar que pasó de la vida del espíritu libre, tomando notas mientras caminaba, a una “vida de oficinista” sentado ante un escritorio? Frente a una serie de opiniones que rechazarían esta última formulación, existen argumentos que se sortean en el presente. Es posible entremediar su hábito de tomar notas y considerar la posibilidad de cierta costumbre o tendencia hacia una vida sedentaria. La abundancia de material redactado en un entorno de escritorio a partir de 1885, utilizando la pluma con diferentes tintas, es un indicio de esto y una evidencia convincente que presenta la *KGW IX*.

Además, en el contexto de la *KGW IX*, se hace necesario añadir otras expresiones junto al concepto mismo de “notas”, ya que los informes transcritos de la nueva sección sugieren otro vocabulario al respecto. El material escrito por Nietzsche, desde 1885 hasta 1889,

no solo contiene notas, sino que se divide estrictamente en *Notizhefte*, *Oktav- oder Duodezhefte* (cuadernos de notas, cuadernos de octavo o cuadernos de doce hojas), *Quart-*, *Großoktav oder Foliohefte* (cuadernos de cuarto, cuadernos de octavo grande o cuadernos de folio), *Arbeitshefte* (cuadernos de trabajo), las *lose Blätter* (hojas sueltas) y los respectivos *Manuskripten* (manuscritos).¹³

Hasta aproximadamente 1880, Nietzsche utilizó principalmente los *Notizhefte* (aproximadamente veinticuatro en total) y solo unos cinco *Arbeitshefte*. Sin embargo, años más tarde, a partir de 1880 hasta 1884, empleó más los *Arbeitshefte*, con un total de veintitrés, en comparación con doce *Notizhefte*. Dichas transcripciones están descritas en las ocho secciones de la *KGW* (Colli y Montinari, 1980; KSA 14, 20-30). De especial importancia es el material de 1885 a 1889, que experimenta un cambio significativo en cuanto a la forma: se encuentran cuatro *Notizhefte* y dieciséis *Arbeitshefte*, distribuidos en los cuadernos: N VII 1-4 y los cuadernos de trabajo W I 3-8, WII 1-10. Esto sugiere que los *Arbeitshefte*, *N-N* escritas a pluma y tinta, representan el método de trabajo predominante del Nietzsche “posterior”, utilizando este apelativo en un sentido didáctico. Este enfoque de los *Arbeitshefte* ha sido abordado por la *KGW IX*, y, para el interés de las interpretaciones de Nietzsche en español, se trata de un estudio que incluye los textos posteriores, aquellos escritos durante los últimos cinco años de la vida de Nietzsche, y no toda su producción.

Volviendo a su práctica de escritura, su forma de trabajo, especialmente a partir de 1885, implicó al autor sentado ante un escritorio, adoptando un enfoque más cercano al de un escribiente de oficina.¹⁴ Visto así, el lápiz como herramienta de trabajo, al menos a

13 Esta información se encuentra en el comentario de Colli y Montinari (1980; KSA 14), véase nota 8 de este trabajo.

14 “Estoy muy contento además por haber conseguido *las plumas*: pues en mi vida, una genuina vida de *animal dedicado a la escritura*, es un asunto de primera importancia escribir de manera legible para uno mismo” (Nietzsche, 2012; KSB 8, Nr. 1114, 431). Uno de los confidentes cercanos a Nietzsche, Paul Lanzky, anota esta nueva costumbre en su texto “Friedrich Nietzsche als Mensch und Dichter”: “Al primer canto del gallo, se despertó de nuevo, y antes de que amaneciera, estaba sentado en la mesa de trabajo junto a la pantalla de lámpara” (Gilman, 1981: 518).

partir de 1885, dejó de ser un elemento permanente para ser utilizado de forma ocasional. De ese modo, los rastros de lápiz fueron esporádicos: se encuentran principalmente en el cuaderno de *Duodez* de 1888 y, en especial, para correcciones editoriales y de escritura (Röllin, 2012: 20). El cambio del lápiz a la pluma y, sobre todo, el nuevo hábito de redactar sus escritos a tinta son descritos con detalle en la *KGW IX*. Pero, nada de lo expuesto debe llevarnos a la conclusión de que Nietzsche abandonó por completo la costumbre de sus largas caminatas.¹⁵

Lo expuesto hasta ahora permitió identificar varios elementos contextuales que fundamentaron la formación de una nueva sección: en primer lugar, la ayuda externa que Nietzsche recibió; en segundo lugar, los detalles del método de trabajo que él inusualmente empleó; y en tercer lugar, el material de trabajo que utilizó. A partir de estos tres elementos, surgen otras preguntas que la *KGW IX* aborda, como la falsificación editorial realizada por la hermana de Nietzsche, la presunta publicación de su obra principal,¹⁶ y, por otro lado, las notas publicadas por Colli-Montinari, cuya presentación no reproducía lo que Nietzsche había dejado. A continuación, nos ocupamos de la cuestión: ¿en qué consiste la denominada *KGW IX* y cuál es su estructura?

La KGW IX

Los volúmenes de la *KGW IX* varían en su forma y contenido, aunque es posible señalar un esquema en su presentación: el *Vorwort* (prefacio) de los editores, *Editorische Vorbemerkung* (Nota editorial preliminar), el *Nachbericht* (informe de seguimiento) —sobre las anotaciones no publicadas por Colli-Montinari, en especial desde

15 Para la relevancia de las caminatas como característica de su pensamiento, véase Choque-Aliaga (2024b y 2024c).

16 Ver nota 29 de este trabajo.

la sección VIII de *KGW* —, las *Berichtigungen*¹⁷ (correcciones) —informes detallados sobre las adiciones, alteraciones o cambios realizados en transcripciones o ediciones anteriores. Cada uno de los 14 volúmenes se identifica por su número de publicación, a saber: *KGW IX*, 1, *KGW IX*, 2, etc. La *Vorbemerkung* (nota preliminar) de la *KGW IX*, 1-3, subraya la relevancia del *Nachbericht* con relación a los propios volúmenes, sometidos incluso ellos a un proceso constante de corrección (*KGW IX*, 1, 4). Por otra parte, también se encuentran los *Fragmente*, *Briefentwürfe* y los *Manuskripte*. La identificación de los manuscritos se basa en el informe anterior de H. J. Mette (*KGW IX*, 1, 4; Mette, 1994: LIV-XCVIII). Por su parte, la *KGW IX* no guarda relación con la edición de las cartas, *KGB*, más bien, se centra en la corrección de errores contenidos en las *KGW I-VII*.

Los primeros volúmenes de la *KGW IX*, 1-3,¹⁸ transcriben los *Notizhefte* N VII 1,¹⁹ N VII 2²⁰ y N VII 3, fueron editados por Marie-Luise Haasse y Michael Kohlenback. Estos apuntes son relevantes porque pertenecen al periodo en el cual Nietzsche redactó la *Umwerthung der Werthe* (revalorización de los valores),²¹ utilizadas en la composición de *JGB* y *GM* (*KGW IX*, 1, 19).

17 Las *Berichtigungen* se refieren a las erratas que surgieron principalmente a raíz de la obra publicada. La *KGW IX*, 1-3 abarcan la edición Colli-Montinari comprendida como VII 3, VII 4/2 y VIII 1 y 3.

18 La siguiente transcripción se basa en la *KGW IX*, 14, 1-100; esta información comprende una presentación con sumo detalle de la forma y tamaño de los cuadernillos, las páginas, los fragmentos que contienen, la ubicación de los *Briefentwürfe*, así como la fecha exacta en que fueron escritos.

19 Esta información se presenta con detalle cuando se menciona que se trata de un “Cuaderno en octava, 10.5 x 17. 194 páginas. Tinta negra y morada, así como lápiz” (*KGW VII*, 4/2, 632; traducción del autor).

20 Nótese el uso de la tinta, que antes se mencionó: “Las páginas 194-173 fueron escritas de atrás hacia delante. Se utilizó tinta negra y morada, así como lápiz” (*KGW VII* 4/2, 640 s.; traducción del autor).

21 Nietzsche utiliza, o más precisamente juega con, la preposición “alrededor de” [*um*], que añade a la palabra “valorización” [*Wertung*], formando así una nueva palabra en alemán *Umwerthung*. La traducción obedecería más a revalorización en lugar de transvaloración (Large, 2010).

Los siguientes volúmenes de la *KGW IX*, 4-9, fueron editados por Marie-Luise Haase y Martin Stingelin. El volumen 4 registra los cuadernos de notas W I 3, W I 4, W I 5, W I 6²² y W I 7; el volumen 5, los cuadernos de notas W I 8; el volumen 6, los cuadernos de notas W II 1 y W II 2; el volumen 7, los cuadernos de notas W II 3 y W II 4; el volumen 8, el cuaderno de notas W II 5; el volumen 9, los cuadernos de notas W II 6 y W II 7.

Los volúmenes 10-14 de *KGW IX* fueron editados por Marie-Luise Haase y Hubert Thüring, y abarcan otros tantos textos. El volumen 10, los cuadernos W II 8 y W II 9; el volumen 11, los cuadernos de notas W II 10 y notas de varios cuadernillos; siendo de especial relevancia el cuaderno P II 12b, que contiene el “Tercer libro de Retórica” (*KGW II*, 4, 597-611) y *Die Diadoxi der vorplatonischen Philosophen*.²³ El volumen 12 contiene las *Mappen* (carpetas): Mp XIV 1, Mp XV y Mp XVI; el volumen 13, las *Mappen*: Mp XVII, Mp XVIII, y diversos registros que incluyen hojas relacionadas con cartas para Nietzsche (BW 109, BW 115, BW 177, BW 213, BW 272, BW 317), hojas de manuscritos (D 10b, D 18, D 21, D 22, D 25), hojas de correcciones (K 12) y hojas de folio (Aut. N-11.4, Ernst Lübbert). El volumen 14 contiene el *Nachbericht* de todos los volúmenes de la sección, junto con informes, concordancias entre fragmentos, el comentario de trabajo e información valiosa para el especialista.

Los catorce volúmenes que conforman la *KGW IX* ofrecen la posibilidad de rastrear, por un lado, el proceso de génesis de las *N-N* de 1885 a 1889, y por otro, su transformación en manuscritos, lo que permite, finalmente, seguir su evolución hacia registros más extensos de escritura (Haase, 2007; Haase, 2003). En ese sentido, es posible observar que algunas notas han permanecido inalteradas, conservando su composición primera, mientras que otras han atravesado fases complejas de conceptualización. Así, cada *N-N* posee

22 Este cuadernillo fue escrito por Louise Röder-Wiederhold y dictado por Nietzsche. Las correcciones de Nietzsche fueron realizadas con tinta negra, mientras que las adiciones las hizo con tinta violeta (*KGW VII* 4/2, 637 s.).

23 *KGW III* 25[1], *KGW III* 37[6-8] y *KGW VIII* 6[26] 250,15-251,11.

su propia historia que abarca desde sus etapas preliminares hasta los desarrollos más amplios. Ahora bien, ¿qué función cumple la *KGW IX* y cómo influye en la interpretación de Nietzsche?

La relevancia de la KGW IX en la lectura de Nietzsche

Para ilustrar los elementos que siguen, Nietzsche dedica unas palabras a sus lectores, las cuales se encuentran en el prefacio a *M* escrito en el otoño de 1886: “Pacientes amigos míos [...] ¡[a]prended a leerme bien!” (Nietzsche, 2014: 489; *M Vorrede* 5, KSA 3, 17).²⁴ De hecho, el contexto de estas palabras se refiere a la obra publicada, a los pacientes lectores de sus escritos, textos aprobados por él y que han visto la luz. ¿O es que el pensador está pidiendo a sus lectores que aprendan a leer bien las *N-N*?

La presentación diplomática de las *N-N* está vinculada a la forma de sus escritos, su génesis y su relación con el conjunto de tales registros, o también denominada como la “génesis del texto” (Röllin y Stockmar, 2017: 3; traducción del autor).²⁵ Para comprender su impacto en la interpretación, es necesario analizar la lógica subyacente de cada forma. Como ejemplo, abordaremos el cuaderno de trabajo *W II 1*,²⁶ que será examinado junto con su respectiva traducción al español. La *KGW IX*, 6, *W II 1*, presenta el siguiente manuscrito de Nietzsche, acompañado de la transcripción correspondiente:

24 Véase también Choque-Aliaga (2022).

25 Para el concepto de “génesis del texto”, véase D’lorio (2017).

26 Las figuras se basan en una selección de transcripciones de Röllin y Stockmar (2017: 12-14).

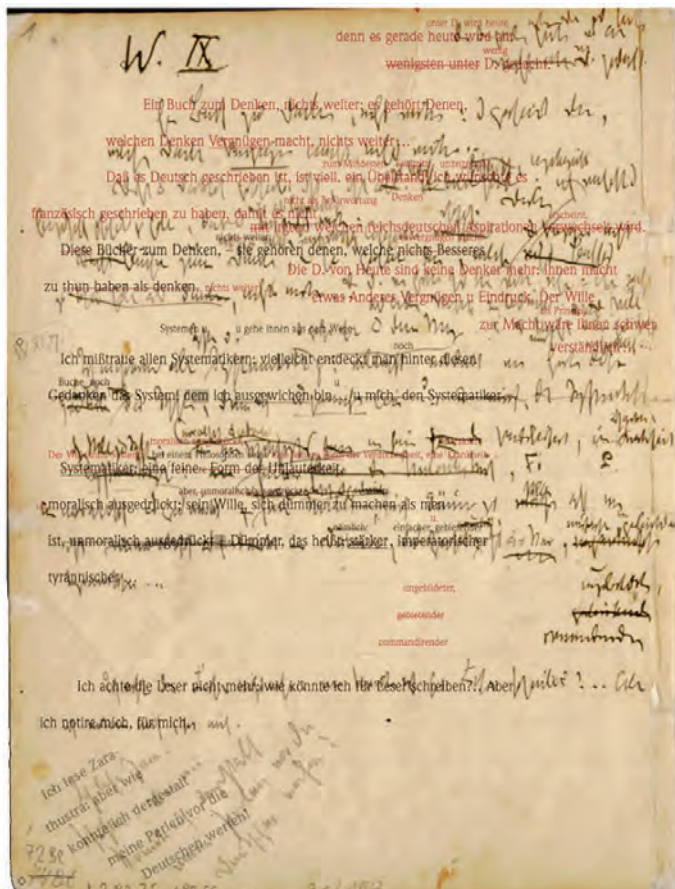


Fig. 1: KGW XI, 6, facsimil W II 1 (Klassik Stiftung Weimar)²⁷

²⁷ <http://www.nietzschesource.org/DFGA/W-II-1,1 et 2> (recuperado el 6 de mayo de 2024).

