

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XVII • Número 39 • Enero-Abril 2026

❖ PRESENTACIÓN

❖ ESTUDIOS

María Asunción Pérez-Cotapos Valenzuela Carlos Cornejo
Vivencia y vitalidad: La psicología comprensiva de Edith Stein

Agustín Moreno Fernández
Existencialismo, autenticidad y diferencia como ocultación del otro, según René Girard

Adrián Espinosa Barrios
Andamiaje narrativo: la utilidad de la narración diegética para el desarrollo de la conciencia intersubjetiva

Karen González Fernández • María Paula Utrilla Marchand
Deliberación y toma de decisiones en el uso de redes sociales virtuales. Un enfoque aristotélico

Rafael Pérez Baquero
Community and Time: Being with Those No Longer There from Eduardo Nicol's Metaphysics

❖ HÁPAX LEGÓMENA

Alberto Quiroz Ávila
Alain de Libera: Arqueología e historia de la filosofía medieval

Alain de Libera
¿A dónde va la filosofía medieval?

❖ RESEÑA



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XVII • NÚMERO 39 • ENERO • ABRIL 2026

Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2026 .

Open Insight, vol. XVII, n. 39, enero-abril de 2026, 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: 27 de febrero de 2026. 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 Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México*
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes, Chile*
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense, Italia*
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

PRESENTACIÓN 3

ESTUDIOS

María Asunción Pérez-Cotapos Valenzuela • Carlos Cornejo 9

Vivencia y vitalidad:

La psicología comprensiva de Edith Stein

Lived experience and Vitality:

Edith Stein's Comprehensive Psychology

Agustín Moreno Fernández 29

Existencialismo, autenticidad y diferencia como ocultación del otro, según René Girard

Existentialism, Authenticity and Difference as Concealment of the Other, according to René Girard

Adrián Espinosa Barrios 57

Andamiaje narrativo: la utilidad de la narración diegética para el desarrollo de la conciencia intersubjetiva

Narrative Scaffolding: the Usefulness of Diegetic Narration for the Development of Intersubjective Consciousness

Karen González Fernández • María Paula Utrilla Marchand 80

Deliberación y toma de decisiones en el uso

de redes sociales virtuales. Un enfoque aristotélico

Deliberation and Decision-Making in the Use

of Virtual Social Networks. An Aristotelian Approach

Rafael Pérez Baquero 103

Community and Time: Being with Those No Longer There from

Eduardo Nicol's Metaphysics

Comunidad y tiempo: estar con aquellos que ya no están desde la metafísica de Eduardo Nicol

HÁPAX LEGÓMENA

Alberto Quiroz Ávila 129

Alain de Libera: Arqueología e historia de la filosofía medieval

Alain de Libera 152

¿A dónde va la filosofía medieval?

RESEÑAS

Reseña de *La Ética Eudemia de Aristóteles. Ensayos de interpretación*, de E. Mares Manrique y L. A. Gerena Castillo (coords.),

por Luis Guillermo Martínez Gutiérrez 183

■ Presentación

Este número de *Open Insight* contiene, en la sección *Estudios*, cinco trabajos provenientes de tres países de dos continentes.

De Chile, Pérez-Cotapos y Cornejo analizan la crisis de la psicología moderna, propiciada por los partidarios de su naturalización (es decir, de su alineación a las directrices metodológicas de las Ciencias Naturales) y los defensores de una concepción holística del hombre (cercana a los planteamientos de las Ciencias Humanas). Con ayuda de la filosofía de Edith Stein —en especial, de los conceptos nucleares de “vitalidad” y “vivencia”, elaborados en el contexto de sus estudios sobre la empatía— los autores se decantan por una psicología abierta a la subjetividad humana y superadora de los reduccionismos de las visiones positivistas.

De España, Moreno Fernández examina la crítica que René Girard hace tanto al existencialismo (Sartre, Heidegger) como al llamado “pensamiento de la diferencia” (Derrida, Deleuze), pues, según el autor, lejos de esclarecer cuestión de la alteridad, sus planteamientos contribuyen a su ocultamiento. Para el autor, todos estos planteamientos no han hecho más que perpetuar lo que René Girard denomina la “mentira romántica”. Perez Baquero, por su parte, analiza la relación de los hombres con los “ausentes”, con los que “ya no están” —es decir, los muertos— desde la perspectiva filosófica del pensador Eduardo Nicol, resaltando la originalidad de su planteamiento en confrontación con Heidegger, Lévinas, Patočka y Derrida. Dos preguntas guían su investigación: ¿cómo pensar la presencia de quien ya no existe sin recaer en ficciones metafísicas ni reducir su estatuto a una mera representación subjetiva? y ¿cuál es el modo de ser que define a los que ya no están?

De México, Espinosa Barrios se adentra en los terrenos de la narración literaria para mostrar que no se trata de un simple producto cultural estético, sino un complejo dispositivo que encuentra vías de correspondencia con la arquitectura narrativa de la conciencia, capaz de modular y desarrollar las capacidades humanas de comprensión intersubjetiva. Contra las posturas que advierten del riesgo de

trasladar equivocadamente las categorías literarias aplicadas a personajes ficticios a la vida real de las personas —como las objeciones de Peter Lamarque— el autor sostiene que ciertos principios propios de la narración “diegética” o literaria, en especial, el de la “identidad del personaje” y el de “opacidad”, no distorsionan la comprensión de la subjetividad, sino que permiten iluminar las capacidades intersubjetivas. Por otro lado, González Fernández y Utrilla Merchand presentan las complejidades éticas que plantean el uso de las redes sociales virtuales a los hombres contemporáneos desde el marco de referencia que proporciona Aristóteles, en la lectura actualizada que ofrecen los trabajos del filósofo argentino Alejandro Vigo. En particular, se detienen en el estudio de dos conceptos centrales de la filosofía práctica del Estagirita: *boulesis* (deliberación) y *proaíresis* (decisión deliberada), para establecer los criterios de formación de la individualidad de cada persona que decide relacionarse a través de los vínculos electrónicos con sus semejantes.

En la sección *Hápax Legómena*, publicamos la lección con la que Alain de Libera dio inicio a su cátedra de filosofía medieval en el Collège de France, el 13 de febrero de 1914, y que lleva por título “¿A dónde va la filosofía medieval?”. En ella, el autor propone una tesis muy clara, con la que se distancia de las concepciones habituales heredadas de los ilustrados franceses: la filosofía medieval no es un momento oscuro, triste y aburrido en la historia del pensamiento, sino, por el contrario, un campo vivo de reflexiones (o como dice el autor, en otro momento de la lección, con una imagen poderosa: es energía fósil, no un mero archivo muerto). De Libera sostiene que hacer “historia” de la filosofía medieval implica hacer “filosofía” medieval; se trata, por tanto, de reconstruir activamente los problemas, estructuras argumentativas y marcos conceptuales con los que los textos medievales cobran sentido. O en palabras más simples, que evidencian sus fuentes en el pensamiento contemporáneo (Collingwood y Foucault), consiste en hacer un ejercicio “arqueo”-ológico. La lección es traducida por Quiroz Ávila quien, además, en un estudio aparte, hace una sumaria presentación del método “arqueo”-ológico empleado por de Libera, con ayuda de algunos de sus textos programáticos, como “Le relativisme historique: Théorie des

«Complexes Questions-Réponses» et «traçabilité» y “Archéologie et reconstruction”. En una segunda parte del estudio, expone de manera sintética las partes fundamentales de la lección de Alain de Libera, que ayudan a vislumbrar el rumbo y el futuro de la filosofía medieval.

En la sección *Reseñas*, Martínez Gutiérrez nos aproxima a una serie de ensayos de interpretación —realizados por un grupo de investigación interuniversitario de México denominado *Eupraxía: Seminario de Ética Antigua*— sobre la *Ética Eudemia* de Aristóteles, obra igual de relevante en su producción filosófica, aunque tal vez menos conocida, que la *Ética Nicomáquea*. En una visión panorámica, presenta las once contribuciones de las que consta el libro que las reúne bajo dos puntos de vista que, sin embargo, se superponen: los planteamientos metodológicos seguidos por el Estagirita y los conceptos fundamentales formulados por él y que ahora forman parte de la tradición filosófica.

Roberto Pacheco Montes
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro

Estudios

Vivencia y vitalidad: La psicología comprensiva de Edith Stein

Lived experience and Vitality: Edith Stein's Comprehensive Psychology

María Asunción Pérez-Cotapos Valenzuela
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
msperezc@uc.cl
Orcid: 0009-0009-7624-9607

Carlos Cornejo
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
cca@uc.cl
Orcid: 0000-0001-5426-0025

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i39.711

Fecha de recepción: 16/01/2025 • Fecha de aceptación: 10/08/2025

Resumen

La crisis de la psicología moderna fue uno de los temas que atrajo el interés de la investigación temprana de Edith Stein. Su análisis de las carencias de la psicología de su época, junto con su propuesta de la dinámica psicológica humana, hacen actual su pensamiento para los desafíos que enfrenta la psicología contemporánea. En este artículo se aborda la propuesta psicológica de Stein a partir de su crítica a la psicología explicativa y el desarrollo de los conceptos de vitalidad y vivencia en su pensamiento. Se aborda la actualidad del pensamiento psicológico de Stein en relación con la discusión contemporánea sobre la comprensión de otras mentes.

Palabras clave

Comprensión del otro, Edith Stein, psicología comprensiva, vitalidad, vivencia.

Abstract

The crisis of modern psychology was one of the main topics that captured Edith Stein's early research interests. Her examination of the limitations within the psychology of her time, along with her insights into human psychology, makes her ideas highly relevant to the challenges faced in contemporary psychology. This article addresses Stein's psychological proposal based on his critique of explanatory psychology and the development of the concepts of vitality and experience in his thinking. It analyzes the relevance of Stein's psychological thinking in relation to contemporary discussion on understanding other minds.

Keywords

Descriptive psychology, Edith Stein, lived experience, understanding others, vitality.

Introducción

El origen de la psicología moderna suele situarse hacia finales del Siglo XIX (Hatfield, 2012). El contexto de su surgimiento ha sido caracterizado como una época de expansión y desarrollo de las ciencias naturales. A través de métodos de descomposición y análisis se había logrado explicar y predecir los procesos naturales, reduciéndolos a modelos causales, matemáticamente modelables. Hacia mediados del Siglo XIX, la psicología comienza a explorar el uso de métodos de las ciencias naturales. Autores como Herbart, Fechner y Wundt conducen las preguntas psicológicas al terreno de la experimentación, con resultados fructíferos en el estudio de procesos psicológicos básicos, como la sensación y percepción. Así, concomitante al declive del programa idealista, prominente en la Alemania de principios de Siglo XIX, se dibuja en su segunda mitad una notoria y creciente naturalización de la psicología (Cornejo y Hernández Maturana, 2025). Muestra del éxito de este nuevo programa de estudio, Windelband afirma en 1894, que la psicología ha entrado “inequívocamente en el ámbito de las ciencias naturales” (1980: 176).

Sin embargo, el proceso de cientifización de la psicología nunca estuvo exento de críticas. Muchos psicólogos de la época veían en este desarrollo una amenaza a la verdadera esencia de la psicología. Entre las críticas destacan los planteamientos de Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien argumentaba que las *Ciencias Humanas*¹ debían contar con métodos de investigación propios, adecuados a las

1 El concepto de *Ciencias Humanas* es aquí una traducción del término *Geisteswissenschaften*, utilizado por Dilthey para denominar al conjunto de disciplinas abocadas al estudio de lo humano, como la historia, la filosofía, la psicología, la musicología, la filología, entre otros. Algunas otras traducciones de este término son *Ciencias del Espíritu* y *Ciencias de la mente*. Mientras que el primero resulta anacrónico, el segundo es equívoco, pues el concepto contemporáneo de *mente* no se ajusta a la filosofía de la vida propugnada por Dilthey ni a su idea de una psicología comprensiva precedente y fundante de la psicología explicativa (Bollnow, 1980).

características particulares de su objeto de estudio (Dilthey, 1945). Para Dilthey, las *ciencias naturales* buscan *explicar* la naturaleza, mientras que las *ciencias humanas* buscan *comprender* al ser humano (1945: 227). Otros críticos del movimiento naturalizador dentro de la psicología fueron autores como William James (1842-1910), Henry Bergson (1858-1941) y, una generación posterior, los psicólogos de la Gestalt: Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka (Ash, 1995). Si bien los planteamientos de estos autores difieren entre sí, todos tienen en común la crítica a la antropología mecanicista subyacente a las ciencias naturales. La comprensión del ser humano desde la metáfora de la máquina omite o lesiona severamente conceptos que eran centrales para la psicología de principios del siglo XIX, tales como libertad, espiritualidad, intuición, voluntad y vitalidad, pero que no se ajustan con “las exigencias contemporáneas de una ciencia rigurosa” (Lange, 1946: 474).

La disputa entre una psicología como ciencia humana y una psicología como ciencia natural marca el campo psicológico desde los inicios de la psicología moderna. Cornejo (2005) ha argumentado que la tensión se traduce en la co-existencia de dos culturas psicológicas que se manifiestan a lo largo del siglo XX como mutuamente excluyentes, difiriendo tanto en su definición de objeto de estudio como en su método de estudio: la psicología científicista y la hermenéutico-comprensiva. La primera de ellas busca, a través del método científico, explicar de manera objetiva los procesos mentales y comportamentales. Mientras que la segunda busca, a través de métodos hermenéuticos y fenomenológicos, comprender el acontecer psicológico.

La psicología de Stein surge de manera reaccionaria a las psicologías científicistas dominantes a comienzos del siglo XX, como un rescate y desarrollo de la psicología comprensiva enmarcada en las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) defendidas por Dilthey. Para Stein el ser humano se comprende no sólo cognitivamente, sino, en primer lugar, de manera vivencial. Por esta razón, Stein afirma que “el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible” (Stein, 2004a: 114). Mientras que a comienzos del siglo XX la psicología lucha por ser reconocida como una ciencia natural,

aceptando su conformidad con una *psicología sin alma*,² Stein acentúa, por el contrario, la necesidad de una cooperación entre la psicología y las ciencias humanas, afirmando que “para sondear la psique humana, deben trabajar hombro con hombro la psicología y las ciencias [humanas] [*Geisteswissenschaften*]” (Stein, 2005a: 511).

A pesar de los aportes que Stein realiza en esta etapa definitoria de la psicología, sus escritos han tenido poco reconocimiento tanto en la psicología como en la fenomenología. Reparar en la escasa presencia de su pensamiento en la psicología se hace más relevante al considerar su significativo aporte a una comprensión del ser humano desde una aproximación vital, en contraposición con la comprensión mecanicista de la persona propia de la antropología implícita de la *psicología sin alma* de su tiempo.

El objetivo del presente artículo es presentar la propuesta psicológica de Edith Stein como parte de la *psicología comprensiva*, a partir del desarrollo de los conceptos de “vivencia” y “vitalidad” como presupuestos de la psicología humana. Con este fin nos abocaremos principalmente al estudio de sus primeros escritos, los cuales F. J. Sancho (2002) sitúan como parte de su etapa fenomenológica.³ Co-

2 A principios del siglo XX, esta tensión se manifiesta en el contraste entre una *psicología con alma* y una “*psicología sin alma*” (Lange, 1946: 474). La expresión *psicología sin alma* cristaliza en el llamado que hace Lange en 1866 para aceptar, sin resistencias, el cambio del objeto de estudio de la psicología del alma a la mente. El estudio del alma exigía a los psicólogos adentrarse en dimensiones del conocimiento que no era posible estudiar a partir de los métodos de las ciencias naturales. Si la psicología quería ser reconocida como ciencia, debía dejar de lado el estudio del alma y concentrarse en el estudio de aquello que sí se podía medir y cuantificar. Este llamado tuvo gran acogida, de manera que, hacia fines del siglo XIX, la psicología experimental afirmaba que “desde una «Psicología con alma» ha surgido una «*Psicología sin alma*»” (Heinrich, 1895: 32). Pero no todos los psicólogos de la época adhirieron a este llamado. Algunos plantearon que la reducción del alma a elementos básicos de las ciencias naturales era un error fundamental. Se criticaba ya en aquel entonces que la psicología “que por su naturaleza está determinada para «liberar el espíritu» de la esclavitud de la materia, ha tomado un giro materialista, en el sentido de que ha llegado a descartar el alma” (Gruender, 1922: vii-viii).

3 En el desarrollo del pensamiento de Stein, F. J. Sancho (2002: 69-89) identifica cuatro etapas, las que en algunas ocasiones se sobreponen: Fenomenológica (1916-1922), Filosofía cristiana (1925-1931), Antropológica Pedagógica (1932-1933); Espiritual y mística (1933-1942). Por otra parte, otros autores, como su amigo Roman Ingarden (1971) y uno de sus traductores al español, Caballero Bono (2010) han preferido dividirlo en dos etapas. Este último ha denominado las dos etapas como fenomenológica y filosófica cristiana.

menzaremos abordando brevemente el encuentro de Stein con la psicología y su crítica a la psicología moderna. Profundizaremos en el reconocimiento que Stein hace de las vivencias como el centro del acontecer psicológico. Posteriormente, ahondaremos en su concepto de *energía vital* (*Lebenskraft*)⁴ como sustrato de las vivencias. Finalmente, analizaremos la relevancia del pensamiento de Edith Stein para la psicología en la actualidad.

Crítica de Edith Stein a la psicología moderna

La propuesta psicológica de Edith Stein se enmarca en la tensión que atraviesa la psicología en los comienzos del siglo XX. Ya en sus primeros acercamientos con la psicología, Stein percibe una limitación en la comprensión que la psicología tiene de la persona humana. Retrospectivamente, ella explicó su desilusión: “Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos” (Stein, 2002: 331). Stein identifica que parte del problema de la psicología es su progresivo alejamiento de la filosofía, en favor de un mayor uso de metodologías de las ciencias naturales.

La psicología moderna, critica Stein, ha declarado “la explicación causal como el ideal científico por antonomasia” (Stein, 2004a: 111). Este ideal se plasmó en dos movimientos que sentaron la base para lo que posteriormente sería un fecundo campo de experimentación. El primer movimiento fue, según el modelo de la química, la descomposición de los fenómenos psíquicos en elementos más sencillos, los cuales podían ser identificados de manera clara y

4 Si bien algunos autores traducen el concepto de *Lebenskraft* como *fuerza vital*, la traducción utilizada en las Obras Completas al español es *energía vital*. En el presente artículo se ha decidido utilizar la traducción original de las Obras Completas, porque el concepto de energía permite comprender de manera más adecuada la movilidad y transferencia de esta entre personas y comunidades. Una traducción similar es la que se utiliza en física del concepto *Atomkraft* como *energía atómica* en vez de *fuerza atómica*. Este último uso, ampliamente aceptado tanto entre la gente común como en la academia, confirma la adecuación de traducir *Kraft* como energía en vez de fuerza.

cuantificable. Este movimiento recibió el nombre de *psicología elementalista* (Stein, 2003: 92). El segundo movimiento, inspirado por el empirismo inglés, fue la búsqueda de leyes causales que, según el modelo de la física, pudieran explicar el surgimiento de los fenómenos de la conciencia a partir de la asociación de los elementos más básicos (*psicología asociacionista*) y de la relación de los hechos de la conciencia con la corporalidad y los estímulos del medio (*psicofísica*) (Stein, 2003: 92).

Stein denuncia que el establecimiento de la “psicología explicativa” (Stein, 2003: 92), a través de la descomposición de los fenómenos psíquicos en elementos básicos y la búsqueda por explicar su comportamiento a través de leyes causales de asociación, constituyó un cambio sustancial del objeto de estudio de la psicología. Contraria a la antropología de la nueva psicología, para Stein a la “persona se la define como una unidad de cuerpo vivo y de alma, pero no de cuerpo vivo y de conciencia... Se habla de sus «cualidades psíquicas», mientras que no tiene sentido el hablar de las «cualidades de la conciencia»” (Stein, 2005b: 798). La psique se manifiesta como una “realidad en el mundo, mientras que la conciencia, concebida en pureza, está sustraída y contrapuesta a la conexión de todo lo existente” (Stein, 2005b: 798). En estas afirmaciones se pone de relieve la comprensión que Stein tiene de lo psíquico. Para ella, la persona en cuanto sujeto psicofísico está constituido por cuerpo y alma, de manera que “el cuerpo desempeña el papel de lo «exterior» y, en consecuencia, el «alma» será lo interior correspondiente” (Stein, 2005b: 798).

Stein plantea que la respuesta al reduccionismo concomitante a la *psicología explicativa* llegó de la mano de la “*psicología comprensiva o de las ciencias humanísticas* (Dilthey, Spranger)” (Stein, 2003: 93), valorando el surgimiento de esta nueva psicología como uno de “los más grandes cambios logrados en el campo científico durante las últimas décadas” (Stein, 2004b: 102). La *psicología comprensiva*, de la cual Stein reconoce a Dilthey, Brentano y Husserl⁵ como algu-

5 Por fidelidad a E. Stein, hemos mantenido el nombre de Husserl en esta referencia. Si bien éste no es el espacio para desarrollarlo, debemos advertir que existen razones relevantes para objetar que Husserl sea efectivamente un representante de la psicología comprensiva.

nos de sus insignes representantes (Stein, 2004b: 102), reivindica la necesidad de métodos propios para estudiar la psicología humana. En contraposición a los métodos de las ciencias naturales matemáticamente modelables, la psicología comprensiva destaca que “la ventaja metódica de la psicología consiste que en ella se da la conexión psíquica de un modo inmediato, vivo, como realidad vivida” (Dilthey, 1945: 235). Esta realidad vivida de la conexión psíquica se manifiesta de manera palpable a través del transcurso de las vivencias (Dilthey, 1945: 235). Consecuentemente, Stein explica que

de lo que el estado psíquico es en sí mismo, de ello se adquiere noticia únicamente por el hecho de que éste se manifieste en el transcurso de una vivencia, y de que puedan investigarse las vivencias según su esencia (y como dijimos con anterioridad, *sólo* según su esencia) (Stein, 2005b: 886).

Es importante subrayar que Stein plantea que el método de estudio propio de la psicología está cimentado en la vivencia personal. Afirma que “aunque el psicólogo, que trabaja con experimentos y estadísticas, utiliza las declaraciones de las personas sometidas a examen, para informarse sobre sus estados psíquicos, sin embargo, es *su propia* experiencia la que constituye la base del análisis científico” (Stein, 2005b: 886). Al acentuar la propia experiencia del psicólogo como base del análisis científico, Stein está poniendo de relieve la vivencia en primera persona como método válido de conocimiento. Esta propuesta contrasta con los esfuerzos de la *psicología explicativa* de erradicar de los métodos de investigación cualquier rastro de subjetividad. El ideal de la objetividad de las ciencias naturales niega la posibilidad de un conocimiento a través de la dimensión de sentido y significado propio de la persona humana. Así, buscando evitar “la introspección a través del cristal del sentido” (Titchener, 1982: 291), el estudio de la mente se reduce a la identificación de estímulos exteriores que expliquen causalmente los procesos psicológicos.

La centralidad de la vivencia en la psicología de Stein pone de relieve la necesidad de la consideración de la subjetividad en el estudio de la psicología. Stein defiende que “solo quien se vivencia a sí

mismo como persona, como totalidad de sentido, puede entender a otras personas” (Stein, 2004a: 133). Mediante esta afirmación, Stein traza un camino epistemológico alternativo al desarrollo que ha tenido la psicología científica desde finales del siglo XIX. Propone el camino del conocimiento a través de la comprensión empática-vivencial. Stein fundamenta esta propuesta en “lo que Bergson sostuvo en su tratado acerca del problema del determinismo: *conocer* la vida psíquica hasta un momento determinado significa haberla *experimentado vitalmente*” (Stein, 2005a: 306).

Vivencia (Erlebnis)

El estudio de lo psíquico para Stein corresponde al estudio de “la *corriente de la consciencia original* o *corriente de la vivencia*” (Stein, 2005a: 223). Su comprensión de la consciencia y de su constitución difiere totalmente con la concepción de la *psicología elementarista* propuesta por Wundt (1996), rechazando la reducción de ella a elementos que se asocian de manera mecánica. Para Stein, “la corriente original de la consciencia es un puro hacerse, la vivencia fluye hacia adelante, en constante generación se añade nueva vivencia, sin que pueda preguntarse «por medio de qué» se genera (= se causa) el devenir” (Stein, 2005a: 224). Si bien Stein no hace referencia directa a William James (1842-1910), su concepción simpatiza con su concepto de *corriente de pensamiento* (James, 1996). Esta afinidad resalta de manera particular en el reconocimiento de que esa corriente pertenece a un “sí mismo” (1996: 109) a una “consciencia personal” (1996: 109) que es dueña de esa corriente de pensamiento. En palabras de Stein, esta corriente tiene la particularidad de ser “*una sola*, porque brota de un único Yo” (Stein, 2005a: 228), debido a que el “pasado permanece vivo en el futuro, eso hace que en todo momento sienta brotar de sí nueva vida y lleve consigo toda la cola del pasado, es decir, el Yo” (Stein, 2005a: 228). Esta descripción guarda también concordancia con el concepto de *duración (durée)* de Henri Bergson (1859-1941) quien sostiene que las vivencias del pasado están en el vivenciar presente (Bergson, 1966).

Stein explica que en la corriente de vivencias, “al fluir las fases *unas en otras*, no surge una serie de fases interrumpidas, sino precisamente una única corriente que se va incrementando de manera constante” (Stein, 2005a: 224). De esta manera, “no tendría sentido tampoco el preguntar acerca de una «vinculación» de las fases; la vinculación se necesita únicamente para los eslabones de una cadena, pero no en el caso de un *continuum* indiviso e indivisible” (Stein, 2005a: 224). La corriente de las fases de las vivencias ocurre de tal manera que “se da primeramente un permanecer «vivo» de «lo que ha fluido», mientras que se genera lo nuevo” (Stein, 2005a: 225). De este modo, “una fase de la corriente contiene a la vez lo que está llegando a ser y lo que ya ha sido, pero que se experimenta todavía como algo vivo” (Stein, 2005a: 225). Luego, lo que *ha sido* queda en la consciencia como vivencia sin vitalidad (Stein, 2005a). Esta vivencia pasada se sumerge en la corriente de vivencias, incrementando la unidad de una “corriente constituida llena del tiempo fenomenológico, en el cual una vivencia se va vinculando en sucesión con otra vivencia” (Stein, 2005a: 225).

Stein plantea que, junto con considerar la sucesión de las vivencias que “nacen en una corriente continua, dentro de una determinada duración” (Stein, 2005a: 226), también hay que tener en cuenta su contemporaneidad. En el surgir de una fase de la corriente de vivencias pueden coincidir vivencias de diferentes géneros, las que, al coincidir temporalmente en su surgir, constituyen un “complejo” de vivencias (Stein, 2005a: 229):

se comprende sin más que lo que brotó juntamente o en un momento se halló juntamente, llegue también juntamente al pasado, y en todas las transformaciones de su ser, de las que ya se ha hablado (en el morir, en el sumergirse y en el reaparecer), constituya un “complejo”; por consiguiente, se comprende también que todas las vivencias de ese complejo “se despierten”, cuando a una de ellas se la “hace volver a la memoria” (Stein, 2005a: 229).

Stein sostiene entonces que, en contraposición a las leyes de asociación del modelo elementarista de Wundt, la asociación de las

vivencias se da por su participación conjunta en la constitución de un complejo vivencial. Adicionalmente, ella afirma que “existe, además, una clase de «influenciación» de las vivencias que surgen simultáneamente, un quedar afectadas en sus estados de ser” (Stein, 2005a: 229). Así, para Stein la causalidad propia de las vivencias “consiste precisamente en que todo el trascurso de la vivencia está influido por la esfera de los sentimientos vitales” (Stein, 2005b: 795). Stein distingue la causalidad de las vivencias de la causalidad mecánica propuesta por la *psicología explicativa* y la *psicofísica* a partir de la existencia de una causa mediadora entre los factores externos y el acontecer causal interno. Esta causa mediadora es para Stein una cualidad real permanente del Yo, a la cual llama “energía vital” (*Lebenskraft*) (Stein, 2005a: 237), concepto que, como hace notar Pezzella (2021: 25), no es parte de la fenomenología husserliana, sino un concepto que Stein toma de Theodor Lipps.

Como cualidad real del Yo, la energía vital proviene de la interacción del organismo con el mundo y constituye una afluencia de energía que aumenta y disminuye permanentemente. La situación actual de la energía vital en un organismo es llamada por Stein “estados vitales” (Stein, 2005a: 236), los que al hacerse conscientes constituyen los “sentimientos vitales” (Stein, 2005b: 795). Pero no todos los estados vitales llegan a ser conscientes, como cuando una persona no se da cuenta que está cansada, pero ese cansancio igual afecta sus cualidades psíquicas, por ejemplo, disminuyendo su capacidad de percibir sonidos. De entre los estados vitales vinculados a la realidad corporal de la persona, Stein distingue los *sentimientos vitales espirituales*, a los que describe como “una atmósfera o iluminación que llena todo el campo de la conciencia, que difunde sus destellos sobre el colorido propio de cada una de las vivencias” (Stein, 2005b: 795). Un ejemplo de esta iluminación se puede ver cuando la persona se encuentra esperanzada por el logro de una meta, la valoración positiva de sus propias capacidades le permite enfrentar los contratiempos como desafíos, mientras que una persona que se siente impotente aprecia los mismos contratiempos como una amenaza que hace peligrar el logro de sus objetivos. Así estos sentimientos tienen

la posibilidad de mantenerse únicamente en el plano espiritual o de afectar y afectarse por los estados corporales.

De esta manera, la energía vital se manifiesta para Stein como una dimensión central de la vitalidad humana, la que permite el movimiento del acontecer psíquico: “entre los componentes indicados de la vivencia, el hecho de vivenciar es el que queda en primer lugar más afectado por la condición y los cambios de la esfera vital” (Stein, 2005a: 233). Una disminución en la energía vital afecta ciertamente el nivel de conciencia del vivenciar y “la «vitalidad» de los contenidos” (Stein, 2005a: 233), pero lo que en primer lugar se ve afectado es la capacidad misma de vivenciar.

Vitalidad

Stein define la energía vital como el fundamento de la constitución del individuo psicofísico, de tal forma que “si desaparece la esfera vital y la actividad que dimana de ella, entonces no existe ninguna posibilidad de la constitución de una psique con cualidades y estados reales” (Stein, 2005a: 245). La importancia de la energía vital radica en que ella está a la base de la capacidad de vivenciar, pues sin ella no sería posible ningún movimiento interior que disponga al individuo para la vivencia (Stein, 2005a: 241).

Stein plantea que “podemos distinguir en la esfera vital entre un estrato «sensible» y un estrato «espiritual» y, en consonancia con ello, entre una energía vital sensible y una espiritual como raíces diversas de la psique” (Stein, 2005a: 295). Estas dos fuentes de vitalidad responden a diferentes acontecimientos psíquicos, de manera que “la formación de «capacidades» sensoriales depende de la energía vital sensorial, y lo mismo pasa con la formación de las capacidades espirituales” (Stein, 2005a: 408). Existe, sin embargo, una cierta dependencia en la energía espiritual de la energía sensible, pues sin un mínimo de energía vital sensible, no es posible la existencia o afluencia de la energía vital espiritual. Esto se debe a que el alma, desde donde emerge la energía vital espiritual, “siempre es

necesariamente alma en un cuerpo vivo” (Stein, 2004a: 59). De esta manera, comprendemos que “[...] con la energía vital sensible la psique parece inmersa en la *physis*, en la corporeidad y además, por mediación de ésta, en la naturaleza material” (Stein, 2005a: 295).

La consideración que Stein da a la energía vital sensible en la constitución de la psique es de gran relevancia en el contraste con la manera que la psicología científicista aborda los procesos corporales. En contraposición a la explicación de lo psíquico desde los procesos psicofísicos, en los escritos de Stein se puede encontrar el rescate de la dimensión sentida del cuerpo. El cuerpo vivo (*Leib*) es puesto de relieve por Stein como un “cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal” (Stein, 2004a: 21). La persona constituye su experiencia de mundo desde una vivencia corporal que tiene carácter objetivo. No es un producto de su subjetividad, sino que para la persona “la sensación de presión, de dolor o de frío es algo tan absolutamente dado como la vivencia de juicio, de voluntad, de percepción, etc.” (Stein, 2004a: 60). La vivencia de la propia corporalidad es una realidad objetiva para la persona, la cual no puede negar y de la cual no se puede desentender. No surge de su yo, pero es parte constitutiva de su acontecer psíquico. De esta manera, Stein llega a decir que “todo lo psíquico es conciencia corporalmente ligada” (Stein, 2004a: 67).

Al igual que la energía sensible, la energía espiritual exhibe diferentes magnitudes que crecen y decrecen: “la energía vital de los diversos individuos es una energía distinta, y no sólo por su correspondiente estado, sino porque el máximo de un individuo puede no coincidir con el máximo de otro individuo” (Stein, 2005a: 251). En la energía vital sensible, las diferencias entre las personas radican en la constitución física de cada una y en su estado de frescor, cansancio, saciedad, etc. Pero en el caso de la energía vital espiritual se trata de la dimensión de sentido que confluye en la disposición de la persona para abrirse o cerrarse a ciertos contenidos espirituales, tanto de manera consciente como inconsciente. Esta disposición, que

posibilita el surgimiento de la energía espiritual, está condicionada por las vivencias de sentido que la persona ha experimentado a lo largo de su vida. Según Stein:

para conocer debidamente su “*contenido de sentido*”, tenemos que abarcar con la mirada, además del consumo (o incremento) de energía producido hasta entonces, todos los fundamentos de la *motivación* en los que se basa el vivenciar del individuo, es decir, todo lo que abarca su mirada espiritual en el instante correspondiente, así como todo lo que se halla todavía vivo en él y que procede de “motivantes” anteriores (Stein, 2005a: 306).

Pero los entramados de sentido que abarcan la mirada espiritual de la persona a su vez también tienen un determinante previo. Aunque dos personas hayan vivido lo mismo, el sentido que cada una le da a esa experiencia es diferente. Esa diferencia radica en el carácter personal de cada individuo. Este carácter es el prisma a través del cual la mirada espiritual de la persona le da el contenido de sentido a las vivencias. Es “el «núcleo de la personalidad», aquella inmutable consistencia de su ser que no es resultado de la evolución, sino que, todo lo contrario, prescribe el curso de la evolución” (Stein, 2005a: 306). Stein identifica que el centro de todo ser vivo es su *núcleo vital*, centro que “determina por sí mismo qué es lo que acontece con la totalidad del ser vivo” (Stein, 2005b: 792). Es el responsable último del movimiento del organismo “el genuino *primum movens*” (Stein, 2005b: 792). Así, la dirección de la evolución de cada ser vivo estaría marcada no sólo por factores ambientales, sino también por una “disposición original” (Stein, 2005b: 793) del núcleo, una entelequia que marca la meta de desarrollo.