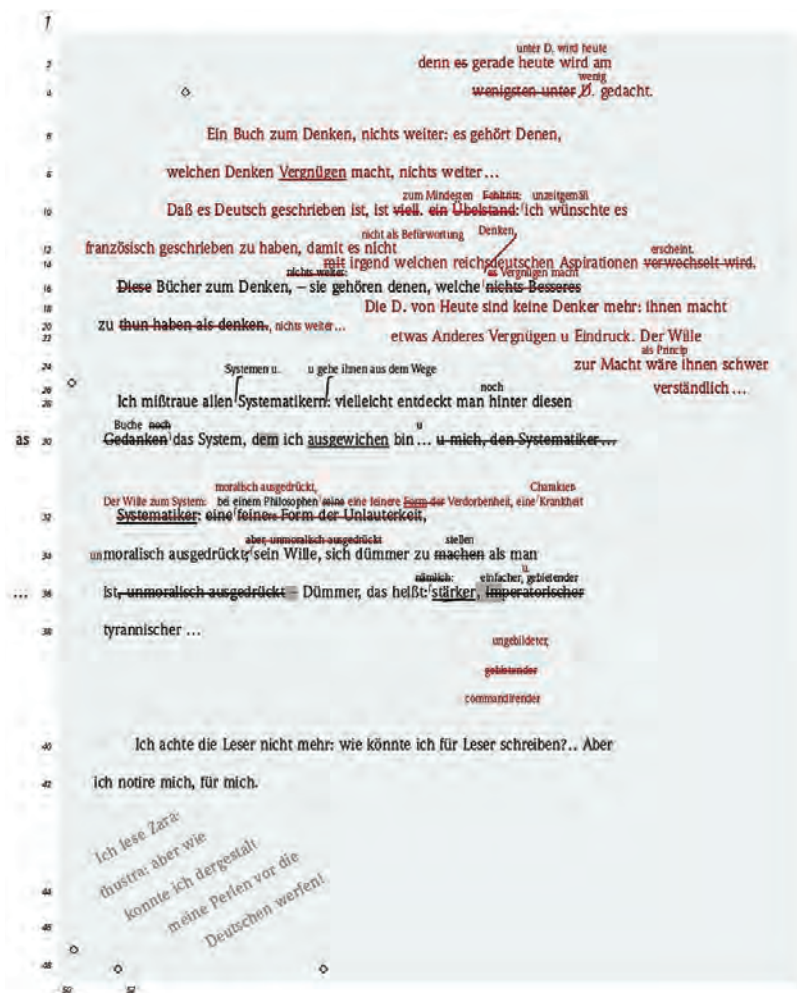


Fig. 2: KGW XI, 6, 1

La Fig. 1 muestra la complejidad de la letra de Nietzsche, mientras que la transcripción de la KGW IX (Fig. 2) permite distinguir los colores y diferentes tamaños de letras. La transcripción en alemán, presente en la edición de Colli-Montinari, KSA, es diferente en su forma, como puede verse a continuación (Fig. 3):

9[188]

Ein Buch zum Denken, nichts weiter: es gehört Denen, welchen Denken Vergnügen macht, nichts weiter...

Daß es deutsch geschrieben ist, ist zum Mindesten unzeit-
10 gemäß: ich wünschte es französisch geschrieben zu haben, damit
es nicht als Befürwortung irgend welcher reichsdeutschen Aspirationen erscheint.

Bücher zum Denken, — sie gehören denen, welchen Denken
Vergnügen macht, nichts weiter... Die Deutschen von Heute
15 sind keine Denker mehr: ihnen macht etwas Anderes Vergnügen
und Bedenk(en). Der Wille zur Macht als Princip wäre
ihnen sch<we>r verständlich... Ebendarum wünschte ich meinen
Z<arathustra> nicht deutsch geschrieben zu haben

Ich mißtraue allen Systemen und Systematikern und gehe
20 ihnen aus dem Weg: vielleicht entdeckt man noch hinter diesem
Buche das System, dem ich a u s g e w i c h e n bin...

Der Wille zum System: bei einem Philosophen moralisch
ausgedrückt eine feinere Verdorbenheit, eine Charakter-Krank-
heit, unmoralisch ausgedrückt, sein Wille, sich dümmer zu stel-
25 len als man ist — Dümmer, das heißt: stärker, einfacher, ge-
bietender, ungebildeter, commandirender, tyrannischer...

Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser
schreiben? ... Aber ich notire mich, für mich.

Fig. 3: KSA 12, 450

La traducción al español, basada en la KSA, no sigue la estructura del texto alemán; sin embargo, para mayor claridad, se presenta de la siguiente manera:

9[188]

Un libro para pensar, nada más: pertenece a aquellos a los que pensar les da *placer*, nada más...

El hecho de que esté escrito en alemán es, por lo menos, intempestivo; desearía haberlo escrito en francés, para que no aparezca como apoyo de algún tipo de aspiración imperial alemana.

Libros para pensar, – pertenecen a aquellos a los que pensar les da placer, nada más... Los alemanes de hoy ya no son pensadores: lo que les da placer y les hace reflexionar es otra cosa. La voluntad de poder como principio les sería difícilmente comprensible... Precisamente por ello desearía no haber escrito en alemán mi *Zarathustra*.

Desconfío de todos los sistemas y de todos los sistemáticos y me aparto de ellos: quizá se descubra aun detrás de este libro el sistema que he *esquivado*...

La voluntad de sistema: en un filósofo, expresado moralmente, una refinada corrupción, un enfermedad del carácter, expresado inmoralmente, su voluntad de hacerse más tonto de lo que es – Más tonto, quiere decir: más fuerte, más simple, más imperioso, más inculto, más autoritario, más tiránico...

Ya no estimo a los lectores: ¿cómo podría escribir para lectores?... En cambio tomo notas, para mí (Nietzsche, 2008: 296; NL 1887, 9[188], KSA 12, 450).

En la Fig. 2 se destacan los colores de la letra, que corresponden a la primera versión del manuscrito, identificable por la tinta negra y, en ocasiones, marrón. El cambio en el tamaño de la letra indica añadidos o modificaciones posteriores. La parte inferior, de un gris claro (letra E), señala una anotación a lápiz (Fig. 4). El primer registro del manuscrito, con un solo color de tinta, puede identificarse en la Fig. 4:



Fig. 4: Röllin y Stockmar (2017: 12-13)

Las primeras adiciones, enmiendas y modificaciones en tinta negra (Fig. 5) se presentan abajo. Luego, se observan las correcciones, diferenciadas por su tinta marrón.

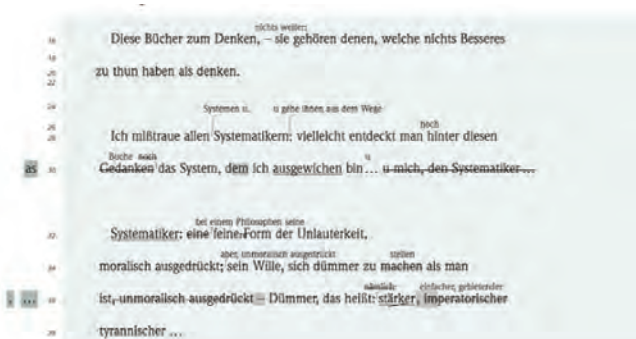


Fig. 5: Röllin y Stockmar (2017: 13)

Finalmente, se muestra la versión definitiva (Fig. 6):



Fig. 6: Röllin y Stockmar (2017: 14)

[Revisión de A y C en tinta marrón oscuro.

Nueva versión de A en tinta marrón oscuro.

Continuación de A en tinta marrón claro]

En un sentido hermenéutico, la Fig. 6 indica que las opiniones de Nietzsche sobre las ideas sistemáticas surgieron del término *Systematiker* (sistemático), pero fueron sustituidas por *Der Wille zum System* (La voluntad del sistema). De ese modo, la crítica de Nietzsche al pensamiento sistemático apunta a la intención más que al concepto. La versión final del texto en *GD* dice: “Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. La voluntad del sistema es una falta de rectitud” (Nietzsche, 2016: 622; *GD Sprüche und Pfeile* 26, KSA 6, 63).

Hasta aquí se ha podido evidenciar en qué consisten los registros diplomáticos y transcripciones de las *N-N*. El objetivo central de la *KGW IX* es examinar el *status* y la situación de textos que han tenido una recepción problemática, como la falseada obra *Der Wille zur Macht* (La voluntad de poder), que Nietzsche nunca terminó ni envió a

su editor.²⁸ Este tema ha sido discutido en la investigación, aunque a menudo se olvida que fue una construcción de su hermana y no de Nietzsche.²⁹ Gracias a la *KGW IX*, el especialista tiene acceso a una versión completa de las *N-N*, incluidas las correcciones y adiciones realizadas por Nietzsche para el proyecto inacabado de *Der Wille zur Macht*. La comprensión de este proceso solo es posible al examinar las convenciones utilizadas, como los colores, las marcas tipográficas y la información adicional en los márgenes. En este sentido, el *Nachbericht* aclara aspectos que podrían no haber quedado claros para el especialista. Por lo expuesto, las *N-N* pueden entenderse como una representación del “taller” de Nietzsche, el espacio en el que moldea y ajusta continuamente sus ideas. Estas tres secciones conformaron la primera parte de este artículo, en la que se presentó un análisis de los aspectos de la *KGW IX*.

El pensamiento de Nietzsche para el lector hispanohablante

Un tema ampliamente reconocido en las interpretaciones sobre Nietzsche es el lugar que deben ocupar las opiniones de Heidegger, particularmente en relación con el alcance de las ideas que propone. La afirmación de Heidegger sobre la obra publicada de Nietzsche ha tenido gran repercusión, incluso en su forma controvertida. Según Heidegger, dichas publicaciones no representan más que un “*Vordergrund*” —un primer plano o momento preliminar—, mientras que lo verdadero y auténtico se encuentra en las *N-N*: “La filosofía propiamente dicha [de Nietzsche] permanece como «legado»” (Heidegger,

28 Es posible encontrar cinco versiones para *Der Wille zur Macht* en alemán (Hoffmann 1991; D'Iorio 2010). Para un estudio sobre lo que significó tal interpretación en el contexto político posterior, véase Baumler (1931) y Aschheim (2000).

29 La tesis de que el supuesto libro “*la voluntad de poder* constituye la exposición más elaborada, detallada y completa de la filosofía de Nietzsche” (Castrillo, 2000: 9) solo puede calificarse de irresponsable. Incluso hoy la editorial publicó una segunda edición, la cual se sigue vendiendo.

N I: 17; traducción del autor).³⁰ La interpretación de Nietzsche hecha por Heidegger ha sido una de la más influyentes del siglo XX (Stegmaier, 2003: 174). Sin embargo, es a partir de esta lectura que surge nuevamente la pregunta, clásica en su formulación, sobre qué lugar ocupa la obra de Nietzsche dentro de su creación: ¿dónde se encuentra lo propio (*das Eigentliche*) de su pensamiento?³¹

Al examinar más de cerca, parece que el intérprete de Nietzsche en el ámbito hispanohablante persigue, explícita o implícitamente, los consejos de Heidegger y el fenómeno de conferir un mayor valor a los escritos no publicados se ha convertido en una práctica común. Algunas interpretaciones se enfocan exclusivamente en las *N-N*, tratándolas como el núcleo auténtico del pensamiento de Nietzsche, aunque estos textos fueron escritos como comentarios o ideas marginales, sujetas a correcciones.³² Otras interpretaciones establecen tímidamente una distinción clara entre los escritos publicados y no publicados.³³ El cuidado que Nietzsche dedicó a sus textos y su interés por distinguirlos, reflejado en los detalles contextuales y biográficos, subraya la importancia de no desestimar tales diferencias al interpretar su pensamiento.

Las preguntas sobre cómo realizar una “auténtica” lectura de Nietzsche y dónde se encuentra lo “propio” de su pensamiento constituyen interrogantes difíciles de resolver. A nuestro entender, la cuestión puede orientarse hacia la diversidad de lecturas que se pueden construir a partir de sus estilos de escritura, explorando los enfoques que pueden adoptarse.³⁴ En este contexto, puede situarse la lectura hispanohablante de Nietzsche frente a la *KGW IX*.

30 “Die eigentliche Philosophie bleibt als «Nachlaß» zurück”. Para la citación de esta obra se sigue la abreviatura *N I* para el primer volumen (1961a) y *N II* para el segundo (1961b).

31 Para un estudio sobre la interpretación de Nietzsche hecha por Heidegger, véase Denker y Zaborowski (2005).

32 Véase Rodríguez (2018).

33 Véase Sánchez (2018).

34 Para un análisis de los estilos de escritura de Nietzsche, véase Stegmaier (2020).

En su conjunto, la *KGW IX* constituye una sensibilización (*Sensibilisierung*) sobre lo que representan y significan las *N-N*, al tiempo que permite al lector identificar y diferenciar niveles hermenéuticos. De este modo, se pueden plantear otros niveles de interpretación. Por un lado, el nivel en el que el especialista examina los procesos de composición de cada texto, analizando, a partir de un enfoque filológico, los cambios y variaciones que permiten esclarecer tanto la génesis como la evolución de las ideas de Nietzsche; en este sentido, la *KGW IX* se presenta como una valiosa herramienta, como se ha expuesto en las secciones anteriores. Por otro lado, el nivel en el que el lector se centra en la intención de Nietzsche como autor, es decir, en la voluntad de Nietzsche de transmitir sus pensamientos, utilizando como canal principal su obra publicada, tal como fue aprobada por él y enviada al editor, recurriendo, para este propósito, a las traducciones correspondientes.

Existen dos cuestiones que, aunque se presentan urgentes, en última instancia pueden posponerse: dado que la *KGW IX* está disponible solo para quienes pueden (*können*) con el idioma alemán y, junto a lo anterior, que las traducciones al español de las obras no publicadas, a pesar de ciertas reservas, se encuentran ligeramente revisadas, el lector debe inclinarse hacia niveles de interpretación matizados, guiado por la obra publicada. En nuestra opinión, este último aspecto ofrece al lector hispanohablante varias líneas hermenéuticas bastante privilegiadas. Si bien se ha mencionado evitar extremos en la interpretación, tal nivel de lectura resultaría filosóficamente fructífero en tres sentidos: primero, se alinearía con el espíritu del contexto actual de los estudios sobre Nietzsche, donde, por ejemplo, el foco de interpretación y comentario se centra casi exclusivamente en su obra publicada.³⁵ Segundo, este nivel de interpretación le permitiría al lector enfocarse en otras ideas que se encuentran en la obra publicada, y no solo en las así llamadas *Lehren* (“doctrinas”) de Nietzsche³⁶ que se tematizan especialmente en las *N-N*. Finalmente, y no por ello menos importante, el lector hispanohablante puede

35 Sobre el proyecto *Nietzsche-Kommentar*, véase Choque-Aliaga (2023 y 2024a).

36 Véase, Heidegger (N II: 31 ss.).

abordar este enfoque con la seguridad de que está leyendo lo que Nietzsche dejó para ser transmitido, sustentando dicha lectura en datos biográficos, correspondencia e información contextual, que resultan de gran fuerza persuasiva para la autenticidad y el sentido de su pensamiento.

Frente a lo expuesto, la cuestión de fondo, después de todo, no está concluida. Puede parecer que una atención exclusiva a la obra publicada resolvería todas las cuestiones sin dejar cabos sueltos. No obstante, esta presunción bien puede clasificarse como una insinuación excesivamente entusiasta. La obra publicada de Nietzsche es altamente compleja y, uno de los elementos que contribuyen a esta complejidad, es el alejamiento de una única forma de escritura para transmitir sus ideas. Su pensamiento se despliega a través de una composición variada de estilos de escritura: la prosa, organizada en capítulos, pero exenta del recurso de incluir introducciones o conclusiones; los libros de aforismos (*Aphorismenbuch*), donde la interpretación del aforismo se complejiza si mantiene la estructura de texto breve y, en caso contrario, cuando este alcanza mayor extensión debe ser visto, según la teoría literaria, como un párrafo (*Paragraph*); a lo anterior se deben añadir la poesía dramática (*Gedichte*), la hermosa forma poética que se encuentra en *Za*, la polémica (*Streitschrift*), colección de proverbios (*Sprüchesammlung*), los tratados (*Abhandlungen*), etc.

Lo anterior se presenta a la vez como una sensibilización en la interpretación que implica el reconocimiento de otros niveles hermenéuticos, producto de los diversos estilos de escritura utilizados por Nietzsche. Apremiar sus estilos de escritura puede asemejarse a una metáfora en la que los textos se conciben como piezas de un juego, tan distintos en su forma que, quizá, no logran encajar entre sí. Cada uno de sus estilos de escritura ofrece una vía para acercarse a su pensamiento; esto debe ser enfatizado en la lectura, pues una mirada atenta y reflexiva evitará caer en conclusiones prematuras sobre lo que él realmente quiso transmitir. Sobre todo porque Nietzsche tematiza ideas en las *N-N*, pero difícilmente se puede afirmar que él “dijo” algo en ellas.

Los estilos de escritura de Nietzsche son distintos. La interpretación que inicia con el aforismo debe reconocer que, aunque se trate de un texto breve, está cargado de significados complejos, siempre expuesto a más interpretaciones. El aforismo se caracteriza por su capacidad de transitar en la frontera entre diversas aproximaciones hermenéuticas, desafiando cualquier lectura apresurada. En contraste, el tratado tiene un carácter diferente, ya que desarrolla sus ideas de forma progresiva, desglosándolas a medida que avanza el texto.

La invitación a confrontar niveles de interpretación surge a partir de los estilos de escritura de Nietzsche, los cuales constituyen una tarea compleja para el lector, que debe abordarlos con seriedad al interpretar su obra. Al considerar la información biográfica sobre la composición de sus escritos, se abre una primera vía hermenéutica. Una segunda consiste en prestar atención a la voluntad del autor, quien mantiene una coherencia interna según el estilo de escritura dentro de cada sección del texto (*Hauptstück*). Es decir, los aforismos se presentan en secciones determinadas de un respectivo libro, así como los tratados pertenecen a otro. Esta “línea roja”, en un sentido metafórico, puede guiar al lector hispanohablante de manera fructífera sobre lo que Nietzsche intentó transmitir.

Desde esta perspectiva, surge un problema significativo para el lector cuando, sin la debida cautela, intenta entrelazar y uniformizar textos de estilos de escritura distintos, sin reconocer sus diferencias inherentes. Una idea expresada en un aforismo, debido a su concisión y condensación de pensamientos, difícilmente podría aplicarse como corolario dentro de una argumentación que incluye textos extensos. En este sentido, la cuestión radica en evaluar si tales argumentaciones son compatibles entre sí y, fundamentalmente, en que solo pueden sostenerse si las ideas están semánticamente relacionadas. La obra publicada debería, en este caso, incitar al lector a adoptar la prudencia necesaria para no mezclar indiscriminadamente los estilos, o, al menos, evitarlos directamente si no ha pasado por la experiencia de un lector versado. De no ser así, una sensación de inseguridad deberá reinar, impidiendo presentar conclusiones. Sin el deseo de encontrar una solución precisa, el lector se verá entonces inmerso en el camino de la no sistematicidad, que constituye una de

las marcas más distintivas del pensamiento de Nietzsche a lo largo de su obra. A esto se refirió Nietzsche, cuando escribió en 1887 sobre lo que busca un escritor: “Cuando se escribe, no solo se quiere ser comprendido, sino también, con igual certeza, *no* ser comprendido” (Nietzsche, 2016: 892; FW 381, KSA 3, 633).

En este contexto, pueden leerse las palabras de Werner Ross, uno de los autores más respetados en el ámbito de sus biografías: “Nietzsche ha tenido la desgracia de pasar a la posteridad como filósofo cuando él habría deseado hacerlo como apóstol u oficial de artillería, poeta lírico o compositor, revolucionario o reformador; en último caso, como bufón o dios” (1994: 11). De Nietzsche como filósofo se ha dicho mucho, y al parecer se ha olvidado tomar en cuenta el potencial de irritación de sus formulaciones.

Como se ha mencionado, no es ningún secreto que la traducción al español de las *N-N* se basa en la edición de estudio *KSA*. Hasta la fecha, dicha traducción constituye una de las más elaboradas de gran parte de los escritos de Nietzsche y su reconocimiento es un hecho conocido, a la que han contribuido tanto editores como el correspondiente grupo de trabajo. Por ello, cualquier comentario que rechace o menosprecie esta iniciativa bien puede tacharse de arrogancia.

En este contexto, para continuar ahondando en el rol que juega la obra publicada, tomaremos como ejemplo la interpretación del § 343 de *FW*, a partir de aspectos contextuales, por un lado, luego presentaremos la interpretación como tal y, finalmente, valoraremos el lugar que ocupan las *N-N*.

Acerca de la información contextual de *FW*, es bien sabido que los cinco libros que lo componen se publicaron en dos etapas distintas. Los primeros cuatro libros aparecieron en la primera edición de 1882, junto con “Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen” (Broma, astucia y venganza. Preludio en rimas alemanas); mientras que el libro V, “Wir Furchtlosen” (Nosotros, los sin miedo), junto con el título “la gaya ciencia” y, a la manera de epílogo, “Lieder des Prinzen Vogelfrei” (Canciones del príncipe Vogelfrei), se incluyeron en la segunda edición de *FW*, que Nietzsche acompañó con un prólogo en la nueva edición de 1887. Esta distinción temporal

es fundamental para comprender el desarrollo de su pensamiento en estos cinco años y, por su parte, la madurez que desprende como escritor y estilista en cada línea del libro V, aspecto que representa un punto de inflexión en la investigación,³⁷ pero que aquí solo mencionaremos brevemente.

El texto § 343 marca el comienzo del libro V en *FW*, siendo uno de los escritos en los que aparece la famosa frase “Dios ha muerto” (*Gott ist tot*).³⁸ Aunque esta expresión ya ha sido tratada en detalle en el párrafo § 125 de *FW*, también se encuentra en el libro III y reaparece años después en otros libros de *Za*.³⁹ Un punto de partida satisfactorio sería identificar y analizar cada aparición de la frase en la obra publicada, para determinar si se trata de lo mismo en términos interpretativos o si Nietzsche introduce variaciones que permiten matizar su sentido. En el marco de este estudio, el enfoque se centrará en la interpretación del texto § 343, desglosando los contenidos que como autor quiere transmitir.

Para ahondar en lo anterior, se propone hipotéticamente al lector el siguiente escenario: imaginemos que la frase no aparece en textos precedentes, y se menciona por primera vez en el § 343; teniendo esto en mente, se puede señalar el complejo marco hermenéutico de la *KGW IX* en relación con la lectura de Nietzsche, donde el foco de atención radica en la obra publicada.

El texto § 343 se presenta como un aforismo y comienza así: “*Qué tiene que ver con nuestra alegría. — El mayor acontecimiento reciente — que «Dios ha muerto», que la creencia en el dios cristiano ha perdido credibilidad — comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa*” (Nietzsche, 2016: 858; *FW* 343, *KSA* 3, 573). Si partimos de la supuesta “afirmación” de que el texto hace referencia,

37 Werner Stegmaier (2012) ha dedicado un extenso trabajo monográfico de casi 800 páginas exclusivamente a la interpretación del V libro de *FW*, llamando así la atención sobre el hecho de que tal libro refleja la profundidad y maestría de Nietzsche en la escritura aforística que comienza con el aforismo 343 y se extiende hasta el aforismo 383.

38 Para esta cuestión, véase Choque-Aliaga (2019 y 2020).

39 La frase se halla en la primera y segunda parte de *Za* que se publicaron en 1883 y, por su parte, en la cuarta parte de *Za* que apareció dos años después (1885) como *Privatdruck* (impresión privada).

por primera vez, a dicha muerte, ¿cómo ha de entenderse tal interpretación? Para el lector apresurado no habrá mucho que añadir, ya que se trata de un pasaje en el que se identifica expresamente una frase: tras señalar que esto tiene que “ver con su alegría”, Nietzsche expresa que “Dios ha muerto”. Si se observa con más detenimiento, el texto contiene otros matices. Nietzsche no insinúa explícitamente que él desempeñe un papel directo en tal muerte, sino que trae a colación el enunciado de que ha ocurrido “el mayor acontecimiento”, que este es “reciente”; algo que no ha ocurrido como resultado de sus acciones. El texto menciona que es la fe la que ha llevado a comprender la “muerte de Dios”, específicamente el Dios cristiano, y que no es tanto la muerte en sí, sino las primeras sombras de este acontecimiento reciente (Nietzsche, 2016: 858; FW 343, KSA 3, 573). En lo anterior se hace referencia específicamente a la obra publicada, incorporando elementos contextuales que adquieren una relevancia clave. En § 343, Nietzsche se presenta como un autor que busca irritar al lector: por un lado, lo incita a formular conclusiones rápidas; por otro, recurre a ocultar su mensaje, desafiando las interpretaciones simplistas.

En este contexto, las primeras ideas conceptuales del § 343 se encuentran en una *N-N*, a la que nos referimos según la traducción en español:

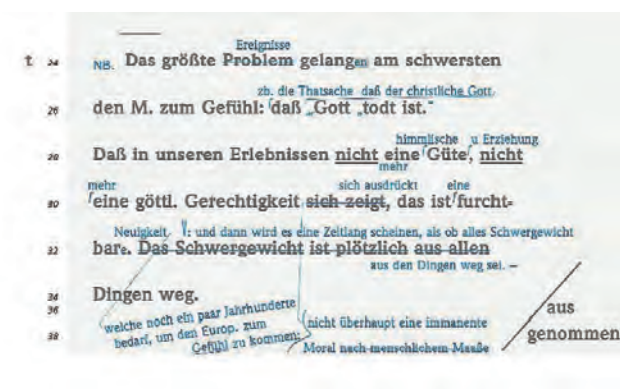
NB. Es muy difícil que los más grandes acontecimientos lleguen al sentimiento de los hombres: p. ej. el hecho de que el Dios cristiano “esté muerto”, que en nuestras vivencias ya *no* se exprese más una bondad y educación celestial, *ni* tampoco una justicia divina, ni una moral inmanente. Esto es una terrible novedad que todavía necesita un par de siglos para convertirse en *sentimiento* de los europeos: y entonces durante algún un tiempo parecerá que todas las cosas han perdido su peso – (Nietzsche, 2010: 720; NL 1885, 34[5], KSA 11, 424-425).

El texto presentado ofrece términos claves que también se encuentran en la obra publicada, como por ejemplo: “acontecimiento”, “sentimiento”, “Dios cristiano”, “muerte”. Existe una secuencia

conceptual que no implica cambios significativos, evitando diferencias radicales. Se puede conjeturar, entonces, que bastaría tener un conocimiento del contexto de una obra, de la obra publicada e información biográfica correspondiente.

Si se toma en cuenta la respectiva *N-N*, esta no implica cambios profundos. La *N-N* correspondiente del § 343 tiene su registro diplomático en la *KGW IX* (Fig. 7):

Fig. 7: *KGW IX*, 1, N VII 1, 191



En un sentido filológico, la transcripción de la nota muestra cambios y modificaciones en relación a un cierto uso de tachaduras y añadidos. Según tal transcripción, la primera conceptualización fue escrita en tinta negra: “Das größte Problem [...]” (El gran problema), seguido de tachaduras en tinta azul, “Problema”, y este es sustituido por “Ereignisse” (acontecimientos), y la frase “am schwersten den M. zum Gefühl:” (los más difíciles de sentir para los hombres:”) se mantuvo sin cambios; se conserva la idea: “daß Gott todt ist”⁴⁰ (que Dios ha muerto). La tinta azul corresponde a añadidos posteriores: “zb. Die Thatsache daß der christliche Gott” (por ejemplo, que el hecho de que el Dios cristiano) y luego entrecomilla varias expresiones situadas abajo con el mismo color de tinta. ¿Qué representan estos? Por un lado, Nietzsche propuso la idea de Dios como un “problema”, lo que indica que se trata de una cuestión que aún no ha sido

40 Se mantiene la grafía original del autor.

problematizada adecuadamente, y luego añadió la expresión “acontecimientos” en lugar de “problema”; el autor desvincula ese carácter problemático, considerándolo no como un asunto personal que merezca atención: Nietzsche presenta temporalmente dos momentos, el pasado (grandes problemas) y futuro (grandes acontecimientos), cobrando esto último más resonancia. Por otro lado, las primeras conceptualizaciones no se dirigían estrictamente al cristianismo, dicho matiz se añade más tarde. De ese modo, este texto no pretendía postularse como una crítica a esta religión. El autor inserta comillas, lo que indica dos cosas: pretende cambiar el sentido de la frase y, por otro lado, sugiere un uso irónico de la misma (Hamacher, 2003: 153); el uso de la comillas también es un recurso en la obra publicada. Aunque se añadan otros matices a las *N-N*, no podemos estar seguros que en tales notas existe algo que Nietzsche “dijo”. La obra publicada es la forma mediante la cual puede sostenerse una afirmación y justificar que Nietzsche realmente dijo eso.

En el § 343 de *FW*, Nietzsche hace referencia a un sentimiento de “alegría” y destaca el “gran acontecimiento” como algo reciente. La “muerte de Dios” se presenta como un acontecimiento surgido de la pérdida de credibilidad, resultado de la falta de fe, cuya consecuencia visible son solo sombras de su desaparición. Visto de ese modo, el pasaje expresa la crítica de Nietzsche a la interpretación teísta cristiana; a partir de una mirada filológica, que representa otro nivel de interpretación gracias a la *KGW IX*, se puede señalar que la idea acerca de Dios no surgió de forma primaria, sino que fue añadida posteriormente. Pero lo que prevalece es lo que el § 343 afirma. Si bien los textos son complejos en su interpretación, reflexionar sobre el alcance de cada estilo de escritura, así las formas de centrarse en ellos, puede permitir extraer filosóficos resultados.

Conclusión

La *KGW IX* permite abordar las *N-N* y entenderlas como un taller de construcción de ideas, en el que Nietzsche trabajó de forma experimental (Choque-Aliaga, 2021). Este artículo ha intentado mostrar lo complejo y apasionante que resulta explorar tales notas, siguiendo las huellas o pistas dejadas a través de las correcciones; estos énfasis pertenecen a un nivel de lectura filológico. Por otro lado, también se encuentra lo que Nietzsche propone como autor en su obra publicada; a través de sus estilos de escritura se presenta como un autor que busca irritar al lector (Choque-Aliaga y Pröhl-Hansen, 2022).

Sin duda, la obra publicada de Nietzsche está marcada por una tensión con su obra no publicada. Como hemos señalado, reconocer niveles hermenéuticos a partir de los estilos de escritura es un enfoque fructífero. Sin embargo, otros autores introducen una perspectiva adicional, sugiriendo, indirectamente, que dentro de la obra publicada también pueden identificarse aún otros niveles. Stegmaier (2022: 7) sugiere distinguir entre el “escritor” y el “autor” en el pensamiento de Nietzsche: el “escritor” es el responsable de la forma escrita, de los medios y formas de transmisión, así como de los géneros gramaticales e incluso de las formas literarias y estéticas; es el maestro en el uso de los estilos de escritura. El “autor” es el responsable de las ideas intelectuales, que nunca han dejado algo completo o se consideran completamente finalizadas, es decir, que en medio de tales estilos de escritura existen pensamientos que caminan. ¿No será que lo anterior es otra manera de ahondar en la idea de ver a Nietzsche como un “irritador”, que emplea diversas estrategias para potenciar el pensamiento de sus lectores? La lectura paciente de las obras publicadas, las cartas, otra información relevante, junto con los voluminosos formatos de las traducciones de las *N-N*, serían las herramientas para profundizar aún en otros niveles de interpretación.