De esta manera, Stein defiende la existencia de tres puntos de partida del *acontecer causal interno*:

el estado de la energía vital orgánico-psíquica, que está co-determinado por la condición del cuerpo material y por las conexiones causales externas en las que se halla; y el estado de la energía

vital espiritual, que está co-determinada por las “impresiones” recibidas del mundo espiritual, por los movimientos de la esfera afectiva, que deben su impulso a un dato objetivo vivenciado (a un “motivo” absoluto). Como tercer factor hay que tener en cuenta los impulsos de la voluntad que paralizan los efectos de los demás factores causales. En este último caso no tenemos ya un puro acontecer causal, que siempre es un realizarse pasivo, sino una intervención del “yo” libremente activo en los trascurros causales (Stein, 2005b: 795-796.).

Así, Stein comprende la vitalidad humana como un entrelazamiento entre la energía vital sensible, la energía vital espiritual y las determinaciones de la voluntad, un entrelazamiento entre causalidad y libertad. Como afirma A. Bello, para Stein “no existe ningún tipo de determinismo en la vida psíquica” (2019: 22). Sí es posible identificar causalidad, pero esta no se rige por las mismas leyes que la naturaleza, sino que tiene leyes propias correspondientes a la naturaleza propia del acontecer psíquico (2019: 21).

Aportes de Stein a una psicología comprensiva

En los apartados anteriores hemos podido profundizar en la propuesta central de la psicología de Stein a través de su reconocimiento de la vivencia como centro del acontecer psicológico y de la vitalidad como fundamento orgánico-espiritual de las vivencias. Con esto ha quedado de manifiesto la centralidad de la dimensión de sentido y significado en su comprensión del acontecer psíquico, y la raíz orgánica que posibilita su existencia y expresión.

En su tesis doctoral (Stein, 2004a), la autora aborda un tema que se ha vuelto un punto neurálgico de la diferenciación entre la psicología explicativa y la comprensiva: la pregunta por la comprensión de las mentes ajenas (Moran, 2004; Zahavi, 2010). Sobre este tema, dos de las teorías cognitivistas más frecuentadas en la actualidad son

la *teoría-teoría* y las *teorías simulacionistas*.⁶ Como hace notar Zahavi, estas teorías tienen en común la negación de la “posibilidad de *tener una experiencia* [*experience*] de otras mentes, ambas presuponen la opacidad fundamental o invisibilidad de otras mentes” (2010: 286). El fundamento base de estas teorías se encuentra en la reducción del acontecer psíquico a procesos cognitivos y neuronales. Una “desencarnación del sujeto” (Monjaraz, 2019: 80) a través del desprendimiento de la corporalidad como cuerpo vivo (*Leib*) y la renuncia del cuerpo como fuente de conocimiento del otro.

Stein cuestiona este encierro cognitivo y plantea que la empatía no es un proceso de decodificación de los estados sensoriales del otro, sino un encuentro vital en el cual la vivencia de la propia corporalidad se encuentra de manera directa e inmediata con la vitalidad del otro (Stein, 2004a; Stein, 2005b). Nuestra capacidad de captar el estado vital de otra persona —su frescor, su cansancio, su angustia, su alegría— es posible por la posibilidad que tienen las personas de dejarse afectar por la vitalidad ajena y, a su vez, afectar a otros con su propia vitalidad. Stein ejemplifica:

Si yo debo arrastrar conmigo al otro individuo, si su acción espiritual se nutre, lo mismo que la mía, por medio de mi energía, eso significa para mí un consumo superior de energía en comparación con el consumo que se produce en la actuación espiritual solitaria, y experimento la resistencia que me opone el cansancio ajeno; es posible que yo no consiga superar en absoluto esa resistencia, que mi energía se paralice, y que en vez de que mi

6 La Teoría-teoría y las Teorías simulacionistas son dos propuestas que buscan explicar el conocimiento de la mente de las otras personas. La Teoría-teoría plantea que el conocimiento de la mente de las otras personas se da a través de un ejercicio cognitivo, en el cual las personas teorizan sobre la existencia de la mente de las otras personas y les atribuyen creencias, emociones e intenciones. Dos autores representativos de esta teoría son S. Gopnik, D. Premack, and G. Woodruff (Goldman y Sripada, 2005). Las Teorías simulacionistas proponen que, a través de la imitación imaginaria o concreta de las conductas de los otros, podemos acceder a sus pensamientos, afectos y deseos. Algunos representantes de estas teorías son Alvin Goldman y Robert Gordon (Goldman y Sripada, 2005).

frescor le arrebate a él, me vea yo poseído por el cansancio de ese individuo (2005a: 399).

Este intercambio de vitalidad entre las personas es algo que ocurre de manera pre-representacional. No requiere una teorización sobre la situación vital de la persona que tengo frente a mí, o un ejercicio deliberado de simulación de sus estados físicos. Stein afirma que “la vitalidad con la que toda esa vida espiritual me invade, no puede compararse en absoluto con la manera en que los estados sensoriales se convierten para mí en dación” (Stein, 2005b: 834). Es la vitalidad de la otra persona la que irrumpe en nuestra interioridad y nos permite comprender sus pensamientos, afectos y motivaciones (Stein, 2005b: 834). Stein afirma que la vivencia empática es aquella que nos permite conocer tanto la interioridad de los otros, como también nos permite conocer a Dios: “Así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios” (Stein, 2004a: 27).

El conocimiento de la vida anímica del prójimo es posible para Stein como consecuencia “de un pensar en el que se encuentra comprometido «el ser humano entero»” (Stein, 2007: 1026). Para Stein, el centro integrador de la persona se encuentra en el alma, la profundidad de su ser, “de la cual emerge la vida del «yo», y en la cual se sumerge lo que él vive y experimenta” (Stein, 2005b: 822). Es posible comprender, a través de estas afirmaciones, la concepción unitiva que Stein tiene de la interioridad humana, en la cual no hay una división mecánica entre el pensamiento, sentimiento y voluntad. Esta unidad queda de manifiesto en la experiencia fenomenológica de nuestra propia interioridad y en la dificultad al distinguir los motivantes de nuestra vida espiritual. Al entender los movimientos interiores, la legalidad de nuestra vida espiritual y la manera en que podemos vivenciar interiormente la vivencia ajena se sostiene que la comprensión del acontecer psicológico del otro trasciende una mera interpretación cognitiva.

Conclusiones

A comienzos del siglo XX, en medio del predominio de una psicología de orientación científicista que reducía su objeto de estudio a la explicación de procesos psicológicos básicos mediante modelos causales y formalizaciones matemáticas, Edith Stein introduce una propuesta alternativa inscrita en la tradición de la psicología comprensiva, corriente en la que destacan figuras como Dilthey y Brentano. Stein acentuaba en sus escritos la complejidad del objeto de estudio de la psicología y la imposibilidad de su reducción a elementos y leyes causales de asociación. En los escritos de su etapa fenomenológica se adentra en la vivencia humana tanto como objeto de estudio, como método de conocimiento de las otras personas. A través de una descripción exhaustiva de la génesis de una vivencia y su entrelazamiento en la corriente de vivencias de la persona, Stein se manifiesta crítica de su reducción a elementos más simples. Afirma que la causalidad psíquica no se rige por las mismas leyes de la causalidad mecánica y por lo tanto requiere incorporar en el estudio de ellas los motivantes espirituales, vitales y de la voluntad del yo.

La consideración que Stein tiene sobre la implicancia de la vitalidad como sustrato del acontecer psicológico a través de los estados vitales y de la energía vital sensitiva y espiritual abre un campo de estudio profundo y complejo para la psicología. En la vitalidad se entrelazan las energías propias del cuerpo vivo (*Leib*) y las energías provenientes de los motivantes espirituales de las personas. A través de un detallado estudio de su interacción, Stein muestra cómo ellas se influyen mutuamente, no de manera causal, sino integradas de una manera única en cada persona a partir de su carácter personal.

A través de la restitución de la vitalidad a la psicología, Stein reconoce la centralidad de la vivencia del psicólogo como fuente de conocimiento científico. Esto requiere la aceptación de la subjetividad como fuente de conocimiento objetivo de la vivencia de las otras personas. El conocimiento en primera persona a través de la propia vivencia, conducente a la comprensión por sobre la explicación, se presenta como una alternativa a las teorías cognitivas actuales que buscan explicar la mente de los otros a través de la teorización de

ellas. Así, frente a una *psicología sin alma*, Stein contrapone una *psicología con alma*. Esta psicología comprende al ser humano desde dentro, a través de un encuentro vital que posibilita el conocimiento de los motivantes espirituales, anímicos y volitivos que subyacen a las vivencias de las personas.

Hemos argumentado a lo largo del artículo que las nociones de vivencia y de energía vital resultan nucleares para entender la psicología de Edith Stein. Es interesante constatar que estas nociones, sorprendentemente, no tienen su origen en la fenomenología trascendental de su maestro Edmund Husserl, sino más bien en la filosofía de la vida de Wilhelm Dilthey y en la psicología fenomenológica de Theodor Lipps. Por esta razón, defendemos en el artículo que la psicología de Edith Stein puede entenderse mejor desde un entroncamiento en la psicología comprensiva que nace precisamente en oposición a la visión mecanicista de la psicología explicativa de principios del siglo XX. De esta manera, la perspectiva de Stein, distanciándose de la *psicología sin alma*, vuelve a dar centralidad a aspectos de una psicología con alma, tales como vitalidad, energía vital, cuerpo vivo y la comprensión no-intelectual de las otras personas. En este punto, se hace evidente que la antropología implícita sobre la que descansa la psicología explicativa resulta discordante con la antropología que sostiene el pensamiento de Edith Stein.

La psicología de Edith Stein cobra un interés especial en el debate contemporáneo sobre cómo es posible la intersubjetividad, esto es, cómo es posible la comprensión del otro y la construcción de un mundo social compartido. Una de las lecciones que se pueden extraer de los textos de Edith Stein es precisamente la necesidad de abandonar una visión arbitrariamente segmentada de la psicología humana. En particular, en Edith Stein, el rol de la cognición no está separado ni goza de una jerarquía superior a otras funciones anímicas, como la afectividad y la voluntad. Así, la comprensión del otro y la construcción de un mundo compartido son posibles por medio de una conexión afectiva y espiritual que no puede ser relegada de la investigación psicológica.

■ Referencias

- Ash, M. G. (1995). *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967: Holism and the Quest for Objectivity*. Cambridge University Press.
- Bello, A. (2019). The Role of Psychology According to Edith Stein. G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernández, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (eds.), *Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford University Press: 20-24.
- Bergson, H. (1966). *Introducción a la metafísica y la intuición filosófica*. Traducción de H. Alberti. Siglo Veinte.
- Bollnow, O. F. (1980). *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*. Novalis Verlag.
- Caballero Bono, J. L. (2010). Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein. *Teología y vida*, vol. LI: 39-58.
- Cornejo, C. (2005). Las Dos Culturas de/en la Psicología. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, XIV (2): 189-208.
- Cornejo, C. y Hernández Maturana, C. (2025). The Nineteenth-Century German Psychological Landscape. C. Cornejo & C. Hernández Maturana (eds.), *Forgotten Streams in the History of 19th Century German Psychology, Vol. 1 Empirical, Romantic, and Idealist Psychologies*. Springer: 1-17.
- Dilthey, W. (1945). La tarea de una fundación psicológica de las ciencias del espíritu. W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica: 221-238.
- Goldman, A. I. y Sripada, C. S. (2005). Simulationist Models of Face-Based Emotion Recognition. *Cognition*, 94: 193-213.
- Gruender, H. (1922). *Psychology Without Soul. A Criticism*. Herder. <https://hdl.handle.net/2027/chi.15025600>.
- Hatfield, G. (2012). Psychology. A. W. Wood & S. S. Hahn (eds.), *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*. Cambridge University Press: 241-262.
- Heinrich, W. (1895). *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland: Eine Historisch Kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Aufmerksamkeit*. Speidel.
- Ingarden, R. (1971). Über die philosophischen Forschungen Edith Steins. *Znak* 8(202), 456-480.
- James, W. (1996). La corriente del pensamiento. J. M. Gondra (ed.), *Psicología Moderna*. Traducción de J. M. Gondra. Desclée De Brouwer: 107-133.
- Lange, F. A. (1946). *Historia del materialismo*. Traducción de V. D. Colorado. Lautaro/Procyon.

- Monjaraz Fuentes, P. (2019). Reconstruir la comunidad humana desde la empatía: medios para generar la paz. *Open Insight*, 10(20): 79-93. <https://doi.org/10.23924/oi.v10i20.386>.
- Moran, D. (2004). The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein. T. A. Kelly y P. W. Roseman (eds.). In *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*. Peeters: 269-312.
- Pezzella, A. M. (2021). Phenomenology and Psychology: Edith Stein's Contribution to the Investigation of the Psyche. Traducción de A. Calcagno. *Symposium*, 25(2): 17-30. <https://doi.org/10.5840/symposium202125213>.
- Stein, E. (2002). Autobiografía: vida de una familia judía. *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Traducción de E. García Rojo. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 149-510.
- (2003). Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía. *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Traducción de F. J. Sancho. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 89-95.
- (2004a). *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de J. L. Caballero Bono. Trotta.
- (2004b). El castillo interior. *Obras completas V. Escritos espirituales*. Traducción de F. J. Sancho. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 79-106.
- (2005a). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Traducción de C. Ruiz Garrido. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 205-520.
- (2005b). Introducción a la filosofía. *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Traducción de C. Ruiz Garrido. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 655-913.
- (2007). Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser. *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*. Traducción de J. Urkiza y A. Pérez Monroy. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 583-1200.
- Titchener, E. (1982). Psicología estructural. W. S. Sahakian (ed.), *Historia de la Psicología*. Traductores F. González y R. Helier. Trillas: 241-244.
- Sancho, F. J. (2002). Introducción general. E. Stein, *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 43-96.
- Windelband, W. (1980). History and Natural Science. *History & Theory*, 19(2): 165-168. <https://www.jstor.org/stable/2504797>.
- Wundt, W. (1996). Objeto, divisiones y método de la psicología. J. M. Gondra (ed.), *Psicología Moderna*. Traducción de J. M. Gondra. Desclee De Brouwer: 181-196.
- Zahavi, D. (2010). Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*, 53(3): 285-306. <https://doi.org/10.1080/00201741003784663>

Existencialismo, autenticidad y diferencia como ocultación del otro, según René Girard

Existentialism, Authenticity and Difference as Concealment of the Other, according to René Girard

Agustín Moreno Fernández
Universidad de Granada, España
morenofdez@ugr.es
<https://orcid.org/0000-0002-3740-3116>

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i39.707

Fecha de recepción: 15/11/2024 • Fecha de aceptación: 10/10/2025

Resumen

Este trabajo estudia a René Girard en el contexto de la filosofía contemporánea, en el que mantiene su denuncia de la mentira romántica opuesta a la verdad novelesca y, también, del no reconocimiento de la violencia del mecanismo del chivo expiatorio y sus víctimas reales. En este sentido critica al existencialismo y los denominados pensamientos de la autenticidad y de la diferencia, atribuyéndoles la ocultación o el enmascaramiento del otro como mediador y modelo del deseo o de la violencia, como víctima o verdugo, soslayando el mimetismo intersubjetivo que atribuye a la condición humana y a la propia subjetividad.

Palabras clave:

Alteridad, autenticidad, diferencia, existencialismo, René Girard.

Abstract

This work studies René Girard in the context of contemporary philosophy, in which he maintains his denunciation of the romantic lie opposed to the novelistic truth, and of the failure to recognize the violence of the scapegoat mechanism and its real victims. In this sense, Girard criticizes existentialism and the so-called thought of authenticity and difference, attributing to them the concealment or masking of the other as a mediator and model of desire or violence, as victim or executioner, ignoring the intersubjective mimicry that he attributes to the human condition and to subjectivity itself.

Keywords:

Alterity, authenticity, difference, existentialism, René Girard.

Introducción

En este trabajo pretendemos situar a René Girard dentro de la filosofía contemporánea en sus críticas al existencialismo y a los pensamientos de la autenticidad y de la diferencia, considerando cómo, a su juicio, habrían enmascarado al otro. Con este fin, utilizamos textos girardianos de sus obras principales de toda su trayectoria intelectual, mostrando su denuncia del ocultamiento de la alteridad, tanto en las coordenadas del deseo mimético (ocultación del otro como modelo de deseo), como en las propias de la violencia mimética¹ (soslayo o enmascaramiento del otro sobre todo como víctima, aunque también como verdugo). Privilegiaremos el punto de vista girardiano, aunque realizaremos algunos comentarios de sus interpretaciones y nos serviremos de algunos estudios actuales de su pensamiento.

La crítica de Girard a estas filosofías es común a su crítica de la concepción moderna del sujeto como entidad individual, racional y autónoma, y de la concepción romántica del yo como creador, genio y fuente de originalidad propia, que ocultarían al otro de distinta manera, pero permaneciendo la misma “mentira romántica”, cuyas modalidades existencialista, y de los denominados pensamiento de la autenticidad y de la diferencia, se sintetizarán aquí. En el primer apartado del artículo abordaremos el existencialismo, el ideal y la pretensión de autenticidad, destacando las críticas de Girard a Sartre y a Heidegger. El segundo apartado versa sobre el pensamiento

¹ La noción girardiana de “ciclo mimético” hace referencia a toda la serie de fenómenos que comprenden desde el deseo mimético al desarrollo y conclusión de los crímenes victimarios. El ciclo mimético “comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario” (Girard, 2002a: 60; Girard, 2006a: 61). La ocultación del otro en el ciclo mimético también conlleva el oscurecimiento de la propia subjetividad atravesada por la alteridad cuando esta queda velada, tapada o disimulada, a la par que no se reconoce la dimensión activa mimética de la subjetividad, continuamente deudora del otro como modelo de imitación.

de la diferencia. Se subdivide en una primera sección protagonizada por la interpretación girardiana de Derrida, y una segunda sección centrada en la crítica girardiana de los planteamientos deleuzianos.

De forma preliminar, para entender qué significa para Girard lo que él denomina “mentira romántica” y antes de pasar a exponer e indagar los que serían algunos de sus diversos rostros y manifestaciones, hemos de servirnos de su distinción, coincidente con el título de su primera obra, entre “mentira romántica” y “verdad novelesca” (Girard, 1985). El conjunto de la “mentira romántica” tendría que ver con elementos, en principio, aparentemente dispares como la concepción moderna del sujeto, para Girard falaz, así como lo que serían, según su criterio, la mentira del existencialismo, del narcisismo, del idealismo o incluso del humanismo. Fundamentalmente, se trata de lo que Girard considera la mentira individualista y su visión profundamente distorsionada de la realidad antropológica, a la que el autor opone la verdad novelesca, mimética o interdividual (*sic*).

En principio, Girard reserva el término “romántico” para referirse a las obras novelísticas que jamás revelan la presencia de mediadores en los deseos y las actuaciones de los personajes; y el término “novelesco” para las obras que sí revelan esa presencia, mostrando la naturaleza triangular del deseo (compuesta de sujeto, objeto y mediador) y no lineal (sólo formada por el sujeto y el objeto) (Girard, 1985: 22). Pero Girard va más allá. La mentira romántica designa, en general, “la ilusión de desear espontáneamente que nos posea a todos, [...] de ser los únicos autores y propietarios de nuestros deseos, sobre todo en los momentos en los que menos lo somos” (Girard, 2010: 8-9).

Aunque Girard se refiera principalmente a la mentira o la ilusión romántica, esta falsedad sería co-extensible a todos los planteamientos y filosofías que, empleando unos u otros términos, participarían del mismo engaño, opuesto a la verdad mimética-novelesca. Esto es, que el deseo es siempre imitativo, deudor de unos modelos, deseo de ser como esos modelos, antes que objetual; que estamos constituidos por la alteridad (Oughourlian, 2020); que no podemos escapar de la reciprocidad mimética, tanto en el odio como en el amor, ya que sería algo constitutivo de las relaciones humanas. Aún

podría ampliarse más el alcance de la “mentira romántica”, dando cabida a las teorías que ocultarían el mimetismo humano en lo que a sus facetas de conflictividad y violencia se refiere. En Girard deseo, violencia y religión están unidos por un vínculo estrecho, de modo que podríamos incluir también dentro de las que considera ideologías mentirosas o “falsas ideologías”, a todas aquellas que ignoran o minusvaloran el rol de la religión en todas las culturas o soslayan sus orígenes sacrificiales.

Por tanto, la “mentira romántica”, que Girard opone a la “verdad novelesca”, se extendería a todos los demás planteamientos que denuncia como continuadores del enmascaramiento de la realidad de lo humano, también partícipes de la ignorancia (*méconnaissance*) del mecanismo sacrificial, que seguirían prolongando en tanto que contribuirían a que este permanezca en un estado de ocultación. Podría, pues, hablarse no sólo de mentira romántica, sino también de las “mentiras”: moderna, mítica, idealista, racionalista, clásica, humanista, existencialista; de la distorsión de los saberes modernos, las ciencias humanas y sociales, la filosofía antigua o la filosofía posmoderna.

Si bien Girard no emite un juicio condenatorio, ni realiza una enmienda a la totalidad de sus planteamientos, sí podemos decir que todos ellos son calificados como erráticos en la medida en que no reconocerían el mimetismo humano en su justo término y sus manifestaciones. Ya sea no aceptando al ser humano como el ser imitador por excelencia (también en la adultez y en la creación artística, filosófica o literaria), ya sea no asumiendo los desbocamientos violentos como algo que estaría en el origen de nuestra especie y que le sería inherente, no admitiendo la religión sacrificial como la matriz de la humanidad, o rechazando al cristianismo como la religión que, tras el judaísmo, desvelaría plenamente los mecanismos victimarios, el sentido erróneo de los mitos y la inocencia de las víctimas (Moreno Fernández, 2013).

Existencialismo y autenticidad

En línea con la tradición romántica y, al mismo tiempo, con el pensamiento contemporáneo, encontramos, según Girard, otro hito del

engaño romántico en las filosofías de corte existencialista o de la autenticidad como las de Heidegger o Sartre² y también, como hemos aludido, en el llamado “pensamiento de la diferencia”, del que Deleuze y Guattari serían dos exponentes. Lévi-Strauss y la cuestión de “la diferencia” están también muy presentes en la obra de Girard. Otros pensadores objeto de su crítica, por distintos motivos, han sido Nietzsche, Freud y Hegel. Con respecto a este último, la “mentira romántica” estaría ligada a la ceguera que no ve la conflictividad humana como algo que nos sería inherente y que haría fracasar la reconciliación dialéctica propugnada por el filósofo docente de Jena.³

2 Girard, además, reprocha a Sartre no estar al día en su concepción de la religión que sería obsoleta y superficial y que le habría mantenido al margen del proceso de revelación cultural de las persecuciones, negando la especificidad del judeocristianismo (Girard, 1997: 221). Sobre la lectura girardiana de Sartre en un sentido más amplio, ver Vinolo (2010).

3 Resulta significativa la atención dedicada por Girard a Hegel, patente ya en *Mentira romántica y verdad novelesca* con un capítulo como el cuarto: “El amo y el esclavo” (Girard, 1985: 90-104). Girard reconoce que hay afinidades y que es innegable la presencia del horizonte hegeliano en esta primera obra de 1961, por lo que resultaría comprensible que muchos hubieran visto en él al heredero de Kojève e interpretado sus planteamientos como una redefinición de Hegel, considerando sus críticos el deseo mimético como otra versión del deseo de reconocimiento y algo obsoleto. La influencia de Kojève habría sido inmensa en Francia, sobre todo a través de sus cursos, seguidos, entre otros, por Bataille y Lacan, que insistían en el deseo según *La fenomenología del espíritu* y la noción de la dialéctica del amo y el esclavo, clave para el deseo de reconocimiento. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de Girard de la influencia hegeliana (como el de la dialéctica amo-esclavo para leer las novelas, o la idea de que deseamos menos las cosas que la mirada de los otros hacia ellas), afirma no saber determinar su grado de influjo y sostiene que su visión de esta dialéctica es independiente. En plena madurez intelectual destaca esta divergencia fundamental con Hegel (prefiriendo al estrategia bélico Clausewitz para elucidar la reciprocidad en el conflicto y la escalada extrema impidiendo la reconciliación): “el deseo del deseo del otro tiene poco que ver con el deseo mimético, que es deseo de lo que el otro posee: esto puede ser un objeto, un animal, un hombre o una mujer, pero también un ser propio, cualidades esenciales” (Girard, 2007: 71-73). El deseo del deseo del otro girardiano tiene que ver con un deseo que imita el deseo del otro para apropiárselo (Girard, 2008: 183), dada la condición menesterosa del ser humano, que no sabe qué desear y necesita imitar los deseos de los otros. Ya en su primera obra aseveraba la superioridad de la “dialéctica novelesca”, al permitir vislumbrar una síntesis original, imposible en Hegel, entre los dos temas que más interés suscitarían de *La fenomenología del espíritu*, la “conciencia infeliz” y la “dialéctica del amo y del esclavo” (Girard, 1985: 103-104). Sobre el papel del hegelianismo y la lectura kojéviana de Hegel en Girard y su teoría, ver Lazzeri (2010:15-57).

Con sus distintos modos de afirmar y concebir el sujeto, las diferentes versiones de la filosofía existencialista pretenderían hacer frente al exceso de racionalismo decimonónico y a la privación de protagonismo del sujeto factual, vital y existencial, representada sobre todo por el hegelianismo. De esta manera, los oponentes del estilo existencialista serán (con diferentes variaciones y matices): en el plano especulativo, el materialismo mecanicista y el idealismo hegeliano, y en el plano fáctico, los totalitarismos políticos de izquierda o derecha, y la deshumanización del capitalismo.⁴ Sin embargo, compartir las críticas y la oposición a estos planteamientos y formulaciones políticas y económicas y sus consecuencias, no equivale a comulgar con los diversos presupuestos o el espíritu del existencialismo. Tampoco significa que las objeciones de Girard a este le sitúen en el lado contrario.

❖ Sartre

Podríamos establecer dos flancos de crítica girardiana. Uno, en el plano del “ser” o de la descripción de la naturaleza humana; otro, aunque también sigue en el mismo plano, que deriva hacia el “deber ser” o una “ética” que se desprendería del existencialismo. Respecto al primero, una de las características comunes a la especulación existencialista sería la anteposición de la existencia a la esencia, su carácter irreductible, inobjetivable y prioritario, y el consecuente desinterés por las verdades objetivas y universales, consideradas abstractas y que, en su intento por conocer al sujeto lo des-subjetivizarían (Fontán Jubero, 1994: 24). En este plano ontológico-epistemológico Girard podría compartir la crítica a las ciencias sociales

4 Obviamente hacemos referencia a un aire de familia, dada la gran diversidad de autores y sus adscripciones ideológicas y la ausencia de un movimiento existencialista uniforme. Baste, a modo de ejemplo, referir que Sartre deriva hacia el comunismo o que G. Marcel se convierte al catolicismo y tiene en común con Heidegger y Jaspers haberse opuesto a ser calificados como “existencialistas”. Incluso hay disparidad de criterios en torno al “árbol genealógico” y a los componentes del existencialismo. Mounier incluye a Scheler y a Bergson y se remonta hasta Pascal, san Agustín o Sócrates. Aunque parece prevalecer la postura de que sólo Kierkegaard habría sido el precursor y el existencialismo sería algo propio del siglo XX (Fontán Jubero, 1994: 18-21; 126-127; 36-37).

que, al poner el acento en la abstracción, mutilarían la realidad de lo humano. En su caso, les reprocha haber escamoteado la naturaleza conflictiva humana y no haber tenido suficientemente en cuenta el plano de las relaciones intersubjetivas y locales, es decir, con los otros, como sí harían los grandes novelistas con sus tramas y personajes dramáticos.

Con todo, la emblemática y célebre frase sartriana “El infierno son los otros”, incluida en la obra teatral *A puerta cerrada* (Sartre, 2024), sí parece asumir la conflictividad intersubjetiva subrayada por la teoría mimética, aunque no sea en los mismos términos. Sartre se quejó en vida de la incompreensión de dicha frase, que habría que contextualizar. Seguimos las consideraciones de Larmagnac-Matheron (2023). No se trataría de un infierno al uso, no cabiendo hablar ni de parrilla ni de verdugos infligiendo suplicios. La frase es pronunciada por Garcin, uno de los tres personajes. Otro personaje, Inès, afirma que “el verdugo, es cada uno de nosotros para los otros dos”. Y esta condición no tendría tanto que ver con la agresividad, que puede darse, sino con el problema de la simple presencia del otro en cuanto otro que “me mira, me juzga, me piensa”; “todas estas miradas que me comen”, siendo para Sartre “de esta mirada del otro, de esta existencia «para otro» que depende mi comprensión de mí mismo”. Interpretación que quedaría refrendada en una entrevista del filósofo en 1964 con el productor musical Mosché Naïm sobre *A puerta cerrada*, así como en *El ser y la nada*. “Yo soy visto como sentado sobre esta silla en tanto que yo no la veo en absoluto, en tanto que es imposible que yo la vea. [...] Lo que yo soy —y que me escapa por principio— lo soy en medio del mundo, en tanto que se me escapa”. Otro, por su simple existencia, me desposeería de mí mismo, y me impondría el rodeo por su mirada. Aunque esto no comporte siempre un drama, marcaría la importancia fundamental de todos los otros para cada uno de nosotros. La conciencia de la propia dependencia y de la continua mirada de los otros sí resultarían dramáticas, entrañando una atención y una preocupación aguda y permanente sobre la calidad de las relaciones con los otros, que también pueden ser malas, sumir en la total dependencia y, por tanto, en el infierno, sin necesariamente asumir una visión del otro como rival violento y

maléfico a la hobbesiana, de la que Sartre estaría lejos (Larmagnac-Matheron, 2023). El interés por la literatura sería otro punto de afinidad entre existencialistas y Girard.

Sin embargo, a pesar de estas concomitancias, su interés se vuelca, sobre todo tras su etapa centrada en los estudios literarios, en mostrar —sin que sea a costa de su diversidad— la universalidad y la transculturalidad de la naturaleza mimética del deseo humano y de los esquemas de persecución y violencia colectivas, afirmando la unidad de la naturaleza humana. De forma más patente el cuestionamiento girardiano de la subjetividad humana (que prefiere utilizar el término “interdividualidad”), y la crítica a los diversos modelos (idealista, romántico, postmoderno) que la caracterizan como entidad autónoma y libre bajo diversas nomenclaturas, muestran su oposición al existencialismo.

Podemos ver especialmente esta divergencia en la afirmación existencialista de la libertad, como en Sartre que, si bien no ignora los condicionamientos de la existencia humana, se centra en aquellos que libremente el hombre mismo se crearía y por ello afirma una libertad absoluta y total, incompatible con la existencia de Dios (Sartre, 2023: 30-31; 40-44). Aunque Girard comparta con Sartre que el hombre no es libre para elegir su ser, no estaría de acuerdo en que sí lo sea para elegir su manera de ser, al menos no a la manera existencialista. Está pensando en un condicionamiento de la libertad que, al mismo tiempo, es condición misma de posibilidad de lo humano: el mimetismo. Un condicionamiento que el hombre no se ha puesto libremente como pueda hacerlo con proyectos libremente autoimpuestos (Fontán Jubero, 1994: 86-87).⁵

Esto nos lleva a mostrar las discrepancias que también se sitúan en el terreno “ético” o de propuesta axiológica existencialista en torno a la autenticidad. Frente a una vida anónima, vulgar, impersonal, inauténtica, falsificada, asociada a la renuncia a la supuesta libertad absoluta inherente al ser humano, se opone una existencia verdadera

5 Una mirada profunda, detallada y en contexto histórico sobre Girard y su recepción de Sartre, de su juventud a su madurez, la tenemos en la biografía girardiana de Benoît Chantre (2023: 53-58; 417-433), quien indica que aquel “no renegará jamás de su admiración por Sartre” (Chantre, 2023: 53).

y auténtica, de creación de valores propios que, de nuevo, está vinculada a una realización solitaria previa a la comunicación con los demás, una vez que el yo se ha reencontrado consigo mismo. La existencia inauténtica también se describe en términos de pérdida en el mundo cotidiano y rutinario; dejación pasiva ante los acontecimientos; actitud irresponsable e inconsciente y ausencia del encuentro con el verdadero yo, fuente de creatividad (Fontán Jubero, 1994: 30-32). Sin embargo, para la teoría mimética, por un lado, la invitación a este tipo de existencia auténtica sería una de las formas del imperativo vigente que triunfa en la sociedad y que nos impele a ser originales, a buscar nuestra genuina diferencia y a distinguirnos de los demás que sería, precisamente, la mejor manera de imitar a la sociedad de consumo de masas y seguir sus consignas estereotipadas (en contra de la pretensión existencialista). Asimismo, la apelación a la vida auténtica, peculiarmente individual, coincidiría con la falsa promesa de la autonomía del yo hecha por la metafísica moderna.

Por otro lado, Girard desprovee de connotaciones negativas el hecho de que el ser humano sea el animal imitativo por excelencia; que la naturaleza del deseo sea social y mimética; que el arte, la filosofía, el amor... estén afectados por la imitación y los demás y no sean patrimonio de “yoes”, intelectos, genios creativos o corazones cerrados sobre sí mismos, pretendidamente ajenos a los otros. Lejos de comportar una falsificación de la existencia, la imitación de los demás sería un elemento clave en el aprendizaje, la socialización, la innovación en el conocimiento y la “construcción del yo”, que sólo podría aspirar a una libertad y una autonomía mínimas en virtud de su heterónoma constitución desde su concepción y su nacimiento. El pensador se pronuncia particularmente a este respecto poniendo en solfa a los pensadores “que tienen siempre la libertad en la boca, y que de hecho, incluso, creyendo exaltarla, la devalúan completamente” (Girard, 1996: 145-146) porque la libertad tendría que ver, de entrada, no tanto con la exoneración de modelos externos al yo, o con la creación de los propios valores, como con la asunción de nuestra naturaleza mimética e intersubjetiva y la elección de unos modelos y no de otros, cosa tampoco fácil.