Como ya se mencionó, las *N-N* de 1885 a 1889 se presentan como el laboratorio donde el pensador trabaja al modo de un taller de escritura, un proceso de perfeccionamiento y cirugía, nunca terminado y siempre en movimiento. Los escritos, y muchas de sus obras así lo ponen de manifiesto, al ser organizados, corregidos y enviados a la

editorial, no parecen haber sido solo aspectos formales orientados al escenario del lector. La tarea de incluir y profundizar otros niveles de interpretación, quizá más sensibles, es una cuestión que irá tocando la puerta. En suma, aprender a lidiar con ellos libremente.

■ Referencias

- Aschheim, S. (2000). *Nietzsche und die Deutschen: Karriere eines Kults*. Metzler.
- Baumler, A. (1931). *Der Philosoph und Politiker*. Reclam.
- Castrillo, D. (2000). Prólogo. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*. EDAF.
- Choque-Aliaga, O. (2019). “Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche. *Estudios de filosofía*, 59: 139-166 <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a07>.
- (2020). El pensador bajo la máscara. Aporías a las *filosofía experimental*. *Revista filosofía UIS*, 19(2): 101-123. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020002>.
- (2021). Nietzsche y la *filosofía experimental*. Estudios y perspectivas. *Praxis filosófica*, 53: 109-132. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11188>
- (2022). Meditación y precaución. *Discusiones filosóficas*, 22(40): 191-199. <https://doi.org/10.17151/difil.2022.23.40.10>.
- (2023). Reseña de A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Volumen 5.2, Berlin: De Gruyter, 2019. *Tópicos*, 66: 501-509. <https://doi.org/10.21555/top.v660.2633>.
- (2024a). Reseña de B. Neymeyr, Kommentar zu Nietzsches “Unzeitgemässen Betrachtungen”: I. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller, II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Berlin/Boston: de Gruyter, 2020 y B. Neymeyr, Kommentar zu Nietzsches “Unzeitgemässen Betrachtungen”: III. Schopenhauer als Erzieher, IV. Richard Wagner in Bayreuth, Berlin/Boston: de Gruyter, 2020. *Prometeica, Revista de Filosofía y Ciencias*, 31: 239-241. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2024.31.16409>.
- (2024b). Reseña de T. Boehm y P. Villwock. Engadiner Gedanken-Gänge: Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten, Göttingen: Wallstein, 2021. *Open Insight*, 33(2024): 173-180. <https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.637>.
- (2024c). Reseña de T. Brückner, Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt Der Wanderer und sein Schatten. Brill/Fink, 2019. *Estudios de filosofía*, 69: 199-206. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.351773>.

- Choque-Aliaga, O. y Prohl-Hansen, P. (2022). Nietzsches Denken als Irritationspotential, Kulturphilosophie und Wagnis. *Nietzscheforschung*, 29: 359-361. <https://doi.org/10.1515/NIFO-2022-023>.
- Colli, G. y Montinari, M. (1980). Kommentar zu den Bänden 1-13. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bänden, G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Denker, A. y Zaborowski, H. (ed.) (2005). *Heidegger und Nietzsche*. Karl Alber.
- D'Iorio, P. (2010). The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche. *The Journal of Nietzsche Studies* 40(1): 70-80.
- (2017). Die Schreib- und Gedankengänge des Wanderers. Eine digitale genetische Nietzsche-Edition, en: *Editio* 31(1): 191-204.
- Large, D. (2010). A Note on the Term "Umwertung". *The Journal of Nietzsche Studies*, (39): 5-11.
- Gilman, S. (ed.) (1981). *Begegnungen mit Nietzsche*. Bouvier.
- Haase, M. L. (2003). Nietzsche Und. *Nietzscheforschung*, 10(1): 17-34.
- (2007). Exkursion in Das Reich Der Tinten-Fische Und Feder-Füchse. Ein Werkstattbericht Zur Edition Von KGW IX. *Nietzsche-Studien*, (36): 54-60.
- Hamacher, W. (2003). *Nietzsche in Frankreich*. Philo-Verl.
- Heidegger, M. (1961a). *Nietzsche I*. Neske.
- Heidegger, M. (1961b). *Nietzsche II*. Neske.
- Hoffmann, D. (1991). *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs / Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koegele, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller / Chronik, Studien und Dokumente*. De Gruyter.
- Jaspers, K. (1947). *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. De Gruyter.
- Kaufmann, S. (2018). Der Wille zur Macht, Die ewige Wiederkehr des Gleichen und das Sein des Seienden. Heideggers "Aus-Einander-Setzung" mit Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, (47): 272-313.
- Mette, H. J. (1994). Sachlicher Vorbericht zur Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches. F. Nietzsche, *Frühe Schriften. 1. Jugendschriften 1854 - 1861*. Beck: XXXI-CXXVI.
- Meyer, M. (2014). *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*. De Gruyter.
- Montinari, M. (1980). Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und *Wille zur Macht*. J. Salaquarda (eds.). *Nietzsche*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 323-349.
- (1982). *Nietzsche lesen*. De Gruyter.

- Nietzsche, F. (1967). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bänden, G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, 8 Bänden, G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- (2001-2023). *KGW IX. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung IX: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*. 14 Bänden, M. L. Haase et al (eds.). De Gruyter.
- (2008). *Fragmentos póstumos 1885-1889*. Tecnos.
- (2009). *Cartas. Enero 1875 – Diciembre 1879*. Trotta.
- (2010). *Fragmentos póstumos 1882 – 1885*. Tecnos.
- (2011). *Cartas. Enero 1885 – Octubre 1887*. Trotta.
- (2012). *Cartas. Enero 1887 – Octubre 1889*. Trotta.
- (2014). *Obras de madurez I*. Tecnos.
- (2016). *Escritos de madurez II*. Tecnos.
- Rodríguez, M. (2018). *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*. Avarigani Editores.
- Röllin, B. (2012). *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: Eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*. W. Fink.
- (2024). Chronologie Der Manuskripte 1885-89. Nachtrag Zu KGW IX. *Nietzsche-Studien*, 53(1): 246-305.
- Röllin, B. y Stockmar, R. (2017). Nietzsche lesen mit KGW IX. Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1. C. Zittel, M. Endres y A. Pichler. *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*. De Gruyter: 1-38.
- Ross, W. (1994). *Friedrich Nietzsche: el águila angustiada*. Paidós.
- Sánchez, D. (2018). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Tecnos.
- Stegmaier, W. (2003). Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers. D, Thomä. *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Metzler: 202-210.
- (2012). *Nietzsches Befreiung der Philosophie: kontextuelle Interpretation des V. Buchs der "Fröhlichen Wissenschaft"*. De Gruyter.
- (2020). *Friedrich Nietzsche zur Einführung*. Junius.
- (2022). *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*. De Gruyter.

El carácter natural de la moral: Cuestionamientos al naturalismo ético propuesto por Philippa Foot

The natural Character of Morality: Objections to Philippa Foot's Ethical Naturalism

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i37.671

Lina María Salazar Villa
Investigadora independiente, Colombia
lina.salazar@zohomail.com
[Orcid.org/0000-0002-1491-0529](https://orcid.org/0000-0002-1491-0529)

Fecha de recepción: 24/12/2023 • Fecha de aceptación: 19/03/2025

Resumen

Philippa Foot argumenta en su obra más notable, *Bondad natural*, que la naturaleza humana (expresada a través de la forma de vida particular de los seres humanos) y la razón son los factores que permiten que el juicio moral tenga carácter objetivo. El propósito de este texto es formular algunas limitaciones de esta concepción desde la categoría de ética de la virtud que propone la autora británica.

Palabras clave

Acción, juicio, moralidad, naturalismo, práctica, racionalidad.

Abstract

Philippa Foot argues in her most recognized creation, *Natural Goodness*, that human nature (expressed through the human way of living) and reasoning are the key factors which grant that moral judgement be objective. The purpose of this text is to offer a critical position about this conception from the virtue ethics category that is proposed by the British author.

Keywords

Action, Judgement, Morality, Naturalism, Practical, Rationality.

Al no ser simplemente un ser natural, el hombre deviene con Aristóteles un ser *ético*. Ahí donde una planta se limita a realizar inexorablemente su fin de planta, el hombre debe construir sus propios fines. Estos fines nos son dados a través de nuestros propios *deseos*.

J. P. Margot
(2008: 202)

Introducción

Este texto tiene el propósito de responder a la siguiente pregunta: si las descripciones sobre la vida humana son el fundamento de una teoría moral objetiva, ¿cuál es la función de las virtudes? Así, se propone responder a esta pregunta examinando la argumentación de una de las filosofas británicas del siglo XX, Philippa Foot, en la que sostiene una concepción objetivista del juicio moral —denominada “naturalismo ético”— que se apoya en una interpretación aristotélica de las virtudes. Como resultado, se ofrece la tesis de que la concepción naturalista de la moral que propone Foot se inclina más por una ética del acto que del agente y que no se le da suficiente relevancia a la función de los estados afectivos¹ en la motivación moral.

El trabajo está dividido de este modo: la primera parte se enfoca en la explicación de los argumentos morales (de acuerdo con el naturalismo ético de Foot) y su estructura lógica; la segunda parte explica los conceptos fundamentales para comprender la formación de los juicios morales del naturalismo de Foot y su relación con las virtudes. Por último, se señalan algunas limitaciones de la teoría, en relación con la categoría de virtud y la motivación moral.

¹ Con afectividad se hace referencia al conjunto de estados de ánimo, sentimientos y emociones.

La filósofa británica Philippa Foot (1920-2010) defendió la objetividad de los juicios morales, así como una posición cognitivista y racionalista de la moral, en el último periodo de su pensamiento, es decir, cuando publicó su obra más conocida, *Bondad natural*, en el año 2001. En esa obra ella sostuvo que la moralidad debe pensarse como parte del modelo de la racionalidad misma y, asimismo, ofrece un punto de vista singular sobre la relación entre moralidad y naturaleza humana. Esta relación entre moralidad y naturaleza humana se entiende por la posibilidad de construir argumentos que no solo indican la conformidad de un individuo con alguna característica propia de la forma de vida de la especie a la que pertenece, sino que también permiten señalar lo contrario. En ese orden de ideas, la posesión del rasgo característico se interpretará como una bondad y su carencia como una deficiencia y el comportamiento de los seres vivos se puede analizar utilizando la siguiente estructura lógica:

- i) Hay un ciclo de vida que consiste, en gran medida, en la preservación y la reproducción.
- ii) Hay un conjunto de proposiciones que muestran el modo en que una especie logra su ciclo vital, compuesto por actividades de nutrición, desarrollo, defensa y reproducción (proposición aristotélica).
- iii) De lo anterior, se derivan normas acerca de lo que requieren las especies para alcanzar los fines relativos a su ciclo de vida, como visión nocturna (en el caso de los búhos), o caza cooperativa (en el caso de los lobos) (necesidad aristotélica).
- iv) Por la aplicación de estas normas a un miembro individual de la especie en cuestión es posible juzgar si es como debería ser, o si, por lo contrario, es defectuoso respecto al rasgo que se está juzgando (Rengifo, 2013).

La anterior argumentación puede aplicarse a un individuo en particular —por ejemplo, a un lobo— así:

P1: Los lobos cazan en manada.

P2: Un lobo X que cuente con la habilidad de cazar realiza lo que es propio de su especie.

Conclusión: El lobo X es un buen lobo (Rengifo, 2013).

Sin embargo, debería existir otra premisa (aunque implícita) para darle validez al argumento y evitar incurrir en la falacia naturalista, es decir, en un tránsito indebido del ser al deber.² De modo que el argumento debería construirse en este sentido:

P1: Los lobos cazan en manada.

P2: Es necesario que los lobos cacen en manada para alimentarse (premisa que expresa una necesidad aristotélica).

P3: Un lobo X, que cuente con la habilidad de cazar, está realizando lo que es propio de su especie.

Conclusión: El lobo X es un buen lobo (Rengifo, 2013).

No obstante la esquematización anterior, debe considerarse que desde la posición naturalista muchas palabras combinan elementos descriptivos y valorativos. De lo anterior resulta que expresiones como “cualidad”, “capacidad” o “deficiencia” no son meramente descriptivas, ya que encierran una opinión favorable o no sobre un ser vivo y eso hace que el argumento no se torne en falaz, dado que no habría un tránsito injustificado entre proposiciones descriptivas y

2 Dicha falacia, señalada por Hume (2012), presupone un tránsito injustificado del ser al deber, expresado así: “en todo sistema de moralidad [...] he notado siempre que el autor procede durante un lapso de tiempo según el modo corriente de razonar [...] y de repente me veo sorprendido al hallar que, en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones es y no es, me encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con debe o no debe. Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de gran importancia, pues [...] debe darse una razón por lo que parece completamente inconcebible, a saber: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella” (441).

normativas (Rengifo, 2013). Por eso, al decir, por ejemplo, que un animal cuenta con la capacidad o habilidad de cazar en manada, no se estaría ocurriendo en una falacia. Sin embargo, esto debe completarse con la idea de que al decir que un ser vivo tiene X cualidad, capacidad o deficiencia, se está suponiendo un imperativo hipotético que es necesario para derivar un deber del ser, como lo señala Meacham (2010). Así, puede decirse que un ser vivo es bueno o malo *si cumple o no* con los requisitos necesarios para su supervivencia, desarrollo y reproducción. Adicional a lo anterior, si se adopta el argumento de Dussel (2001), puede afirmarse que de las necesidades aristotélicas se pueden derivar enunciados normativos. El siguiente argumento proporciona una explicación a esta cuestión (Dussel, 2001: 72):

P1: El ser humano es un ser viviente.

P2: Juan es un ser humano, y tiene por ello cerebralmente conciencia, autoconciencia y responsabilidad sobre su vida.

P3: Cuando Juan tiene hambre intenta producir y reproducir su vida comiendo.

Conclusión: Para seguir siendo un viviente responsable, Juan debe comer.

En el argumento anterior, el conocimiento de que los seres humanos se alimentan y que tal alimentación es una necesidad (es necesario comer) están implícitos. De ellos se deriva un enunciado normativo que sería la conclusión del argumento: Juan debe comer. Esta es una muestra de la derivación de enunciados normativos a partir de enunciados descriptivos, como lo explica Dussel (2001) al decir que “la «responsabilidad» sobre la vida misma es la condición de posibilidad de la normatividad (que puede ser enunciada por juicios descriptivos de contenido normativo)” (72).

Por lo anterior, puede concluirse que los argumentos morales del naturalismo son válidos desde una perspectiva lógica. Sin embargo, estos argumentos solo proporcionan una estructura, no indican cuál debe ser su contenido, y es necesario precisar cuál debería ser su contenido en relación con los seres humanos para considerar que

tienen valor ético. Por lo tanto, en la siguiente sección se mostrarán los conceptos que son básicos en la teoría propuesta por Philippa Foot y que permiten la formación de juicios morales.

La formación de los juicios morales

Lo primero que hay que clarificar es que el anterior esquema argumentativo es aplicable a los seres humanos, pero sin reducirse al ciclo vital, ya que el bien humano es más complejo (Foot, 2002). Dado lo anterior, es necesario determinar lo que constituye el bien humano, teniendo en cuenta que los anteriores argumentos solo proporcionan un esquema para evaluar las acciones humanas. Como se mencionó anteriormente, en los seres humanos una buena vida no se reduce al ciclo biológico (aunque lo presupone) y necesita del desarrollo de otros elementos que constituyen la forma de vida humana. A pesar de esto, según Foot (2002), es posible señalar claves muy generales acerca de las necesidades humanas, es decir, sobre lo que significa el bien en general para los seres humanos.

Lo primero que puede decirse sobre el bien humano es que hay que presuponer que los seres humanos buscan la felicidad, la cual implica un contexto, una causa y objeto restringidos desde la teoría naturalista. De acuerdo con Foot (2002), la felicidad está arraigada en aquellas particularidades de la vida humana que son comunes a la mayoría de los seres humanos: la familia, el trabajo y la amistad; de tal forma que cualquier persona adulta podría comprender la profunda felicidad que se siente por el nacimiento de un hijo. Sin embargo, dice la autora, hay personas que encuentran la felicidad en el arte, la filosofía o la exploración y no en estos contextos mundanos (Foot, 2002). Sin embargo, lo que permite llamar felices a unos y a otros es la idea de profundidad, la cual implica que no es algo que se consiga por acontecimientos banales o pasajeros. Como lo ilustra este párrafo:

Así pues, las posibles causas de una felicidad profunda parecen ser cosas que ocupan un lugar básico en la vida humana, como

el hogar, la familia, el trabajo y la amistad. En cierto sentido son aspiraciones comunes (Foot, 2002: 159).

Ahora bien, la complejidad del bien humano, en la teoría naturalista, es más amplia que la estructura mencionada en la primera parte de este texto, pero la presupone para explicar cómo esa estructura puede ampliarse hacia el bien humano. Así, se hace necesario mencionar, primeramente, el concepto aristotélico de *ergón*, ya que —una lectura aristotélica de Philippa Foot— permite hacer esa inferencia debido a que la teoría de Foot se fundamenta en la racionalidad humana y, específicamente, en la racionalidad práctica, la cual admite que las personas formen juicios morales. Al respecto, señaló Aristóteles lo siguiente:

La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno (*EN*, 1098a, 6-8).

Por otra parte, la racionalidad práctica, entendiéndola como aquella parte de la razón orientada hacia la producción y evitación de acciones, tiene la función de constituir un “sentido común” sobre los fines que constituyen una buena vida humana, en congruencia con la observación de aquella forma de vida.³ La inferencia de que la racionalidad práctica está anclada en el sentido común puede evidenciarse con más claridad en la siguiente cita:

El *sentido común* resulta un concepto interesante precisamente desde este punto de vista, en la medida en que no supone mayor conocimiento ni penetración de la que puede adquirir cualquier

3 Eso implica que los seres humanos tienen la capacidad de reconocer razones para actuar de un modo en lugar de otro, y preguntar por qué si se les dice que se debe hacer una cosa y no otra. En consecuencia, afirma Foot (2002) que “un ser humano puede y debe comprender que existe un motivo, por ejemplo, para mantener una promesa o comportarse honestamente, y debe saber cuál es ese motivo” (40).

persona con una capacidad normal a lo largo de una vida ordinaria (Foot, 2002: 133).⁴

La función de la racionalidad práctica, por lo tanto, es facultar la formación de juicios morales, es decir, la formalización de argumentos con la estructura que se indicó en el acápite anterior. Así alguien puede inferir un argumento como este:

P1: Los seres humanos realizan promesas (proposición aristotélica).

P2: Es necesario que las personas cumplan con las promesas que realizan para que puedan asegurar su futuro y el de sus descendientes (necesidad aristotélica).

P3: X cumple con las promesas que formula (o yo cumplo con las promesas que formulo).

Conclusión: X es (o yo soy) un buen ser humano.

Según el ejemplo anterior, un agente moral —haciendo uso de su racionalidad práctica— puede determinar que cumplir con las promesas es una acción necesaria ya que la confianza constituye un bien para la vida humana.⁵ En otras palabras, ha formulado un juicio moral.

Ahora bien, aunque la racionalidad práctica permite colegir sobre las acciones y bienes que construyen una buena vida humana, no es suficiente esa facultad —en todos los casos— para seleccionar aquellos que sean buenos. Para que la racionalidad práctica pueda perfeccionarse necesita de un componente adicional: virtudes. Este

4 Se anota la cita de la versión en inglés del texto: "Wisdom is a telling concept from just this point of view because it itself implies no more knowledge and understanding than anyone of normal capacity can and should acquire in the course of a normal life" (Foot, 2001: 72). En este punto se precisa que debería distinguirse *wisdom* (sabiduría) como virtud aristotélica, del sentido en el que se está usando sabiduría en este apartado, es decir, como equivalente de conocimiento.

5 Hay que señalar que, desde esa perspectiva, las acciones siempre deben evaluarse en un horizonte de largo plazo pues la interpretación del bien y del mal está sujeta a esa condición.

concepto se puede rastrear desde Aristóteles, de acuerdo con la siguiente cita de la *Ética Nicomáquea*:

Cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (*EN*, 1098a, 16-18).

Las virtudes contribuyen a la perfección de la racionalidad práctica porque orientan sobre los bienes adecuados. Un ejemplo de esto es que, a diferencia de un hombre insensato, un hombre que posee la virtud de la sabiduría⁶ sabe que cosas como la posición social, la riqueza y la buena opinión de la gente se pagan con el alto precio de la salud, la amistad y los lazos familiares. “De modo que podemos decir —añade la pensadora inglesa— que una persona que carece de sabiduría «tiene falsos valores»” (Foot, 1994: 21).

Con relación a la función de perfeccionar que tienen las virtudes, es necesario resaltar que tal característica siempre está ligada a la racionalidad porque en el trabajo de Philippa Foot se nota un predominio de las virtudes intelectuales sobre las virtudes morales, especialmente en su concepto de la sabiduría, al decir que:

A la sabiduría solo le pertenece esa parte del conocimiento que está al alcance de cualquier ser humano adulto: el conocimiento que puede adquirirse sólo por alguien inteligente o que tiene acceso a una educación especial no cuenta como parte de la sabiduría (Foot, 1994: 20).

En ese orden de ideas, cabe preguntarse si las virtudes llegan a ser necesarias si la racionalidad práctica —como se señaló anteriormente— constituye por sí misma un “sentido común” con el cual

6 Este comentario se entiende si se tiene en cuenta que, de acuerdo con lo expuesto por la filósofa británica, hay un predominio de las virtudes intelectuales sobre las virtudes morales.

pueden orientarse los agentes morales. La respuesta es que sí porque, aunque la racionalidad proporciona un modelo para evaluar las conductas, eso no elimina la posibilidad de actuar mal, dado que las personas pueden actuar en contra de las razones que tienen; y, teniendo en cuenta que un rasgo típico de la teoría naturalista es la racionalidad humana, se puede considerar que las conductas “malas” deberían juzgarse como *impertinentes* y no como irracionales, lo que puede confirmarse con esta cita:

Una persona que arriesga conscientemente su bienestar futuro por un placer trivial se comporta de forma estúpida y, por lo tanto, no se comporta bien [...] En la medida en que consideramos que su elección es deficiente, estamos diciendo que hace algo que tiene razones para no hacer (Foot, 2002: 118-119).

Hechas estas consideraciones, se retoma el tema de la racionalidad práctica, porque se pretende concluir esta parte del texto con las consideraciones sobre las implicaciones de la racionalidad sobre que el juicio moral tenga un carácter objetivo, y por eso la teoría naturalista se distingue de otras teorías morales subjetivistas. Así las cosas, se subraya que los juicios morales de los agentes se fundamentan en razonamientos. En otras palabras:

Ciertas consideraciones (como por ejemplo el hecho de que se haya realizado una promesa, o que un vecino tenga una necesidad) constituyen poderosas razones para actuar y, en muchos casos, razones ineludibles. Tales personas reconocen estas razones y actúan en base a ellas (Foot, 2002: 32-33).

Sin embargo, se insiste en que esto no implica que los agentes actuarán siempre de manera correcta, pues se reconoce que las personas pueden actuar en contra de las razones que tienen para actuar en cierto sentido.

En cualquier caso, lo que da a entender la lectura de la filósofa en cuestión es que las razones son primordiales en todos los juicios

y, precisamente, uno de los criterios para juzgar la bondad o maldad de una acción es la conciencia del agente moral, pues dice ella que “actuar tal como uno piensa que no debe hacerlo es una forma muy radical de maldad de la voluntad”⁷ (Foot, 2002: 136) y que “el problema no es tanto demostrar que una creencia acerca del bien y del mal puede explicar una acción, sino que una creencia de este tipo puede dar razones al agente para realizarla o no realizarla” (Foot, 2002: 116-117).

Es precisamente esta influencia de la racionalidad lo que permite afirmar que la moral tiene carácter objetivo. En otras palabras, dado que la moral se fundamenta en razones, la ética no puede tener un carácter subjetivo, ya que todos los seres humanos pueden reconocer que hay mejores razones para actuar que otras, debido a que se presupone un anhelo general por vivir una vida buena. Por eso, la razón no puede tener un carácter instrumental, dado que no se reduce a la satisfacción de intereses momentáneos o a la búsqueda del placer o a la búsqueda de aprobación de los demás.

Si bien Philippa Foot concuerda con Hume en que la racionalidad práctica se orienta a la evitación y producción de acciones, esta facultad no es contingente (Foot, 2002: 47). Lo que explica la falta de contingencia, según lo que se ha expuesto en este texto, es que la racionalidad está determinada por la capacidad de observar la forma de vida humana que no está sujeta a vaivenes conforme al capricho de las personas. Al contrario, la racionalidad está orientada a la consecución de aquellos bienes que potencian la felicidad y bienestar humanos, como la amistad, el amor y la confianza.⁸

7 Aquí debe entenderse que la voluntad está orientada por la racionalidad, es decir, por el razonamiento de los agentes: “si la acción moral tiene una conexión especial con la voluntad es precisamente porque es un requisito de la racionalidad práctica” (Foot, 2002: 47).

8 Sobre ese aspecto parece importante mencionar la crítica de Levy (2009), en el sentido de que los miembros de una banda de criminales podrían cumplir con los criterios éticos de la ética naturalista propuesta por Foot; en el sentido de que esos individuos están consiguiendo salir adelante en el mundo, como los virus o animales asesinos lo hacen, por más destructiva o violenta que sea su conducta.

Sin embargo, parece necesario subrayar que —desde la teoría ética en cuestión— la supervivencia no es el único fin de los humanos. Foot no desconocería que estas

En principio, este texto pretende recalcar que, la teoría de Philippa Foot es pertinente en proporcionar criterios para evaluar aquello que puede conducir al bienestar humano y a una vida feliz en un horizonte de largo plazo, especialmente porque se fundamenta en un estructura naturalista y no precisa de postulaciones metafísicas, lo que hace que sea más accesible desde una perspectiva antropológica y biológica. Sin embargo, surgen dos cuestionamientos que se argumentarán a continuación.

El primero es que, ya que las pautas para delimitar la corrección moral deben buscarse en las descripciones naturales, la teoría analizada obedece más a una ética del acto y no del agente; es decir, se adecua a las teorías en las que se da preponderancia a la evaluación de las acciones que a la formación moral de las personas que ejecutan acciones. Con esto no se está desconociendo que las virtudes sean importantes para esta teoría, sino que un análisis detenido lleva a inferir que son las descripciones naturales las que primariamente determinan la corrección moral, porque lo fundamental aquí es encontrar cuáles son las actividades humanas que tienen valor moral y cuál es el bien que persiguen.

Lo anterior puede explicarse si se piensa en que la teoría formulada no apunta a responder la manera en que deben ser las personas (propia de las éticas del agente o de la virtud), sino a lo que deben hacer (características de las éticas del acto). Si bien las virtudes perfeccionan la racionalidad práctica, dicha racionalidad se basa en la forma de vida humana, la cual determina el marco de comprensión de la teoría. Por ejemplo, desde esta perspectiva, es más importante considerar que el énfasis debería darse en una prescripción tal como “es bueno cumplir las promesas pactadas” y no en la modelación de

conductas puedan conducir a la supervivencia. Pero, sencillamente, la autopreservación no es el único fin de los seres humanos. Tal reducción implicaría desconocer la argumentación ética de la teoría naturalista sobre el bien humano, pues según la forma de vida humana parece ser una mejor opción para las personas una vida en la que puedan relacionarse y establecer relaciones con sus congéneres dado que eso les permite alcanzar bienes que por la violencia no podrían alcanzar, como el amor y la amistad.

virtudes que permitan a una persona *ser confiable*. La razón es que la evaluación de la vida humana es la que proporciona las razones para realizar una acción y eso sería suficiente para que los agentes morales puedan determinar su conducta en los casos en los que precisen decidir moralmente. Por ejemplo, se puede examinar el argumento que se presentó en la primera parte de este escrito:

P1: Los seres humanos realizan promesas (proposición aristotélica).

P2: Es necesario que las personas cumplan con las promesas que realizan para que puedan asegurar su futuro y el de sus descendientes (necesidad aristotélica).

P3: X cumple con las promesas que formula (o yo cumplo con las promesas que formulo).

Conclusión: X es (o yo soy) un buen ser humano.

Entonces, parece que las claves para definir las acciones morales correctas se encuentran en el reconocimiento de las proposiciones y las necesidades aristotélicas, lo que muestra que la teoría ética naturalista de Foot se inclina hacia una ética del acto, más que a una del agente. Podría argumentarse que esta distinción entre éticas del acto y del agente es irrelevante para la construcción conceptual, pero no debería serlo porque significaría que los fundamentos de la teoría deberían replantearse y enfocarse en el criterio por el que las acciones se consideran correctas o no, al observar los bienes humanos y la forma de vida humana común, no las virtudes que deben desarrollar; porque no ofrecen una mayor guía para la acción que la que ya ha proporcionado la evaluación de los actos. En todo caso, la ética resultante sería de tipo material, ya que el fin que se persigue es la felicidad.

El segundo cuestionamiento es que la teoría de Foot otorga escasa relevancia a la afectividad en el aspecto de la motivación moral y al aspecto no racional de los deseos. De acuerdo con lo expuesto, es la forma de vida humana lo que proporciona el marco de referencia para la acción moral y los seres humanos actúan basándose en razones —algunas mejores que otras— de acuerdo con este criterio,

ya que se presupone un anhelo por alcanzar una buena vida (*eudaimonia*). Así pues, las virtudes preponderantes deberán ser las intelectuales —la sabiduría y la prudencia— que son las que permiten perfeccionar la racionalidad para elegir los mejores fines, pero no se le otorga relevancia a la influencia de los estados afectivos y, por ende, a la función de las virtudes morales.

Hubiese sido importante mencionar este aspecto, la función de los estados afectivos y del carácter no racional de los deseos. Por ejemplo, Aristóteles señala que “la virtud, pues, es esta disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es a la vez la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma” (*EE*, 1220a, 30-32). En consecuencia, Garcés Giraldo (2015) recalca que la virtud, de acuerdo con Aristóteles, es un término medio que apunta al equilibrio entre *pasiones* y *acciones*. Por otra parte, también cabe apuntar que, ontológicamente, el deseo (*órexis*) no es racional, y es mediante la práctica de las virtudes y la educación que puede transformarse en un deseo razonado (Bueno, 2016). Sobre el particular, Margot (2008) comenta que

La vida moral consiste en estructurar [...] [la] parte “irracional” del alma sensible y sede de las pasiones que, en la medida en que escucha y obedece a la razón, permite que el agente moral *delibere* acerca de los medios y pueda, por medio de la elección preferencial, o *proaíresis*, pasar a la acción para llegar al fin deseado (202).