Aunque Girard admira la voluntad de Sartre por tener un sistema filosófico y sus análisis del papel del otro e incluso lo considera muy cerca del deseo mimético, con su categoría metafísica del “para el otro”, no comparte que su concepción del deseo sólo pertenezca a la categoría del “para sí”: “no ve que el sujeto está descuartizado entre el Yo y el Otro”.⁶ No obstante, hay cierta ambigüedad de Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca* en lo que a la afirmación o no de la libertad y la existencia de un deseo autónomo del individuo se refiere. Por ejemplo, cuando afirma que la elección de los objetos de deseo es “la prerrogativa fundamental del individuo” (Girard, 1985: 9-10), cerca de posturas existencialistas. Algo no extraño, ya que el propio Girard reconoció la influencia de Sartre, escribió sobre él y su pensamiento surgió en un contexto existencialista (Ruiz Lozano, 2005: 110), aunque luego marque nítidamente distancias.

Según Stéphane Vinolo, no es correcto afirmar que Girard ignoró por completo a Sartre, pero tampoco que jugó un papel nuclear en su pensamiento, ni siquiera como tantos novelistas y antropólogos citados en sus primeras obras (2010: 59-60). Habría una coincidencia adicional entre filosofía existencial y filosofía mimética. Ambas comparten una visión de lo humano en su precariedad e indigencia existencial y en el pesimismo acerca del escenario que le toca vivir al individuo moderno, buscando su lugar en el mundo en medio de trampas y peligros. Girard, quizás en cierta manera parecida a la de los filósofos existencialistas, tampoco sería ajeno al uso del método fenomenológico ni a autores que lo practican, aunque sería una cuestión que habría que analizar con más detalle.⁷

6 Descuartizamiento que sí habría mostrado Virginia Woolf, admirada por Sartre, en *Las olas* (Girard, 1996: 129). Girard también reconoce a nivel teórico que el análisis sartreano de “el grupo en fusión” casi llega a descubrir el asesinato fundador aunque, al mismo tiempo, critica la esterilidad de estos mismos “grupos en fusión” en el plano factual, que fascinaban a Sartre en la época de la revolución (Girard, 2007: 94; 62).

7 Si bien Girard expresa explícitamente que su propósito en relación con las obras literarias que estudia es “extraer una fenomenología de la obra novelesca” (Girard, 1976: 182; véase también 1985: 270), o habla de su análisis del deseo como un “estudio fenomenológico” (Girard, 2011: 79), habría que establecer y ponderar mejor las relaciones, posibles avenencias y desavenencias con el método fenomenológico husserliano, más allá de fórmulas generales como las citadas.

Siguiendo en lides con la filosofía de corte existencial, en la estela de la “mentira romántica” que ocultaría al otro, abordamos sucintamente el caso del célebre discípulo de Husserl. La oposición Girard-Heidegger se expresa fundamentalmente en tres motivos: la insuficiencia de la crítica heideggeriana a la tradición filosófica, que obviaría una alienación más importante que la metafísica (la alienación mimético-conflictual y violenta); la reintroducción heideggeriana (también nietzscheana) del neopaganismo, que insuflaría su aliento al holocausto judío, pasando por encima de la verdad cristiana de la inocencia de las víctimas (lo que Girard denomina “sagrado satanizado” (Girard, 2007: 12);⁸ y la distinción heideggeriana entre el “Da-sein” auténtico y el “Das-Man” inauténtico. A este último elemento de la oposición es al que vamos a referirnos.

Pensar que al imitar a los otros claudicamos en el ejercicio de nuestra “propia personalidad”, que es un comportamiento pasivo que no entraña acción o violencia por nuestra parte es, como hemos visto, una de las definiciones de la “mentira romántica”. Pues bien, Girard opina que, en el s. XX, la versión más célebre de este “timo” es la de Martin Heidegger:

En el *Ser y el tiempo*, el Yo “inauténtico” no es más que el *on* (“das Man”) de la irresponsabilidad colectiva. La imitación pasiva y conformista renuncia a afirmarse y a luchar. Todo esto se opone al Yo auténtico del filósofo mismo, que no tiene miedo a emprenderla contra los adversarios dignos de él, en el espíritu del *polemos* heracliteano, es decir, de la violencia que es “padre y rey de todo”. El gusto por la lucha y la oposición serían una prueba de autenticidad, de voluntad de poder, en el sentido nietzscheano del término (Girard, 2006b: 19).

8 A diferencia de la “sacralidad arcaica”, la satánica, al ignorar el mensaje cristiano, ampararía los crímenes sabiendo de la inocencia de las víctimas, en contraste con la anterior, que la desconocería.

Heidegger no resultaría ajeno al pensamiento imitativo. De hecho, vendría a referirse a la imitación de los otros con respecto a la multitud, resultando que en tantos comportamientos y actitudes “cada cual es igual al otro”, disolviéndose el Dasein propio “en el modo de ser «de los otros»”, bajo su dictadura, al desplazarnos, al informarnos. Bajo el modo de ser prescrito por “el uno” (“Das Man”), que no es nadie y son todos, “gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del «montón» como *se* debe hacer; encontramos «irritante» lo que *se* debe encontrar irritante” (Heidegger, 2003: 151).⁹ Pero a Girard le resulta insuficiente. Su definición del deseo mimético se pretende más radical. No aceptaría la distinción “romántica” entre los “auténticos” y los “inauténticos” y no admitiría excepción. Heidegger pensaría, erróneamente, que él mismo es ajeno al mimetismo ambiente, al “Das Man” de la gente que está influenciada por los comportamientos y deseos que hay alrededor. Y, sin embargo, apunta Girard, en el momento en el que alrededor de Heidegger estaba el nazismo, “él también era nazi” (Girard, 2006a: 59-60).

No sólo Heidegger, sino también los existencialistas que le siguen se atreven a calificar de inauténticos y mediocres a aquellos que imitan a otros (y que, en realidad, vendríamos a ser todos) (Girard, 2010: 7). Sería propio de Heidegger parecer un lobo con piel de cordero y su pastoreo del ser, en un sentido más profundo en que suele interpretarse; sería un pastoreo de la violencia que justificaría, como Esquilo, la búsqueda en ella de un remedio para los hombres (Girard, 1989: 178) (aspecto que sería coincidente con el neopaganismo nietzscheano). Girard no es menos nítido en sus críticas al pensamiento que viene tras Heidegger denominado “post-moderno”, en el que se borrarían, en su opinión, todos los criterios estéticos e intelectuales de juicio y que estaría en paralelo “con la eliminación de la verdad en la filosofía post-heideggeriana” (Girard, 2002b: 314).

⁹ Véase particularmente el parágrafo § 27: “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno” (Heidegger, 2003: 150-154).

G. Vanheeswijck considera que, indudablemente, junto con Sartre, Lacan y otros, Girard pertenece a la generación de pensadores franceses que ponen un signo negativo delante de la interpretación que Kojève hace de Hegel, interpretación que aún conseguiría llegar a la identidad mediante la dialéctica del amo y el esclavo. Afirma que Girard “ve los aspectos violentos de una semejante filosofía de la identidad y predica la diferencia. [...] es, en realidad, un típico autor postmoderno que, socavando el ideal moderno de la autonomía y dejando ver la vulnerabilidad y finitud humana, se distancia de la filosofía de la subjetividad” (Vanheeswijck, 2006: 45).

Empero, no podemos compartir sin más esta aseveración. ¿Es Girard un autor típicamente postmoderno? Hay que recordar aquí, al menos, varios elementos constitutivos de su pensamiento, como su apuesta por la razón de cuño griego y tomista y el realismo racional (frente al relativismo exacerbado, el escepticismo o el nihilismo epistemológico); su diagnóstico de la “cultura de las víctimas” frente a quienes absolutizan el relativismo axiológico contemporáneo; su defensa de la aspiración a un conocimiento unitario e interconectado de una naturaleza humana universal, de inspiración renacentista e ilustrada; la tesis del cristianismo como la religión superior que desvela la naturaleza violenta y sacrificial de la humanidad; o su confianza en el Absoluto en última instancia.

No obstante, sí es cierto que Girard procede a un fuerte cuestionamiento de la subjetividad y a la deconstrucción de los aspectos violentos en la tradición occidental de la metafísica y la correspondiente imagen de Dios (Vanheeswijck, 2006: 47), lo cual le sitúa, dependiendo de los casos, con mayor o menor sintonía en un punto de partida compartido con Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida o Vattimo. Aunque Vanheeswijck hace un trabajo detallado al situar a Girard en el contexto filosófico contemporáneo, creemos que le falta completar la tarea y afirmar, con la misma contundencia, que si bien la mentira romántica “es la mentira de la autonomía humana que el Romanticismo comparte con la Ilustración” (Vanheeswijck, 2006: 45), no la compartiría menos, aunque pueda resultar

paradójico, con la posmodernidad. Y, a pesar de que esta se exprese en términos de “voluntad de poder”, “autenticidad”, “inconsciente”, “diferencia” o “deseo productor de máquina deseante”, seguirían, bajo el prisma girardiano, enmascarando la alteridad, la naturaleza mimética del deseo, deudor de los otros, y promoviendo ideales preñados de exasperación, al negar e ir en contra de comportamientos y elementos que serían condición posibilitante de lo humano, de la hominización, e incluso de lo que sería humanizante y albergaría un potencial de emancipación frente a la alienación.

❖ Derrida

De nuevo una actitud bifronte informa la posición de Girard ante un pensamiento, ahora el derridiano, acogiendo a determinados elementos de este, incluso, al principio, de forma entusiasta, mostrando después su cautela e incluso su oposición en cuestiones de honda repercusión. Así, Girard concede un papel principal a las diferencias culturales, como realmente protectoras de las comunidades arcaicas, de su mala y violenta reciprocidad y se sirve de Derrida para conceptualizarlas:

Entiendo la palabra diferencia (*différence*) en el doble sentido definido por Jacques Derrida: por una parte, no-identidad en el espacio, la diferenciación (*différenciation*) de lo mismo y, por otra parte, la no-coincidencia en el tiempo, el diferir (*différement*) de lo simultáneo. La diferencia y el diferir son lo que permite, si no destruirla, por lo menos disfrazar la indestructible reciprocidad, retardarla creando el mayor intervalo posible entre los momentos que la componen, intervalo de tiempo y espacio, con la esperanza de que la reciprocidad de los intercambios pasará desapercibida. Nos esforzamos, en suma, en olvidar lo semejante, lo idéntico, en perderlo literalmente, en extraviarlo en los meandros de diferencias tan complicadas y de diferimientos tan prolongados que nos acabemos perdiendo en ellos (Girard, 2006b: 27).

Girard tiene una especial afinidad con Derrida en los años sesenta y coincide en el tiempo con la presencia de este último en el coloquio internacional “The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, organizado por Girard en la John Hopkins University (Maryland), en 1966.¹⁰ La sintonía del francés provenzal con el francoargelino puede verse a través del concepto de la deconstrucción derridiana¹¹ y, en general, en tres aspectos principales: la esencialidad del trabajo textual; el recorrido por trayectos mojonados por firmes intuiciones y conceptos canónicos que, en realidad, al hablar de sí mismos remiten alegóricamente a algo distinto, o hablando de lo otro se refieren a sí mismos (Fragasso, 1996: 115); y la denuncia de la violencia teórica o filosófica sobre el acontecimiento real que de ahí se infiere.

Estas coincidencias se ven concretadas en el elogio de Girard del ensayo derridiano, inicialmente publicado en 1968, *La farmacia de Platón*, cuya aparición incrementa su simpatía intelectual hacia Derrida y que vemos referido en *La violencia y lo sagrado*, aunque no solamente (Girard, 1983: 308-310). Derrida habría mostrado la repugnancia de Platón ante la violencia religiosa, destacando la omisión que hace este de la palabra “*pharmakos*”. Mientras que todos los nombres de esta familia aparecen en su obra, *pharmakos*, que es la principal, sería la única que no aparece (Girard, 2006b: 122). Incluso si Girard varía en su postura con respecto a la deconstrucción derridiana se mantiene su valoración de este “descubrimiento” de Derrida, como “algo completamente objetivo y científico” (Girard, 2006b: 122). Veamos en este significativo pasaje por qué le confiere Girard tanta importancia:

10 Lo hace en colaboración con R. Macksey y E. Donato, siendo presidente del Departamento de Lenguas Románicas. Asisten al evento, además de Derrida, Barthes, Lacan, Poulet, Goldmann, Hyppolite, Todorov y Vernant (Camarero, 2006: 36). “Fue durante este coloquio cuando Derrida presentó su famosa ponencia «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines»” (Vanheeswijck, 2006: 45).

11 Girard reconoció a finales de los ochenta: “las correlaciones entre lo que estamos haciendo y la escuela de la deconstrucción resultan más próximas de lo que pensaba. Lamento no haber expuesto en *La violencia y lo sagrado* mi relación con la antropología en un estilo un poco más deconstruccionista, que habría quizás prevenido ciertos malentendidos”. En Cowdell *et al.* (2016: 167).

Ocurre con el *pharmakon* de Platón lo mismo que con la *katharsis* de Aristóteles. Sea cual sea el pensamiento exacto de ambos filósofos, su intuición de escritores les encamina hacia unos términos que les parecen sugestivos pero simplemente metafóricos. [...] Si descubrimos, como creemos estar haciéndolo aquí, que un mismo objeto se disimula detrás de las metáforas y sus objetos respectivos, descubrimos que el proceso metafórico, a fin de cuentas, no desplaza nada, que siempre es [...] el mismo juego de una misma violencia, física o espiritual, lo que se desarrolla detrás de todas las metáforas y detrás de todos los objetos intercambiables. El análisis de Derrida muestra de manera convincente que una cierta arbitrariedad violenta de la operación filosófica se realiza, en la obra de Platón, a partir de una palabra que brinda los medios para ello [...]. Detrás de las formas sacrificiales [...] existe un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre, y desigualmente, traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento occidental, incluso cuando éstas encuentran unos campos de aplicación en los que tocan realmente lo real [...]. Derrida muestra que las modernas traducciones de Platón borran cada vez más completamente las huellas de la operación fundadora destruyendo la unidad desdoblada de *pharmakon*, es decir, recurriendo a unos términos diferentes, extraños entre sí, para traducir el *pharmakon*-remedio y el *pharmakon*-veneno. [...] Hay que observar [...] el movimiento contrario que se inicia [...] una revelación de la violencia y de su juego del que la obra de Derrida constituye un momento esencial (Girard, 1983: 308-309).

Girard vincula la ambivalencia del término *pharmakon* empleado por Platón tanto para referirse a los sofistas en su acepción maléfica como veneno, como para hablar de Sócrates en el sentido benéfico de remedio, con la ambivalencia del *pharmakos* humano (sacrificio de una víctima propiciatoria paseada antes de forma ritual por las calles

atenienses), denunciando la disolución de la ambigüedad que se decanta por uno de los significados (Girard, 1983: 308).

Charles Ramond destaca lo paradójico de los conceptos empleados por Girard que, lejos de remitir a “dualismos” o “esencialismos” rígidos, no cesa de combatirlos y de intentar demostrar su génesis. En este sentido, Ramond lo compara con Derrida en tanto que, al construir conceptos paradójicos con su teoría mimética, pretende dar cuenta de la realidad, ella misma paradójica, disolviendo desde el origen “la distinción entre «el interior» y «el exterior», es decir en el fondo la distinción misma” (2005: 57). Pero Girard está mucho más interesado en ir más allá del ámbito lingüístico e intertextual para hablar del otro hecho víctima, del mecanismo del chivo expiatorio en un contexto histórico, social y actual. La deconstrucción derridiana le parece entonces parcial e impotente y acusa en ella el que, aun no creyendo en la filosofía permanece en ella, no viendo que más allá de la crisis actual, habría posibilidades de un saber racional sobre la cultura. Derrida se quedaría en un efectismo literario que correría el riesgo de degenerar en puro verbalismo y, a pesar de que le reconoce haber tocado los mecanismos de lo sagrado, le reprocha haber permanecido “más acá de la víctima emisaria” (Girard, 1982: 76; Vanheeswijck, 2006: 46).

Progresivamente, Girard se muestra aún más preciso y contundente en sus críticas al pensamiento de la diferencia y de la deconstrucción, coincidiendo en el tiempo con el afianzamiento de su posición intelectual conceptuada, entre otras denominaciones, como “realismo racional”, vinculado a su hipótesis de la existencia de persecuciones y crímenes reales no sólo tras los textos históricos que narran las persecuciones medievales de brujas y judíos, sino también tras los mitos, incluidos los del mundo clásico. Cualquier ambigüedad queda resuelta con la defensa y aspiración de la teoría mimética a ser conocimiento de la realidad, particularmente de la realidad enmascarada del otro hecho víctima:

Evidentemente, mi pensamiento rompe con el idealismo alemán y el postidealismo de la deconstrucción. Vuelve a la realidad, al “referente”. Encuentro que este término, “referente”,

es admirable. Recuerda a las pinzas que el nihilismo lingüístico cogería para no entrar en contacto directo con lo real, cuando es de ello de lo que se trata.¹² Esconded ese seno, que no me atrevo a mirarlo (Girard, 2006b: 92).

Para Girard las diferencias se vuelven insignificantes si no hay un punto en común, una referencia a la realidad:

[...] el juego de la diferencia se vuelve totalmente gratuito sin relación con una violencia real, exterior al texto. Entre los evangelios y el mito, en cambio, los puntos comunes son tan numerosos que la diferencia se hace significativa. [...] Para ser significativa, la reflexión debe enraizarse en un fundamento, una identidad. En el caso del mito es la repetición la que nos garantiza la realidad de este fundamento. [...] [En el caso Dreyfus] todos los datos son los mismos salvo la cuestión de la culpabilidad.¹³ Se trata de una diferencia absoluta inscrita en lo real. Esto es lo que el deconstruccionismo no quiere considerar porque cree que nunca hay nada real, que no hay más que interpretaciones. Las actas del asunto Dreyfus no son más que actas, pero el asunto Dreyfus es un fenómeno real, la prisión es real, y las actas de este asunto son interpretaciones verdaderas o falsas de un fenómeno real. Los deconstructores eliminan, finalmente, el elemento común que se enraíza en lo real (Girard, 2006b: 119).

12 La conocida idea de Derrida ("propósito axial") de su ensayo *De la gramatología*, según la cual "no hay nada fuera del texto" (1971: 207), que imposibilita hablar de la presencia más allá de la representación, así como la ausencia de límites claros entre sueño, vigilia, realidad y escritura (1971: 396-397) difícilmente se avendrían con los postulados realistas girardianos.

13 Dreyfus finalmente es rehabilitado y declarado inocente, mientras que en los mitos o en los textos de persecución, en contraste con la rehabilitación bíblica de víctimas inocentes (José, Job, Juan Bautista...), la culpabilidad de Edipo y tantos otros permanece de manera inapelable, lo que, recordemos, esconde para Girard la justificación de una violencia, expulsión o crimen que habrían ocurrido en la realidad (Williams, 1996: 267).

Según el criterio de Andrew McKenna, recogido por Guido Vanheeswijck, “mientras Girard avanza una teoría de la violencia, Derrida se ocupa de la violencia de la teoría” (Vanheeswijck, 2006: 46-47). A lo que podríamos añadir que la primera afirma aprehender el conocimiento de unas víctimas y una violencia que forman parte de la realidad, más allá de representaciones y teorías.

❖ Deleuze

Girard tampoco es indiferente a la figura de Gilles Deleuze. La inclusión girardiana de Deleuze en la estela de la mentira romántica se concretaría en dos cuestiones: la diferencia y la subjetividad, relacionadas con el mimetismo del deseo. Son temas que aparecen en el ensayo *El delirio como sistema* (Girard, 1997: 95-128), que es principalmente un análisis crítico de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. Y son, además, elementos importantes presentes de manera recurrente en introducciones y síntesis del pensamiento deleuziano, que emplearemos con vistas a una aproximación meramente general como marco de la crítica girardiana en los temas de la diferencia y la subjetividad, sin entrar a enjuiciar lo adecuado o no de sus interpretaciones y valoraciones.¹⁴

Diferencia: La filosofía habría pretendido históricamente fijar órdenes, jerarquías y lugares para las cosas conforme a determinados principios del cual sería un exponente la filosofía de la representación con sus nociones de identidad, oposición, semejanza, analogía... Sería esta una filosofía dualista que obviaría las diferencias internas apresándolas en conceptos. Frente a ella, Deleuze aboga por una filosofía crítica y desmitificadora, un pensar sin imágenes, representaciones, fundamentos, categorías o divisiones, y que, en cambio,

14 Para una contextualización de la controversia entre Girard y Deleuze y Guattari, ver Chantre (2023: 571-597). En relación con un intento de acercamiento buscando avenencias entre sus diferentes pensamientos, sobre todo en la cuestión de la violencia, aunque también en la del deseo, ver Jambois (2017). Michel Foucault, en una carta a René Girard, referida por Benoît Chantre (2023: 572), fechada el 6 de julio de 1972, se confiesa “cautivado” tras leer *La violencia y lo sagrado* y admira y reconoce tanto a Girard como a Deleuze, aunque los análisis de Girard le resultan superiores a los de *El Anti-Edipo*.

sea un pensar expresivo, intensivo (no extensivo) y unívoco en el sentido que veremos. La diferencia no sería, a juicio de Deleuze, algo conceptual, sino que escaparía a la mediación de la representación (presente desde Aristóteles a Hegel) y también al concepto de identidad, ya que no podría ser pensada subordinada a la identidad (como no-A). En cambio, la diferencia se inscribiría en el ser, en el que no habría “*nada negativo*” (Piña y Valiente, 1996: 108). La tarea filosófica consistiría entonces en hacer emerger el problema de la diferencia, que estaría apresado por los planteamientos dialécticos y subjetivistas, subvirtiendo el platonismo de la metafísica occidental, identificando y desmitificando el pensamiento como imagen o representación que estaría fundado en tres elementos: establecimiento del modelo de lo Mismo, selección de la semejanza o la Copia y expulsión de la diferencia o lo Otro (Cano, 2003: 135-136). La diferencia no sería una diferencia ontológica, entre el Ser y los entes que pasara entre ellos, sino que pasaría por el ser y por los entes eliminando la identidad de ambos y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Esto es lo que Deleuze entendería por unívoco: la univocidad no sólo significa que “el ser se dice de una sola manera”, sino aquello por lo cual lo dado se da como diverso (Pardo, 1990: 180-181):

El plan de la Naturaleza tiene, pues, una unidad, es válido tanto para los seres inanimados como para los animados, para los artificiales y los naturales. Ese plan no tiene nada que ver con una forma o figura, ni con un designio o una función. Su unidad no tiene nada que ver con la de un fundamento oculto en la profundidad de las cosas ni con un fin o un proyecto en el espíritu de Dios. Es un plan de desplegamiento, que es más bien como la sección de todas las formas, la máquina de todas las funciones, y cuyas dimensiones crecen, sin embargo, con las de las multiplicidades o individualidades que engloba. Plan fijo en el que las cosas sólo se distinguen por la velocidad y la lentitud. Plan de inmanencia o de univocidad, que se opone a la analogía. Lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No

hablamos aquí de la unidad de la sustancia, sino de la infinitad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida (Deleuze y Guattari, 2015: 258-259).

Girard reconoce la pretensión y el logro deleuzianos y de la filosofía “de la diferencia pura, sin identidad” (1976: 246) de haberse desembarazado de algunas identidades míticas, cuya crítica comparte en muchos casos (como la identidad del yo subjetual o el espíritu hegeliano). Sin embargo, también mantiene que la fuerza demistificadora de esta filosofía se acaba rápidamente y que no rompe realmente con el pasado. Deleuze pretendería liberarse de la metafísica occidental luchando contra el principio de identidad. Pero Girard se pregunta si el hecho de que siempre haya habido usos metafísicos de la identidad, eso es ya motivo para extirpar el principio mismo, si acaso el principio de identidad y la lógica pertenecen a la metafísica (1976: 246). El “realista racional” lee dos aspectos diferentes en el énfasis deleuziano puesto en la diferencia. El primero sería crítico, dirigido contra las identidades metafísicas, pero el segundo sería más metafísico que nunca, ya que Girard considera que se dirige contra el uso de la identidad que revela la identidad con el otro y no con uno mismo, la reciprocidad mimética de los dobles, que tendría lugar en los distintos aspectos del ciclo o mecanismo mimético:¹⁵

Lejos de romper con la tradición cultural, la filosofía de la diferencia constituye la forma extrema y quintaesencial de esa tradición. Si hay un rasgo común a todas las culturas, desde las religiones primitivas hasta la contracultura contemporánea, ese rasgo es ciertamente la primacía de la diferencia en el sentido

15 La identidad que se pondría de manifiesto entre los dobles podría verse tanto en las relaciones de doble mediación (una relación típica de mediación interna donde los roles de sujeto y modelo son intercambiables y los individuos y sus roles están indiferenciados), así como en la aparición de los dobles en una de las fases del mecanismo del chivo expiatorio que suele ir acompañada de alucinaciones colectivas en un clima de caos, anarquía e indiferenciación social. “La experiencia del doble tiene un carácter persistentemente alucinatorio y sin embargo ella encarna la verdad fundamental de la relación, pues la reciprocidad es afirmada en el corazón mismo de la fantasía delirante” (Girard, 1997: 105).

de una negación de reciprocidades. Para Deleuze y Guattari hay siempre una “diferencia verdadera” (Girard, 1976: 246-247).¹⁶

De algún modo estaríamos, pues, ante una prolongación del ocultamiento de los crímenes fundadores sobre los que se habrían edificado culturas e instituciones con sus jerarquías y diferencias. Paradójicamente se pretende una crítica a la metafísica, pero se realizaría un puro ejercicio metafísico en armonía con el fundamento mismo de las culturas humanas: inventar diferencias para protegerse de los conflictos miméticos. Ya que, recuerda Girard, “allí donde falta la diferencia amenaza la violencia”, la violencia indiferenciada, el peor y más mortífero peligro en las sociedades primitivas (Girard, 1983: 64). Por otra parte, la exaltación de “lo diferente”, en línea con la celebración de “lo auténtico”, “lo original”, recaería aún más en la imitación que se busca negar y evitar. El pensamiento de la diferencia ignoraría la imitación y la identidad conflictual y el postmodernismo en general sería, en definitiva, “la última modalidad de nuestra «falsa conciencia» romántica” (Girard, 2002b: 314).

Subjetividad: Al igual que Heidegger parecía identificar el contagio mimético, reconoce Girard, también entiende que habría intentos en este sentido en el caso de Deleuze y Guattari y su “Anti-Edipo”. Sin embargo, a pesar del nuevo vocabulario empleado (“flujos”, “producción deseante”...), otra vez aparecerían actitudes y temas cultivados por los individualismos y subjetivismos de los dos últimos siglos: “sujeto único, extranjero a toda ley, huérfano, ateo, soltero, el deseo de Deleuze y Guattari está «enteramente contenido en sí mismo», como el Yo puro de Paul Valéry” (Girard, 1997: 122-123; Girard, 1976: 241-242). Girard equipara el inconsciente deleuziano a un individualismo exacerbado de tantos. Este inconsciente

[...] puede asimilar casi cualquier cosa, el universo entero si fuera necesario, sin dejar de rechazar lo que los solipsismos siempre se complacieron en rechazar: la existencia de personas totales,

16 Hemos preferido traducir aquí conforme al texto original en francés “diferencia verdadera” [“*différence vraie*”], frente al texto en español que traduce como “diferencia real”.

incluso usted y yo y el resto del mundo. [...] Es esta la filosofía que realmente conviene al anonimato de las relaciones urbanas contemporáneas. [...] Lo constante en todos los sistemas modernos, ya predomine en ellos lo consciente, ya predomine lo inconsciente, ya sean individualistas o antiindividualistas, es su aspecto de iniciación abstracta, la imposible y obligatoria conquista de algún impalpable fuego fatuo (Girard, 1997: 123).

El viaje místico al que partirían sólo unos pocos y que las multitudes no emprenderían, ironiza Girard, tendría como destino llegar a ser “esquizofrénicos cabales”: “En verdad, es una cuestión de invertir la frase de Freud [...] «donde estaba el ello estaré yo» en la famosa frase «donde estaba yo, el *ello*, o quizá el *flujo*, debe triunfar»” (Girard, 1997: 123). Para Girard *El Anti-Edipo*, si bien sumerge uno de sus pies en la “mística inconsciente”, su surrealismo, común a los proyectos modernos, tiene el otro pie plantado en el “egotismo romántico” (Girard, 1976: 242; Girard, 1997: 124), que se pretende ajeno a los otros. Deleuze retomaría el romanticismo alemán y francés y la figura del héroe romántico como el héroe de la diferencia, que mostrarían ya elementos característicos de la locura y el delirio y que harían del *Anti-Edipo* una recapitulación de formas culturales pasadas de moda (Girard, 1976: 247; Girard, 1997: 126-127).¹⁷ La apelación al inconsciente o al delirio, ni en Freud, ni en los autores del *Anti-Edipo* les libraría, al idealizarlo, de la misma pretensión ultraindividual común al Romanticismo y a la Ilustración (Girard, 1997: 125; Girard, 1976: 244).

Aunque Girard reconoce que hay páginas serias y entusiastas en *El Anti-Edipo*, cree que hay otras que ni siquiera merece la pena discutir y que esto hace que prime la ambigüedad de no saber dónde acaba el verdadero pensamiento y donde empieza la “farsa erística”. Girard cree que esta falta de concreción y esta lasitud son adrede y que sirven a los propósitos de los autores. Se queja de que, si bien

17 Girard define la obra de Deleuze y Guattari como un “callejón sin salida” en el que las disciplinas culturales están atrapadas, al ser concebidas y unificadas en torno al psicoanálisis, el marxismo y otras pseudociencias y por el nihilismo cognitivo (1997: 127).

para estos pensar lógicamente contra la lógica de los demás es algo natural, nosotros no debemos aplicar el arma de la lógica contra ellos, ya que ellos son portavoces de la esquizofrenia y del verdadero delirio. Con el esquizoanálisis:

[...] se reducirá al silencio a todos los opositores más rápidamente que con todas las “resistencias” que un psicoanalista se apresura a aducir apenas se lo contradice [...] Haga lo que hi-ciére, el crítico se ve siempre acorralado. Si se preocupa por los aspectos de la obra que resultan más substanciales, se lo acusará de pontificar sobre un texto que ni siquiera él mismo se toma seriamente. [...] Pero si el crítico, en cambio, se permite reír, [...] se le reprochará su falta de comprensión (Girard, 1997: 110).¹⁸

Deleuze y Guattari no sólo serían responsables del demérito de ocultar el deseo mimético a través de un “nuevo” inconsciente idealizado; de incurrir nuevamente en el subjetivismo moderno y romántico, a pesar de hablar de “máquinas deseantes” y de “cuerpo sin órganos”; o de enaltecer la “diferencia” demonizando a la metafísica, obviando que las diferencias habrían estado en el seno de la metafísica desde el nacimiento de la humanidad para sobrevivir a las crisis violentas de indiferenciación. Además, ocultarían la violencia mimética que sería la matriz de los dobles, afirmando una coexistencia pacífica entre los extremos del delirio, convenciéndose equivocadamente de que “el delirio es una dimensión habitable, o por lo menos consumible y comerciable, convencidos de que el delirio constituye una dimensión no sólo libre sino permanente que puede substituir con ventaja a toda otra realidad” (Girard, 1997: 106).

Frente a esta concepción se sitúa el creador de la teoría mimética:

[...] el delirio no es otra cosa que el resultado forzoso de un deseo que se mete en el callejón sin salida del modelo obstáculo [y que] [...] es la forma más general del doble vínculo que Gregory

¹⁸ Girard es más profuso y profundo en sus críticas, que aquí solo sintetizamos.

Bateson ve como la fuente de la psicosis. Todos los deseos terminan por quedar atrapados en la contradictoria exhortación doble “imítame; no me imites”. Cuando los efectos del universal vínculo doble se hacen demasiado extremados para permanecer ocultos, hablamos de psicosis. [...] Lejos de reconocer la reciprocidad que lo acosa, el deseo siempre huye hacia el expediente de imitar más en la demencial búsqueda de la diferencia, lo cual lo lleva cada vez más a hallar reciprocidad. No podemos escapar de la reciprocidad para refugiarnos en el delirio sin verla reaparecer en la irónica forma de los dobles (Girard, 1997: 106-107).

En línea con este comentario crítico, Girard también cuestiona el completo desdén por el mito y la tragedia de Guattari y su colega. En su opinión, no ofrecen ninguna interpretación comprensiva y recurren a ellos sólo cuando les interesa (Girard, 1997: 97) y no creen que los signos de indiferenciación y la presencia de los dobles en el mito correspondan a realidad alguna (Girard, 1997: 113).

Girard sitúa a Deleuze y su postura contra la identidad metafísica como un planteamiento con un carácter más metafísico que nunca, ya que estaría dirigido contra la identidad con el otro. De manera contradictoria estaría rechazando así con todas sus fuerzas el querer decir del delirio, el querer decir la identidad descubierta por Girard en los dobles del proceso del deseo mimético y de las crisis previas a los crímenes victimarios. Deleuze estaría prolongando la ignorancia (*méconnaissance*) sacrificial, escondiendo la identidad de los contrarios que posibilita la diferencia creada entre la comunidad y su víctima sacralizada a través de ritos y mitos (Girard, 1976: 246-247). Más allá de autores concretos, Girard denuncia que, a pesar de ver cómo la envidia, los celos o el odio uniformizan a los oponentes, rehusamos

[...] pensar en esas pasiones en función de las semejanzas e identidades que constantemente engendran. Sólo hay palabras para la falaz celebración de las diferencias —esa celebración que hace hoy más estragos que nunca en nuestras sociedades—, y no

porque las diferencias reales aumenten sino porque desaparecen (Girard, 2002a: 30).

René Girard diagnostica un “absolutismo actual de la diferencia” que califica no como un absurdo sin importancia, sino que habría sido preparado por una concepción errónea y corta de miras de la antropología moderna de su objeto de estudio (Girard, 2006b: 28). No sería, sin embargo, la diferencia la que lo domina todo, sino “su desaparición debida a la reciprocidad mimética la que es verdaderamente universal” (Girard, 2006b: 28). Girard considera que Guattari y Deleuze, “pensadores de la diferencia”, resultarían a la postre, más que “campeones de la diferencia”, “bufones de la identidad” (Girard, 1997: 111).