Aun si se asume que Foot acogió una interpretación racionalista de Aristóteles como la de Patterson (1999) en la que el deseo (*órexis*) no está desligado de la racionalidad pues este obedece a dicha facultad,⁹ es necesario explicar y profundizar en cómo y por qué se da este actuar contrario a la virtud (incontinente), y la forma en que las virtudes morales permiten su corrección, debido a que reconocer la predominancia de la racionalidad no implica desconocer la

9 De acuerdo con esta interpretación, la incontinencia deviene en una batalla entre silogismos morales, en los cuales ambos son válidos, pero uno prevalece.

existencia de estados afectivos. Especialmente, porque la propuesta de Foot es explícita al señalar que los seres humanos buscan la amistad y el amor (Foot, 2002: 88); y que la felicidad está relacionada con un estado psicológico (Foot, 2002: 158).¹⁰ En consecuencia, las razones por las que parece relevante profundizar en la presencia e influencia de los estados afectivos son las siguientes:

En primer lugar, una teoría que se fundamenta en Aristóteles debería considerar que, aunque las virtudes intelectuales permiten la determinación de los bienes que se desean alcanzar, son las virtudes morales las que permiten reducir la intemperancia de las pasiones al perfeccionar el carácter de los agentes morales. Por ejemplo, la paciencia es una virtud que contrarresta la ira, la templanza y la lujuria. Sin el desarrollo de estas virtudes, podría decirse que las personas están en constante riesgo de encontrarse “tentadas” por el placer y las decisiones a corto plazo e incurrir en la incontinencia. Precisamente, teniendo en cuenta la lectura aristotélica que debe hacerse de la teoría naturalista es preciso anotar que el mal siempre será una posibilidad y esta maldad tendría que darse en forma de incontinencia (*akrasia*), ya que no se asume una posibilidad de actuar mal que se aparte de la racionalidad, ya que esta es una facultad inherente a los seres humanos. Si el mal no fuera una posibilidad no se haría necesaria la adquisición de virtudes.

Lo anterior tiene sentido considerando que —desde la teoría naturalista— el reconocimiento de la forma de vida humana otorga un conocimiento del bien, por lo que quien actúe mal lo hará de forma incontinente, ya que se presupone un conocimiento del bien; a diferencia de la categoría de vicio. En ese sentido, se trae a colación este pasaje de la *Ética Nicomáquea*:

Como el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta

10 El argumento de que el concepto de felicidad está relacionado con un estado psicológico lo atribuyo a la siguiente reflexión de Foot: “Se puede decir que las atribuciones de felicidad profunda realizadas de buena fe tienen lugar en el marco de un síndrome característico de declaraciones, acciones, gestos y respuestas espontáneos. Pero también existe una restricción en cuanto a su causa y objeto” (2002: 158).

razón, mientras que el licencioso está convencido que debe perseguirlos porque tal es su constitución, el primero es fácil al arrepentimiento, y el segundo, no; porque la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye (EN, 1151a, 10-15).

En ese sentido, la interpretación aristotélica de Bueno (2016) parece acertada al mencionar que “la virtud natural es una primera instancia, común a todos los hombres, necesaria para ser hombre bueno, o su punto de partida; pero ella de por sí no nos hace buenos” (48). Precisamente lo que se cuestiona es ese aspecto de la motivación hacia el mal que Foot no profundiza; en otras palabras, la desviación de lo que la razón permite inferir por medio de la observación de la forma de vida humana.

En segundo lugar, hace falta mencionar la cuestión de los estados afectivos porque, desde una perspectiva psicológica, se acepta que dichos estados influyen en los pensamientos y decisiones. Por ejemplo, el enojo puede producir decisiones impulsivas, mientras que el miedo produce reacciones de huida o lucha, y estados como esos “tienen a estrechar [la] atención y limitar el razonamiento lógico” (Cáceres, 2024: párr. 1). Entonces, en aras de ofrecer una teoría más completa y, en especial, más acorde con una estructura basada en Aristóteles, este aspecto debió ser desarrollado en la teoría ética naturalista que propone Philippa Foot para dar cuenta de los mecanismos que permitirían tomar buenas decisiones a largo plazo y la consecución de la felicidad.

Conclusiones

La teoría ética que propone Philippa Foot se sustenta en una concepción de la naturaleza que tiene aspectos tanto biológicos como antropológicos. El aspecto biológico tiene que ver con las finalidades de supervivencia, desarrollo y reproducción, compartidas con los animales y las plantas. El aspecto antropológico está constituido por lo que podría denominarse forma de vida humana, lo que determinaría

aquellas actividades, finalidades y bienes que integrarían una buena vida humana en cualquier cultura.

De lo anterior es posible derivar aquello que es necesario para conseguir una buena vida humana por medio de la facultad propia de los seres humanos: la razón. Aquella debe perfeccionarse por medio del desarrollo de virtudes que posibiliten la elección de los mejores medios y fines. La capacidad de razonar mencionada hace que las motivaciones que tenga una persona para llevar a cabo acciones morales puedan interpretarse como razones, y que asimismo puedan explicarse como producto de la conciencia. Esto es lo que hace que el juicio moral se considere objetivo, ya que todos los seres humanos tienen la capacidad de evaluar razones para actuar y reconocer que hay razones mejores que otras. En consecuencia, la teoría de la racionalidad práctica y de las virtudes sostenida por Philippa Foot sí muestra un horizonte de comprensión de lo que sería beneficioso para los seres humanos, en especial a largo plazo.

Frente a esta pretensión de objetivismo moral se plantearon dos cuestionamientos, en relación con el concepto de virtud: el primero fue atinente a que la pretensión de objetividad se centra en los actos y no en las virtudes, puesto que los criterios que señala la autora en cuestión apuntan a la evaluación de las acciones. El segundo se trató de la omisión en la teoría de los estados afectivos y las virtudes morales, ya que no puede desconocerse la existencia de estos componentes de la teoría aristotélica ni su relevancia para la comprensión de las acciones morales, aunque se asuma que Philippa Foot está desarrollando una interpretación intelectualista de Aristóteles. Por lo tanto, lo que este artículo propone es que una interpretación naturalista de la moral necesita desarrollar estos aspectos para tener una mayor solidez teórica y explicar de forma más coherente la estructura de los juicios morales.

■ Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea / Ética eudemia*. Traducción de J. Pallí. Gredos.
- Bueno, M. (2016). La *órexis* aristotélica como fundamentación ética. *Philosophia*, 76(2): 29-50. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8271323.pdf>.
- Cáceres, V. (1 de julio de 2024). *El impacto de las emociones en el pensamiento racional: un estudio revelador*. Psiquiatría infantil y juvenil. <https://psiquiatriainfantilyjuvenil.es/otros/las-emociones-afectan-al-pensamiento-racional/>.
- Dussel, E. (2001). Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista” (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?). *Diánoia*, 46(46): 65-80. <https://doi.org/10.21898/dia.v46i46.476>.
- Foot, P. (1994). *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*. Traducción de C. Martínez. Universidad Nacional Autónoma del México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- (2001). *Natural Goodness*. Clarendon Press.
- (2002). *Bondad natural*. Traducción de R. Vilà. Paidós.
- Garcés Giraldo, L. (2015). La virtud aristotélica como camino de excelencia humana y las acciones para alcanzarla. *Discusiones Filosóficas*, 16(27): 127-146. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9379531>.
- Hume, D. (2012). *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de V. Viqueira. Gredos.
- Levy, S. (2009). Philippa Foot's Theory of Natural Goodness. *Forum Philosophicum*, 14: 1-15. https://forumphilosophicum.ignatianum.edu.pl/docannexe/file/4460/fp_spring_2009_v_14_issue_1.levy_sanford_s.1.pdf.
- Margot, J. P. (2008). Aristóteles: deseo y acción moral. *Praxis Filosófica*, (26): 189-202. <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n26/n26a11.pdf>.
- Meacham, B. (30 de October de 2010). How to Derive “Ought” from “Is”. *Blog Philosophy for Real Life*. <https://www.bmeacham.com/blog/?p=82>.
- Patterson, K. (1999). *Orexis* as Rationality in Aristotle. *Aporia*, 9: 47-57. https://aporia.byu.edu/pdfs/patterson-orexis_as_rationality.pdf.
- Rengifo, M. (2013). *Filosofía moral: Una investigación sobre los conceptos éticos fundamentales*. Universidad de los Andes.

Reseñas

Reseña *Architecture and Objects*,
de Harman, Graham.
Minneapolis: University of Minnesota Press,
2022, 220pp.

Introducción

Con el libro *Architecture and Objects* (en adelante, AO), Graham Harman¹ se propone abordar, por un lado, la relación entre la arquitectura y la filosofía y, por el otro, la relación entre arquitectura y arte. Todo ello, para intentar responder a una pregunta general que cruzará toda la obra: ¿en qué medida la arquitectura puede producir objetos con un marcado carácter estético?

En un primer momento, debemos entender esta pregunta desde una perspectiva formalista estricta: dado que el formalismo postula la autonomía del objeto estético, queda excluida de él cualquier relación de interés, conocimiento o utilidad práctica. Sin embargo, un rasgo esencial de la arquitectura es que tenga, precisamente, una funcionalidad práctica, sin la cual sus obras se reducirían a esculturas gigantes. Este hecho parece proponernos una respuesta negativa a la pregunta que articula toda la obra: la arquitectura no puede proporcionar una experiencia estética a raíz de su implicación con la utilidad o, en el mejor de los casos (como en la belleza adherente kantiana) (*KrU*, 48ss. y 207-208), sólo puede ofrecerla sacrificando o suspendiendo su funcionalidad, es decir, sacrificando o suspendiendo uno de sus rasgos característicos.

Ante esta posible respuesta inicial, Harman, a lo largo del libro, centrará todos sus esfuerzos en mostrar que la función misma puede ser pensada de manera autónoma y que, por lo tanto, sí puede haber una estética de la arquitectura sin que ésta deba renunciar a sus rasgos característicos. Para llegar a formular esta propuesta, este más

¹ Existe traducción al castellano de Gonzalo Vaillo (Harman, 2023), aunque, para realizar esta reseña, nos hemos centrado en el original inglés.

que interesante libro se articulará en cinco capítulos en los que se mostrará en qué medida la Ontología Orientada a Objetos (para seguir el uso habitual de Harman, a partir de ahora la denominaremos OOO), es decir, el intento de una ontología plana en la que se difumina el corte o la separación entre sujeto y objeto, puede ofrecer herramientas para atender esta problemática. En sus dos primeros capítulos tratará de trazar una autonomía de la disciplina arquitectónica tanto respecto de la filosofía como respecto de las demás artes con la finalidad de explicitar las problemáticas propias de este campo. A continuación, en el tercer y cuarto capítulo, expondrá brevemente los desarrollos propios de la OOO centrando su atención en aquellos elementos de esta teoría que pueden ayudar a facilitar el análisis de la problemática estética que ofrece la arquitectura. Finalmente, en el quinto capítulo procederá con la aplicación de estas herramientas analizando las propuestas de Le Corbussier, Eisenman y Koolhaas, mostrando con ello el modo en que, en las obras de estos tres arquitectos (y, principalmente en la de Koolhaas) la funcionalidad y su despliegue temporal adquieren un carácter autónomo capaz de constituir un objeto estético.

Filosofía y arquitectura

Lo primero que cabe destacar es que el problema que se intenta abordar es una cuestión interna a la propia práctica arquitectónica y no la aplicación de un programa desarrollado desde otro campo e importado a esta disciplina. De este modo, es desde la arquitectura que se plantea una problemática que la filosofía intentará atender.

Esta relación de subordinación de la filosofía a la arquitectura no es nueva. En la medida en la que la arquitectura constituye el medio principal en el que se desarrolla la experiencia humana y en la medida en que ésta es producida por el propio ser humano, la arquitectura nos sitúa directamente ante la pregunta filosófica sobre el sentido de la realidad y se descubre como la primera “realidad aumentada” de la historia humana. Dicho de otro modo, gracias a la arquitectura, vivimos cotidianamente en una realidad producida por

nosotros mismos, y ello nos empuja a la pregunta por el sentido de la realidad (o, por lo menos, por el sentido de esta realidad producida).

Sin embargo, tal como se expone en el primer capítulo (AO, 1-41), la mayoría de las veces el camino se ha efectuado en la dirección opuesta: en lugar de preguntarse por el sentido de la realidad implicado en la producción de la realidad cotidiana efectuado por la arquitectura, es a partir de las interpretaciones del sentido de la realidad propuesta por los filósofos que se han desarrollado diversos estilos arquitectónicos.² Así sucede, por ejemplo, en la comprensión del edificio como un proceso abierto en constante relación y modificación (derivada de la Teoría del Actor Red, de Latour) (AO, 2-3), en su comprensión como un efecto de condensación emergente de un campo virtual previo (que parte de ciertas lecturas de Deleuze, como la que se desprende de la arquitectura de Lynn) (AO, 24-36 y 92), o la exigencia de hacer manifiesto el emplazamiento en el que se asienta la construcción sin someterlo al dominio de un cálculo abstracto que reduzca el entorno a lo proyectado (que se desprende del pensamiento heideggeriano, AO, 6-16). En efecto, a lo largo del siglo XX, gran parte de la arquitectura ha buscado en la filosofía la motivación y la justificación de sus propios desarrollos estilísticos. Sin embargo, todas estas propuestas corren el riesgo, a juicio de Harman, de una traducción demasiado literal de los planteamientos filosóficos, convirtiendo con ello la arquitectura en una disciplina dependiente de los problemas y los desarrollos conceptuales propios de otra disciplina y negándole su autonomía.

Ahora bien, desde el momento en el que el texto comentado es un libro de filosofía sobre arquitectura (y desde el momento en el que el propio Harman es profesor de estética en la escuela de arquitectura Sci-ARC, de Los Ángeles), su objetivo no es negar la relación entre filosofía y arquitectura, sino asumir que esta relación sólo es

2 Aunque Harman no los cite, podríamos pensar ciertos desarrollos puntuales de Foucault como una excepción a esta generalización, como sucede en sus descripciones de la prisión (2003: 102-131) y el asilo (2015: 101-138), en las que se hace énfasis en aquello que estas construcciones “hacen ver”. Sin embargo, tales descripciones se centran sólo en casos puntuales siempre subordinados a otros intereses externos a la reflexión arquitectónica como tal.

posible desde la previa autonomía de ambas disciplinas. Tampoco se trata de negar estos trasvases conceptuales entre ellas, sino de buscar establecerlos de tal modo que conserven dicha autonomía: que la relación entre ambas disciplinas no comporte el sacrificio de su independencia. De este modo, en el tercer capítulo explicitará que “La cuestión es si la OOO puede hacer algo más para la arquitectura que inspirar diseños excesivamente literales” (AO, 74, traducción propia).³

Formalismo y funcionalismo arquitectónico

En el segundo capítulo (AO, 41-70) abordará la discusión entre formalismo y funcionalismo que cruza la historia de la arquitectura por lo menos desde el Renacimiento. A través de este motivo, enunciará las dos tesis principales del libro. Para atender a la primera, cabe aclarar los términos del debate entre formalismo y funcionalismo dentro del campo de la arquitectura.

Por formalismo, dentro de este campo, se entiende la tendencia a priorizar la forma bella del edificio por encima de su función. En un primer momento, podría parecer que este concepto es cercano a la propuesta kantiana. Sin embargo, dado que la función es un elemento esencial de la arquitectura a falta de la cual parecería que en lugar de edificios se construyen gigantes esculturas, sucede que, lejos de perseguir la autonomía del arte arquitectónico, esta tendencia termina por obtener la motivación de esta forma bella a partir de elementos externos a la obra. Dichos elementos pueden surgir, como en los casos comentados en el primer capítulo, apelando a nociones de la filosofía o la sociología, o recurriendo a cánones preestablecidos que dictaminan el deber ser de la obra artística antes de su producción, aunque sea a través del pastiche posmoderno y el entrecruce de cánones históricos.

3 “The question is whether OOO can do anything better for architecture than inspire overly literal designs of its own”.

Lo que en arquitectura se entiende por formalismo es lo opuesto a lo que se entiende por este concepto en la reflexión filosófica, por lo menos desde Kant. El formalismo en arquitectura da cuenta de una obra de arte condicionada y determinada por elementos heterogéneos que determinan desde fuera lo que esta pretende ser.