Conclusión

Girard es, como se ha expuesto, un autor que se sitúa a contrapelo de quienes consideran que el pensamiento postestructuralista o de la diferencia son instrumentos adecuados para reflexionar acerca de la realidad humana y de la alteridad del otro y dar cuenta de ellas. En su opinión, al contrario, estos planteamientos, como los anteriormente abordados, serían más bien un compendio de tópicos románticos, rostros de la mentira romántica que encubren el mimetismo antropológico humano, ocultando a los otros en su condición de modelos de imitación, esenciales en nuestro propio desarrollo ontogenético. Los otros habrían sido ocultados, además, en su condición de víctimas, junto a sus verdugos, bajo la alfombra de los mitos en los orígenes de cada cultura, distorsionados por nuestra miopía o *méconnaissance* (ignorancia). Los seres humanos seríamos más o menos incapaces o negligentes para ver y asumir nuestra condición humana mimética, atravesada por la alteridad. Sería un reto reconocerse ante el espejo girardiano, en nuestra precariedad constitutiva y ante nuestras diversas violencias como especie, sociedades e individuos, mostrar y reconocer al otro ocultado.

■ Referencias

- Camarero, J. (2006). Cronología de René Girard. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 213: 35-37.
- Cano, G. (2003). Deleuze. J. Muñoz (ed.), *Diccionario Espasa Filosofía*. Espasa Calpe: 135-136.
- Chantre, B. (2023). *René Girard. Biographie*. Grasset.
- Cowdell, S., Fleming, C., Hodge, J., & Moosbrugger, M. (2016). *René Girard and Raymund Schwager: Correspondence 1974-1991*. Bloomsbury Academic.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Fontán Jubero, P. (1994). *Los existencialismos*. Ediciones Pedagógicas.
- Fragasso, L. (1996). Derrida. P. Lóizaga (ed.), *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Emecé: 115.
- Girard, R. (1976). *Critiques dans un souterrain*. Grasset, L'Âge de l'homme.
- (1982). *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Sígueme.
- (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama.
- (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Encuentro.
- (1997). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa.
- (2002a). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- (2002b). *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Grasset.
- (2006a). *Les origines de la culture*. Hachette-Littératures.
- (2006b). *Aquel por el que llega el escándalo*. Caparrós.
- (2007). *Achever Clausewitz*. Carnets Nord.
- (2008). La réciprocité dans le désir et la violence. M. R. Anspach (dir.). *Girard. Cahier L'Herne*. L'Herne: 183-197.
- (2010). Préface. M. Anspach. *Œdipe mimétique*. L'Herne: 7-14.
- (2011). *Sanglantes origines*. R. Hamerton-Kelly (ed.). Flammarion.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Traducción y edición de J. E. Rivera. Trotta.

- Jambois, F. (2017). Violence et centralité. G. Sibertin-Blanc (éd.), *Violences. Anthropologie, politique, philosophie*. EuroPhilosophie Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.europhilosophie.241>.
- Larmagnac-Matheron, O. (2023, 11 de Marzo). “L’enfer, c’est les autres”: la citation de Sartre commentée. *Philosophie Magazine*. <https://www.philomag.com/articles/lenfer-cest-les-autres-la-citation-de-sartre-commentee>.
- Lazzeri, Ch. (2010). Désir mimétique et reconnaissance. Ch. Ramond (coord.). *René Girard. La théorie mimétique: De l’apprentissage à l’apocalypse*. Presses Universitaires de France: 15-57.
- Moreno Fernández, A. (2013). Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard. *Éndoxa. Series Filosóficas* (32): 191-206. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/86703>.
- Oughourlian, J.-M. (2020). *L’altérité*. Desclée de Brouwer.
- Pardo, J. L. (1990). *Deleuze, violentar el pensamiento*. Cincel.
- Piña, C. y Valiente, E. (1996). Deleuze. P. Lóizaga (ed). *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Emecé: 108.
- Ramond, Ch. (2005). *Le vocabulaire de René Girard*. Ellipses.
- Ruiz Lozano, P. (2005). *Antropología y religión en René Girard*. Facultad de Teología de Granada.
- Sartre, J.-P. (2023). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- (2024). *A puerta cerrada*. Grupo Editorial Éxodo.
- Vanheeswijck, G. (2006). El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea. *Revista Anthropolos: Huellas del conocimiento*, 213: 41-56.
- Vinolo, St. (2010). Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre. Ch. Ramond (coord.). *René Girard. La théorie mimétique: de l’apprentissage à l’apocalypse*. Presses universitaires de France: 59-104.
- Williams, J. (1996). The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard. J. G. Williams (ed). *The Girard Reader*. Crossroad Herder: 262-288.

Andamiaje narrativo: la utilidad de la narración diegética para el desarrollo de la conciencia intersubjetiva

Narrative Scaffolding: the Usefulness of Diegetic Narration for the Development of Intersubjective Consciousness

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i38.674

Adrián Espinosa Barrios
Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)
adrian.espinosa@uacm.edu.mx
ORCID-ID: 0000-0003-3377-4021

Fecha de recepción: 20/03/2025 • Fecha de aceptación: 25/09/2025

Resumen

En la filosofía contemporánea se ha enfatizado recientemente el concepto de narración como vía de comprensión de la estructura de la subjetividad. Sin embargo, hay miradas críticas a la sobredimensión de este concepto aplicado al estudio de la conciencia. En este trabajo se aborda la discusión sobre la estructura narrativa de la subjetividad y su relación con la narración diegética en la literatura. Partiendo de los principios que Peter Lamarque identifica en la obra literaria se argumenta que cuando menos dos de ellos resultan útiles para explicar el desarrollo de la comprensión intersubjetiva.

Abstract

In contemporary philosophy, the concept of narrative has recently been emphasized as a way to understand the structure of subjectivity. However, there are critical views regarding the overemphasis of this concept applied to the study of consciousness. This paper addresses the discussion of the narrative structure of subjectivity and its relationship to diegetic narration in literature. Based on the principles Peter Lamarque identifies in literary work, it is argued that at least two of them are useful in explaining the development of intersubjective understanding. It is argued that this process

Se afirma que dicho proceso ocurre por medio de un andamiaje narrativo entre la estructura de la conciencia y la narración literaria. Finalmente, la idea del andamiaje narrativo se aplica a la evidencia empírica en intervenciones lingüísticas en pacientes con Trastorno del Espectro Autista (TEA).

Palabras clave:

Andamiaje narrativo, comprensión intersubjetiva, Lamarque, literatura, narración.

occurs through a narrative scaffolding between the structure of consciousness and literary narration. Finally, the idea of narrative scaffolding is applied to empirical evidence in linguistic interventions in patients with Autism Spectrum Disorder (ASD).

Keywords:

Intersubjective understanding, Lamarque, narration, literature, narrative scaffolding.

¿Qué tipo de conocimiento esperamos extraer de la lectura de novelas? [...] un conocimiento de la mente o del corazón humanos. [...] Seguimos valorando las novelas por la luz que arrojan sobre la motivación humana.
(Lodge, 2011: 145)

La mejor literatura no es la que suena a literatura, sino la que suena a verdad [...]. La novela es, sobre todo, una herramienta de investigación existencial. No es verdad que la única obligación de una novela sea contar una buena historia. La única obligación de una novela es ampliar nuestro conocimiento de lo humano.
(Cercas, 2016: 46)

Introducción

En la filosofía de la conciencia contemporánea hay un énfasis renovado en las cualidades narrativas del yo. Dentro de las llamadas teorías narrativas de la subjetividad (Schechtman, 2011), hay propuestas que afirman que la narración es la función que cohesiona los diversos elementos que integran la estructura de la subjetividad (Gallagher, 2024), hay filósofos que afirman que existe un yo narrativo que, a diferencia de su expresión mínima, nos abre al mundo del significado y la intersubjetividad (Zahavi, 2007), hay también quien piensa que la forma más adecuada de comprender los procesos afectivos —y quizá otros procesos mentales— es por vía narrativa (Goldie, 2011), incluso hay quien afirma que nuestra propia estructura en tanto seres corporizados está constituida en forma lingüística (Paolo *et al.*, 2018). Lo cierto es que, en tanto seres lingüísticos, somos capaces de producir narraciones: ya sea con fines de comprensión de las acciones propias y ajenas o ya sea como vía de producción artística. A esta última forma de producción de narraciones le llamamos diegética. Surge entonces la pregunta sobre la viabilidad de estudiar

la relación entre las cualidades narrativas de la conciencia y las producciones narrativas diegéticas en la literatura.

El problema es que detrás de todos estos usos del término se esconden diversos sentidos de narración. Esto ha llevado a algunos (Hutto, 2007; Lamarque, 2007) a denunciar los riesgos de una sobredimensión de la analogía entre la estructura de la subjetividad y la narración diegética. En este trabajo entenderé *narración* como el producto de una estrategia de concatenación de hechos —reales o ficticios— para la constitución de sentido. Siguiendo a Gallagher (2024), por *estructura narrativa* entiendo a la función integradora de los diversos elementos de la subjetividad —conciencia corporal, estados y procesos cognitivos y afectivos, elementos de la conciencia mínima como la propiedad y la agencia, etcétera— que posibilita la existencia de un yo coherente y unificado en el tiempo capaz de producir narraciones. Finalmente, por *andamiaje narrativo* se entenderá a las relaciones de codeterminación entre los sujetos y los productos narrativos literarios que posibilitan y modulan tanto el desarrollo de las habilidades de interacción social como las habilidades de generación y comprensión diegética de dichos productos literarios. Así, se propone que una vía para comprender el desarrollo de las habilidades de interacción social es el estudio de la forma en que se constituye el sentido durante la experiencia literaria: tanto en la generación de mundos diegéticos por parte del autor como en la compleción de las diversas capas de sentido que emergen durante la lectura gracias a la estructura narrativa del lector. Desde un punto de vista corporizado y haciendo uso de herramientas conceptuales de la fenomenología se afirma que tanto la estructura narrativa de la conciencia como la narración literaria forman parte de un andamiaje narrativo que configura y modula nuestras relaciones intersubjetivas.

En la primera parte presento la crítica de Peter Lamarque (2007) a los intentos por establecer analogías entre la narración literaria y la vida real. Esta crítica la basa Lamarque en cinco principios que, a su parecer, presentan las narraciones literarias y que están ausentes en la comprensión de la vida real de las personas. En contra de las conclusiones que extrae el propio Lamarque, se argumenta en la segunda parte del texto que dos de esos principios —el *Principio de*

Identidad de los Personajes y el *Principio de Opacidad*— no sólo no se oponen a la analogía, sino que sirven para explicar la modulación dinámica entre nuestra capacidad para comprender la perspectiva ajena y las características de la narración literaria.

En la tercera parte se introduce el concepto de andamiaje narrativo y se aplican los conceptos fenomenológicos de *empatía*, *horizonte intencional* y *constitución de sentido* para comprender la experiencia literaria. De esta manera, se sostiene que los textos literarios sirven como andamios narrativos de nuestra conciencia intersubjetiva al posibilitar, modelar, desarrollar y promover un tipo de acceso específico a la vida intencional de nuestros semejantes.

Finalmente, en la última parte del artículo se apoya el argumento del andamiaje narrativo con evidencia empírica basada en investigaciones que evalúan el impacto en las habilidades de socialización en niños con trastornos dentro del espectro autista (TEA) a partir de su exposición a textos literarios.

Principios literarios de Lamarque

Las teorías narrativas del yo son aquellas que llaman la atención sobre el concepto de narración y su relación con la subjetividad (Schechtman, 2011). Algunas de estas propuestas se fundamentan sobre postulados hermenéuticos o fenomenológicos que ven en el sentido y la interpretación algunos de los procesos fundamentales para la comprensión de lo propiamente humano (Gallagher, 2024; Marbach, 2013; Ricoeur, 2007). Sin embargo, existe el riesgo de sobredimensionar el papel de las cualidades narrativas dentro de la estructura de la subjetividad y su relación con la vida cotidiana. Esto es especialmente relevante cuando se trata de establecer analogías entre dichas habilidades narrativas y la creación de narraciones literarias, particularmente en las llamadas narraciones de largo aliento —las novelas— que permiten el desarrollo de personajes y de arcos narrativos más complejos. Una de esas objeciones es formulada por Peter Lamarque, quien se ha dedicado al estudio de la relación entre la literatura y la filosofía desde una perspectiva limítrofe entre las

llamadas tradiciones analítica y continental (Lamarque, 1996, 2007, 2009; Lamarque & Haugom Olsen, 2002).

Para Lamarque, hay un sentido legítimo en que se puede hablar de la analogía narrativa: aquel que está presente cuando usamos personajes literarios para describir tipos psicológicos o situaciones cotidianas, como cuando afirmamos de alguien que tiene una personalidad quijotesca o decimos de una circunstancia que es kafkiana. Este es un uso unidimensional de los personajes literarios como cualidades simplificadas que adquieren significados colectivos y transparentes. Está por demás decir que este uso no requiere de un conocimiento profundo de las obras literarias en cuestión —muchas veces ni siquiera se requiere de su lectura— y que no implica ninguna forma de suposición metafísica sobre la cualidad literaria de la vida cotidiana.

Pero el intento por ir más allá en el uso de esta analogía, afirma Lamarque, presenta un riesgo de evasión metafísica al concebir la propia vida en un sentido direccional y determinista que es cualidad exclusiva de la creación narrativa literaria. Es entonces cuando resulta necesario saber cuáles son las características propias de este tipo de narración. Estas características están definidas por cinco principios: Identidad de personaje, opacidad, funcionalidad, teleología y tema (Lamarque, 2007).

En la obra literaria de carácter narrativo, los personajes no existen más que por vía de la descripción que de ellos hace el autor (*Principio de identidad del personaje*). En forma explícita, no conocemos más que lo que se nos cuenta del personaje por vía del narrador o de otros personajes. Gracias a la descripción es como se nos presenta un punto de vista que ha de servir para comprender la forma en que el personaje se orienta en su entorno físico y social. No obstante, eso no es todo lo que podemos saber de la vida intencional de quienes intervienen en el relato. También hay información no explícita sobre el mundo mental que se puede extraer del modo en que nos son presentados los personajes: formas de reacción, disposiciones de ánimo, creencias, convicciones, motivaciones, etcétera. Al mismo tiempo, el autor nos puede predisponer de cierta forma hacia sus personajes por la forma en que nos los presenta. Hay juicios y tomas de posición implícitos en la narración. Las palabras y los recursos literarios

elegidos por el autor nunca son triviales ni inocentes; cumplen la función de posicionarnos de alguna manera ante los personajes. Así, las descripciones son también vehículos opacos de información no explícita que están destinados a modular reacciones afectivas en el lector (*Principio de opacidad*).

En realidad, no hay nada en la obra literaria que sea trivial o inocente: todo elemento tiende a cumplir una función, de modo que siempre es posible preguntar de cada detalle dentro de la obra cuál es la razón de su existencia (*Principio de funcionalidad*). Esas razones siempre estarán en relación con el objetivo del autor y la estructura general de la novela (*Principio teleológico*). Así, a diferencia de la vida real, dice Lamarque, las explicaciones de los sucesos en la narración diegética no son de carácter causal-lineal, sino que están en función del punto final (*telos*) al que el autor pretende llevarnos por vía de la narración. Una muerte literaria, por ejemplo, no se explica por la bala que se inserta en el cuerpo, sino porque así debe de suceder *por mor* de la trama. Finalmente, Lamarque afirma que la apreciación de una obra literaria en tanto tal está siempre en función del sentido que adquiere la historia en relación con el tema general en el que se inscribe. El tema es el principio que organiza y da sentido a una historia y puede ser tan general o específico como se quiera: la lucha del protagonista contra el destino, el despertar de la conciencia (personal o social), o el conflicto entre el interés personal y la obligación moral (*Principio temático*).

Perspectiva y marco

Cuando Lamarque denuncia los riesgos de la analogía narrativa, está pensando en la comprensión de las narraciones biográficas o autobiográficas en términos de sus cinco principios literarios. La vida real, afirma, no cuenta con ninguna de esas características, por lo que “en la medida en que las características literarias son llevadas a las narraciones de la vida real, tienen un efecto distorsionador y pernicioso en la propia comprensión” (Lamarque, 2007: 119). Sin duda, las biográficas o autobiográficas son tipos específicos de narraciones

que incluso pueden ser comprendidas como productos literarios. Sin embargo, a diferencia de las narraciones de ficción, las biográficas reflejan vidas de personas —no de personajes— contra las cuales pueden ser contrastadas. Esas vidas, las reales, carecen por completo de una finalidad prestablecida o de un tema por lo que los sucesos que en ellas se describen no pueden ser entendidos como momentos al servicio de un objetivo final. Además, afirma Lamarque, la diferencia fundamental es que en las narraciones reales no tratamos con personajes, sino con personas cuya identidad no está perfilada en forma absoluta por su descripción o su modo de presentación.

En lo referente a esta relación entre productos narrativos de ficción y biográficos, Lamarque tiene razón: siempre existe el riesgo de una interpretación teleológica y determinista no legítima de la vida real. Sin embargo, afirmo que los mismos principios de los relatos literarios de ficción son de utilidad para comprender el proceso dialéctico entre nuestras habilidades de comprensión intersubjetiva y la experiencia literaria. En particular, me gustaría enfocarme en los dos primeros principios de Lamarque: identidad y opacidad.

Según el principio de identidad, los personajes están indisolublemente ligados a su descripción. Si bien es cierto que la descripción no es el único elemento determinante para la constitución de una persona en la vida real, la identificación de los otros semejantes a mí también pasa por elementos descriptivos. Las personas en el pasado, por ejemplo, existen sólo en la medida en que son descritas. Son, en ese sentido, personajes. De hecho, lo mismo sucede con el pasado en forma completa: sólo existe en virtud de su descripción (Kosso, 2009). Esto mismo, por supuesto, vale para la descripción de la propia historia individual. En ese sentido, el principio de identidad está más presente en la vida real de lo que hubiéramos supuesto en primera instancia.

Lamarque afirma que las descripciones literarias corporizan puntos de vista que son a la vez físicos y evaluativos. Para ello, es decir, para generar la ilusión de un cuerpo a través de la ficción, el autor literario se vale de un arsenal de estrategias y recursos creativos que han sido refinados en los últimos ciento cincuenta años: estilo libre indirecto, ironía dramática, intertextualidad, uso de diversas voces

narrativas, monólogo interior, uso de narratarios, etcétera. Como se verá, dichas estrategias son al mismo tiempo la expresión literaria de las facultades de comprensión intersubjetiva que poseemos en la vida real, y el recurso por el cual dichas facultades se ven moduladas y desarrolladas en un proceso de co-determinación al que aquí llamamos andamiaje narrativo. En ambas dimensiones narrativas —la real y la diegética— el cuerpo determina el punto cero a partir del cual cobran sentido las orientaciones espaciotemporales, sensoriales y motrices del sujeto. El cuerpo, por tanto, siempre se encuentra en el centro geométrico alrededor del cual se ordena el mundo de significados tanto para las personas reales como para los personajes en la ficción narrativa, de acceso epistémico al mundo intencional del sujeto. A este punto cero de acceso intencional le podemos llamar *foco epistémico*. Tanto si se trata de personas reales como de personajes en la ficción, los cuerpos físicos o imaginados determinan las perspectivas de los sujetos. Sólo asumiendo la corporeidad de los personajes es que podemos comprender sus puntos de vista, sus motivaciones y su vida mental en general, de la misma manera que lo hacemos en la vida real. Estas comparaciones respecto a la forma en que son presentados los personajes en la ficción y sobre la forma en que describimos las vidas personales en la realidad muestra que las semejanzas son más que simples similitudes circunstanciales; reflejan una estructura de comprensión narrativa profunda con base en la cual somos capaces de acceder a la vida intencional ajena: la real o la ficticia. De tal forma, el foco epistémico que identifica el principio de identidad de Lamarque es una vía adecuada para justificar la utilidad de la analogía narrativa a un nivel más profundo.

Algo similar sucede con el segundo principio de Lamarque. Si el principio de identidad nos permite comprender el lugar desde el cual percibe y actúa el sujeto, el de opacidad refiere a la comprensión de su marco de acción: el conjunto de determinaciones contextuales que permiten concebir a los otros (personas o personajes) en términos de motivaciones, evaluaciones, creencias y deseos para la comprensión, explicación y predicción de sus acciones. La adquisición de dicho marco es un requisito para la comprensión cognitiva de las acciones ajenas. Este marco de comprensión es principalmente

afectivo; se trata de una estructura de respuestas evaluativas referidas a un polo narrativo (Currie, 2007, 2010). En la literatura, el marco señala el espacio de comprensión afectiva alrededor del cual el lector es capaz de entender la vida mental y las acciones de los personajes. Una vez que el personaje está suficientemente desarrollado dentro de la historia, podemos predecir sus posibles pensamientos y reacciones ante situaciones que no necesariamente tienen lugar dentro de la narración (Dennett, 2013). De igual manera, al igual que en la vida real, damos sentido a la conducta pasada de los personajes a partir de esa red de afectos, disposiciones y hábitos que adquirimos en la historia.

Esta comprensión de las formas de pensamiento y de la conducta de los personajes se lleva a cabo en la experiencia literaria de forma similar a la que sucede en la vida real: de forma pre-reflexiva. Gracias a la familiaridad afectiva comprendemos la conducta sin mediación reflexiva, lo cual no significa necesariamente la identificación con el personaje —podemos incluso rechazarlo o aborrecerlo— ni su aprobación moral. El uso eficaz de los diversos recursos literarios que tiene a mano el autor provoca que muy pronto seamos capaces como lectores de identificar no sólo las características externas de los personajes (cualidades físicas y situación social, por ejemplo), sino también sus características “internas”: forma de pensar, posibles reacciones y estados de ánimo ante determinadas circunstancias narrativas.

Los principios de identidad y opacidad nos sirven como vehículos de identificación de las estructuras de la consciencia intersubjetiva; aquella gracias a la cual tanto las acciones de los personajes en una historia literaria como aquellas de nuestros semejantes en la vida real nos aparecen dotadas de sentido. Tales estructuras han sido el objeto tradicional de estudio de la fenomenología, de cuyo marco conceptual nos podemos valer para comprender los paralelismos entre los mundos diegético y el real.

La literaria es una experiencia *sui generis*: nos permite acceder a mundos intencionales sin cuerpos de por medio. Sin embargo, el cuerpo siempre está co-asumido en dicha experiencia. Por un lado, podemos comprenderla como un caso de imaginación (Marbach, 2013), pero a diferencia de la imaginación libre y subjetiva, la literaria es una imaginación rigurosamente guiada por medio de un vehículo lingüístico. El lector tiene entonces dos niveles intencionales involucrados en la misma experiencia compleja: el de la relación intencional con el libro como objeto físico y el del mundo diegético al que se accede y que se completa por vía de la imaginación.

La razón por la cual somos capaces de imaginar con tanta fluidez las historias narradas por el lenguaje literario radica en que la estructura intencional es la misma que usamos para comprender a nuestros semejantes en tanto sujetos, aquella que los fenomenólogos conocen como horizonte intencional. El horizonte intencional es el trasfondo de posibles objetos de experiencias no actuales —que aún no están presentes ante la conciencia—, pero que son susceptibles de devenir objetos de actos intencionales. Como se ha mencionado, cada conciencia —cada sujeto, cada personaje— es el foco de su propio horizonte intencional; los objetos y personas se presentan dentro de dicho horizonte como significativos en la medida en que es posible acceder a ellos por diversos modos intencionales —percepción, recuerdo, deseo, afectos, etcétera— y en que se puede interactuar con ellos. Los horizontes son dinámicos tanto en su configuración interior como en sus límites. Hacia el interior, el foco atencional se mueve constantemente haciendo actuales —presentes ante la conciencia— algunos objetos y desplazando otros hacia la región de la inactualidad. En lo concerniente a los límites, el horizonte crece y se reconfigura constantemente de acuerdo con las nuevas experiencias que tiene el sujeto gracias a las cuales accede a nuevos objetos significativos.

ás, los horizontes nunca están aislados; dentro del propio horizonte intencional existen un tipo de objetos —los sujetos— que, a diferencia del resto traen consigo sus propios horizontes

intencionales. Los otros sujetos son dados ante la conciencia por vía de un modo singular: la empatía. Este modo de conciencia nos permite tener acceso a los sujetos no en tanto objetos físicos —*Körper*— sino que los comprendemos en forma pre-reflexiva como cuerpos vivos —*Leib*— dotados de una vida intencional semejante a la nuestra. Así, los horizontes coinciden dentro del mismo mundo que es producto de una co-constitución intencional intersubjetiva que dota de sentido a los objetos dentro de dichos horizontes. El mundo real, por lo tanto, puede ser entendido como el producto de la constante relación dinámica entre los horizontes intencionales que, a su vez, se co-determinan en ese mundo dotado de sentido intersubjetivo (Husserl, 2005, 2013).

Ahora bien, en la experiencia literaria, la complejidad radica en que no sólo existen dos horizontes intencionales que coinciden parcialmente en cada interacción, sino tres: el del autor, el del lector y el del personaje. En este último caso, se trata de un horizonte intencional diegético co-constituido en la intersección entre los otros dos. El horizonte diegético no es real, pero es constituido en la imaginación guiada por vía lingüística para ser experimentado por el lector en forma pre-reflexiva de la misma manera que con un horizonte real. Podemos entonces hablar de un agregado de horizontes que tiene su propia dinámica y cuyas relaciones al interior están formadas de diversas capas de sentido.

No por tratarse de un horizonte ficticio al que se accede por vía de la imaginación y en el que se encuentran cuasi-objetos intencionales, carecen los horizontes diegéticos de toda la complejidad propia de los horizontes intencionales en la vida real. En ese sentido, son horizontes con pleno derecho. En ellos se co-asumen percepciones, actos afectivos, y juicios de valor. Son, como los horizontes reales, correlatos de experiencias intuitivas y de complejas redes culturales de significados compartidos basados en las experiencias emocionales de los personajes. La diferencia es que esas redes culturales, por supuesto, no son autónomas, sino que son producto de la intersección entre las redes culturales del mundo real tanto del autor como del lector. Ahí radica la importancia de la cercanía entre los horizontes del autor y el lector para el éxito en la representación imaginativa

del horizonte diegético. Entre más referencias significativas haya entre ambos horizontes reales, mayores puntos de anclaje habrá para generar profundidad en los horizontes diegéticos.

En la experiencia literaria el lector comprende el sentido de la vida intencional de los personajes por los mismos recursos que se utilizan en la comprensión de la vida de conciencia en la realidad: se comprende a los semejantes como polos de identidad de sus propios horizontes intencionales y como conjuntos de potencialidades de evaluación afectiva y de acción que se actualizan constantemente de acuerdo con sus propios contenidos significativos. En términos literarios es lo que aquí hemos descrito como el foco epistémico y el marco valorativo y conductual de los personajes. Ambos elementos son esenciales para la experiencia intersubjetiva, ya sea real o diegética; si no se comprende que el otro es un polo de identidad similar —pero no idéntico— al que soy yo, entonces no sería capaz de reconocer al otro en tanto un sujeto diferente a mí. Por su parte, si no soy capaz de identificar el marco valorativo implícito en el horizonte intencional de los otros sujetos, me serían del todo inescrutables sus motivos y sus acciones. Así, la conciencia de la perspectiva ajena resulta el elemento principal de la intersubjetividad real y diegética.

Esta estructura intencional intersubjetiva, aunque pre-reflexiva, es progresiva y gradual. Su adquisición pasa por un desarrollo en el que el individuo se vuelve cada vez más hábil para comprender los horizontes intencionales ajenos; pero dicha comprensión empática está modulada por la intersección entre los límites de los respectivos horizontes. No nos identificamos por igual con todos los personajes ni comprendemos todas sus acciones de la misma forma que no lo hacemos en la vida real con nuestros semejantes.

En resumen, en la experiencia literaria, el autor utiliza los recursos creativos a su mano para sentar los fundamentos —foco y marco— de un mundo diegético pleno de sentido que deberá ser completado por la imaginación creativa del lector. El resultado es una entidad ficticia con la cual el lector se puede relacionar usando las mismas estructuras intencionales que posibilitan nuestra vida social. Esta comprensión diegética de los personajes literarios no es subsidiaria o residual con relación a la relación intersubjetiva real,

sino que ambas formas de empatía son complementarias y se modulan en forma dialéctica.

Andamiaje narrativo (dimensiones diegética y experiencial)

En este trabajo se afirma que un andamiaje narrativo está conformado por el conjunto de relaciones de co-determinación entre los sujetos y los productos narrativos literarios que posibilitan y modulan tanto el desarrollo de las habilidades de interacción social como las habilidades de generación y comprensión diegética de dichos productos literarios. Como se ha expuesto hasta aquí, la producción de narraciones en sí misma es una estrategia para la constitución de sentido. La concatenación coherente entre hechos es un requisito indispensable para comprender la vida propia y la ajena. Contamos con los elementos necesarios para dotar de sentido narrativo a nuestro mundo, no obstante, el dominio de esta estrategia no es inmediato ni sencillo. Durante su desarrollo, el sujeto pasa por diversos estadios de comprensión de la vida efectiva, cognitiva y volitiva de sus semejantes. En el proceso, existen incomprensiones, falsas adjudicaciones mentales, o errores en la comprensión de la vida intencional de los otros. La filosofía de la mente de corte cognitivista ha comprendido estos errores como pasos en procesos de formación de una teoría de la mente (Gopnik y Meltzoff, 1997) o como problemas en nuestras capacidades de simulación (Davies y Stone, 1995; Doherty, 2009; Goldman, 2006; Gordon, 1986). Sin embargo, ambas perspectivas han enfrentado múltiples críticas tanto por sus asunciones mentalistas como por su incapacidad para explicar y reconocer la complejidad de las relaciones intersubjetivas a temprana edad (Gallagher, 2005; Gallagher y Zahavi, 2012; Hutto, 2008).

El mundo en la vida real está dotado de sentido objetivo gracias a la constante interacción entre los horizontes intencionales de los sujetos que se encuentran en él. Esta interacción constante y omnipresente es un elemento básico en el desarrollo ontogénico de la identidad personal. Podemos afirmar que el mundo objetivo es producto de un agregado de horizontes. Pero como hemos visto, en la

experiencia literaria la intersección entre esos horizontes reales crea un horizonte diegético que no está presente en la interacción entre sujetos en la vida real. El resultado es un agregado de horizontes más complejo que, no obstante, hace uso de las mismas estrategias de constitución de sentido y que, al mismo tiempo, desarrolla las habilidades de comprensión intersubjetiva de los individuos en la vida cotidiana.

Si, como se ha afirmado, la comprensión de las acciones humanas involucra la capacidad narrativa de describir individuos con sus puntos de vista y de relacionar los hechos que les suceden en forma de explicaciones significativas, entonces las estrategias orientadas a crear productos narrativos son vías para modular y desarrollar nuestra forma de comprensión intersubjetiva. Explicar y comprender son dos diferentes aspectos de la interacción humana. Esto, en el caso de la narración literaria, sucede en dos dimensiones distintas: en la del autor (dimensión diegética) y en la del lector (dimensión experiencial).

Si bien es cierto que los mundos diegéticos están constituidos en forma conjunta entre el lector y el autor, es el autor el que debe sentar todas las bases del surgimiento del sentido diegético. La actividad autoral es la profesionalización de nuestras habilidades cotidianas para describir, contar y explicar la conducta en la vida real. La creación literaria, como se ha mencionado, se ha especializado en el desarrollo de técnicas para generar mundos diegéticos que cumplan con estas funciones. Pero dichas habilidades están fundadas sobre la estructura de nuestra vida intencional empática. Así, una primera forma de interacción entre los horizontes intencionales que son parte del andamio narrativo sucede cuando el individuo se encuentra expuesto ante la expresión narrativa de la creación de modo que sea capaz de identificar y desarrollar progresivamente las habilidades de descripción y explicación de acciones desde diversas perspectivas epistémicas. El dominio de las facultades expresivas del lenguaje para transmitir perspectiva y marco es esencial para comunicar la riqueza de la propia vida mental. Por supuesto, no se trata de un estudio reflexivo o teórico, sino de una interacción experiencial con el lenguaje técnico-poético en su expresión creativa.

Por otro lado, la dimensión experiencial es otro de los mecanismos del andamio narrativo. En la experiencia literaria, el lector se enfrenta con un horizonte intencional diegético —ficcional— cuyo sentido termina de ser constituido en forma pre-reflexiva por su propia acción imaginativa. El lector sirve de andamio a la obra al completar los rasgos intencionales propuestos por el autor. Esto enfrenta desafíos diversos según los distintos géneros y estilos narrativos. La narración creativa muestra múltiples formas posibles, no necesariamente reales, de presentación de vidas mentales que nos debemos esforzar por comprender a través del lenguaje autoral que puede ser más o menos críptico. Hay novelas cuyo ingreso a su mundo diegético nos resulta más complicado que otras. Dentro de una misma historia, la comprensión de los horizontes intencionales de los diversos personajes no es igual en todos los casos. La habilidad para identificar las voces del relato, sus matices y las múltiples capas de sentido al interior de una novela es progresiva y a veces difícil de conseguir. No obstante, en ese progreso el lector obtiene, modula y fortalece las herramientas intersubjetivas que se requieren en la comprensión empática de sus semejantes en la vida real.

En resumen, el lector es capaz de servir de andamio narrativo, gracias a la estructura narrativa propia de la conciencia, para la constitución de horizontes intencionales diegéticos (dimensión diegética). Al mismo tiempo, la narración literaria sirve como andamio narrativo para la modulación y desarrollo de las habilidades de comprensión intersubjetivas en la vida real al exponer al lector a estructuras intencionales complejas en la forma de polos y marcos mediados por el lenguaje creativo del autor (dimensión experiencial).

Andamio narrativo y comprensión intersubjetiva: el caso del autismo

El Trastorno del Espectro Autista (TEA) es un tipo de trastorno del desarrollo que tiene como una de sus principales manifestaciones la dificultad para la comunicación y la interacción social en general (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2013). Por tratarse de un trastorno del desarrollo y por verse afectadas las cualidades

para interpretar la vida mental ajena y actuar en consecuencia, este trastorno ofrece una buena oportunidad para evaluar la aplicación de la idea del andamiaje narrativo como mecanismo para superar los desafíos socio-cognitivos en el desarrollo del individuo.

Según la teoría de la *ceguera mental* (Baron-Cohen, 1997), los pacientes autistas experimentan profundas dificultades para comprender lo que se suele entender como teoría de la mente: la capacidad para captar intuitivamente los estados mentales ajenos. Esta circunstancia coloca a los pacientes con autismo en desventaja para lidiar con situaciones sociales complejas. Además, en el autismo se presenta un déficit relacionado con la comprensión y la producción de narraciones (Harvey *et al.*, 2025). Particularmente, resulta difícil para el paciente la integración de estados mentales dentro de los relatos que produce o su comprensión dentro de los relatos leídos o escuchados (Harvey *et al.*, 2025). Esto se traduce en problemas para compartir o comprender experiencias personales complejas con sus semejantes.

En este contexto, cobran sentido las estrategias de intervención narrativa que son aquellas intervenciones lingüísticas destinadas a que el niño sea capaz de reconocer estados mentales en las narraciones o a comunicar situaciones emocionales complejas en sus propias historias. En las últimas décadas se han multiplicado las investigaciones que hacen uso de estas estrategias en los pacientes autistas (Allé *et al.*, 2025; Birri *et al.*, 2023; Chapple *et al.*, 2023; Harvey *et al.*, 2025). Los resultados pueden ser evaluados a la luz de las ideas que aquí hemos presentado en torno al andamiaje narrativo.

La evidencia constante de las dificultades para la producción de narraciones coherentes, así como los problemas de socialización en el autismo sugieren que tal conexión entre la comunicación y la narración no es superficial. La vía por la cual los individuos aprenden a producir y comprender historias es reflejo de su capacidad para captar a los otros individuos como poseedores de emociones y pensamientos —como *focos epistémicos* de un mundo intencional propio— y para integrar esos estados mentales en un *marco explicativo* dentro de situaciones sociales. Si esto es cierto, entonces las intervenciones dirigidas a mejorar las habilidades narrativas deberían de

traducirse en mejoras en las funciones socio-cognitivas. Esto asume la correlación positiva entre habilidades de comprensión y producción narrativa, mentalización de los otros individuos y la capacidad de dar cuenta de la propia vida mental en situaciones afectivas y sociales complejas. La investigación empírica indica que el rendimiento en la propia producción narrativa es un predictor significativo de la capacidad de comprender la mentalidad ajena (Harvey *et al.*, 2025). A su vez, cuando estas producciones narrativas muestran una menor coherencia esto se traduce en la generación de un autoconcepto menos claro y estable, lo que propicia una menor sensación de continuidad narrativa del yo a lo largo del tiempo (Allé *et al.*, 2025; Birri *et al.*, 2023).

En un metaanálisis realizado en 2018 (Dodell-Feder y Tamir, 2018), que incluyó catorce estudios de intervención lingüística en pacientes autistas, se demostró que la lectura de ficción y la producción de narraciones conduce a una mejora estadísticamente significativa en el rendimiento socio-cognitivo en comparación con la lectura de no ficción o con la ausencia de intervención lingüística. Esto se puede explicar por la función de la ficción como andamio para modular y mejorar los procesos de simulación de las experiencias sociales de los personajes y la comprensión de sus acciones. Otra fuente de evidencia proviene de los estudios de neuroimagen que muestran una superposición entre los módulos cerebrales activados durante la lectura de narraciones de ficción y los procesos relacionados con la comprensión de estados mentales ajenos (Dodell-Feder y Tamir, 2018). Los autores del metaanálisis concluyen que las intervenciones lingüísticas directas pueden causar mejoras medibles en habilidades socio-cognitivas específicas.

Las intervenciones lingüísticas pueden darse en entornos sociales compartidos y guiados. Como se ha mencionado, la constitución del sentido diegético es producto de la interacción de los horizontes intencionales del autor y del lector. Pero cuando se acompaña en la lectura a los pacientes con autismo la constitución de sentido diegético se convierte en una acción social. Hay evidencia que indica que esto puede colaborar significativamente a superar las dificultades asociadas al problema de la doble empatía: la mutua incapacidad

de comprensión y comunicación recíproca entre pacientes autistas e individuos neurotípicos (Chapple *et al.*, 2023). Esto da lugar a un compromiso narrativo que emerge del encuentro entre los horizontes intencionales de dos lectores por constituir un sentido diegético común. Al encontrarse en la constitución de un mundo intencional compartido, tanto individuos autistas como neurotípicos pueden interactuar, comunicarse y comprender los focos y marcos epistémicos ajenos de manera más eficaz.

Podemos afirmar que las mejoras observadas en los pacientes con TEA provienen de la doble dimensión del andamiaje narrativo: la dimensión diegética que explica la constitución del sentido diegético entre los horizontes intencionales del autor y del lector y la dimensión experiencial que explica el desarrollo de las facultades socio-cognitivas al ejercitar la comprensión de los focos y los marcos epistémicos en los personajes de ficción. Gracias a este marco de comprensión podemos buscar una explicación de las vías por las que interactúan y se modulan mutuamente los mecanismos de generación de sentido en la ficción y de mentalización en las relaciones sociales en la vida real. El análisis de la evidencia de las intervenciones lingüísticas en pacientes con TEA sirve para fortalecer la propuesta del andamiaje narrativo que aquí se ha presentado, pero al mismo tiempo, dicha propuesta ofrece una vía tanto teórica como práctica prometedora para explorar nuevas intervenciones diagnósticas y terapéuticas específicamente adaptadas para individuos que presentan déficits relacionados tanto con la interacción social así como con la generación y comprensión de mundos narrativos complejos.

Conclusiones

En el presente texto he intentado enfatizar la utilidad del estudio de la relación entre la narración diegética como producto y la estructura narrativa de la conciencia que nos permite acceder a los mundos intencionales de nuestros semejantes en la vida real. Dicha relación tiene una estructura dialéctica por medio de relaciones de modulación de habilidades creativas e intersubjetivas en un mecanismo

que podemos concebir como un andamio narrativo. Podemos comprender el funcionamiento de dicho andamiaje por medio de sus dos dimensiones; 1) la dimensión diegética gracias a la cual podemos modelar mundos creativos que sólo cobran sentido cuando se complementan en forma extra-diegética por el mundo intencional del lector y, 2) la dimensión experiencial en la que las habilidades de comprensión intersubjetiva se ven moduladas por el dominio de los principios de foco epistémico y marco intencional propios de la literatura.

Tal como muestra la evidencia, al tiempo que se corrobora la relación entre las facultades de comprensión intersubjetiva y la narración diegética, la propuesta del andamiaje narrativo abre vías prometedoras para nuevas intervenciones diagnósticas y terapéuticas. Este marco resulta particularmente relevante en caso de pacientes con déficits en la interacción social y en la comprensión de narraciones complejas como sucede con los pacientes con TEA. Al identificar los mecanismos subyacentes entre la producción y comprensión narrativa y las habilidades sociocognitivas, se establecen las bases para el desarrollo e implementación de estrategias adaptadas para la mejora de las habilidades sociales en déficits específicos como los que se muestran en el TEA.

■ Referencias

- Allé, M. C., Schneider, P., Rigoulot, L., Gandolphe, M.-C., Danion, J.-M., Couteille, R., & Berna, F. (2025). Narrative Identity Differences in Autism. *Scientific Reports*, 15, article number: 16990. <https://doi.org/10.1038/s41598-025-00178-0>.
- Baron-Cohen, S. (1997). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. MIT Press.
- Birri, N. L., Carnahan, C. R., Schmidt, C., & Williamson, P. (2023). A Personal Narrative Intervention for Adults With Autism and Intellectual Disability. *American Journal on Intellectual and Developmental Disabilities*, 128(1): 21-35. <https://doi.org/10.1352/1944-7558-128.1.21>.
- Cercas, J. (2016). *El punto ciego. Las conferencias Weidenfeld 2015*. Random House.

- Chapple, M., Davis, P., Billington, J., & Corcoran, R. (2023). Exploring the Different Cognitive, Emotional and Imaginative Experiences of Autistic and Non-Autistic Adult Readers when Contemplating Serious Literature as Compared to Non-Fiction. *Frontiers in Psychology*, 14, 1001268. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1001268>.
- Currie, G. (2007). Framing Narratives. D. D. Hutto (ed.), *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge University Press: 17-42. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627903.002>.
- (2010). *Narrative and Narrators. A Philosophy of Stories*. Oxford University Press.
- Davies, M., & Stone, T. (1995). *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*. Wiley-Blackwell.
- Dennett, D. C. (2013). The Self as a Center of Narrative Gravity. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46: 11-25.
- Di Paolo, E. A., Cuffari, E. C., & De Jaegher, H. (2018). *Linguistic Bodies: The Continuity between Life and Language*. MIT Press. <https://direct.mit.edu/books/monograph/4107/Linguistic-BodiesThe-Continuity-between-Life-and>.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. (2013). American Psychiatric Association Publishing. <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>.
- Dodell-Feder, D., & Tamir, D. I. (2018). Fiction Reading has a Small Positive Impact on Social Cognition: A Meta-analysis. *Journal of Experimental Psychology: General*, 147(11): 1713-1727. <https://doi.org/10.1037/xge0000395>.
- Doherty, M. J. (2009). *Theory of Mind. How Children Understand Other's Thoughts and Feelings*. Psychology Press.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.
- (2024). *The Self and its Disorders*. Oxford University Press.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. (2nd ed.). Routledge.
- Goldie, P. (2011). Grief: A Narrative Account. *Ratio. An International Journal of Analytic Philosophy*, 24(2): 119-137. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2011.00488.x>.
- Goldman, A. I. (2006). *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading*. Oxford University Press.
- Gopnik, A., & Meltzoff, A. N. (1997). *Words, Thoughts and Theories*. MIT Press.
- Gordon, R. M. (1986). Folk Psychology as Simulation. *Mind and Language* 1(2): 158-171.
- Harvey, A., Spicer-Cain, H., Botting, N., & Henry, L. (2025). Narrative Abilities of Autistic and Non-autistic Adolescents: The Role of Mentalizing and Executive Function. *Autism Research*, 18(1): 152-165. <https://doi.org/10.1002/aur.3272>.

- Husserl, E. (2005). *Meditaciones cartesianas*. Traducción de J. Gaos y M. García Baró. Fondo de Cultura Económica.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de J. Gaos; revisión de A. Zirión. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filosóficas / Fondo de Cultura Económica.
- Hutto, D. D. (2007). Narrative and Understanding Persons. D. D. Hutto (ed.), *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge University Press: 1-16. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627903.002>.
- (2008). *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*. MIT Press.
- Kosso, P. (2009). Philosophy of Historiography. A. Tucker (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Wiley-Blackwell: 9-25.
- Lamarque, P. (1996). *Fictional Points of View*. Cornell University Press.
- (2007). On the Distance between Literary Narratives and Real-Life Narratives. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 60: 117-132. <https://www.cambridge.org/core/journals/royal-institute-of-philosophy-supplements/article/abs/on-the-distance-between-literary-narratives-and-reallife-narratives/1CD2CB0A70E0836A1ACBAA55DFCD4DF1>.
- (2009). *The Philosophy of Literature*. Blackwell Publishing.
- Lamarque, P., & Haugom Olsen, S. (2002). *Truth, Fiction and Literature. A Philosophical Perspective*. Clarendon Press.
- Lodge, D. (2011). *El arte de la ficción*. Traducción de C. Aguilar. Planeta.
- Marbach, E. (2013). Towards a Phenomenological Analysis of Fictional Intentionality and Reference. *International Journal of Philosophical Studies*, 21(3): 428-447. <https://doi.org/10.1080/09672559.2013.801631>.
- Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducción de A. Neira. Siglo XXI.
- Schechtman, M. (2011). The narrative Self. S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford University Press: 394-416.
- Zahavi, D. (2007). Self and Other: The Limits of Narrative Understanding. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 60: 179-202. <https://doi.org/10.1017/S1358246107000094>.

* Agradecemos la lectura y comentarios de una versión previa de este trabajo a Leonardo Ramos Umaña y agradecemos a los dictaminadores anónimos y a los editores de la revista *Open Insight* que con sus sugerencias nos ayudaron a refinar este artículo.

Deliberación y toma de decisiones en el uso de redes sociales virtuales. Un enfoque aristotélico*

Deliberation and Decision-Making in the Use of Virtual Social Networks. An Aristotelian Approach

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i39.726

Karen González Fernández
Universidad Panamericana, México
kgonzale@up.edu.mx
orcid.org/0000-0003-0773-7614

María Paula Utrilla Marchand
mutrillam@gmail.com
orcid.org/0009-0008-6596-2258

Fecha de recepción: 07/04/2025 • Fecha de aceptación: 19/12/2025

Resumen

En este artículo proponemos entender algunos de los usos de las redes sociales virtuales como resultados de procesos de “deliberación” y “decisiones deliberadas”, correspondientes, principalmente, a la lectura de Alejandro Vigo de los términos aristotélicos de *boúleusis* y *proaíresis*, respectivamente. Este análisis ofrece un marco teórico que permite, por un lado, tener en cuenta algunas particularidades de la toma de decisiones en redes sociales virtuales y por otro, ofrece una herramienta de análisis para determinar y comprender los componentes éticos y políticos de las acciones que realizan los usuarios en estas redes.

Palabras clave:

Boúleusis, deliberación, proaíresis, toma de decisiones, redes sociales virtuales.

Abstract

In this article we propose to understand some of the uses of virtual social networks as the result of processes of “deliberation” and “deliberate decisions”, according to, mainly, Alejandro Vigo’s interpretation of the Aristotelian terms of *boúleusis* and *proaíresis*, respectively. This analysis provides a theoretical framework that allows us to consider some particularities of decision-making in virtual social networks, and it offers an analytical tool to determine and understand the ethical and political components of the actions performed by users of virtual social networks.

Keywords:

Boúleusis, decision making, deliberation, proaíresis, virtual social networks.

Introducción

Las “redes sociales virtuales”¹ son espacios de encuentro en Internet, que han adquirido relevancia en nuestras sociedades en los últimos años, gracias a los desarrollos tecnológicos computacionales. Entre las redes sociales más populares se encuentran Facebook, X, Instagram, TikTok, WhatsApp, entre otras. En estas redes, los usuarios se presentan a sí mismos mediante recursos digitales y de multimedia, como fotos, videos o mensajes de texto; y estos espacios permiten que los usuarios se relacionen con otras personas y puedan realizar diversas acciones: intercambiar información; compartir contenidos y opiniones, realizar transacciones económicas y más. En este artículo, proponemos comprender a las redes sociales como una extensión del espacio público no virtual, y a las identidades de los usuarios en estas redes, igualmente, como una extensión de las identidades no virtuales.²

Entendemos a la “identidad” en las redes sociales como una extensión, porque, en la mayoría de los casos, las personas realizan su vida en sociedad, en primer lugar, de manera no virtual, y es hasta pasados algunos años, que los espacios virtuales se vuelven también áreas habitables. En consecuencia, el primer ámbito social de las personas se da en entornos físicos, y con posterioridad, se abren espacios para convivir con otros en las redes sociales, pero esto último solo se da cuando ya se alcanzó cierta edad y se han desarrollado habilidades como leer, escribir, y saber utilizar computadoras e Internet.

Abrir una cuenta en redes sociales implica responder algunas preguntas básicas que solicitan los desarrolladores de las mismas,

1 Nos referiremos a las “redes sociales virtuales” solo como “redes sociales”.

2 Para una discusión sobre las redes sociales virtuales como una extensión del espacio público no virtual con implicaciones importantes de tipo ético y político, López-Farjeat y González-Fernández, (2021). Para una discusión sobre el tema de la identidad en redes sociales, Aguilar Rodríguez y Said Hung (2010).

aceptar reglas y condiciones de uso, subir contenido y tomar decisiones sobre la manera en que uno se presentará en la red. Todo esto implica que los usuarios de las redes virtuales son seres humanos que tienen algún grado de conciencia respecto a cómo se presentan a sí mismos en estas redes y a las interacciones que generan con otros. Esto implica también que tienen la capacidad de pensar y reflexionar por sí mismos.

Estos elementos son suficientes para poder entender algunas de las interacciones en las redes sociales virtuales como resultados de procesos de deliberación y decisiones deliberadas, que corresponden a las nociones aristotélicas de *bouleusis* y *proaíresis*, respectivamente. De estas dos nociones es más relevante la de *proaíresis* para la propuesta que queremos presentar en este artículo, y consideramos que los análisis que ha realizado Alejandro Vigo (1993, 2006, 2008, 2012) sobre esta noción en sus estudios de teoría de la acción aristotélica ofrecen un punto de partida adecuado para ello; por eso recurrimos a la obra de Vigo para explicar las particularidades de la *proaíresis* que serán relevantes para nuestra propuesta. Así, mostraremos cómo la teoría aristotélica sobre la toma de decisiones nos permite comprender mejor la responsabilidad que conllevan nuestras acciones como usuarios de estas plataformas. Esto sienta las bases para establecer parámetros éticos que pueden ayudarnos a orientar y regular nuestra conducta dentro de éstas y puede contribuir a establecer un marco conceptual para analizar las implicaciones políticas que su uso puede llegar a generar dentro de la sociedad contemporánea.

El individuo en las redes sociales

- ❖ Ser “persona” en tiempos de redes sociales: aspectos conceptuales preliminares

El tema de qué significa ser un “individuo” o una “persona” ha sido ampliamente tratado a lo largo de la historia de la filosofía y otras disciplinas, y es difícil precisar al respecto alguna caracterización definitiva, ni siquiera parcial. Desde los antiguos filósofos griegos

hasta las propuestas biológicas contemporáneas, qué significa ser un “ser humano” o una “persona” es un problema que no termina de resolverse. Si bien parece que es posible dar algunas ideas claras al respecto, siempre aparece alguna nueva propuesta científica o filosófica que cuestiona hasta las características que aparentan ser más evidentes.

En esta investigación tomamos como base la noción de individuo racional correspondiente al pensamiento aristotélico, debido a que es el marco teórico en el que situamos la discusión principal del artículo, pero es importante tener en cuenta que, conforme avanzamos en el desarrollo de las ideas, ampliamos esta noción, para incluir la discusión sobre la manera en que las personas se presentan en su “versión virtual” en las redes sociales. Considerando este último aspecto, el problema de qué significa ser “persona” en general, se vuelve todavía más complejo si tratamos de entenderla dentro de un entorno virtual, donde los individuos se presentan en una versión “no-física” que puede ser distinta a cómo se presentan en entornos no virtuales.

Algo interesante con respecto al uso de las redes sociales es que el imperativo de presentarse en ellas para formar parte de las mismas requiere que los usuarios realicen, al menos en alguna medida, procesos de reflexión y conciencia. Analizar qué significa cada una de estas nociones es, a su vez, una tarea compleja y no es objeto de este artículo profundizar en ellas, por lo que solo nos detendremos ahora en los elementos necesarios para avanzar el tema principal del artículo. Desde la perspectiva aristotélica, la reflexión suele referirse al autoconocimiento en términos cognitivos (*Met.*, XII. 7, 1072b, 20-25), y aunque el término “conciencia” no aparece con claridad en el trabajo del Estagirita, la idea básica que sostenemos al respecto tiene que ver también precisamente con la capacidad de “auto-conocerse”.³

El modo en que uno decide presentarse a sí mismo dentro de una red social conlleva siempre la capacidad de reflexionar. Dentro

3 Para una discusión sobre las nociones de reflexión y conciencia en Aristóteles, sugerimos consultar Garófalo (2024).

de un espacio virtual hay diferentes grados de acción determinados por las características, posibilidades y finalidad con la que se use cada red social. Por ejemplo, para una red de “entretenimiento”, las personas podrían representarse mediante imágenes modificadas, animaciones o incluso con fotografías de otras personas. Sin importar cuál sea el nivel de correspondencia entre lo que uno es físicamente y el modo en que se muestra a otros virtualmente, lo cierto es que se debe tomar la decisión de cómo presentarse ante los demás. Esto implica que el usuario estándar de redes sociales tiene que ser un individuo que cumpla con los requisitos mínimos para entender lo que significa “mostrarse a sí mismo” en la red social, así como tener las habilidades cognitivas y físicas necesarias para decidir cómo hará esta presentación, es decir, deberá de contar con un cierto grado de *reflexión*.

Por otro lado, este mismo proceso muestra que las personas en espacios virtuales pueden, como señalan Aguilar Rodríguez y Said Hung (2010) “re-crearse” y “re-diseñarse”: “el individuo está organizando su identidad basándose en características, reales o no, como si se tratase de un mensaje que va a ser decodificado; es decir, que el proceso de la creación de la identidad virtual es un *proceso consciente* y no formado con el paso del tiempo, la socialización y la experiencia” (2010: 194; las cursivas son nuestras).⁴ Esta reflexión sobre lo que uno es y el modo en que se muestra a otros a través de un proceso consciente establece una conexión entre el individuo físico y su representación virtual, de modo que ésta última termina siendo una extensión de la primera. Esta extensión tiene una dimensión personal, que solo involucra el contenido que cada usuario decide usar para presentarse en una red; pero también tiene una dimensión social más amplia, que implica, entre otras, los aspectos legales de formar parte de una red social; por ejemplo, normalmente hay que firmar y aceptar contratos con la identidad “no-virtual” y, posteriormente, se pueden establecer diversos canales y vías para establecer relaciones entre

4 Uno de los elementos que destacan estos autores referente a esta “re-creación” es que va a depender mucho de la ausencia o no de elementos que permitan verificar lo que los individuos publican: si es posible un alto grado de verificación hay menos espacio para presentarse a uno mismo con modificaciones importantes y viceversa.

el contenido generado por uno mismo de manera “no-virtual”, el que será solamente virtual y el que podría tener ambas dimensiones.

La extensión entre el individuo físico y el virtual denota que participar en una red social implica la toma reflexiva y consciente de ciertas decisiones, empezando por el modo en que se opta por unirse a un cierto entorno virtual. Esta primera decisión ya tiene implicaciones éticas, a la cual se le suman muchas otras que también pueden llegar a comprometer los valores y principios con los que cada persona ha decidido regir su vida, incluso si una decisión parece tener poca relevancia. Por ejemplo, se podría argumentar que no es éticamente relevante si se le da *like* a una publicación de animales haciendo algo considerado gracioso, pero ¿qué sucede si decidimos compartir un *post* sobre una mascota extraviada, con el fin de aumentar las posibilidades de que su dueño lo encuentre?

El ejemplo sirve para mostrar por qué tendemos a pensar que gran parte de nuestras acciones dentro de una red social tiene fines meramente lúdicos, por lo que no sería correcto necesariamente juzgarlas desde una perspectiva ética. Aun así, cabría preguntarse si es ético dedicar parte de nuestro tiempo dando *likes* a publicaciones que poco aportan a nuestra vida, en lugar de utilizar ese tiempo para, por ejemplo, estudiar, trabajar, pasar tiempo con nuestra familia. Es decir, incluso las acciones que podrían parecer más intrascendentes, al ser efectuadas por un usuario con reflexividad y conciencia, podrían considerarse dentro de una perspectiva ética al ser el modo en que, como se verá a continuación, se lleva a cabo el despliegue de una racionalidad práctica que va configurándose a sí misma dentro de un espacio virtual.

❖ Racionalidad práctica en el sujeto virtual

Además de las características previamente mencionadas, hace falta señalar algunos elementos más que son necesarios para poder mostrar la utilidad de la propuesta aristotélica para analizar la toma de decisiones en las redes sociales. Contar con capacidad de reflexionar y de tomar conciencia implica que el sujeto virtual también a) posee racionalidad, b) se dirige a la acción (*praxis*), c) está “abierto al futuro” y d) busca realizarse a sí mismo. Estas cuatro características son

esenciales para comprender lo que Aristóteles considera como propiamente humano y, por tanto, como condición de posibilidad para llevar a cabo acciones que pueden ser evaluadas bajo los parámetros de la ética (EN, I. 7, 1097b, 20-1098b, 20). Dada su importancia, profundizamos a continuación en cada una de ellas:

- a) La “racionalidad”, en terminología aristotélica, se refiere a la capacidad de pensar de manera universal, y suele estar en la base de la comprensión del quehacer científico como una actividad teórico-especulativa. Sin embargo, para la discusión que nos ocupa es más importante recuperar la conocida como “racionalidad práctica”, que, como señala Vigo (2006), es fundamental para explicar las acciones particulares realizadas por los humanos, que, sin embargo, se llevan a cabo considerando también la temporalidad humana y el fin último buscado por las personas.
- b) El ser humano está, primordialmente, dirigido a la acción (*praxis*). Vigo (2008) diferencia con profundidad la *praxis* de otros tipos de movimiento y de procesos naturales. De manera muy sintética, podemos decir que la *praxis* se da cuando estamos frente a acciones conscientes y reflexivas realizada por las personas. En consecuencia, no cualquier movimiento debe ser considerado como *praxis*; ni todas las acciones de las personas entrarían en esta categoría. Por ejemplo, los niños y los animales pueden realizar acciones en las que no están considerándose a sí mismos de manera reflexiva, ni tienen en cuenta las consecuencias de sus acciones en el tiempo, ni con respecto a un plan de vida amplio; cuando esto sucede no hay *praxis*. En cambio, cuando una persona decide conscientemente realizar una acción buscando algún beneficio para su vida, extendido en el tiempo, sí estamos frente a un proceso de *praxis*; esto podría ser o hacer ejercicio de manera constante o decidir alimentarse adecuadamente también de manera constante. Esta noción de *praxis* implica el desglose de los siguientes dos puntos.

- c) Los humanos son seres “abiertos al futuro”; esto quiere decir que son capaces de analizar sus circunstancias actuales, prever escenarios posibles y actuar considerando los fines a los que desean llegar. Esta “apertura al futuro” es lo que posibilita los mecanismos de la “racionalidad práctica” (Vigo, 1993, 2006).
- d) Añadimos aquí un elemento que, además de Vigo (2006, 2008, 2012), Ramos-Umaña (2023) y Zagal-Arreguín (2013) destacan con mucho énfasis: uno de los fines más importantes de los seres humanos es la realización propia, es decir, el modo en que cada uno va configurando su vida a través de cada una de sus acciones.

Así, proponemos, entonces, comprender a los usuarios de las redes sociales como dotados: (i) de capacidad de reflexionar por sí mismos y (ii) de un cierto grado de conciencia en su modo de presentarse e interactuar con otros; de modo que las cuatro características recién analizadas aparecen de la siguiente manera: a) las interacciones en redes sociales serán “racionales” si los usuarios conscientemente reflexionan sobre estas interacciones y las realizan con una perspectiva de su dimensión temporal y de cómo contribuyen a la realización de la propia vida; b) el uso mismo de las redes sociales es una manifestación de la acción humana que se puede presentar de muchas maneras; por ejemplo, simplemente “ver” las publicaciones que van apareciendo, decidir subir contenido o compartir el de alguien más; c) los usuarios de las redes pueden ser conscientes de las posibles consecuencias que sus acciones en ellas tendrán en el futuro; y d) los usuarios pueden generar una visión del desarrollo de su propia vida a través de sus acciones en las redes.

Dado lo dicho hasta aquí, tenemos entonces que, de manera general, la “racionalidad práctica” se despliega cuando los humanos enfrentan alguna situación que requiere de reflexión y de conciencia a fin de tomar decisiones al respecto que implican acciones que se dirigen a un cierto fin con base en las cuales van configurando un cierto tipo de vida. Un análisis más profundo de esto se encuentra

al distinguir entre la “deliberación” (*bouleusis*) y la “decisión deliberada” (*proairesis*); nociones en las que profundizaremos en el siguiente apartado.

La bouleusis como deliberación

Desde la perspectiva aristotélica, una deliberación es un proceso de pensamiento que realizan las personas, mediante los cuales reflexionan sobre posibles líneas de acción y ponderan las razones por las que sería mejor tomar una decisión en lugar de otra en aras de alcanzar un objetivo o fin (*télos*). El término griego que se encuentra en la obra aristotélica para referirse a este tipo de procesos es *bouleusis*, y una caracterización de este proceso se encuentra en el libro II, capítulo 10, de la *Ética Eudemia* (*EE*):

Así, de las cosas que pueden ser o no ser, algunas son tales que permiten deliberar sobre ellas; mientras con respecto a otras no es posible. En efecto, sobre las cosas que pueden ser o no ser pero su producción no depende de nosotros, sino que unas se producen por naturaleza, otras por otras causas, nadie intentaría deliberar no estando en la ignorancia. Pero las cosas que es posible no sólo que sean o no, sino también que sean objeto de deliberación para los hombres, son las que depende de nosotros realizarlas o no realizarlas (*EE*, II. 10, 1226a, 21-28).

Aristóteles asocia los procesos de “deliberación” a las cosas que “es posible que sean o no”, caracterización que suele usar para referirse a los problemas de índole práctica. Esto implica que no es posible deliberar sobre las cosas que son necesarias (como el movimiento de los astros): el ámbito de la deliberación es el de la contingencia, los espacios en donde las cosas pueden ser distintas y las acciones que cada quien realice determinarán que las cosas se muevan en una dirección o en otra. Además, en la *Ética Nicomaquea* (*EN*) Aristóteles enfatiza que “todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos

pueden hacer” (EN, III. 3, 1112a, 32-34). Con esto, el énfasis recae en la posibilidad de tomar decisiones que cada individuo posee.

Los procesos de deliberación se realizan para buscar la manera de alcanzar un fin posible; sin embargo, el fin en sí mismo no es sujeto de deliberación para Aristóteles, lo que es deliberable son las distintas líneas de acción que un individuo podría realizar para alcanzar un fin determinado: “no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines” (EN, III. 3, 1112b, 12-13).⁵

Un último punto importante por remarcar sobre la deliberación es que puede fallar, de modo que puede haber buenas o malas deliberaciones. Además, no hay principios *a priori* establecidos para la deliberación, cada problema determinará qué se debe tener en cuenta para enfrentarlo y evaluar si la deliberación que se hace al respecto es adecuada o no. Algo interesante es que, al discutir los criterios sobre la evaluación de la deliberación, Aristóteles considera que la discusión no se zanja sólo en el terreno de la psicología individual, sino que se requiere un análisis que abarque a la comunidad. En consecuencia, como señala Farieta:

El prudente no tiene entonces una actitud deliberativa en su propia vida individual, sino que su preocupación es por el bien de toda la ciudad, y su buena deliberación está referida entonces a ver cómo cada acción se inscribe en ese marco de referencia interno que es la propia polis. En últimas, el marco normativo con el que se pueden evaluar las deliberaciones no solamente es entonces psicológico y moral, sino que es necesariamente también un marco normativo de carácter político (2019: 45-46).

Como veremos, este paso de lo individual a lo comunitario será un elemento interesante a tener en cuenta para entender la toma de decisiones en redes sociales como resultados de procesos de deliberación del estilo propuesto por Aristóteles, que abarcan tanto lo ético como lo político.

⁵ Un análisis sucinto sobre este punto se encuentra en Farieta (2019: 20-24).

Veamos ahora lo concerniente a la noción aristotélica de *proaíresis*, un término relacionado con la deliberación. La comprensión adecuada de esta noción es objeto de disputas entre los comentadores que se mantienen hasta el día de hoy. Como mencionamos también en la introducción, para efectos de este artículo decidimos concentrarnos en la propuesta de Alejandro Vigo, porque nos pareció que permitiría mostrar de manera más adecuada los elementos que queremos resaltar sobre las acciones en redes sociales. En consecuencia, el análisis de la noción de *proaíresis* lo realizamos directamente desde la perspectiva de Vigo y no de Aristóteles.⁶

La *proaíresis* es presentada por Vigo como “decisión deliberada” (2012: 58); de manera más precisa, la *proaíresis* se refiere a “la capacidad de decidir u optar con vistas a objetivos y fines de mediano y largo plazo y, en último término, también por un cierto modo de vida” (2012: 58). Es decir, este término se refiere a los procesos reflexivos que realizamos para llegar, en última instancia, a tomar decisiones y actuar en el mundo considerando no sólo lo inmediato, sino también el futuro a mediano y largo plazo. Es decir, tras la deliberación (*bouleusis*), se elige deliberadamente (*proaíresis*). La distinción entre la deliberación y la elección deliberada la encontramos en Aristóteles en los siguientes términos: “El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación” (EN, III. 3, 1113a, 3-6).

Ahora bien, ni la deliberación ni la elección deliberada implican necesariamente llegar a la acción. En el caso de la *bouleusis*, se entiende de manera sencilla la ausencia de una acción. Respecto a la *proaíresis*, que no se llegue nunca a la acción es algo que pone de relieve, por ejemplo, el caso del incontinente. Éste puede elegir deliberadamente hacer lo correcto y, sin embargo, no actúa en consecuencia

6 Para ver otros análisis de la noción de *proaíresis*, sugerimos revisar Ramos-Umaña (2023) y Zagal-Arreguín (2013).

porque su apetito concupiscible (*epithymía*) es más fuerte que su elección deliberada.

Vigo afirma que podemos distinguir entre dos tipos de *proaíresis* en la obra aristotélica:

- a) El primer tipo “remite a las elecciones o decisiones deliberadas particulares que el agente produce en situaciones de acción particulares, en las cuales se trata de alcanzar algún fin particular conectado con un deseo particular, a través de medios particulares que deben ser averiguados, escogidos y realizados en el marco de condiciones que plantea dicha situación particular” (Vigo, 2012: 63). En este caso, el esquema de acción puede resumirse así: en un agente se genera un deseo; mediante procesos cognitivos, el agente realiza una reflexión deliberativa sobre cuál sería la mejor manera de alcanzar el fin generado por el deseo, y, una vez que resuelve cuál es esta manera, actúa en consecuencia para lograr el fin buscado. Además, a este tipo de *proaíresis* le corresponde lo que Vigo llama una “deliberación descendente” que, en síntesis, se refiere a determinar los pasos precisos y específicos que son necesarios para llevar a cabo ciertas acciones particulares. Un ejemplo de esto sería cuando una persona busca ser saludable y, para lograrlo, decide hacer ejercicio y comer sanamente.
- b) El segundo tipo de *proaíresis* se da “cuando lo que se considera son aquellos contextos en los cuales se delibera y eventualmente se decide no meramente sobre acciones particulares, sino, más bien, sobre planes y propósitos mucho más amplios, vinculados con objetivos de mediano y largo plazo, así como también sobre la integración de dichos planes y propósitos en unidades de articulación más comprensivas, que remiten, en último término, a la representación de un cierto tipo o modo de vida” (Vigo, 2012: 71). Al tipo de deliberación relacionado con este tipo de *proaíresis* Vigo le llama “deliberación ascendente”. Es difícil precisar un lugar

en el *corpus* aristotélico en donde se explicita como tal este tipo de deliberación, pero se encuentra implícitamente en muchos lugares; por ejemplo, en los análisis de las nociones de *prudencia*, la *buena deliberación* o el *buen consejo* que realiza en el libro VI de la *EN*. En general, tiene que ver con la deliberación dirigida a reflexionar sobre la finalidad de la vida en un sentido amplio; en el caso de Aristóteles, por ejemplo, se refiere a cuestiones como buscar alcanzar o tener una “vida buena” o la búsqueda de la felicidad.