En cuanto al funcionalismo, Harman lo define con la célebre frase de Sullivan (1896, citado en AO, 51): “la forma sigue a la función”. Con esta sentencia se persigue dejar a un lado las reflexiones sobre la forma para centrar la atención en aquel elemento que diferencia la arquitectura de las demás artes: su función. Curiosamente, con ello se concibe un edificio cuya concepción no se hace dependiente de discursos y justificaciones externas, sino que su forma se desarrolla única y exclusivamente a partir de motivaciones internas a la propia construcción y a la función que ésta debe desarrollar. Dicho de otro modo, con esta concepción se dota al edificio de la autonomía que el formalismo estético kantiano exige para toda forma de arte. Paradójicamente, la tendencia funcionalista sería mucho más próxima al formalismo de lo bello propio de la reflexión filosófica que no la tendencia arquitectónica llamada formalista. Sin embargo, la función vincula este elemento interno con cierto interés práctico que condiciona heterónomamente el juicio sobre el objeto artístico según su utilidad, de tal modo que, de nuevo, condicionaría el juicio sobre el objeto artístico con elementos heterogéneos.

De este modo, vemos que tanto el funcionalismo como el formalismo arquitectónicos acaban remitiendo a una relación con elementos aparentemente heterónomos que impiden juzgar sus obras de manera autónoma tal como exigiría el juicio estético. Ante ello, y siguiendo el esquema esencial de su propuesta de una Ontología Orientada a Objetos (OOO), Harman propondrá que por debajo de esta dicotomía entre función y forma se encuentra una contraposición más profunda entre lo relacional y lo no-relacional o entre el carácter manifiesto y heterónimo y el carácter retirado y autónomo de un objeto. Según esta propuesta, la autonomía perseguida por el formalismo de la teoría estética, más que en la contraposición forma-función o apariencia-uso, debería buscarse en el nivel de la manifestación y la retirada. Partiendo de este desdoblamiento de la

dicotomía, el resto del libro girará en torno a la posibilidad de una función que, manteniéndose retirada, fuera ella misma autónoma y que no se redujera a su uso o manifestación. La primera tesis del libro propondrá, por lo tanto, que la especificidad de la arquitectura y la experiencia estética que propicia pone de manifiesto una particular forma de funciones no relacionales.

De este último punto se deriva la segunda tesis del libro: esta retirada, en la medida en la que no puede ser reducida a ninguna forma de acceso, tampoco puede ser matematizada como tal; por lo tanto, la arquitectura no puede depender de una proporción fija o preestablecida de la distribución del espacio ajena a la obra concreta y singular que cada vez efectúa según su función propia y específica. Desarrollando esta tesis, en el quinto y último capítulo del libro propondrá que además del elemento funcional sobre el que ya hemos hablado, aquello que diferencia a la arquitectura de las demás artes es, precisamente, la necesidad de recorrerla internamente a fin de poder captarla en su totalidad. De este modo, a diferencia de la pintura, que se ofrece al completo en una única presentación, o de la escultura que en un perfil ofrece cierta previsión de los distintos perfiles que la conforman, o de la música o la poesía, que mantienen un orden de desarrollo pre-establecido, la arquitectura requiere de un desplazamiento interior no previsible ni desde sus perfiles exteriores ni desde los distintos perfiles internos tomados por separado. De este modo, el arte arquitectónico obliga al observador a recorrerlo y articularlo en una unidad sorpresiva no asumible desde sus perfiles aislados ni desde un desarrollo previamente estipulado. Esto, además de dar cuenta del carácter esencialmente temporal de la obra arquitectónica y del papel de la memoria en la posibilidad de tener experiencia de ella, explica también el motivo por el cual la arquitectura no necesita de una explicitación tan marcada de su propio retraimiento como el que se requiere en el caso de la pintura o la escultura: en la medida en la que no hay una experiencia directa que pueda amenazar con reducir la obra a su simple manifestación, el peligro de confundir al objeto con sus cualidades es mucho menor. Ahora bien, de nuevo, esta característica esencial de la estética arquitectónica vuelve a situarnos ante un carácter relacional de la obra

arquitectónica con la memoria de su visitante que parecería privarla de una autonomía propia.

La propuesta de la Ontología Orientada a Objetos

Es precisamente en este punto que Harman recurrirá a las herramientas descriptivas de su Ontología Orientada a Objetos (OOO) para abordar estas problemáticas surgidas del interior de la disciplina arquitectónica en tanto que disciplina artística vinculada, por lo tanto, al juicio estético. De este modo, en el tercer capítulo procederá con una exposición general del esquema básico de esta propuesta filosófica que se articula en cuatro tensiones básicas y aprovechará esta exposición para distanciarse de otras propuestas especulativas como la de Meillassoux (2015).

En resumidas cuentas, si bien se inscribe dentro de lo que se ha denominado “realismo especulativo”, a diferencia de otros pensadores de esta tendencia como Meillassoux, la OOO no se propone pensar una realidad sin humanos (anterior a su aparición o posterior a su desaparición) de la cual daría testimonio un “archifósil” o algo similar; sino que busca dar cuenta del modo en el que todo objeto real no sólo excede, aquí y ahora, a los humanos, sino que se excede a sí mismo en sus propias cualidades y a cualquier otro objeto en su carácter retirado.

De este modo, la OOO parte una estructura de cuatro polos: el objeto real o retirado (excesivo), las cualidades reales o excedentes, el objeto sensible o manifiesto y las cualidades sensibles o manifestadas. Además, de uno u otro modo, cada uno de estos polos excede a los demás, dando con ello lugar a cuatro tensiones fundamentales: 1) La tensión entre un objeto en retirada y sus manifestaciones sensibles (que podemos descubrir, por ejemplo, en la posición que un objeto puede conservar a través de la manifestación de sus distintos perfiles e incluso a través de la modificación de mi juicio sobre el objeto del que se trata); 2) la tensión entre el objeto sensible y sus cualidades sensibles (que encontramos, por ejemplo, en el hecho de que, a través de múltiples presentaciones, captamos, sin embargo, un mismo

objeto); 3) la tensión entre el objeto sensible y sus cualidades reales (que obtenemos al comprobar que, a través de sus múltiples y variadas manifestaciones, un mismo objeto conserva ciertas cualidades sin las cuales ya no podríamos reconocerlo como ese mismo objeto); y 4) la tensión entre el objeto real y las cualidades reales. Esta última constituye la tensión más difícil de explicar, dado que se produce entre dos rasgos del objeto que permanecen impenetrables a cualquier acceso, pero que, al no mantener relación directa con la cuestión estética, no es atendida en este libro.⁴

De las tres tensiones restantes, las dos más relevantes para atender la cuestión de la estética arquitectónica son las dos primeras que se manifiestan muy particularmente en el caso de la relación entre arquitectura y temporalidad. De este modo, es la tensión entre sus múltiples manifestaciones (cualidades sensuales) y la dificultad para articularlas en una unidad aprehensible (objeto sensual) la que manifiesta el carácter real y excesivo del objeto arquitectónico (el objeto real).

La estructura celular estética

En cuanto al cuarto capítulo del libro (AO, 95-120), en él abordará lo que llama la “estructura celular del arte” a partir de la cual dará cuenta de esa función no relacional que, según lo expuesto en el segundo capítulo, permitiría dar cuenta de un juicio estético autónomo de un arte esencialmente funcional como el de la arquitectura.

Antes de atender esta estructura, cabe recordar que, según la propuesta de Harman, se pueden producir nuevos objetos a partir de ciertas relaciones establecidas entre dos objetos previos. En estos casos, se generan nuevas cualidades no preexistentes en los primeros a la vez que se pierden cualidades que estos sí poseían en su forma independiente. Uno de los ejemplos que propone Harman es el agua, formada por la unión de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Por separado, tanto el oxígeno como el hidrógeno no sólo son inflamables, sino que son condición de posibilidad para que la llama se

4 Para un estudio más detallado de esta última tensión, véase Harman (2005: 169-234).

mantenga viva; en cambio, una vez articulados en una molécula de agua, adquieren una propiedad ignífuga que excluye por definición esa cualidad inflamable que caracterizaba a sus partes. En cuanto los inflamables átomos de hidrógeno y oxígeno se unen en una molécula de agua, forman un nuevo objeto cuya cualidad ignífuga excluirá, mientras dure como objeto unitario, las cualidades inflamables de sus partes.

Pues bien, recordando el origen arquitectónico de la palabra célula (que originariamente remitía a un “cuarto pequeño”) propondrá dar este nombre a las relaciones que ocurren en el interior de un objeto para que éste mantenga su estabilidad. Lo primero a tener en cuenta es que estas relaciones no agotan a sus partes; siguiendo con el ejemplo anterior, el oxígeno no manifiesta su capacidad inflamable al enlazarse con el hidrógeno. De este modo, lo primero que hay que determinar al estudiar esta “vida interior del objeto” llamada “célula” es qué cualidades de sus componentes forman parte de su estructura, cuáles se mantienen retiradas y cuáles emergen en su articulación. A continuación, será necesario describir qué dinámicas y tensiones permiten que se conserve la relación que da lugar al objeto de orden superior.

Aplicado a la “estructura celular del arte” o “estructura celular estética”, que es lo que aquí nos interesa, tenemos, por un lado, un objeto real (el observador) que está absorbido por un objeto sensible (la obra arquitectónica) que, al no poder ser captado de una sola mirada, se descubre excedido por sus cualidades sensibles, de tal modo que el objeto sensible se retira y ya no se hace claramente accesible desde la descripción de sus manifestaciones, como sí sucede en los casos habituales de percepción. Ahora bien, las cualidades no pueden presentarse por sí solas, sino que siempre se muestran como parte de un objeto; de hecho, esto es lo que hace que, en la cotidianidad, pensemos el objeto sensible y sus cualidades como si fueran una y la misma cosa, olvidando el carácter excedente de uno respecto al otro. De este modo, el objeto real (el observador) absorbido por esta tensión entre otro objeto sensible y sus cualidades debe tomar parte ficcionando o teatralizando la articulación del objeto que se le

muestra con las cualidades con las que se muestra (reconstruyendo, con ello, la unidad que se escapa a la aprehensión inmediata).

En resumidas cuentas: en una “estructura celular estética” toman parte, principalmente, un objeto real (que vendría a ser el observador) y un objeto sensible con sus cualidades sensibles. Pero ni el objeto real relativo al objeto sensible ni las cualidades reales de ambos objetos forman parte de la articulación que constituye esta estructura celular que, en *Guerrilla Metaphysics* (2005), fue denominada con el término francés “allure” y que, habitualmente, Harman ejemplifica con la metáfora.

La célula arquitectónica

Quedará por ver cuáles son los medios que ofrece la arquitectura para producir esta explicitación de la articulación dada al interior de la “estructura celular estética”. Esta será la tarea propuesta en el quinto y último capítulo del libro (AO, 121-170). Se trata de un capítulo sumamente interesante en el que comentará las propuestas arquitectónicas de Le Corbousier, Eisenman y Koolhaas. Como resultado de estos análisis encontraremos un replanteamiento estético de las características funcional y temporal de la arquitectura.

En cuanto a la característica temporal, tenemos que el desajuste entre el edificio completo como objeto sensible y las diferentes cualidades que se manifiestan al recorrerlo desde su interior nos lleva a ejercer el papel del objeto real que articula el exceso de las cualidades respecto al objeto sensible unitario, invitándonos a una ficción del edificio visto por todas partes.

Respecto al papel de la función, una vez que hemos reconocido, gracias a la descripción de la estructura celular, que todo objeto se constituye por relaciones interiores a pesar de su autonomía respecto a las relaciones exteriores, podemos evitar rechazarla del campo estético por su naturaleza relacional y reconocerla como un objeto estético autónomo, siempre que sea capaz de limitarse a sus relaciones constituyentes y no se deje condicionar por relaciones exteriores o no directamente vinculadas a su estructura celular.

Para resumir esta última propuesta podríamos remitirnos a una lectura atenta de la máxima ya citada de Sullivan. Al decir que “la forma sigue a la función” no se dice que “la forma sea la función”, es decir, no se reduce la forma a la función. Por el contrario, exige, por un lado, eliminar los factores externos a la función que pudieran condicionar la forma, pero, por el otro, afirma que la forma excede la función (o, por lo menos, en tanto que “la sigue”, no es lo mismo que la función). De este modo, la forma en arquitectura es algo más que su mera función; pero, a la vez, la explicita de tal modo que ya no puede ser asumida ingenuamente, dándola por supuesto, ya no puedo usarla sin prestarle atención.

Estos son, por lo tanto, los dos modos en los que la arquitectura es capaz de explicitar las tensiones internas a toda estructura celular: el desajuste dado entre el objeto sensible unitario y sus manifestaciones espacio-temporales, y la tensión entre sus funciones y usos particulares y su manifestación unitaria o formal.

Conclusión

Para concluir, el excelente libro de Harman, más que intentar interferir con discursos filosóficos sobre la práctica arquitectónica de forma heterónoma, lo que nos ofrece es un conjunto de herramientas conceptuales que permiten valorar con justeza, desde la teoría estética, las cualidades artísticas del objeto arquitectónico. Más que un libro sobre arquitectura, se trata de un libro sobre estética y ontología que enfrenta el problema específico de valorar estéticamente los desarrollos arquitectónicos.

Gerard Moreno Ferrer
Universidad de Granada
gerardmorenoferrer@gmail.com

■ Referencias

- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- (2015). *Historia de la locura en la época clásica*. Volumen II. Fondo de Cultura Económica.
- Harman, G. (2005). *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court.
- (2022). *Architecture and Objects*. University of Minnesota Press.
- (2023). *Arquitectura y objetos*. Enclave de Libros.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Caja Negra.
- Sullivan, L. H. (1896). The Tall Office Building Artistically Considered. *Lippincott's Magazine*, 57: 403-409.

Reseña de *Biografía de la verdad*.
*¿Cuándo dejó de importarnos la verdad
y por qué deberíamos recuperarla?*,
de Guillermo Hurtado. Siglo XXI,
México, 2024, 142pp.

En un tiempo en el que es posible decir que la verdad nos ha dejado de importar, mientras paradójicamente el número de publicaciones sobre el tema es muy alto y los últimos cien años han visto nacer nuevas teorías sobre la verdad,¹ Guillermo Hurtado presenta una propuesta que se caracteriza por su valor vital: *Biografía de la verdad* (en adelante, BV).

Para evitar los callejones sin salida a que con frecuencia ha llevado la pregunta metafísica sobre qué es lo que hace que lo verdadero sea verdadero, el autor sugiere no cifrar el método en la determinación de una definición y mucho menos elaborar una teoría a partir de ella (BV: 15-16). Cosa que no impide que nos preguntemos qué es la verdad.

La historia muestra que el modo más espontáneo de concebir la verdad es como adecuación o correspondencia. Es lo que Hurtado llama la “intuición aristotélica”: decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es. Cuando el viajero Lemuel Gulliver pasa por el país de los houghnms (Swift, 1993: 211-215),² una especie de caballos racionales, descubre con maravilla que éstos sólo saben decir la verdad, por lo que el dudar, el no creer, la mentira y la impostura son conceptos difíciles de comprender. Cada vez que el protagonista miente, le replican: “Has dicho lo que no es”, como si hubieran leído a Aristóteles (*Met.*, IV, 7, 1011b, 26-28).