Aunque estos dos tipos de *proaíresis* puedan ser problemáticos en su discusión teórica, los presentamos aquí para proponer una lectura de las acciones en las redes sociales como el resultado, la mayoría de ellas, de procesos de *bouleusis* y *proaíresis*, ya sea de uno u otro tipo. Este será el objeto de la discusión de la última sección de este artículo.

Una lectura aristotélica de las acciones en redes sociales virtuales

Con lo dicho hasta aquí, es posible ya redondear una lectura “aristotélica” de las acciones de los usuarios en las redes sociales. Estas acciones parten de elegir unirse a una red social y el modo en que se opta presentarse a uno mismo dentro de éstas. Esto lleva ya un cierto grado de reflexión y conciencia que posibilita entender la serie de acciones que se realicen a partir de ese momento como propias de un ser dotado de racionalidad práctica que se va configurando a sí mismo a través de procesos de *proaíresis*. Estos pueden ser procesos más o menos conscientes y más o menos profundos. Para algunas personas, la “creación” de su identidad virtual y posterior desarrollo a mediano o largo plazo puede dar lugar a reflexiones sobre cómo se va desplegando a sí mismo a lo largo del tiempo, la red social virtual puede ser un lugar de evaluación o crítica para la persona “no virtual”, con la que podría llegar a reflexionar incluso sobre el alcance de su desarrollo personal, entendido como su finalidad propia.

La implicación, en último término, que tiene entender al sujeto virtual bajo el concepto aristotélico de *proaíresis* es que pone bajo relieve que también tiene la capacidad de hacer una elección deliberada de vida (*proaíresis tou biou*). Esto es, así como el individuo elige deliberadamente ser un cierto tipo de persona, en todos los ámbitos en los que delibera sobre sus acciones, también en el mundo virtual elige ser un cierto tipo de internauta. En tanto que, como sujetos virtuales, se ejercen elecciones deliberadas, estas elecciones estarán a su vez subordinadas a la más importante: la elección deliberada de la vida virtual.

Las diferentes acciones que realice el usuario en las redes sociales pueden ser el resultado de procesos de *bouleusis* o *proaíresis*, o no. Los casos abordados en esta discusión son aquellos en que los usuarios claramente deliberan y toman “decisiones deliberadas” sobre sus acciones en estas plataformas.

Cabe señalar que el mismo Aristóteles nos previene de que no sólo somos responsables de las acciones que tienen una clara elección deliberada detrás, sino también de las acciones que no la tienen. Esto, en tanto que: 1) si negamos que somos responsables por lo que hacemos sin elección deliberada, entonces muchas acciones criminales o inmorales no podrían ser juzgadas o castigadas y 2) detrás de las acciones en las que no hay una clara elección deliberada, hay o un desinterés por la propia conformación de la persona (y eso es una elección deliberada por la cual debemos responder) o hay unas elecciones deliberadas previas que, inconscientemente, siguen operando en la acción actual. Por ejemplo, en el caso hipotético de que alguien cree una cuenta en una red social que, sin que él lo sepa, fue creada a base de la explotación de menores en un país al otro lado del mundo, seguirá siendo responsable de su acción, aunque su intención no fuera participar o fomentar la explotación; pues su decisión de entrar a la red sí fue producto de una elección deliberada de no constituirse como un sujeto responsable, es decir, informarse de manera adecuada sobre el espacio al que decidió unirse, sumando a las ganancias y alcance de dicha plataforma.

Así, algunas de las acciones que un usuario de Internet puede realizar como el resultado de los procesos de deliberación ya mencionados son:

- a. Entrar a una red social en particular.
- b. “Crear” la “identidad virtual” con la que se presentará dentro de dicha red social.

A partir de estas dos decisiones fundamentales, continuará configurándose a sí mismo a través de acciones como:

- c. Elegir a las personas con las que interactuará.
- d. Elegir y crear los contenidos que se publicarán.
- e. Elegir los contenidos que se compartirán.
- f. Elegir interactuar y la clase de interacción que se tendrá con las publicaciones de otras personas y las otras personas mismas.⁷

❖ Elementos deliberativos a tener en cuenta al participar en cualquier red social

Dado lo anterior, es posible presentar algunos elementos básicos que cualquier persona debería tener en cuenta al decidir formar parte de una red social y sobre los que debería informarse adecuadamente antes de hacerlo, pues como hemos mostrado y se resaltarán más adelante, pueden tener implicaciones éticas y políticas. Dentro de estos elementos, los más relevantes son:

- 1) Considerar los objetivos y finalidad de la red en la que se pretende participar. La mayoría de las redes tiene un perfil particular, algunas están más enfocadas a lo lúdico o al entretenimiento, mientras que otras tienen un perfil más

7 Gandlgruber y Ricaurte Quijano (2013) presentan una discusión sobre las “reglas sociales” en las redes, y varias de las acciones mencionadas aquí podrían corresponderse con algunas de estas reglas.

profesional. Por ejemplo, uno puede estar interesado en entrar a cierta red social virtual para generar más contactos y poder relacionarse con personas a las que sería muy difícil conocer en entornos no virtuales. Este sería el caso de una red social como LinkedIn, la cual, en el ámbito laboral, tiene como objetivo principal contribuir a la relación de redes de contacto para obtener trabajo.

- 2) Tomar en cuenta el alcance de las publicaciones que se realicen. Por ejemplo, no es lo mismo considerar hacer una publicación sabiendo que la verán tres o cuatro personas, a considerar hacer esa publicación sabiendo que potencialmente podrían verla cientos o miles de personas. También es relevante el tiempo indefinido que podrían perdurar en la red, la dificultad de saber quiénes tienen acceso al contenido que se genera o comparte; la posibilidad de borrar o no publicaciones. etc.
- 3) Comprender la responsabilidad adquirida al aceptar las condiciones y posibilidades de las plataformas: elementos que refieren a cómo navegamos cada plataforma; por ejemplo, la manera en la que se llega a formar parte de ella, los datos que se compartirán, a qué empresa pertenece, si es gratuita o no.

Cada uno de estos elementos generará procesos tanto de *bouleusis* como de *proaíresis*, de los dos tipos propuestos por Vigo. Algunas acciones pueden ser tan sencillas y mecánicas como las que implican seguir el proceso para descargar un archivo (lo cual podría ser un ejemplo de *proaíresis* del tipo 1); pero otras acciones requerirán un nivel de análisis mucho más sofisticado (lo que serían procesos de *proaíresis* del tipo 2) como, por ejemplo, decidir si se descargará un archivo de manera legal o si se obtendrá de manera ilegal. Idealmente, para tomar este tipo de decisiones, el usuario tendría que considerar no solo su beneficio inmediato, sino las implicaciones políticas más amplias que podría tener su acción.

En este punto, cabe señalar que muchos de estos elementos pueden pasar desapercibidos para el usuario, por lo que plantear este análisis desde la propuesta de Vigo (2012) nos permite también incluir decisiones que se pueden tomar en las redes sociales virtuales como resultado de una “mala deliberación” o de procesos deliberativos que no son concluyentes, y por otro lado, establecer las relaciones entre los ámbitos ético y político de las acciones que se realizan en las redes sociales virtuales.

❖ Ética y política en las redes sociales virtuales

Considerando lo dicho hasta aquí, podemos darnos cuenta de que muchas de las interacciones en redes sociales tienen o pueden tener una dimensión ética, porque conllevan valores morales implícitos en cuanto a lo que se decide hacer y la manera en que se hace. Por tanto, cada interacción que se lleve a cabo en las redes sociales virtuales llevará “impregnada”, en mayor o menor medida, la personalidad del usuario, su manera de estar en el mundo y de relacionarse con los demás; esto desde el mismo hecho de decidir usar *alter-egos* o no mostrarse directamente en las redes.

Además, las acciones de índole ético se vincularán en muchos casos con acciones o resultados de índole político, por lo cual consideramos que la *proaíresis* del segundo tipo, que se plantea cuestiones más amplias, podría ayudarnos a entender a las redes sociales virtuales como “lugares públicos” que se van configurando entre todos los usuarios y que se van determinando por las acciones que se realizan en ellas. En este sentido, para profundizar un poco más en el aspecto político de las interacciones en las redes sociales virtuales, los usuarios podrían hacerse preguntas como las siguientes:

- a) ¿Por qué estoy generando este contenido? ¿Qué quiero lograr con ello?
- b) ¿Qué espero que piensen o sientan los demás al ver esta publicación?

- c) ¿Podría contribuir, al compartir esto, con la manipulación de la información o la “desinformación” en una escala mayor?
- d) ¿Conozco las fuentes que generaron este contenido y considero que son fuentes fiables?
- e) ¿Por qué quiero participar en este debate o discusión pública que se está dando en el muro de esta persona?
- f) ¿Qué es lo que espero aportar con mis comentarios?

Esto nos lleva a pensar que deberían realizarse estos procesos de deliberación y reflexión mucho más de lo que se hace cotidianamente. Posiblemente algunos sólo haya que hacerlos una vez, por ejemplo, decidir si se entrará a una red social o no; pero incluso estas decisiones podrían verse cuestionadas más adelante por nuevos factores emergentes que lleven a reconsiderar decisiones anteriores. Por señalar un caso reciente, el escritor Alberto Chimal decidió eliminar el contenido que había publicado en X (antes Twitter), por los cambios en las políticas del uso que se puede hacer del contenido subido a esa red, considerando que se abrió la posibilidad de que el contenido subido a ella se use para alimentar sistemas de inteligencia artificial (Chimal, blog, entrada del 29 de septiembre de 2023).

Conclusiones

Las redes sociales se han vuelto ya parte de la vida cotidiana de muchas de las personas que usan Internet. Sin embargo, hace falta reflexionar con más profundidad sobre la responsabilidad que se tiene al usarlas y adquirir conciencia de cómo se van configurando entre todos sus usuarios. En ese sentido, la propuesta presentada en este artículo contribuye a ofrecer un marco teórico para analizar las acciones en estas redes; hemos mostrado cómo muchas de las decisiones que se toman en entornos virtuales deberían ser producto de una deliberación consciente.

Considerar la agencia práctica de los usuarios de las redes sociales adquiere especial relevancia si tenemos en cuenta que actualmente se cuestiona mucho la posibilidad de que el diseño de las redes sociales genere dependencias y adicciones a ellas; si bien se suelen presentar estudios fisiológicos y sociológicos al respecto,⁸ hacen falta también aproximaciones filosóficas que muestren algunos elementos más que están en juego en estos casos; así, en este artículo hemos mostrado algunas de las implicaciones éticas y políticas de las deliberaciones y las acciones deliberadas en redes sociales. Como mostramos, es posible entender a los usuarios de las redes sociales como sujetos reflexivos y conscientes, y, por tanto, responsables de sus acciones también en los entornos digitales.

El hecho de que haya un grado de conciencia en lo que se decide hacer dentro de estas plataformas, e incluso, desde el hecho mismo de unirse a una de ellas, abre la posibilidad de entender las acciones de los usuarios desde las categorías de *bouleusis* y *proairesis*. El sujeto virtual delibera sobre los medios para conseguir un fin: aquello que busca conseguir al decidir formar parte de una u otra red social y en su manera de interactuar dentro de ésta. Por tanto, es capaz de elegir deliberadamente, optar por una u otra alternativa. Con esto logra, a su vez, decidir cómo cada una de sus acciones traza su propio plan de vida, el cual afecta también la vida de otros. Esto último adquiere especial relevancia en un entorno digital, pues el impacto de las acciones que se realicen en las redes repercute de manera inmediata en el tipo de sociedad que estamos construyendo y, por tanto, el tipo de sociedad en la que estamos eligiendo vivir.

En ese sentido, el “espacio público digital” se torna una realidad que es importante tener en cuenta en nuestros contextos éticos y políticos y en la que los “usuarios promedio” sí tienen una incidencia importante. Un ejemplo interesante, en el que la actividad de los usuarios en general fue determinante, es el caso de *Omegle*, un chat gratuito que existía desde 2009 y tenía como finalidad poder establecer relaciones con desconocidos, el cual cerró para siempre el 9

8 Para algunas discusiones sobre este tema se pueden consultar Martín Critikián y Medina Núñez (2021) y Trujillo Liñán (2025).

de noviembre de 2023 (Vallejo, 2023). Si bien puede considerarse un sitio polémico, es interesante conocer el punto de vista de su fundador, Leif K-Brooks con respecto a las razones del cierre del sitio; él escribió una carta indicando estas razones y señaló que, principalmente, se debió a que su sitio se volvió el blanco de diversos ataques de todo tipo y que él se vio rebasado para contenerlos. Sin embargo, aunque parecía haber grupos organizados tratando de *hackear* el sitio, el papel de los usuarios no organizados también fue relevante. Es una carta interesante para reflexionar sobre los temas discutidos en este artículo, aquí presentamos solamente un fragmento del final:

La batalla por Omegle se ha perdido, pero la guerra en contra del Internet continúa. Virtualmente cada servicio de comunicación online ha sido sujeto del mismo tipo de ataques que Omegle; y aunque muchos de ellos son compañías más amplias con muchos más recursos todos han encontrado su punto de quiebre en algún lugar. Me preocupa que, a menos de que la marea cambie pronto, el Internet del que yo me enamoré dejará de existir, y en su lugar, tendremos algo cercano a una versión mejorada de la televisión centrada más en el consumo pasivo, con muchas menos oportunidades para una participación activa y una conexión humana genuina (K-Brooks, 2023; la traducción es nuestra).

Los espacios virtuales nos dan una oportunidad para conectar con otros, visibilizar problemas, encontrar nuevas vías de expresión y miles de oportunidades de aprendizaje. Ahora bien, en qué medida el uso de estas redes podría ser realmente “bueno” o “benéfico” para la sociedad, dependerá también de qué tanto se considere al sujeto virtual como una extensión del sujeto físico, es decir, un ser humano racional capaz de emprender acciones desde la deliberación y la elección deliberada. Desde la propuesta de este artículo, se puede también hacer frente a los riesgos inherentes a estos mismos espacios; hay una forma de contrarrestar las amenazas creadas por el anonimato, la falta de debida regularización y la explotación de los datos.

Aristóteles no sólo ofrece una vía para reclamar nuevamente la agencia de cada usuario, sino también fundamenta las implicaciones que esta agencia lleva consigo y la responsabilidad de la misma. Las acciones individuales contribuyen en buena medida a configurar los espacios digitales, la manera en que las personas se relacionan entre ellas y los contenidos que se comparten. El sujeto virtual es capaz de tener también una elección deliberada de vida (*proaíresis tou biou*): ¿qué Internet y qué redes sociales quiero para mí? En la medida en que se plantee y responda a dicha pregunta, podrá también cuestionarse cómo contribuye, desde sus propias elecciones deliberadas, a la configuración de los espacios virtuales de los cuales forma parte.

■ Referencias

- Aguilar Rodríguez, D. y Said Hung, E. (2010). Identidad y subjetividad en las redes sociales virtuales: caso de Facebook. *Zona próxima. Revista del Instituto de Estudios en Educación Universidad del Norte*, 12: 190-207. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/zona/article/download/1145/4683?inline=1>.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomaquea*. Traducción de J. Pallí. Gredos.
- (1998). *Metafísica*. Traducción de V. García Yebra. Gredos.
- (2002). *Ética Eudemia*. Traducción de C. Megino. Alianza Editorial.
- Chimal, A. (2023, artículo de blog). Una espantosa X. <https://albertochimal.com/2023/09/04/espantosa-x-twitter-elon-musk-escritura/>
- Farieta, R. A. (2019). Deliberación, deliberación técnica y buena deliberación en la ética aristotélica. *Tópicos. Revista de Filosofía* (56): 11-48. DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.991>.
- Gandlgruber, B. y Ricaurte Quijano, P. (2013). La naturaleza de las redes virtuales y su impacto en el desarrollo económico y político. O. Islas y P. Ricaurte (coords.), *Investigar las redes sociales. Comunicación total en la sociedad de la ubicuidad*: 48-62. Razón y Palabra.
- Garófalo, L. (2024). Reflexividad y autoconocimiento en Aristóteles. *Littera Scripta. Revista de Filosofía* (8): 29-46. <https://www.litterascripta.cl/reflexividad-y-autoconocimiento-en-aristoteles/>
- K-Brooks, L. (2023). <https://www.omegle.com/>.

- López Farjeat, L. X., y González Fernández, K. (2021). El espacio digital como espacio público: claves de la ciudadanía digital. A. Estany y M. Gensollen (Coords.), *Diseño institucional e innovaciones democráticas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes / Universitat Autònoma de Barcelona: 143-159.
- Martín Critikián, D. y Medina Núñez, M. (2021). Redes sociales y la adicción al like de la generación Z. *Revista de Comunicación y Salud* (11): 55–76. <https://doi.org/10.35669/rcys.2021.11.e281>
- Ramos-Umaña, L. (2023). Filosofía del deseo 3. Aristóteles y la *proairesis*. *Eidos: Revista de Filosofía* (39): 38-73. <https://dx.doi.org/10.14482/eidos.39.258.319>.
- Trujillo Liñán, L. (2025). Redes sociales y manipulación social. K. González-Fernández y A. Mercado García (eds.), *Inteligencia artificial. Enfoques multidisciplinares*. EUNSA: 281-301.
- Vallejo, A. (2023, plataforma digital). Omegle dice adiós tras 14 años en activo: cierra una de las webs de videochat aleatorio más exitosas y problemáticas a la vez. *GENBETA*. <https://www.genbeta.com/actualidad/omegle-dice-adios-14-anos-activo-cierra-webs-videochat-aleatorio-exitosas-problematicas-a-vez>.
- Vigo, A. (1993). Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal. *Anuario Filosófico* (26): 271-287. <https://doi.org/10.15581/009.26.29923>.
- (2006). Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido. A. Vigo, *Estudios aristotélicos*. EUNSA: 279-300.
- (2008). *Praxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional. G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad en los clásicos de la filosofía*. Editorial Síntesis / Universidad Autónoma Metropolitana: 53-85.
- (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos. Revista de Filosofía* (43): 51–92. <https://doi.org/10.21555/top.v0i43.32>.
- Zagal-Arreguín, H. (2013). El bien supremo. H. Zagal-Arreguín, *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*. Ariel: 55-113.

Community and Time: Being with Those No Longer There from Eduardo Nicol's Metaphysics

Comunidad y tiempo: estar con aquellos que ya no están desde la metafísica de Eduardo Nicol

Rafael Pérez Baquero
Universidad de Murcia, España
rafaelperbaq@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4942-6427>

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i39.705

Fecha de recepción: 20/10/2024 • Fecha de aceptación: 28/07/2025

Abstract

This paper launches a groundbreaking exploration of how Eduardo Nicol's metaphysics paves the way for addressing the philosophical concern regarding the mode of being of those who are no longer alive. By engaging into a discussion of this topic which include contributions from Jan Patočka, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas or Jacques Derrida, Nicol's ideas are contextualized and integrated within this theoretical framework. Moreover, Nicol's insights into community and temporality are introduced as key elements for addressing the philosophical problem by highlighting his recovery of different trends underlying phenomenology and existentialism. As outlined, his ontology of intersubjectivity opens new avenues for overcoming Heidegger's

Resumen

Este artículo realiza una interpretación innovadora respecto a las formas en que la metafísica de Eduardo Nicol ofrece herramientas para abordar la problemática filosófica relativa al estatuto ontológico de aquellos que ya no están. A través de la reconstrucción de una discusión sobre este tema que incluye las aportaciones de Jan Patočka, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas o Jacques Derrida, revelaremos de qué manera las tesis de Nicol se pueden integrar en este marco teórico. Así, su lectura en torno a la comunidad y la temporalidad resultarán fundamentales para afrontar este problema filosófico, destacando su recuperación de diferentes tendencias subyacentes a la fenomenología y al existencialismo. Tal y como desarrollaremos, su ontología de la intersubjetividad abre nuevas vías

individuation of *Dasein* as derived from his understanding of *Sein-zum-Tode*. In the same way, Nicol's metaphysics of expression blurs the borders between past and present, illuminating the ontological grounds underlying the presence of those who are no longer alive.

Keywords:

Being-with-the-dead, Community, Eduardo Nicol, Phenomenology, Temporality.

para superar la individuación del *Dasein* de Heidegger, derivada de su concepción del *Sein-zum-Tode*. Del mismo modo, la metafísica de la expresión de Nicol difumina las fronteras entre pasado y presente, ofreciendo luz en torno a los fundamentos ontológicos que subyacen a la presencia de los que ya no están.

Palabras clave:

Ser-con-los-muertos, Comunidad, Eduardo Nicol, Fenomenología, temporalidad.

Introduction

This article is framed as a contemporary philosophical inquiry into phenomenological-ontological grounds of relations with dead others. This paper's discussion departs from Hans Ruin's insight (2018: 4) into what he coined as "being with the dead" (*Mitsein mit den Toten*), or as Ewa Domanska defined as "being-toward-the-dead-body" (2005: 398). Although his question seems unfamiliar with continental philosophical tradition, from Ruin's perspective, pretheoretical relations with those who are no longer alive could be considered a subtle concern underlying phenomenology and existentialism. Hence, this philosophical question can be summarized as follows: "How can we as phenomenologists, with our strict demands for staying with the things themselves in their immediateness, speak of something nonexistent and nonevidential without giving way to «metaphysical fiction»?" (Ruin, 2018: 15). After all, despite not being there, those who were loved ones and passed away have left deep traces, thereby remaining among the living. The dead are no longer, but as far as the living incorporate them, they are not nothing. For this reason, it is worth further delving into "in what form of being does the other continue to be" (Ruin, 2018: 16) beyond the ontological threshold identified with death. As Hans Ruin outlined, among the classic topics of contemporary phenomenology, this inquiry pervades an underlying concern introduced during the second half of the 20th century by Jan Patočka's essay "*Phénoménologie de la vie après la mort*" ("*Phenomenology of Life After Death*") (1995). In this text, the Czech philosopher systematically established the grounds of a phenomenological approach to dead others:

The dead don't go away completely; the other lives on in us. It is, of course, only a precarious life, dependent on us—but a mere survival that lasts only as long as we ourselves live—a

trite, self-evident idea. It's worth noting, however, that no one has ever philosophically explored the question of how the other lives within us. Who is this other who survives? What mode of being does it have? (1995: 145)¹

To Patočka, such problem is related to the experiences of mourning and grief (Schuback, 2011: 66). This concern paves the way for a philosophical analysis of the modes of being of those who are no longer alive, pervading the works of contemporary continental philosophers, including Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, and Jacques Derrida. This philosophical problem deeply questioned a basic assumption regarding the understanding of intersubjectivity: reciprocity, which is absent when dealing with dead others. As Colin Davis brings to the fore “the point is to explore the presence of what no longer exist” (2007: 19).

Undoubtedly, any approach on ontological grounds relating to and anticipating the dead could not take Heidegger's *Being and Time* as a touchstone. Nonetheless, his existential analysis of *Sein-zum-Tode* (being-toward-dead) has raised deep reluctance regarding its weaknesses when framing the mode of being of a dead other. Per different readings (Harrison, 2003; Hudson, 2017; Ruin 2018), according to Heidegger, an authentic (*eigentlich*) understanding of death requires reframing it as a personal possibility. This assumption bolsters the comprehension of how the passing of others intertwines with one's mortality. As Robert Pogue Harrison outlined, “To Heidegger, it is because no one else can die for me that my resolute being-toward-dead individuates me” (2003: 81). This process of individuation precludes any phenomenological analysis of the dead other since this experience does not interfere with authentic and personal relations

1 The original versions of non-English references appear in the footnotes. “Le mort ne s'en va pas tout entière, l'autre continue à vivre en nous. Ce n'est, bien sûr, qu'une vie précaire, dépendante de nous – notre pan de l'immortalité, mais une simple survie qui ne dure qu'aussi longtemps que nous-mêmes vivons. Idée banale, d'une évidence qui va de soi. Il est cependant à noter que personne n'a approfondi de manière philosophique la question de savoir comment l'autre vit en nous. Qui est cet autre qui survit? Quel mode d'être a-t-il?”. All translations of texts into English are the responsibility of the author.

with the death, as Heidegger posits. The personal relation to one's own death, as articulated through Heidegger's notion of *Sein-zum-Tode*, must be complemented by an emphasis on his insights regarding otherness and Being with the other. Indeed, the act of existing as a Being with others serves to foreground the ontological basis of the intertwinement between selfhood, alterity, and the communal structures to which *Dasein* belongs. As Heidegger states in *Being and Time*:

If fateful *Dasein*, as Being-in-the-world, exist essentially in Being-with Others, its historizing is co-historizing and is determinative for it as *destiny*. This is how we designate the historizing of the community, of a people. Destiny is not something that puts itself together out of individual fates, any more than Being-with-one-another can be conceived as the occurring together of several subjects (1996: 436).

Despite the assumption that an authentic relation to death individualizes *Dasein*, Heidegger's reflections on the relation between *Dasein* and others suggest a profound entanglement between *Dasein*'s possibilities and futurities and those of others. This gives rise to imbrications which evidence the presence of community participation with others. Such a community is not merely the aggregate of discrete individuals, but rather constitutes, in Heidegger's terms, a communal destiny. As Gregory Schufreider asserts: "The movement of a «sequence in time of events» occurs as «history» only then a people are drawn toward their allotted mission in an ecstatic transport, whisked away, as it were, and swung into joint, inserted into their endowment. Such an endowment is communal" (1981: 30). Consequently, the tensions underlying *Dasein*'s individualization—arising from *Sein zum Tode*—in conjunction with Heidegger's insights on Being with others and community, illuminate the possibility of grounding one's relation to death in the very imbrications that bind *Dasein* to others.

Intending to overcome such weakness, Emmanuel Lévinas' works *Time and the Other* (1987) and *God, Dead, and Time* (2000) strove

to reframe an approach to the dead by illuminating how the other dead deeply affect the self. Hence, Lévinas sought an ontologically grounded insight into intersubjectivity, which went further than *Dasein's* solitude when dealing with one's mortality. According to Lévinas—as Cynthia Coe reframed it—“Heidegger's conception of dead leaves no room for alterity, in which projection and thrownness are still focused on the individual ego in the present” (Coe, 2018: 7). Thus, Heidegger's approach failed to grasp the radical intersection between *Dasein* and the other, which, to Lévinas, was even more radical than that derived from Heidegger's *Mitsein*. As Lévinas asserted, “The preposition *mit* is not which describes original relations with the other” (2000: 35). According to him, *Dasein's* anticipation of the dead is embedded within the emotional and theoretical aftermaths of experiencing deceased loved ones.

This critique of Heidegger's lacuna was also echoed by Jacques Derrida, who outlined in *Aporias* how “Heidegger suggests an ontological delimitation among the fields of inquiry concerning dead” (2000: 132; Sternad, 2015) that cannot stand due to the implications of experiencing the other's deadness. In his famous work *Specters of Marx* (2006), Derrida's notions of “spectrality” planted a kernel to grasp the everlasting aftermath of the absence of those who were part of oneself. Such category provides a foundation for reframing ontology so as to address the following challenge: “what is the effectivity or the presence of a spectral, of what seems to remain as ineffective, virtual, insubstantial as a simulacrum?” (Derrida, 2006: 10). Moreover, opposing Heidegger's understanding of *Dasein's* inescapable individual mortality, Jacques Derrida outlined that the intersection between the living and the dead grounds the constitution of political and historical communities. As Jessica Auchter outlines, within Jacques Derrida's philosophy “ontology cannot be fully cleansed of spectrality” (2014: 18).

As outlined, this philosophical discussion—sketched in more detail by Ruin (2018), Harrison (2003), and Hudson (2017)—foregrounds the inquiry regarding the implications of the bonds that connect us to our loved ones when they are no longer there. This analysis establishes the basis for questioning, “What more can we

say about the mode of being-the-form of the presence of those no longer?" (Ruin, 2016: 63) in a discussion of intersubjective ties with those having-been, pervading Patočka's, Heidegger's, Lévinas', and Derrida's oeuvre. In this regard, two metaphysical problems intertwined with this philosophical inquiry cannot be glossed over: the question of intersubjectivity (how others pervade the identity of the self) and the problem of time (how present concerns are embedded in the past).

This paper echoes this contemporary philosophical discussion by exploring how these readings approach the mode of being of those who are no longer alive there, which may be enriched by incorporating the perspectives of an author not mentioned in these debates: Spanish Mexican philosopher Eduardo Nicol. Recent approaches to Nicol's philosophy have illuminated the potentiality of his metaphysics of expression when addressing the ontological roots of political communities. Nicol's philosophy is founded on the premise of obedience to a philosophical vocation that is conceptualized as a rigorous and universal science (Savignano, 2008: 303). The objective of this philosophy is to develop a comprehension of reality that resonates with the structural historicity of human beings. This approach is undertaken to address the crisis and challenges of contemporary times (Aguirre Moreno, 2003; Monfort Padres, 2025; Sánchez Cuervo & Iglesias Granda, 2023). From the perspective this paper endorses, Nicol's work on metaphysics of time and community as developed in his works *Historicismo y existencialismo* (*Historicism and Existentialism*, 1960), *Metafísica de la expresión* (*The Metaphysics of Expression*, 2003), *La idea de hombre* (*The Idea of Men*, 2013), and *Crítica de la razón simbólica* (*Critique of Symbolic Reason*, 1982) provide us with theoretical resources to engage this problem that has drawn the attention of philosophers mentioned above. By echoing this question, this paper aims to enrich the features of this philosophical inquiry by recuperating and contextualizing Nicol's insights into the problem to endorse it from new perspectives and angles. Hence, the forthcoming discussion follows this structure.

First, Nicol's conceptualization of intersubjectivity and community is overviewed to frame how the bond with others is prefigured.

Second, Nicol's understanding of temporality is addressed to ground the implications of past experiences and relations into personal and collective biographies, allowing for reframing the understanding of the modes of being of those who are no longer alive there stemming from Nicol's metaphysics. This interpretation provides new avenues for rethinking this philosophical problem via the perspective of an author's contribution not fully recognized in European philosophy.

Being and Otherness: On Community

Few would dispute that Eduardo Nicol's works are one of the priceless critical philosophical contributions from his Spanish exile in Mexico after the Spanish Civil War. Influenced by German intellectuals such as Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, and Martin Heidegger, Eduardo Nicol's philosophy provides a multifarious approach to classical questions of Western metaphysics to further explore contemporary challenges related to the role of technique in society, temporality, the dialogical constitution of communities, and the mode of being of those having-been. As a result, his "dialectic phenomenology" (González Valenzuela, 1981) underpins groundbreaking approaches to this philosophical problem. The basis of his philosophy can be addressed by endorsing different angles and perspectives. In this case, this paper's interpretation departs from his analysis of the ontological dependence between the self and the other to make the first step in grounding the bonds by which dead others remain after they depart.

Undoubtedly, Eduardo Nicol's philosophy on intersubjectivity evidenced Martin Heidegger's influence. As he acknowledged in *La vocación humana* (*Human Vocation*, 1953), "The concept of being-with [*Mitsein*] can be connected to our ideas on individuality and community" (1953: 307).² Nevertheless, the connections between Heidegger's concept of "Being with Others" and the notion of

2 "El concepto de ser-con [*Mitsein*] que utiliza Heidegger [...] puede ponerse en conexión con nuestras ideas sobre la individualidad y la comunidad".

community, as asserted by Nicol, require careful nuance. While *Being and Time* emphasizes the interconnection with otherness as the ontological basis of intersubjectivity, the underpinning of a community involves an extensive preontic structure that points to a more profound dimension of *Dasein*. As Gregory Schufreid defends: “Community is not a mere conglomeration of a variety of individuals, any more than “a people” can be thought simply as the sum total of particular people” (1981: 32). There is, after all, a stronger and more complex relation between *Dasein*, community, and historicity – one that acquires new implications in Heidegger’s later thought. For instance, his advocacy of the notion of *Heimat* in his essays on Hölderlin foregrounds the interconnections between *Dasein*’s historical being and its relation to others in the following terms: “We are a conversation, that always means at the same time: we are a conversation... Both —being a conversation and being historical— are equally ancient, belong together and are the same” (Heidegger 1949: 302). As a result, Heidegger draws distinctions between intersubjectivity and community, which contrasts with Nicol’s thesis that “co-presence is already a form of community” (2003: 144).

Nonetheless, at the core of Nicol’s approach was his reluctance with Heidegger’s *Mitsein* since the former strove to capture a stronger connection between selfhood and otherness beyond Heideggerian analysis. Such differences are located within Nicol’s interpretation of the philosophical problems addressed in the first lines of *Being and Time*, which concerns about the emergence of the question of being. As Martin Heidegger defended,

if the interpretation of being is to become a task, *Dasein* is not only the primary being to be interrogated; in addition to this it is the being that always already in its being is related to what is sought in this question. But then the question of being is nothing else than the radicalization of an essential tendency of being (1996: 15).

Contrary to this assumption, in *Historicismo y existencialismo* (*Historicism and Existentialism*), Nicol argued that the basis for questioning

being is not derived from an essential tendency of being, but in human necessities. As a result, a “pre-ontological understanding of being” is downgraded on behalf of the anthropological necessities of human beings. As Nicol argued, “Man cares about being so as to speak with and understand others” (1960: 121).³ This appellation of relations with others by communicating at the basic level of ontology paved the way for capturing the underlying intertwinement between ontological considerations and otherness. Thus, according to Nicol’s perspective, all modes of being highly depends on belonging to an ontological community built on dialogical relations.

This dependency was evidenced by Nicol’s interpretation of human ontological precarity. From his perspective, the ontological grounds of human beings are defined by flaws and absences, by their own incompleteness. As asserted in *La vocación humana* (*Human Vocation*): “Man is the being who is never complete. Man’s being precisely consists of always being incomplete” (1953: 36).⁴ As a result, human relations with others through dialogue may be motivated by fulfilling this ontological gap. These insights underscore Nicol’s thesis on expression derived from humans’ ontological constitution. As asserted at the beginning of his *Metafísica de la expresión* (*Metaphysics of Expression*): “We express because of nostalgia and hope; nostalgia for our own being, for that part of our being that we don’t have and hope of recovering it through dialogue” (2003: 18).⁵

This ontological grounding of dialogue foregrounded how Nicol’s metaphysics reframed Heideggerian *Mitsein* so that the borders between selfhood and community blurred. Therefore, the other—with whom one participates in a dialogical community—becomes critical for fulfilling one’s own being and biographical endeavor. As a result, by highlighting that otherness complements one’s own being, fraternity, common understanding, and solidarity

3 “Al hombre le importa el ser para hablar con los demás y entenderse con ellos”.

4 “El hombre es el ser que no se completa nunca. Su ser consiste justamente en ser incompleto siempre”.

5 “Expresamos por nostalgia y Esperanza. Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de nuestro ser que no tenemos y esperanza de recuperarlo con el diálogo”.

became touchstones of the intersubjective community for Nicol based on the dialogue he strove to sketch (Saavedra Martínez, 1999: 34). Hence, Nicol's rejection of *Dasein's* solitude derived from Heidegger's analysis of *Sein-zum-Tode* can be understood. In this regard, Nicol's critical view of Heidegger's reframing of death as the defining pole of human life highlighted the specificities of Nicol's approach to the question at stake. Assuming that a vital human project is endowed with sense inasmuch it anticipates its ending account for relinquishing any horizon of expectations, as expressed by Nicol in *La vocación humana* (*Human Vocation*):

If all existence depends on the nothingness that is death, there is no existence, no form of life or form of being, that can boast a positive character. Nothing is worth anything. Nor is it worth anything, even that last presumably heroic gesture of sustaining ourselves in life in the knowledge that it is meaningless. Perhaps the Heideggerian anguish comes, as much as from death, from having to affirm and deny life at the same time. The solution is to find a constitutively affirmative element in being in that of man and his historical action. In other words, we will have to see if, alongside the vocation of death, there is not a vocation of life: if life itself is not essentially a vocation (1953: 39).⁶

This vocation of life entails a dialogical bond with others that does not fade because of anticipating death since "no one can die for me". Therefore, by reading Nicol's reluctance concerning *Dasein's* solitude stemming from Heidegger's *Sein-zum-Tode*, one can perceive how Nicol's ontological role of community paved the way

6 "Si toda la existencia depende de la nada que es la muerte, no hay existencia alguna, forma de vida o forma de ser, que pueda presumir de un carácter positivo. Nada vale nada. Ni vale nada siquiera ese último gesto presumiblemente heroico de sostenernos en la vida a sabiendas de que carece en absoluto de sentido. Tal vez la angustia heideggeriana provenga, tanto como de la muerte, de tener que afirmar y negar la vida al mismo tiempo. La solución es encontrar en el ser —en el del hombre y en su acción histórica— un elemento constitutivamente afirmativo. En otras palabras: habrá que ver si, junto a la vocación de la muerte no hay una vocación de la vida: si la vida misma no es esencialmente vocación".

toward conceptualizing intersubjectivity to transcend temporal limits imposed by death. Hence, remarks on Nicol's insight into temporality are outlined to explore this question.

"Being is past": On temporality

Admittedly, previous considerations highlighted Nicol's ontology and anthropology by outlining how human life requires assuming that every single behavior, no matter how personal, is traversed by dialogical interchanges with others. Thus, human reason is embedded in dialogue, so everyone is, thinks and speaks as a community member. Nonetheless, from Nicol's perspective, such a relation of belonging is not restricted to the community with whom dialogues presently occur but extends to those preceding us. As Nicol asserted in *La idea de hombre (The Idea of Man)*, "Community with the past is dialogical as well" (2013: 31).⁷ As a result, the intersubjective constitution of every subject is not restricted to face-to-face interaction through dialogue, but "consciousness between the other and the self is accentuated when the ancestors are included".⁸ Undoubtedly, underlying these assumptions regarding a dialogical interchange with those preceding us is a conceptualization of history and temporality where the borders between the past and present blur. In this regard, at the core of Nicol's *Metafísica de la expresión (Metaphysics of Expression)* lies a groundbreaking theory on history and temporality, summarized as follows: "The utterance that the man is historical in his very being means that man not only has past but that he is this past. He belongs to the past" (2003: 141).⁹

By echoing Heidegger's analysis of *Dasein* through its *Geschichtlichkeit* and *Zeitlichkeit*, Nicol emphasized that humans lack an

7 "La comunidad con el pasado también es dialógica".

8 "La conciencia entre el tú y el yo se acentúa cuando se incluyen en ella los antepasados".

9 "La afirmación de que el hombre es histórico en su ser mismo significa que el hombre no sólo tiene pasado, sino que es su pasado. El pasado lo tiene a él".

essence scholastically. Their ontological substratum is nothing else than what they display through different temporal instances. Thus, a human is “a temporal being which changes in its own being with the changing of its creations” (2003: 141).¹⁰ Nonetheless, the everlasting removal and actualization of historical conditions underlying the ontological background of humans does not account for personal identities defined by gaps and discontinuities (González, 1988). On the contrary, a common thread underpins personal and collective biographies from Nicol’s perspective, thereby tying together different stages of human life. Nicol identified this thread with temporality: “the core of being itself” (Nicol, 2003: 128).¹¹ As a result, past circumstances that became part of the self did not fade as time passed but remained integral to the present identity. Furthermore, the philosophy of Nicol posits a reciprocal relationship between the past and the present. As previously stated, the contemporary moment can be designated as a period of inheritance from the events that have transpired. However, it is important to acknowledge that the configuration of historical past is inherently dependent on the selective gaze projected from every present. This insight provides a valuable perspective on the extent to which Nicol’s metaphysics reframed the conceptualization of history and historiography. The act of reading, comprehending and interpreting the past is invariably accompanied by a specific form of retrospection, from which the concept of a historical past being deemed to be fully living emanates.

The following idea outlined in *El porvenir de la filosofía* (*The Future of Philosophy*) grasps how temporality underlies ontology as reframed by Nicol’s philosophy. Accordingly, the ontological condition of the human lies in the fact that “its being is empowered to actualize anew that being of its own that has ceased to be, and thus retain it while maintaining cohesion through the memory of the past” (1972: 104).¹² Therefore, by pervasively leaving their traces, past experiences tend

10 “Ser temporal que cambia en su ser mismo con el cambio de sus creaciones”.

11 “La entraña del ser mismo”.

12 “Su ser está facultado para actualizar de nuevo ese ser propio que ya dejó de ser, y así lo retiene manteniendo la cohesión por el recuerdo de ese pasado”.

to refigure the constitution of subjective temporality, which always depends on the recovery and actualization of what has happened and is no longer there. Thus, pastness is the touchstone of the organization's underlying relationships between different temporal layers. Every course of action that displays human freedom and the ability to perform something new requires assuming a legacy inherited from those who preceded us. As outlined in Nicol's *Psicología de las situaciones vitales* (*Psychology of Life Situations*), "Each presence of the self contains its past and, therefore, its possibility of a future" (2000: 42).¹³ Hence, every "today" evidences the everlasting presence of "yesterday" so that the borders between past and present tend to collapse. As a result, temporality is reframed by its ambiguity related to the past: the latter is gone yet pervades the present.

This dynamic accounts for a particular understanding of the grounds of metaphysics, asserting that "being has ontological memory" (Nicol, 2003: 15).¹⁴ To Nicol, what happened will never come back, although it remains as a trace, memory, or mark, a hallmark for new actions toward the future. Therefore, Nicol's ontology of temporality emphasizes how different time layers revolve around an everlasting past. As outlined in *La reforma de la filosofía* (*The Reform of Philosophy*): "The future comes forward in the present because the present has not broken its connection with the past: it retains it" (1980: 41).¹⁵ This thesis does not posit the notion that every occurrence is perpetually preserved and stored within the realm of ontological memory. Conversely, the act of recollection, akin to the study of history, is inherently selective in nature. Therefore, depending on the retrospective perspective adopted, the interpretation of what became part of the everlasting past may vary.

This background reframes the implications endowed to the fading of the past as the years pass. Similarly, if contemporaneity cannot cancel or neutralize the past from which it came, the historical

13 "Cada presencia del yo contiene su pasado y, por tanto, su posibilidad de porvenir".

14 "El ser tiene memoria ontológica".

15 "El futuro se adelanta en el presente, porque este no ha roto su conexión con el pasado: lo retiene".

experience of death cannot be conceptualized as a definitive end or a mere annihilation of what is no longer. On the contrary, per Nicol's ontological framework, death can neither be reframed as an individual experience nor defined as accounting for removing what is gone. The intersubjective and diachronic bonds that tie together a community along time and space ensure that death remains transfigured into a legacy that continues pervading historical lives. As outlined in *El porvenir de la filosofía (The Future of Philosophy)*, "There is no death but transfiguration of what the past bequeaths us" (1972: 158).¹⁶ The transformation of the past is influenced not only by the historical legacy and consequences of recent events, but also by the way memory is recovered and represented by history. As a result, human historicity and temporality reframe understanding death prefigured as the source of a new inheritance that forthcoming generations will keep alive. Such an event cannot be reduced to an experience that individuates *Dasein* since it is part of the historical roots of a communitarian process that grounds how the deceased remain. Indeed, dialogical relations with our contemporaries constitute individual and collective identities, including our ancestors, giving rise to "shared commitment across time" (Ruin, 2018: 35). As derived from this reading, Nicol's metaphysics paved the way toward conceptualizing modes of being of those who participated in dialogical relations but are no longer there.

Being with those who are no longer

This reading on Nicol's insights regarding community and temporality emphasizes how the ontological grounds of humans rely on multifarious intersubjective relations encompassing different topographies and periods. This net of interactions becomes a cluster for the subject's identity so that individual consciousness is embedded within it. Hence, nothing can be conceived apart from otherness, regardless of whether such alterity is contemporaneous. Consequently,

¹⁶ "No hay muerte, sino transfiguración de lo que nos lega el pasado".

Nicol's reading of intersubjectivity endorses a perspective on personal biographies unconstrained by the horizon of one's inevitable passing away. Therefore, Nicol's narrow view of Heidegger's approach is transcended by utilizing previous theses on community and temporality. As derived from Nicol's philosophy, dialogical relations with others offer a ground to rethink human lives and time beyond mortality. As Nicol outlined in *Psicología de las situaciones vitales* (*Psychology of Life Situations*), "I know that my future has a limit". However, "life requests more life" (2000: 67),¹⁷ provided by the bonds shared with others.

Nonetheless, Nicol's most groundbreaking contribution when rethinking the limits imposed by the anticipation of death does not rely on framing the future but the past; more specifically, exploring how these constitutive relations with others continue beyond the ontological threshold of their passing away. This contribution provides a metaphysical framework for further investigating the mode of being of those who are no longer. By taking Nicol's *Psicología de las situaciones vitales* (*Psychology of Life Situations*) as a reference, an underlying dialectic emerges between presence and absence, which the Spanish philosopher considered to underlie the collective experience of dealing with the passing away of his members. Per Nicol, "Death closes a present reality: it is the definitive absence. However, that absence of the living is an experience of those still present, who keep them alive" (2000: 48).¹⁸ Against the backdrop of prefiguring death as total annihilation of the self, different social practices such as mourning or remembrance strive to keep the deceased among us so that they cannot be considered totally gone. Such insights engage with what Hans Ruin defined as a "phenomenology of the grave" (2016). As the Swedish philosopher outlined, mortuary practices provide an ontological threshold addressing how caring for deceased ones preserves them:

17 "La vida pide más vida".

18 "La muerte clausura una realidad presente: es la ausencia definitiva. Pero esa ausencia del vivo es una experiencia de los que siguen presentes: de los que lo mantienen con vida".

The mourners are still with the other, in the mode of care that is characteristic of being with others and not the kind of care we devote to objects. A corpse is not taken care of in the same way as a lifeless artifact. People continue to be with them in a world that continues to give meaning and significance to our peculiar mode of being with those no longer there (Ruin, 2015: 134).

Indeed, the continuity of “living with them” is when Nicol’s philosophy comes to the fore. According to his metaphysics of community, dialogue and symbols are key to this process. The deceased survive through dialogical relations that strive to provide them the space to be present. As Nicol argued, “We said that he or she is dead because we want to hold it back” (2013: 41).¹⁹ Through language and dialogue, “We provide a present state to which has none” (2013: 42).²⁰ To Nicol’s perspective, language and dialogue thus become the basic ways in which dead others live their “precarious live, dependent on us”, in Jan Patočka words (1995: 145). In accordance with the assumptions posited by Nicol’s *Metaphysics of Expression*, the deceased continue to exist in the present through their symbolic permanence. As Nicol asserts, “expression is communicating being” (2003: 137), there are indications of the embedding of those that came before within human communication and community, underlying their ontological background. It is evident that this insight may potentially serve to diminish the prevalence of the deceased, thereby reducing their memory to a state of preservation by the living. Nevertheless, this simplification does not directly result from Nicol’s endeavor to ground those who have been. Nicol’s insight, that “presence of the past is one of the main features of the present” (2003: 137), sheds light on the tension between the dead being dependent on how the living maintain their memory and the figure of alterity embodied by the non-living. In this regard, the pull and the push underlying the tension between the presence and absence of those who are no longer alive reach their logical conclusion via Nicol’s inquiry

19 “Decimos que está muerto porque queremos retenerlo”.

20 “Damos un estado presente a lo que no lo tiene”.

into the ontological grounding of corpses. This insight should be contextualized within Nicol's philosophical analysis of expression as a key notion of his metaphysics expressed in *Metafísica de la expresión* (*The Metaphysics of Expression*, 2003) and *Crítica de la razón simbólica* (*Critique of Symbolic Reason*, 1982). In these works, the Spanish philosopher inquired further into the extent to which "being" cannot be reframed as an underlying substance beneath our experience and the symbols we resort to for expressing it. By evidencing certain similarities with Jean-Paul Sartre's metaphysical assumption according to which "being is reduced to the series of its manifestations" (Sartre: 2020: 13), Nicol built his ontology on identifying being and its expression through its manifestations – human language. Therefore, inquiring further into the metaphysical underpinnings beneath the surface experience is pointless. On the contrary, according to Nicol's perspective, being is only what is displayed through experience. Admittedly, this assumption accounts for the emergence of a question concerning the problem at stake: In what sense are those who are no longer present still present? In this regard, from Nicol's assumptions on temporality, being embedded in expression cannot be reduced to contemporaneity but must retain what was displayed before, particularly evidenced by Nicol's insights into corpses. According to Nicol, although the person is gone

The corpse will be like an echo of presence, and for this reason we call the one who died "the absent one", and we call the corpse "mortal remains". The survival of human beings after death is the object of vital desire and belief, and this is confirmed by the separate persistence of the body, of the mortal remains, which is what evokes absence (2003: 147).²¹

21 "El cadáver será como un eco de la presencia, y por esto al que murió lo llamamos «el ausente», y el cadáver lo llamamos «resto mortal». La pervivencia del ser humano después de la muerte es objeto de deseo vital y de creencia, y ésta que darla confirmada por la persistencia separada del cuerpo, del resto mortal, que es el que evoca la ausencia".

By resorting to the notion of an “echo”, Nicol emphasized the reverberance and pervasiveness of the past’s intersubjective relations within forthcoming generations. In this regard, there is a deep connection between corpses and pastness. As Ewa Domanska outlines: “the disappeared body is a paradigm of the past in itself [...] both continue with the present and discontinues from it” (2005: 404). From Nicol’s perspective, a corpse’s expressiveness is derived from previous relations and interpersonal bonds stemming from their traces as artifacts, bodies to mourn, and memories to remember. Nicol evidenced this conceptual challenge: “Explain the constitution of we when there is no community of actuality, when expressive acts are not integrated into a common now” (2013: 141).²²

Hence, understanding the basis for this ontological community encompassing different times and generations paves the way toward participating in a dialogical relationship with those who came before. As Nicol outlined in *Crítica de la razón simbólica* (*Critique of the Symbolic Reason*), “How is it possible to keep a dialogue with those who are no longer?” (1982: 376)²³ Nicol’s reframing of temporality enables these relations due to the everlasting traces of the past traversing the present. Providing that, as highlighted before, “being is past”, this ontological assumption provides the grounds to underscore the mode of being of those who belonged to the past and, thereby, the present.

The application of Nicol’s metaphysics to philosophical reflection on the problem at hand gives rise to a number of highly relevant questions. Firstly, Nicol’s theory of temporality establishes the trace of the other in the present community. Secondly, the theory of expression reflects the extent to which those who have passed away continue to exist within our symbolic relationships. This phenomenon gives rise to a further challenge, namely the ontological dependence of those who are no longer with us on those who remember

22 “Explicar la constitución de un nosotros cuando no existe la comunidad de actualidad, cuando los actos expresivos no se integran en un ahora común”.

23 “¿Cómo es posible dialogar con los que dejaron de ser?”.

them. This, in turn, reflects the fragility of their own ontological background.

Consequently, the intertwining between Nicol's ontology of communities and his theory on temporality, blurring the borders between the past and present, provides priceless theoretical resources to address the philosophical problem introduced by Patočka's "*Phénoménologie de la vie après la mort*" ("*Phenomenology of Life After Death*"). Utilizing his reading and critique of existentialist and phenomenologist intellectual trends, Nicol's encroachment on intersubjectivity and time frames those who went before as a subtle and everlasting reality that has always survived through their aftermaths. Regardless of their absence, they are still present insofar as the understanding of "being present" is reshaped by Nicol's metaphysics, as previously outlined.

Final considerations

Despite providing one of the most original reframing of metaphysics at the core of the second half of the 20th century, Eduardo Nicol's contributions have not been integrated and contextualized within European contemporary philosophical tradition. For reasons such as his exile after the Spanish Civil War, the absence of translations of his work into different European languages, and the difficulties in accessing his pieces outside Mexico or Spain, these contributions are still to be recovered and projected into the academic space and into the dialogue with classic or subtle topics stemming from phenomenological traditions. Hence, this paper sought to fill this gap by engaging his phenomenological metaphysics with a subtle concern underlying contemporary phenomenology and existentialism. As outlined, understanding the multifarious ways in which dead others remain can be enriched by Nicol's reframing of the ontological grounds of community and temporality.

Different from Lévinas' and Derrida's cases, Nicol's critical dialogue with Heidegger's inquiring on *Sein-zum-Tode* set the stage for further steps towards communitarian bonds, providing avenues to

avoid framing death as accounting for the fading of the future horizon. In the same way, the reshaping of the relations between past and present gives rise to a metaphysical space underlying the links between the living and dead beyond the threshold of the latter's passing away. Therefore, is possible to include Nicol's metaphysics in within the different approaches that address the recent philosophical challenge outlined by Patočka. In the same way as Lévinas' "otherness" and Derrida's "specters", Nicol's ontological community, encompassing different times and generations, provides a groundbreaking foundation to rethink the modes of being of those who are no longer alive.

■ References

- Aguirre Moreno, A. (2003). Humanidad doliente: la violencia contemporánea en la obra de Nicol. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. (88): 125-132. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.448111>.
- Auchter, J. (2014). *The Politics of Haunting and Memory in International Relations*. Routledge.
- Coe, C. D. (2018). *Lévinas and the Trauma of Responsibility. The Ethical Significance of Time*. Indiana University Press.
- Davis, C. (2007). *Haunted Subjects. Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*. Palgrave Macmillan.
- Derrida, J. (2000). *Aporias*. Translated by Thomas Dutoit. Stanford University Press.
- (2006). *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. Routledge.
- Domanska, E. (2005). Towards the Archaeontology of the Dead Body. *Rethinking History*, 9(4): 389-413.
- González Valenzuela, J. (1981). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- González García, M. (1988). *El hombre y la historia en Eduardo Nicol*. Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Harrison, R. P. (2003). *The Dominion of the Dead*. University of Chicago Press.

- Heidegger, M. (1949). *Existence and Being*. Vision Press.
- (1996). *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. State University of New York Press.
- Hudson, M. (2017). *Ghost, Landscapes and Social Memory*. Routledge.
- Lévinas, E. (1987). *Time and the Other*. Translated by Richard Cohen. Duquesne University Press.
- (2000). *God, Dead, and Time*. Translated by Bettina Bergo. Stanford University Press.
- Monfort Padres, J. M. (2025). La cultura en Eduardo Nicol. El ser de la expresión entre la comunidad y el mundo. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, (72): 1-14. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2025.72.1569>.
- Nicol, E. (1953). *La vocación humana*. El Colegio de México.
- (1960). *Historicismo y existencialismo*. Fondo de Cultura Económica.
- (1972). *El porvenir de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- (1980). *La reforma de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- (1982). *La revolución de la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *Psicología de las situaciones vitales*. Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica.
- (2013). *La ideal del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Patočka, J. (1995). *Phénoménologie de la vie après la mort. Papiers phénoménologiques*. Éditions Jérôme Millon: 145-156.
- Ruin, H. (2015). Housing Spirits: The Grave as an Exemplary Site of Memory. A. Lisa Tota; Th. Hagen. (eds.). *Routledge International Handbook of Memory Studies*. Routledge: 131-140.
- (2016). Spectral Phenomenology: Derrida, Heidegger and the Problem of the Ancestral. S. Kattago. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Memory Studies*. Routledge: 61-74.
- (2018). *Being with the Dead. Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*. Stanford University Press.
- Saavedra Martínez, V. (1999). La comunicación humana en la obra de Eduardo Nicol. L. M. Álvarez Argüelles; V. Saavedra Martínez; C. Márquez Pemartín (eds.), *En torno a la obra de Eduardo Nicol*. Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México: 33-54.

- Sánchez Cuervo, A. & Iglesias Granda, J. M. (2023), El pensamiento político de Eduardo Nicol: origen, promesa y fracaso de la comunidad. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. 12(24): 83-117.
- Sartre, J. P. (2020). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. Translated by Sarah Richmond. Routledge.
- Savignano, A. (2008). *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Comares.
- Schuback, M. C. (2011). Hermeneutics of Tradition. A. Ers; H. Ruin (eds.), *Rethinking Time: History, Memory, and Representation*. Södertörn Academic Studies: 63-74.
- Schufreider, G. (1981). Heidegger and Community. *Mind and World*, 14: 25-54.
- Sternad, Ch. (2015). Die Zeit ist aus den Fugen: Auf der Jagd nach sterblichen Gespenstern Mit Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida. L. Aggerman; R. Fischer; E. Holling; P. Schulte; G. Siegmund (eds.). *Lernen, mit den Gespenstern zu leben: Das Gespenstische als Figur, Metapher und Wahrnehmungsdispositiv in Theorie und Ästhetik*. Neofelis Verlag: 59-71.

Hápax Legómena

Alain de Libera: Arqueología e historia de la filosofía medieval

Alberto Quiroz Ávila
Universidad Iberoamericana
alberto.quiroz@correo.uia.mx
orcid.org/0000-0001-5166-2539

¿Por qué filosofía medieval?

Escribir sobre la filosofía medieval se vuelve un reto en una época donde la agenda de investigación filosófica se centra en cuestiones que parecen lejanas a las tratadas por autores cuyos textos abordan la relación entre Dios, el hombre y el mundo. Los métodos contemporáneos también parecen disímiles de aquellos donde la *quaestio*, la *disputatio* o la *lectio* formaron parte central de su actividad académica.

Varias formas de acercarse a estos autores, o incluso a este periodo, son posibles. La exposición de los sistemas filosóficos es bastante común en los cursos y los manuales de historia de filosofía: con mucha facilidad se hacen generalizaciones como colocar a San Agustín o Santo Tomás como contemporáneos, habiendo ocho siglos de distancia entre ellos —los mismos que hay entre el Aquinate y nosotros— o reducir la filosofía medieval al pensamiento cristiano de esos siglos (Xirau, 2009: 120-187).

Otro modo de acercarse es localizar en estos autores las raíces o los antecedentes de nuestros conceptos o formas de hacer filosofía. Esta lectura teleológica se ha multiplicado, especialmente entre la tradición analítica, que identifica en las cuestiones lógicas de los autores medievales antecedentes de las posiciones en disputa de la actualidad (Beuchot, 1992: 135-137). Inclusive, llega a afirmarse que “muchos de los problemas y teorías del Medioevo renacen hoy y se puede aprovechar la enseñanza que los medievales nos dan, después de mucho tiempo de no haber querido atenderlo” (Beuchot, 2004: 7).

Uno de los principales temas que se han abordado en este *renacimiento* de la filosofía medieval es la cuestión de los universales. Los manuales ya consignan la primacía de esta cuestión: las disputas

entre realistas (moderados o extremos) y nominales, el modo en que recuperan a Aristóteles y a Platón para plantear sus posiciones respecto del universal. Incluso, esta proyección se extiende en algunos para hablar de realistas y nominales entre los filósofos de la Modernidad o de la filosofía analítica actual (Beuchot, 1997).

El método arqueológico

Ante este escenario, ¿qué puede decirnos la filosofía medieval, o mejor aún, un medievalista, sobre nuestro abordaje sobre este periodo y sus autores? Alain de Libera se ha propuesto un programa completo en un texto publicado en 1992: *¿Retorno a la filosofía medieval?* En él, hace el mismo cuestionamiento con el que hemos iniciado este ensayo: ¿qué interés despierta la Edad Media? Hace más de tres décadas de esta propuesta, pero existen elementos que siguen siendo vigentes: el de la lectura no teleológica de las obras y los autores, la necesidad de traducir y editar el *archivo* medieval, examinar los vínculos entre filosofía y teología, reconocer las tradiciones árabes y judías como parte integral de la filosofía medieval, así como la relación intrínseca entre el contenido del *corpus*: su lenguaje, su estructura y sus prácticas (Libera, 1992: 153-155).

Sobre este punto, vale la pena traer a la discusión el libro *La cuestión de los universales*, donde de Libera desarrolla su propuesta metodológica para abordar la Edad Media. Publicado en 1996, este texto explora cómo se construyó el problema a partir de la recepción de las *Categorías* en la Alta Edad Media, por mediación de Porfirio y su *Isagoge* escrita en griego y traducida al latín por Boecio. Esta investigación busca revisar cómo los diversos autores medievales se acercaron a esta obra aristotélica y su comentario neoplatónico, así como a las diversas traducciones que hubo en circulación —del griego al latín y del griego al siríaco, de ahí al árabe y de vuelta al latín— lo que marcó el acercamiento a la cuestión de los universales en diversos momentos, al hacer parte de sus reflexiones tanto la lectura de las obras en cuestión como de las diversas interpretaciones que se

acumularon, ya en forma de comentarios, ya en forma de agregados a los textos (Libera, 2015b).

En este libro, el autor clarifica uno de los elementos centrales de su propuesta: “La tarea del historiador consiste en describir, tanto como sea posible, el juego complejo de los trasposos, de las transformaciones y de las rupturas que modelan la apariencia del *desarrollo* histórico” (Libera 2015b: 28). En ese sentido, hace un llamado para rechazar tanto el *finalismo*, que reduce diez siglos de especulación filosófica a un acontecimiento del pensamiento supuestamente dominante, como cierta *práctica nemotécnica* que determina que cada siglo haya una sola postura filosófica representada por un solo autor y por una sola obra. Con ello, el objetivo metodológico se presenta de esta forma:

Lo que cuenta para nosotros es de orden *arqueológico*: queremos explicar cómo el pensamiento medieval ha encontrado la red de conceptos, de objetos teóricos y de problemas de los cuales ha extraído, como una de sus figuras posibles, el problema de los universales: cómo se constituyó aquello que la historiografía llama el “nominalismo” y el “realismo”; sobre qué esquemas conceptuales recurrentes los filósofos medievales han edificado su comprensión del pensamiento aristotélico y forjado su representación del platonismo (Libera 2015b: 29-30).

De Libera plantea que su método es *arqueológico*, aunque en esta palabra apenas insinúa la cuestión. El debate surgido por su método lo aborda en dos publicaciones posteriores. En 1999 publica el artículo *Le relativisme historique: Théorie des “Complexes Questions-Réponses” et “traçabilité”*, donde reconoce como elemento distintivo de su propuesta los “trasposos, transiciones y rupturas” de los que hablaba en su texto de 1996, reconociendo vínculos tanto con la arqueología de Foucault como con el trabajo de Collingwood: de este último retoma la noción de *complejos de preguntas y respuestas*, como construcciones históricas que establecen las condiciones de posibilidad en un periodo específico en el cual fue posible plantear y responder una serie de preguntas filosóficas, a partir tanto del *corpus* existente

como de las prácticas, lecturas y tradiciones alrededor de ese corpus (Libera 1999: 485-494).

En 2000, con la publicación del texto *Archéologie et reconstruction*, responde a algunas objeciones sobre su método, expuestas por Pascal Engel y Claude Pannaccio. Establece un marco temporal para hablar de filosofía medieval: del cierre de la Escuela de Atenas por Justiniano, en 529, a la apertura de las primeras cátedras sobre Aristóteles en lengua griega en la Universidad de Padua, en 1490. Y al examinar en detalle las objeciones, concluye:

No se trata de relatar sobre lo que los filósofos del pasado propusieron como respuesta a un problema supuestamente invariable y transhistórico, sino de determinar, para cada uno, cuál ha sido su problemática directriz, o mejor, su horizonte de problematización; de buscar lo que condujo a cada filósofo a plantear las preguntas que efectivamente plantearon (Libera 2000: 567).

Para ello, de Libera recuerda que la filosofía, desde el neoplatonismo, se ha convertido en una actividad exegética. En ese sentido, la actividad filosófica se realiza como una lectura, donde uno de los elementos centrales es eso que se lee, es decir, el texto (2000: 584-585). Este planteamiento dialoga incluso con la propia tradición medieval: al inicio señalábamos la *lectio*, la lectura como una práctica distintiva de esta tradición. De Libera nos recuerda que aún hoy es en la lectura que hacemos de los textos antiguos donde comenzamos a hacer nuestros pininos filosóficos.

Tras la publicación de las obras precedentes, la metodología de Alain de Libera se encuentra perfilada: su *arqueología filosófica* busca reconocer los entramados o redes de conceptos, su transmisión, que denomina *translatio studiorum*, en el doble sentido latino de *traslado* y *traducción* de los corpus textuales formados en la Antigüedad tardía y transmitidos entre los diversos centros intelectuales alrededor del Mediterráneo. A partir de la propuesta collingwoodiana de complejos de preguntas y respuestas (CPR), propone que en cada momento histórico un autor se ha planteado una serie de preguntas que responden a problemas específicos de su tiempo, que implican repensar

o reactivar las conclusiones previas tomadas de sus lecturas para ofrecer respuestas específicas. Si bien el método es relativista, mantiene abierta la conmensurabilidad entre los términos utilizados, al tener como referencia la materialidad del corpus que se transmite.

En este punto, conviene detenerse a mirar la trayectoria del propio Alain de Libera. Las principales escalas en su itinerario intelectual serían: su formación en la Sorbona a finales de la década de 1960; su posición inicial como investigador en el Centro de Estudios de las Religiones del Libro asociado al Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS, por sus siglas en francés) entre 1975 y 1985; su nombramiento como Director de Estudios en la *École Pratique des Hautes Études* desde 1985 y hasta 1997, cuando es nombrado profesor titular de la cátedra de Historia de la filosofía medieval en la Universidad de Ginebra. En este tiempo, sus investigaciones giraron en torno al neoplatonismo en el siglo XIII, conectando a Alberto Magno con la teología y mística renana de los siglos XIV y XV, la teología medieval cristiana y la filosofía del lenguaje, una lectura a las tesis psicológicas de Averroes (Ibn Rushd) y la crítica de Santo Tomás a las tesis averroístas sobre el intelecto. Y en el camino, investigaciones sobre el papel de los intelectuales en la Edad Media y un diálogo con Foucault sobre la genealogía como método de historia de la filosofía.

Hacia finales de la década de 1990, sus investigaciones sobre las tesis psicológicas en Alberto Magno y Averroes se extendieron para indagar sobre la cuestión de la *psique* no sólo en el periodo medieval, sino hasta llegar a la controversia en la Universidad de Utrecht en 1640 por las propuestas cartesianas. En el marco de estas investigaciones, mantiene el diálogo con Nietzsche, Heidegger y la tradición anglosajona. Fruto de estas investigaciones es la trilogía sobre la arqueología del sujeto: *Naissance du sujet* (Libera, 2007), *La quête de l'identité* (Libera, 2008) y *La double révolution* (Libera 2014a). En el primer volumen, de Libera recupera en una cita de Heidegger el punto de partida del problema: “[Es con Descartes que] la *mens humana* reivindicará exclusivamente para sí el nombre de «sujeto», de manera tal que *subiectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos” (Heidegger, 2021: 870). La propuesta *arqueológica* consiste en

examinar la prehistoria de la subjetividad, concluyendo que el sujeto pensante, en tanto *sujeto* y *agente* no es ni creación moderna ni de Descartes, sino el resultado del encuentro entre la filosofía griega y la teología trinitaria, en un largo proceso iniciado en la Antigüedad tardía y hasta los comienzos de la Modernidad (Libera, 2007: 343).

Esta trilogía, que aguarda todavía una traducción al español, es un diálogo entre los autores antiguos y medievales con filósofos analíticos anglosajones, mostrando de Libera cómo la historia del sujeto moderno ha tenido más de una vía posible y que no puede reducirse simplemente a la aparición del problema con Descartes, sino a las varias propuestas y aculturaciones surgidas de ese cruce entre la filosofía griega y la teología trinitaria.

La cátedra en el Collège de France y la lección inaugural

En 2012, el *Collège de France* anuncia la recreación de la cátedra de historia de filosofía medieval, eligiendo a Alain de Libera como titular de la misma. El hecho es por sí mismo un hito: la reapertura sucede después de más de sesenta años, tras la renuncia de Étienne Gilson a su cátedra de historia de la filosofía en la Edad Media, en 1950. Conforme la práctica de la institución, los titulares que comienzan su enseñanza deben presentar una lección inaugural que introduce los temas y las líneas de investigación prioritarias. Ésta fue pronunciada el 13 de febrero de 2014, en “un evento discreto pero revelador” (Weill, 2014). La lección se estructuró conforme las reglas habituales: las enseñanzas previas, los nuevos desarrollos, y sobre todo, la visión de quien presenta la lección (Libera, 2014b: 15). El tono utilizado plantea de forma irónica estos elementos, comenzando por el propio título.