Ahora bien, para algunos no es menos espontáneo reconocer algo como verdadero cuando se identifica como lo correcto, lo que

1 Las 18 páginas de la bibliografía del volumen de Franca D'Agostini (2011: 341-359) hablan solas.

2 Parte IV (195-267), especialmente capítulo 4.

es como debería ser, lo justo, la verdad como rectitud, como una forma del bien. Es lo que el autor llama la “intuición platónica”. Se trata de dos intuiciones no sólo compatibles, sino complementarias (BV: 37), si bien la primera ha recibido una mayor elaboración filosófica, como la adecuación de Avicena/Santo Tomás y la teoría semántica de Tarski. Es sintomático que las filosofías que niegan la existencia de la verdad, o la posibilidad de conocerla, o que sea de algún interés, tengan como blanco de sus impugnaciones una verdad entendida como correspondencia.

El mito de la caverna fue sólo el gran debut de la intuición platónica, pues hay presencias bien concretas en elaboraciones filosóficas posteriores, como sucede en Anselmo de Canterbury (s. XI), para quien la verdad es alcanzar el fin, cumplirlo (*De Ver.*, II, 179): es verdadero lo que responde a lo que debería ser. Es una reacción muy natural, quizá sobre todo para algunos temperamentos, llamar verdadero lo cabal, algo muy aplicable al arte, a la ficción, a una personalidad: llamamos verdadero a alguien que es él mismo. En Thomas Merton (1972: 29-26) y en Juan Pablo II (1986) la santidad consiste nada menos que en ser uno mismo, confirmación eminente de la coincidencia entre verdad y bien.

La verdad como correspondencia no impide aceptar la verdad de una poesía, o de una ficción, o de una mirada, pero tiene que mediar la presuposición de un juicio. También se vuelve necesaria la multiplicación de los sentidos de “verdadero”, en diversos grados entre la literalidad y la metáfora. Para uno que, como es el caso de quien escribe, se ha esforzado en dar razón de una pluralidad de la verdad (consecuencia de que los cognoscentes, los hablantes, los modos de conceptualizar, los significados de los términos, las intenciones de los hablantes son plurales) cuidando de no incurrir en el relativismo de que cualquier cosa y su contrario sean lo mismo, ver que las dos intuiciones se iluminan recíprocamente es una experiencia que comporta alivio y gozo. Ese reconocimiento tan natural de algo como verdadero por haber percibido una rectitud, es como la vía rápida que corresponde a lo que la adecuación obtiene con un despliegue de sentidos analógicos y su justificación a través de un posible juicio. Y al igual que del relativismo, nos libra de un fundamentalismo

como el que leemos en un relato autobiográfico reciente: “Mi padre me había enseñado que no se pueden tener dos opiniones sensatas sobre un mismo tema: existe la Verdad y existen las Mentiras” (Westover, 2018: 132).

No hay en esta propuesta ningún menosprecio de la analogía, que es una forma muy viva del pensamiento. El punto está en que, cuando se parte de la definición de verdad como correspondencia, los sentidos que se alejan de ella requieren de aclaraciones. A esto se añade que la verdad como forma del bien trae consigo una axiología y una teleología de las que carece la verdad como adecuación, que no nos enseña su valor. Según Hurtado, con Santo Tomás la verdad se separa de su dimensión normativa y el proceso continuará con la secularización: “He aquí el primer momento de la separación conceptual entre la verdad y el bien” (BV: 47).

Para comprender el modo como las dos intuiciones se iluminan entre sí, la propuesta es una “genealogía negativa”. Como no es posible retroceder a tiempos de los que se carece absolutamente de registro, no se tratará de una investigación empírica histórica. La genealogía se funda “en un conjunto de conjeturas y se desarrolla mediante una serie de narraciones” (BV: 62). Es bien sabido que Nietzsche y Foucault, conocidos por su método genealógico, concluyen con la negación de la verdad, pero su genealogía no es la única posible. El autor recuerda el trabajo de Bernard Williams, que “se basa en la necesidad de la colaboración veraz que tienen los seres humanos para sobrevivir” (BV: 60). Williams llega a la conclusión contraria de Nietzsche y Foucault usando su mismo método. “Sostiene que la veracidad no puede dejar de importarnos y que, por lo mismo, los nihilistas se equivocan cuando afirman que podemos deshacernos del concepto de verdad sin consecuencias” (BV: 61).

Hurtado se sirve de esa genealogía, en la que introduce el elemento negativo. Asegura que la filosofía occidental no ha sabido aprovechar el poder iluminador que los opuestos son capaces de ofrecer (BV: 64). Basta pensar en el enriquecimiento que obtiene nuestro concepto de justicia cuando profundizamos en las formas de la injusticia. La genealogía de la verdad se propone reconstruir el proceso por el que el concepto de verdad ha ido llegando a lo que

entendemos hoy, y lo hará explorando lo que se contrapone a la verdad, que es plural: ignorancia, error, engaño, mentira, encubrimiento, disimulo, confusión, ilusión, enajenación (BV: 66). Un ejercicio muy sencillo es, ante quien niega la existencia de la verdad, preguntar si tampoco existe la mentira, el error, el engaño. André Comte-Sponville, que ciertamente no promueve una ortodoxia, afirmaba que “si nada es verdad, nadie es culpable de nada, nadie es inocente, ya no hay nada que oponer ni a los negacionistas, ni a los mentirosos, ni a los asesinos (porque no es verdad que lo sean)” (2006: 62).

La axiología que aquí se presenta es connatural a la noción de verdad como forma del bien. Sería ingenuo, sin embargo, deducir de aquí que vamos a dar vida a los valores con máximas como “No mentir, no engañar”. Al abanico de analogías de la verdad corresponden los abanicos de sus negaciones. Hay muchos alejamientos de la verdad que de ordinario no consideramos mentira. De la verdad textual nos aleja cualquier metáfora, igual que el comedimiento de decir a nuestro huésped “Estás en tu casa”, y la peripecia épica relatada en sociedad donde todos saben que es una patraña. Si consideramos la cortesía, la modestia, el juego, etc., como concesiones (mentir con moderación), es que dependemos mucho de la adecuación. El hecho es que una ironía no miente, y es así en la medida en que hay una rectitud y es posible reconocerla, y lo mismo vale para una exageración, un *understatement*, una ficción, una fórmula de urbanidad.

Muy ilustrativo es el pasaje en el que Hurtado habla de la mentira infantil: “Desde muy pequeños, los niños no sólo mienten para su beneficio propio, es decir, para obtener ventajas o para tapar sus culpas, sino que también lo hacen para imaginar, jugar, explorar las fronteras del lenguaje y contentar a sus padres, no herir los sentimientos de sus hermanos o proteger a sus amigos, es decir, para lo que ellos consideran que es el beneficio de alguien más” (BV: 93-94). Es elocuente el muestrario de actos de habla. No son mentiras las ficciones del juego ni las delicadezas de la buena crianza. Dado que se está hablando de niños, bien podrían entrar aquí auténticas mentiras que con pericia lingüística hubieran tenido una formulación que respetara la rectitud de la verdad. Y no lo limitemos a los niños, que los adultos no son pura razón y responsabilidad. En las edades más

provetas, ya de antiguo asociadas a la infancia, retorna la ordinaria ambigüedad: con una pluralidad de versiones que no encajan, que los hace ver como “mentirosos” cuando es pura autodefensa y falta de memoria y de visión de conjunto. Y la falta también, quizá, del arte de mentir, si nunca lo habían practicado.

Un capítulo muy original y pertinente es el que acude a la literatura del Siglo de Oro español para mostrar unas “Moralejas barrocas sobre la verdad” (BV: 111-127). Es muy atinado el recurso a *Don Quijote de la Mancha*, de Cervantes, para ilustrar el error, la mentira, la confusión, el trance de moverse en la maraña de las interpretaciones; a *La vida es sueño*, de Calderón, para trazar las características del poder tiránico del engaño, la dificultad de distinguir entre la apariencia y la realidad; y a *El Criticón*, de Gracián, para comprender cómo la debilidad humana vuelve ardua la relación con la verdad por el miedo y la resistencia a la realidad.

La verdad debe encontrar un lugar en la vida del hombre. Muchos son los males que pueden provenir de una verdad no contextualizada: maleducar, corromper, difamar..., donde queda de relieve el papel de la rectitud que ha de acompañar a la adecuación. Una ilustración muy elocuente de las paradojas de la verdad fuera de su consideración contextual en la vida del hombre la ofrece *El idiota*, de Dostoievski, en una escena en que el protagonista, que se había permitido una observación un tanto insensible sobre un joven revolucionario enfermo que había intentado suicidarse, recibe un reproche de una amiga común: “No tienes cariño, sólo verdad, o sea que eres injusto” (Dostoievski, 1977: 821).³ Esa verdad desnuda sería la proposición verdadera, que no hace justicia de una vida humana, como sucede en *El pato salvaje*, de Ibsen, señalado por el autor, a uno de cuyos personajes llega a llamar “terrorista de la verdad” (BV: 101).

Hurtado ofrece varios ejemplos de mentiras que evitan sufrimientos. Tras recordar que muchas veces no serán mentiras sino actos de habla que forman parte del modo ordinario de hablar (figuras

3 Parte III, capítulo 8. Modifico la traducción con las indicaciones de la Dra. Olga Chesnokova, a quien agradezco que me haya confirmado la contraposición entre verdad (*pravda*) y justicia, que aparece difuminada en ésta y otras traducciones.

retóricas, estrategias de cortesía, géneros literarios), conviene considerar que la habilidad lingüística no es igual en todas las personas, por lo que hay expresiones difíciles de justificar como no mentiras, en las que había intención de veracidad; y hay, ciertamente, auténticas mentiras que buscan un fin bueno, “mentiras nobles” (ya consideradas por Platón, BV: 101). No es éste el lugar para reflexionar sobre la moralidad de una acción mala con un fin bueno.

Las iniciativas para conseguirle garantías a la verdad suelen terminar por contribuir poco a una vida en la verdad. Ejemplo de ello es el espíritu moderno que empezó a interesarse antes por la certeza que por la verdad: por poner la verdad a salvo, la verdad terminó perdiendo terreno. Y piénsese en el combate a las *fake news* cuando busca crear un sistema en lugar de apoyarse en el método propio de cada disciplina y en el sentido común, el conocimiento vivo. Y cuando la tarea de desenmascarar las mentiras la ejerce una autoridad, se vuelve la información más digna de desconfianza precisamente por depender de intereses y contar con los mejores medios técnicos para la manipulación.

El término “posverdad” no es parte del léxico de Hurtado: prefiera hablar de “crisis de la verdad”. El adjetivo que se usa corrientemente en alemán, “*postfaktisch*”, postfactual, puede ilustrar bien el fenómeno: es estar más allá de los hechos, habérselos dejado atrás. En nuestro tiempo postfactual sucede que es posible mostrar una realidad con hechos bien claros sin que eso goce de alguna eficacia para cambiar el modo de pensar del interlocutor. En política esto es hoy una realidad en gran parte del mundo. No hay que ir muy lejos para constatar que un líder político con popularidad puede engazar una mentira tras otra durante horas —falsedades palmarias, afirmaciones abiertamente contrafactuales y escenarios que son de suyo imposibles— sin que eso lo descalifique mínimamente. Es un duro golpe para la identidad racional del ser humano, ciertamente, pero también una confirmación de la enseñanza aristotélica que pone al *ethos* (el crédito que se da a la persona) como el más fuerte de los medios de persuasión (*Ret.*, I, 2, 1356a, 13), por encima de la corrección epistémica. “Quienes viven en un sistema con este tipo de mentira ya no pueden tener una relación normal con la verdad y,

por ello, yo sostengo que quedan afectados en su humanidad misma” (BV: 130).

Es tarea imperiosa dar vida a una “pedagogía moral de la verdad”, que no implica adoptar una ética normativista, ya que los matices del deber de hablar o callar, del real beneficio de revelar algo, exigen la fluidez de la vida para discernirse. “Si nuestras intuiciones no son claras en estos casos, lo aconsejable es que no las estrujemos dentro de un principio” (BV: 109). En este punto, el autor se aleja de la posición de quienes promueven un derecho a la verdad, que en su aplicación plantea dificultades de extrema complejidad (BV: 106). Entre estos autores está D’Agostini (2019), pero de ella es también una noción que entra en sintonía con la pedagogía propuesta por Hurtado: la necesidad de una “educación a la verdad”, si bien es cierto que “todo tipo de educación es de hecho una educación a la verdad” (D’Agostini, 2017:33).

Que ante la noción de verdad hayamos de mantenernos siempre en estado de búsqueda no tiene nada de relativista. Significa que la vamos encontrando en la vida. La que encontremos, cierto, porque la verdad de muchas cosas no la encontraremos nunca, sin que eso signifique que no la haya. Luigi Pareyson señalaba un isomorfismo entre la persona y la verdad: son realidades que tienen una pluralidad de manifestaciones (1971: 93 y 99). De la misma manera que cada uno de nosotros no es el mismo para diversas personas, y sería una patología mostrarnos exactamente iguales ante cualquier interlocutor, cada verdad es susceptible de una pluralidad de interpretaciones, sin dejar de ser la misma, y la noción misma de verdad goza de esa vitalidad, que la vuelve huidiza a quien la quiera atrapar en una definición. Por eso son muy pertinentes las palabras de Unamuno con las que el libro se abre y se cierra, su ideal de “buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad” (1958: 118).

Rafael Jiménez Cataño
Universidad de la Santa Cruz, Roma
rafael.jcat@gmail.com

■ Referencias

- Anselmo de Canterbury. (1946). *De Veritate. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Vol. I. F. S. Schmitt (ed.), Nelson: 173-199.
- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Traducción de Q. Racionero. Gredos.
- (1994). *Metafísica*. Traducción de T. Calvo Martínez. Gredos.
- Comte-Sponville, A. (2006). *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Traducción de J. Terré. Paidós.
- D'Agostini, F. (2011). *Introduzione alla verità*. Bollati-Boringhieri.
- (2017). Logica, eristica ed educazione alla verità, *Eris*, 2-1: 26-42.
- (2019). *La verità al potere. Sei diritti aletici*. Einaudi.
- Dostoievski, F. M. (1977). *El idiota. Obras Completas*. Vol. II. Traducción de R. Cansinos Assens. Aguilar: 501-959.
- Juan Pablo II. (1986). *Angelus*, 1º de noviembre, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1986/documents/hf_jp-ii_ang_19861101.html (consultado: 26.4.2025).
- Merton, Th. (1972). *New Seeds of Contemplation*. New Directions Book.
- Pareyson, L. (1971). *Verità e interpretazione*. Mursia.
- Swift, J. (1993). *Los viajes de Gulliver*. Traducción de P. Guardia Massó. Altaya.
- Unamuno, M. de. (1958). Mi religión. *Obras Completas*. Tomo XVI: *Ensayos espirituales y otros escritos*. Afrodisio Aguado: 115-124.
- Westover, T. (2018). *Educated. A memoir*. Random House.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

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

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarlo 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". *Stromata* 61, pp. 1-15.

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

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

Sobre la evaluación

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

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

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

Submission guidelines for *Open Insight*:

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

■ Structure and quotation format

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

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

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

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

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

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

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.

14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.

15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.

16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.

17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.

18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.

19. Any other correspondence must be sent to:

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

Life and Death

Deserves it! I daresay he does. Many that live deserve death.

And some that die deserve life. Can you give it to them?

Then do not be too eager to deal out death in judgement.

For even the very wise cannot see all ends. I have not much hope that Gollum can be cured before he dies, but there is a chance of it. And he is bound up with the fate of the Ring. My heart tells me that he has some part to play yet, for good or ill, before the end; and when that comes, the pity of Bilbo may rule the fate of many – yours not least.

~J. R. R. Tolkien~

The Lord of the Rings

p.59



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

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

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