Para plantear el estado de la cuestión, la lección abre con dos citas: una de Wilde, para recordar que nuestro único deber con la historia es reescribirla, obtenida de un texto donde el inglés presenta en un diálogo irónico una crítica del arte de su época (Wilde, 2008). La segunda, de André-François Boureau-Deslandes, la cual señala que para quienes ya se han habituado a la filosofía moderna,

los Escolásticos son vistos con “tristeza y obscuridad” (1756: 270). Ambas citas plantean el punto de partida: de manera irónica, revisar, e incluso reescribir, la historia de la filosofía medieval.

A partir de la cita de Boureau-Deslandes, de Libera caricaturiza la percepción de los ilustrados respecto de la filosofía medieval. La elección de la cita misma no es casual: Boureau-Deslandes es un precursor del enciclopedismo ilustrado; incluso su *Historia crítica de la filosofía*, de donde se extrae el texto, es una de las fuentes principales para la elaboración de los textos filosóficos de la *Enciclopedia* de Diderot, e inclusive, es considerado el primer escritor francés en hacer una reflexión sobre el objeto, los fines y la metodología de la historia de la filosofía (Park, 2013: 14-15; König-Pralong, 2012: 668). Aunque este texto pertenezca al siglo XVIII, parece ser un diagnóstico actual sobre el acercamiento a este periodo.

Profundizando en la cuestión, de Libera cita a Le Gendre, marqués de Saint Aubin, para explorar cuál es el contenido de la filosofía medieval: los excesos de la lógica en una disputa entre “dos sectas” que dividen al peripatetismo: los nominales y los realistas (Libera, 2014b: 18). Este segundo paso también está bien calculado, ya que la obra de Le Gendre es relevante en la medida que se preparó no sólo para los especialistas, sino para el gran público (Tedeschi, 1968: 12). La anécdota del encadenamiento de libros, como medida extrema para detener los enfrentamientos entre realistas y nominalistas, resulta parte del mismo argumento: la disputa entre ambos bandos hasta el extremo de limitar la lectura misma del rival como símbolo de triunfo del vencedor; en palabras del propio de Le Gendre: “una invención admirable, [...] ejemplo de las furias excitadas por las disputas más vanas” (1735: 142).

En esta revisión, de Libera nos trae una imagen del estado de los estudios en filosofía medieval en Francia, y probablemente en otros lugares de Europa para el siglo XIX. Recuerda que la comprensión de la filosofía de esta época era, en palabras de Condillac, una mezcla confusa ente teología y filosofía, canonizada junto con Santo Tomás en 1323 (Libera, 2014b: 20). En este escenario, trae a colación las palabras de Boureau-Deslandes: la pena para un espíritu razonable que se vea obligado por el deber a dedicarse a los Escolásticos.

Esta lectura de la filosofía medieval ha tenido cambios. De Libera llama *nuestra* Edad Media —que no una *nueva* Edad Media— a aquella que ha aprendido de sus maestros en la sección V, Ciencias Religiosas, de la *École Pratique des Hautes Études*, y especialmente de Paul Vignaux, que enseñaba Historia de las teologías medievales, y Jean Jolivet, que impartía lecciones sobre Religiones y filosofías en el Cristianismo y el Islam en la Edad Media. Una figura central en este cambio fue Étienne Gilson: de Libera recuerda el trayecto gilsoniano de la sección V a la cátedra de Historia de la filosofía en la Edad Media en el *Collège de France*, tal como él mismo estaba realizando. Aunque reconoce a todos ellos como sus predecesores, logra ver en cada uno lecturas diversas sobre la Edad Media: Gilson y su propuesta de filosofía cristiana; Vignaux y su filosofía de la religión; Jolivet y su rastreo de las fuentes árabes de la filosofía medieval latina (Libera, 2014b: 21. Libera, 2018: V).

Este debate sucede al tiempo que en Francia hay una variedad de autores que cuestionan la práctica filosófica: Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard. Para la historia, los nombres de Duby y Le Goff hacían lo propio con el conocimiento sobre el periodo histórico. En este punto, de Libera recuerda un término de Vignaux: la *diversidad rebelde* como objeto primero que tiene todo historiador con formación filosófica, es decir, evitar unificar y sistematizar demasiado, con la apariencia de encontrar uniformidad en un periodo largo de la historia de la filosofía (Vignaux 2004: 94-95). Como parte de este cambio, destaca que Gilson no fue sustituido por un medievalista en el *Collège de France* tras su partida por el escándalo desatado por sus llamados al neutralismo francés en plena Guerra Fría (Fontaine, 1978; Michel, 2018), sino por Martial Gueroult quien propone un enfoque de *estructura* para abordar la historia de la filosofía; encuentra en esta propuesta y el resto que confluyen en su época de estudiante las claves para visitar la Edad Media de modo distinto a los autores iniciales expuestos de los siglos XVIII y XIX. Con este recorrido auestas, de Libera cierra la primera parte de la lección: su propio itinerario que le lleva de estudiante de la Sorbona al Centro de Estudios de las Religiones del Libro del CNRS, a la *École Pratique des Hautes Études*,

en la misma sección V de Gilson, Vignaux y Jolivet, a la Universidad de Ginebra y al final a esta cátedra de filosofía medieval.

En la segunda parte de la lección, aborda la cuestión metodológica: anuncia que tras cuarenta años de docencia e investigación, ha abandonado la mayoría de las propuestas de sus predecesores: filosofía cristiana, teología de la historia, filosofía de la religión. Tras explorar estas propuestas, se pregunta ¿cómo *hacer* historia de la filosofía medieval? Su propia trayectoria profesional le ha llevado a identificar dos condicionantes para responder esta cuestión: el *objeto*, teniendo en cuenta que el pensamiento medieval se debate entre razón y fe; y, el *estatus* de la disciplina, considerando que la historia de la filosofía es cuestionada tanto por los filósofos y los historiadores (Libera, 2014b: 23).

Para comenzar, afirma tajantemente: *no se puede hacer historia de la filosofía medieval sin hacer filosofía medieval* (Libera, 2014b: 23). Es decir, no se trata de exhumar las ideas del pasado, sino reconocer la viveza del pensamiento medieval: oponerse a la visión de la Ilustración —representada aquí por Boureau-Deslandes o Le Gendre— de ver a este periodo como un largo paréntesis del pensamiento. La duración se convierte en un hecho a determinar, pues de Libera considera que los hitos que delimiten el inicio y fin de la Edad Media filosófica deben ser ellos mismos hitos filosóficos y no políticos o históricos. En esa medida, evalúa dos propuestas: la de la historiografía clásica, que ve el inicio con la caída de Roma en el 476 y el fin con la caída de Constantinopla en 1453, sendos eventos políticos, el fin del Imperio Romano de Occidente y del Imperio Romano de Oriente. Con estos criterios, de Libera recuerda que se ha construido el relato del *Renacimiento*, especialmente desde Michelet. Pero este relato no es el único: Condillac, que se expresa sobre ese periodo en términos cercanos a Michelet, aunque cien años antes, habla del traslado (*translatio*) de los intelectuales bizantinos hacia Italia como una nube que intercepta la luz de autores como Dante, Petrarca o Boccaccio, no como la difusión o el renacimiento de las letras (Libera, 2014b: 24).

La segunda propuesta es la expuesta por Gilson en su *Filosofía de la Edad Media*. En ella, afirma que este periodo comenzaría en el

siglo II con el contacto entre la religión cristiana y la filosofía, cuando hubo conversos griegos. Esta conclusión es debatida por de Libera señalando que limita al periodo a sólo el papel de los cristianos y su encuentro con la filosofía en términos de “condenación”, “absorción en la nueva religión” o “uso para fines apologéticos” (Gilson, 2014: 17; Libera, 2014b: 24). En este punto, se detiene para señalar que aunque podría argumentar en contra de esta propuesta, por cuestión de tiempo, prefiere concentrarse en su propia propuesta. Años atrás, ya había escrito algunas líneas respecto de su posición frente a la propuesta gilsoniana de hacer intercambiable a la filosofía cristiana con la filosofía medieval (Libera, 1992).

¿En qué consiste la propuesta deliberiana? La filosofía medieval debe tener como punto de inicio y término acontecimientos específicos para la filosofía. Con ello en mente, identifica como punto de partida del periodo un movimiento triple: el cierre de la Escuela de Atenas en 529 por el emperador cristiano Justiniano; el exilio a Persia de los últimos filósofos paganos; el viraje de Juan Filopón y el resto de la escuela neoplatónica de Alejandría hacia el cristianismo. Así, la filosofía medieval comienza con tres hechos: cierre, exilio y conversión. Para el cierre del periodo, su propuesta identifica el año de 1497 con la apertura de la primera cátedra de Aristóteles que se imparte en griego por Nicolás Leónico Tomeo. Con estos dos acontecimientos busca identificar un proceso de sucesivas *aculturaciones* del pensamiento filosófico: el exilio de los filósofos paganos en Persia se traduce en la percepción de la filosofía como una ciencia extranjera, tal como la llegada de los bizantinos a Italia, o el “redescubrimiento” de Aristóteles en el Occidente latino a través de los árabes. Este movimiento, que de Libera identifica como la *translatio studiorum*, “significa a la vez traslado o traducción: quien dice «aculturación» dice también concurrencia, competencia, rivalidad, rechazo, negativa” (Libera, 2014b: 25). Esto nos lleva a plantear que esta *translatio* tiene una dimensión geográfica, un *giro espacial*.

Para abordar estos traslados/traducciones, es necesario incorporar el estudio de la producción y circulación de saberes:

Hacer historia de la filosofía medieval es, ante todo, hacer historia de los textos filosóficos de la Antigüedad, de sus formas y sus géneros, de su supervivencia, su difusión, transmisión, su reproducción y su lectura. Se trata de interesarse por las traducciones y por los traductores, por la constitución del *corpus*, por la formación de cánones, por las instituciones, por las comunidades, por los grupos sociales, por las individualidades que de alguna manera contribuyeron a ellos (Libera, 2014b: 26).

Este es el método de Alain de Libera: no una historia lineal que aborde los problemas perennes de la filosofía, sino el estudio de estas transiciones/traducciones que formaron el *corpus*: el ejemplo es que aunque un alumno de Olimpiodoro en el siglo VI o un escolar parisino del siglo XIII estén separados por los siglos y sus interpretaciones, les une la lectura de las mismas obras, la *Isagoge* de Porfirio o las *Categorías* de Aristóteles. Y esa misma apreciación puede hacerse de nosotros, no importa qué lejos estamos temporalmente, pero cerca del mismo *corpus*.

Si estamos ante ese mismo *corpus*, la pregunta a responder es cómo suceden las transiciones: es en este punto donde la propuesta deliberiana comienza. La relevancia de las formas y los géneros, las diferentes ediciones: la ecdótica, en palabras de Cortés (2020: 134). La forma en que las traducciones circularon, se leyeron e interpretaron en cada lugar. Donde de Libera habla de la “geografía histórica de los saberes” está incluyendo no sólo la mera traducción en un momento dado, sino también la forma en que esas traducciones circularon. La misma circulación es un elemento que considerar: cómo se trasladan los textos en su materialidad como en su interpretación.

Planteados los elementos materiales sobre la transición, de Libera nos pone frente al dilema: “reconstrucción histórica” o “reconstrucción racional” (2014b: 27). Enfrentarse al texto no sólo por el texto mismo, sino considerar su contexto, desmontando cuatro mitos.

El primer mito es el de las *doctrinas*, que impone al autor las cargas teóricas del historiador. Sobre este punto, en un trabajo previo había expuesto cómo la visión de ciertos autores de la Ilustración, específicamente Condillac, reducían la filosofía medieval a sólo las

disputas sobre los *universales*, sin ningún impacto en la historia de la filosofía; la conclusión del filósofo ilustrado es que en estas disputas se buscó interesar al Estado, y al perder el favor de los poderosos, ésta desapareció (Libera, 1992: 146-147). Esta lectura habría predominado en los círculos intelectuales franceses para caracterizar al periodo como la disputa sobre los *universales*, perdiendo de vista el conjunto de corrientes, autores, temas y debates presentes.

El segundo mito es el del *anacronismo por anticipación*, que confunde el sentido que adquirió la obra a lo largo del tiempo con el propósito específico de su tiempo. En el caso de la filosofía medieval, existen varios ejemplos: el llamado *problema de los universales* es uno de ellos. Ya de Libera analizaba en otra obra cómo este problema en la Edad Media surge sobre la lectura neoplatónica de la obra de Aristóteles:

La problemática de los universales es el resto de ese quiasma – un resto él mismo recubierto por el trabajo de confusión operado, más o menos conscientemente en las primeras líneas del *Isagogé* de Porfirio. A la pregunta ¿qué es lo que es verdaderamente? Platón respondía: “Las Ideas”, las formas separadas; Aristóteles: “Las sustancias dotadas de una forma” – una forma “sustancial”. Separada de lo sensible o presente en él, la “forma” constituía la realidad de lo real. Al plantear, para diferirlo o remitirlo a una ciencia más alta que la lógica, el problema del estatuto de las realidades que corresponden a los términos como “género” o “especie”, Porfirio, en su enunciado, ha reavivado la controversia Platón-Aristóteles, haciéndolo a la vez ininteligible para quien solo conociera el *Isagogé*, debido al platonismo del cual él llenó las definiciones “aristotélicas” (Libera 2015b: 68).

La exposición de este texto nos remite al problema fundamental de este mito: el influjo que tiene cierta lectura de una obra del *corpus* sobre la interpretación posterior. En este caso, la lectura platonizante de la llamada *vetus logica* aristotélica por Porfirio generó enredos que llevaron a interpretaciones distintas sobre los mismos textos. El propio de Libera resume esto como los síntomas de la larga enfermedad de un aristotelismo indefinidamente (re)platonizado,

expresado, entre otros, en la continuación de la teoría platónica de la causalidad eponímica de las Formas en la interpretación antigua y medieval de la noción aristotélica de paronimia (Libera, 2015b: 472).

El tercer mito es el *de la coherencia*. En este, los intérpretes, sin importar la época, buscan neutralizar las antinomias dentro de las obras de los autores del canon, mediante un método interpretativo sinfónico o concordista. Un ejemplo clave es la lectura sobre la obra de Aristóteles: tras la aparición de la monografía clásica de Werner Jaeger a principios del siglo XX (2013) se han multiplicado las obras exegéticas que abordan el método *evolutivo* para dar sentido a los textos de la *Metafísica*: Oñate (2001) y Aubenque (2018) son dos ejemplos que buscan explorar los cambios y las continuidades en un texto fundamental del canon. Entre los autores medievales, aún puede explorarse este método: tal es el caso de la obra de Tomás de Aquino, donde en general predominan los estudios que abordan sus obras desde una perspectiva coherentista. En contraste, hay algunos textos que abordan estos cambios y continuidades a lo largo de sus obras: Ventimiglia ha realizado investigaciones sobre la influencia de autores neoplatónicos en la obra del Doctor Angélico (2018), aunque hay otros temas y otros autores que pueden explorarse.

El cuarto mito es el *de la influencia*, que reduce el trabajo arqueológico a la mera identificación de las fuentes previas leídas por los autores revisados. Para ello, de Libera remite a un texto de 1999 donde opone a este mito las nociones de rastreo (*traçage*) y de trazabilidad (*traçabilité*): en él señala que el objetivo no es revelar las influencias, ni reducir el desarrollo del pensamiento a una serie de préstamos entre un periodo y otro. Lo importante sería aquello que permite, al mismo tiempo, constreñir o abrir las posibilidades del pensamiento: las redes de conceptos, de esquemas y de argumentos que forman el horizonte, el campo de presencia en términos foucaultianos, de una discusión filosófica (Foucault 2010: 86-94). Un elemento que caracteriza al pensamiento medieval es el modo de producción *colectivo* que apela a la descripción del “universo de discurso” y del “universo epistémico”, todo ello dentro de una institución o en un espacio social (Libera, 1999: 485n).

En este punto, de Libera presenta su propuesta metodológica: la *arqueología filosófica*. El texto citado antes es una de sus presentaciones más sintéticas. En la lección inaugural, hace un breve recuento del origen del término de Kant a Foucault, el primero como introductor de la expresión en *Los progresos de la filosofía*, el segundo como referencia primera que problematiza el acercamiento deliberano a la historia de la filosofía. Conecta a ambos autores con la expresión del *a priori* histórico: En el caso de Kant, al señalar las condiciones para una historia filosofante de la filosofía, indica que ésta no puede ser posible ni histórica ni empíricamente, sino sólo racionalmente. Es decir, que extrae hechos de razón no de la narración histórica sino de “la naturaleza de la razón humana como arqueología filosófica” (2011: 104).

En el caso de Foucault, establece un diálogo con este autor en sus obras previas, así como en las sesiones que seguirán a la lección inaugural. En ese sentido, reconoce que en *La arqueología del saber* existe un programa de investigación derivado del *a priori* histórico: la búsqueda de una forma de positividad, es decir, de las condiciones de ejercicio de la función enunciativa, que definen un campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, translaciones de conceptos, e incluso, juegos polémicos (Foucault, 2010: 167; Libera, 2018: 10). Los programas de ambos, la kantiana historia filosofante de la filosofía y el *a priori* histórico foucaultiano son unidos por de Libera al considerar que no sólo se trata del trazado de las influencias, en el modo de la historia de las ideas, sino en la exploración de las “condiciones de realidad” del hecho histórico en filosofía como símil de las “condiciones de posibilidad” del conocimiento en Kant (Libera, 2018: 15).

Ahora bien, la propuesta deliberana no se centra en los campos que describe Foucault: en la lección inaugural reconoce que mientras se debatía entre seguir a Foucault o a Gueroult, se encontró con la obra de Collingwood, lo que lo impulsó a una lectura complementaria sobre el estudio de la historia de la filosofía, en especial al enfrentarse a la noción de los problemas perennes:

tomé prestada del filósofo inglés lo que yo creía era una versión pragmática del estructuralismo en historia, caracterizado en primer lugar por el abandono de los problemas perennes y generales en favor de complejos de preguntas y respuestas particulares y transitorias. En segundo lugar, por la adopción del método del *constructive reenactment*, sintetizado en la expresión: “Toda historia es una recreación”, a *reenactment* donde, como traduce Ricoeur, la “reefectuación” de “un pensamiento pasado expresado en tanto acción pasada” (Libera 2014b: 28).

Es con estos elementos que de Libera se separa de la arqueología en clave foucaultiana: no sólo el análisis de las formas discursivas, con sus reglas para encontrar *isomorfismos arqueológicos* (Foucault, 2010: 205-210), sino un modo para identificar más que regímenes, *complejos de preguntas y respuestas* (CPR), es decir, enunciados que plantean ciertas preguntas y respuestas a partir de un contexto *material* determinado: tanto las redes conceptuales, como de prácticas intelectuales específicas. Para ejemplificar este método, recuerda que los textos medievales, sean filosóficos o teológicos, se componen de un conjunto de cuestiones con respuestas que reflejan el estado del *corpus* filosófico y teológico en el momento en que se elaboraron, articulándose sobre estructuras argumentativas que corresponden a prácticas pedagógicas específicas, como las cuestiones disputadas, que son el reflejo escrito de una práctica académica. Esta situación, señala en forma irónica, haría a los autores medievales los más antiguos discípulos de Collingwood, considerando que el método expuesto correspondería al contenido que tendrían los CPR (Libera 2014b: 30).

Además de los CPR, de Libera retoma la noción de reeffectuación (*reenactment*) de Collingwood. Para el filósofo inglés, la tarea del historiador sería reeffectuar (*reenact*) el pasado en su propia mente, que en el caso de un historiador de la filosofía implicaría conocer el lenguaje en un sentido filológico, así como tener la capacidad de interpretarlo. Esta acción se complementa cuando el historiador tiene ante sí el problema filosófico al que el autor en revisión presentó una respuesta: no sólo se trata de describir el problema sino de

planteárselo él mismo, ver qué soluciones posibles se presentaron, y ver por qué se seleccionó la solución preservada en sus obras (Collingwood, 1974: 272-273). Con esto en mente, de Libera vincula ambas aportaciones de la propuesta collingwoodiana: se busca traer al presente en la mente del *arqueólogo* el CPR, no para expresarlo en términos del presente, sino traerlo con los elementos propios de su pasado. Por ello, la reeefectuación y los CPR van de la mano: sólo puede reeefectuarse el pensamiento si se tiene claro los elementos propios de cada CPR. Con ello, no sólo se distingue esta propuesta de otras formas de arqueología, sino también de historiografía e historia de la filosofía.

Esta tarea, que se antoja por lo menos difícil, de Libera la encuadra en el trabajo del medievalista, quien realiza esta operación al menos tres veces: primero, cuando edita los textos, considerando que hasta tres cuartas partes de las obras del periodo se mantienen como manuscritos inéditos (Libera, 1999: 481); segundo, cuando traduce los textos a lenguas modernas, considerando que el latín cuenta con cada vez menos lectores; y tercero, cuando analiza o comenta los textos, pues con ello el ejercicio se replantea para analizar cómo esos CPR respondieron a situaciones históricas determinadas, aunque conmensurables entre sí. Esta actividad encuadra con los niveles que Collingwood ha expuesto para la tarea de reeefectuación, agregándole de Libera la dimensión material tanto del contenido del *corpus* como de las prácticas pedagógicas y académicas que hicieron posible (las condiciones de realidad, en términos foucaultianos) el planteamientos de las preguntas y las posibles soluciones en cada CPR.

Esta acumulación de datos e información resulta en una ventaja: “el archivo no es un depósito muerto, es energía fósil” (Libera, 2014b: 31). Es en esa energía que el historiador de la filosofía medieval encuentra su motivación para analizar no sólo actores, grupos, clases o fuerzas en conflicto, sino también los principios, las distinciones, los esquemas conceptuales o argumentativos. Es decir, el peso de los actores convencionales de la narración histórica puede compartirse con el de las estructuras conceptuales que se transmiten, traducen, interpretan y se cuestionan a lo largo del periodo.

Con el método expuesto, la lección continúa con el tema central que será abordado durante los cursos del *Collège de France* entre 2014 y 2016: la articulación moderna de las nociones de sujeto, de agente, de yo (*moi*) y de persona. Esto conecta directamente con la investigación iniciada a finales de la década de 1990, como señalábamos en la sección inicial, cristalizada en tres obras: *La naissance du sujet* (Libera 2007), *La quête de l'identité* (Libera 2008) y *La double révolution* (Libera 2014a). Ya hemos señalado que se echa de menos la traducción al español de estos textos que integran una lectura sobre cómo los debates teológicos sobre la naturaleza de Cristo reinterpretan las nociones griegas de intelecto, yo, alma y persona, y establecen el marco conceptual con el cual los autores medievales construyen sus propias teorías sobre alma / intelecto. La transición a la que se refiere de Libera es pasar del sujeto como sustrato pasivo al sujeto de la acción identificado con el yo (Libera, 2014b: 32).

El autor es consciente de que el camino propuesto ya ha sido recorrido por otros: Nietzsche y Heidegger aparecen en la lección para hablar de la destrucción / deconstrucción, el proyecto heideggeriano de liberación de la filosofía en clave fenomenológica para separarse de tradiciones inauténticas para ir a las cosas mismas (Heidegger, 2008: 124-128). De Libera encuentra en Heidegger el centro de su pregunta de investigación releando un fragmento de la *Lógica*:

La determinación del ser-hombre como yo = *subiectum* es la base de las concepciones idealistas del siglo XIX. Se había objetado si nosotros no estamos haciendo del tiempo algo subjetivo cuando decimos que la temporalidad es el poder fundamental del ser humano. Esto es así ciertamente, si el hombre es sujeto. Nosotros no hemos considerado nunca al hombre como un yo separado (Heidegger, 1991: 96-97).

A partir de este texto, de Libera nos presenta tres preguntas que guiarán el desarrollo de sus lecciones en el *Collège de France*: ¿Qué significa que el hombre sea un sujeto? ¿Qué significa “sujeto”? ¿Cómo llegamos a postular el ser del hombre de esta manera?

(Libera, 2014b: 33). Siguiendo a Heidegger, recuerda que la Modernidad presenta una inversión en los términos de *subiectum* / *obiectum*: en la Edad Media, el primero se refería al objeto extramental, mientras que el segundo sería la representación mental. Para el filósofo alemán, este cambio es parte de la mutación por la cual lo mecánico deviene determinante: el cuerpo transformado en máquina, el hombre en fundamento de la sociedad y el Estado como contrato social (Heidegger 1991: 94-95). El punto de partida de este cambio en filosofía sería Descartes en quien, en términos heideggerianos, encontramos *por primera vez*, *subiectum* y *ego*, subjetidad [*subjectité*] y egoidad (*Ichheit*) como significados idénticos (Heidegger, 2000: 164; Heidegger 2021: 869-870).

Para de Libera, este proceso pasa por encontrar todas las vías posibles en la filosofía medieval para la comprensión de la historia del sujeto pensante. Para ello, presenta el denominado *cuadrilátero medieval*, compuesto por cuatro preguntas: 1) ¿quién piensa?, 2) ¿quién es el sujeto del pensamiento?, 3) ¿quién soy yo?, y 4) ¿qué es el hombre?, las cuales son el centro de su investigación en los tres libros ya citados (Libera, 2007: 188-208; Libera 2008: 22-31). Con este esquema, pretende introducirnos realmente en el contenido de las lecciones: las preguntas del cuadrilátero permiten cuestionarnos cómo se realizó la inversión que Heidegger identifica con la Modernidad, para encontrar que la problematización de estas preguntas y las posibles respuestas en el marco propio de la Edad Media develarían respuestas más complejas que irían más allá de reducir el periodo a los antecedentes histórico-filosóficos del sujeto cartesiano-kantiano.

Junto con el cuadrilátero, de Libera nos presenta un panorama que invita a multiplicar las posibles respuestas a partir de los diversos modelos de la *ψυχή* (alma) surgidos a partir de las controversias sobre la unidad del intelecto o sobre la pluralidad de las formas sustanciales, la sustitución de intelecto por percepción sensorial de acuerdo con una lectura del *De Anima* de Aristóteles, así como el análisis de las emociones a partir de ese libro para centrarlas en el compuesto entre cuerpo-alma. Con esto en mente, de Libera puede conectar incluso a Averroes con Descartes: las controversias del filósofo árabe sobre la unidad del intelecto con las controversias suscitadas contra

Descartes por los aristotélicos calvinistas de Utrecht en 1641 (Libera, 2014b: 35).

Así, la respuesta a la pregunta inicial, más que cerrar la lección inaugural, abre la puerta a la discusión sobre a dónde va la filosofía medieval: esta “va a donde está la filosofía” (Libera, 2014b: 36). En esta lección, muestra cómo la problematización contemporánea sobre el sujeto puede revisarse para evitar la versión teleológica que considera que todos los pasos previos fueron el camino necesario para la *aparición* del sujeto cartersiano-kantiano. El propio de Libera propone otros itinerarios para explorar las otras vías que surgen del cuadrilátero medieval y la revisión de la noción de $\psi\upsilon\chi\eta$ / alma, como ir de Thomas Reid a Franz Brentano. La apuesta es poder ir desde el Concilio de Calcedonia (451) hasta la filosofía escocesa del siglo XVIII, pasando por la filosofía austriaca del siglo XIX. La meta final es un proyecto de *deconstrucción de la deconstrucción*, el cumplimiento de la obra averroísta del *Tahafut-at-Tahafut* (*Destructio destructionis*).

La primera parte de este itinerario se completaría en los tres primeros años de la cátedra en tres ciclos: la *Inventio subjecti* (2015a), *La voluntad y la acción* (2017) y *El sujeto de la pasión* (2021). La segunda parte, en cambio, en un segundo ciclo de tres años: *Destructio destructionis: Heidegger, Foucault y el pensamiento medieval*, impartida en el año 2017; *Destructio destructionis (II): Existencia y verdad*, impartida en el año 2018 y *Destructio destructionis (fin): Reescribir la historia de la filosofía medieval*, impartida en el año 2019. Sólo del primer curso hay traducción al español (Libera, 2020). En francés, sólo se han editado los tres primeros cursos, esperando en los siguientes años puedan editarse los correspondientes a la *Destructio destructionis*.

Nuestra traducción

Para la traducción de esta lección inaugural hemos seguido la edición del *Collège de France* publicada por Fayard en 2014. Se ha obtenido la autorización tanto del *Collège de France* como del autor para la publicación de esta versión al español. El autor de esta traducción desea

dejar constancia de su agradecimiento tanto a la institución como al profesor Alain de Libera por dicha autorización.

Se han cotejado los términos técnicos, especialmente con la traducción hecha por Victoria Ocampo de las lecciones del año 2013-2014 (Libera, 2020), así como por el artículo de Juan Vicente Cortés (2020), que explora la propuesta filosófica de Alain de Libera. En el caso de los términos técnicos de otros autores, especialmente Collingwood y Heidegger, se han seguido las traducciones al español de las obras citadas de estos autores. Un caso particular ha sido el término *reenactment* que en las obras consultadas puede aparecer como recreación o reefectuación. Hemos decidido utilizar la segunda, pues es más cercana al término en francés que utiliza de Libera, siguiendo a Ricoeur, para traducir a Collingwood.

Respecto de las notas al pie de página preparadas por de Libera para la publicación de la lección, se ha decidido mantener el formato original dispuesto por su autor para respetar la introducción de comentarios y acotaciones marginales al contenido propio de la lectura, por lo que no se presentan en formato APA como es convencional en esta revista. Las fuentes utilizadas por el profesor francés incluyen desde obras editadas en el siglo XVIII hasta artículos de autores contemporáneos franceses: se ha realizado un ejercicio de verificación de aquellas disponibles en español, las cuáles se incluyeron entre corchetes en las respectivas notas al pie cuando fue posible encontrarlas.

Adicionalmente, se hace notar que de Libera cita frecuentemente a los autores en su lengua original, lo que implica la aparición en el texto original de citas continuas en inglés, alemán, latín o griego. Se han traducido todas ellas al español para facilitar su lectura, conservando únicamente algunos términos técnicos entre corchetes.

Considerando el extenso apartado crítico introducido en notas al pie por el propio autor de la lección inaugural, se ha decidido reducir al mínimo las notas del traductor: se han incluido algunas en las mismas referencias al calce con la indicación N.d.T, especialmente en aquellos casos donde se requiere clarificar términos o realizar alguna precisión sobre la traducción que se presenta al español.

■ Referencias

- Aubenque, P. (2018). *El problema del ser en Aristóteles*. Traducción de V. Peña. Escolar y Mayo.
- Beuchot, M. (1992). *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997). *El problema de los universales*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2004). *Manual de historia de la filosofía medieval*. Editorial Jus.
- Boureau-Deslandes, A. F. (1756). *Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrès, & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems. Tome III*. Chez François Changuion. <https://nubis.bis-sorbonne.fr/ark:/15733/1k74>.
- Collingwood, R.G. (1974). *Idea de la Historia*. Trad. E. O'Gorman. Fondo de Cultura Económica.
- Cortés, J. V. (2020). La arqueología filosófica: de la historia de la filosofía a la filosofía. *Síntesis. Revista de Filosofía*. 3(1): 125-155. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a314>.
- Fontaine, A. (22 septembre 1978). L'«affaire Gilson”. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/archives/article/1978/09/22/l-affaire-gilson_2986535_1819218.html.
- Foucault, M. (2010). *La arqueología del saber*. Traducción de A. Garzón del Camino. Siglo XXI Editores.
- Gilson, E. (2014). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Traducción de A. Pacios y S. Caballero. Gredos.
- Heidegger, M. (1991). *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Traducción de V. Farías. Anthropos.
- (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927*. Edición de F.-W. von Herrmann. Traducción de J. J. García Norro. Trotta.
- (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de J. J. García Norro. Síntesis.
- (2021). *Nietzsche*. Traducción de J. L. Vermal. Ariel.
- Jaeger, W. (2013). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2011). *Los progresos de la metafísica*. Traducción de M. Caimi. Fondo de Cultura Económica.

- König-Pralong, C. (2012). Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730-1850). *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 96(4) : 663-701. <http://www.jstor.org/stable/44626507>.
- Le Gendre, G. C. (1735). *Traité de l'opinion ou mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*. Tomo I. Briasson. <https://books.google.com/books?id=rLg8xQEACAAJ>.
- Libera, A. de (1992). Retour de la philosophie médiévale? *Le Débat*. 5(72): 145-158. <https://shs.cairn.info/revue-le-debat-1992-5-page-145>.
- (1999). Le relativisme historique: Théorie des “Complexes Questions-Réponses” et “traçabilité”. *Les Études philosophiques*, 4: 479-494. <https://www.jstor.org/stable/20849297>.
- (2000). Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale. En K.O. Appel, J. Barnes, E. Bellone, C. Chevalley, G.A. Cohen, J. Cournut, V. Descombes, P. Engel, P. Guenancia, J. Habermas, A. de Libera, K. Mulligan, F. Recanati, P. Ricœur, J.B. Schneewind, J.R. Searle, S. Veca, M. Walzer y D. Widlöcher *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Gallimard: 552-587.
- (2007). *Archéologie du sujet I: La naissance du sujet*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2008). *Archéologie du sujet II: La quête de l'identité*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2014a). *Archéologie du sujet III: La double révolution*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2014b). *Où va la philosophie médiévale? Leçon inaugurale prononcée le jeudi 13 février 2014*. Fayard / Collège de France. <https://doi.org/10.4000/books.cdf.3615>.
- (2015a). *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014* Librairie Philosophique J. Vrin
- (2015b). *La cuestión de los universales: de Platón a finales de la Edad Media*. Traducción de M. Miccio. Prometeo Libros.
- (2016). *L'archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France 2013-2014* Librairie Philosophique J. Vrin
- (2017). *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2015* Librairie Philosophique J. Vrin
- (2018). *In Memoriam Jean Jolivet. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 85 : III-VI. <https://www.jstor.org/stable/45135059>.
- (2020). *La invención del sujeto moderno. Curso del Collège de France 2013-2014*. Traducción de V. Ocampo. Manantial.
- (2021). *Le sujet de la passion. Cours du Collège de France 2015-2016*. Librairie Philosophique J. Vrin.

- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Dykinson.
- Park, P. K. J. (2013). *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. State University of New York Press: 11-30. <http://www.jstor.org/stable/jj.18252100.8>.
- Tedeschi, P. (1968). *Saint-Aubin et son œuvre: prémices d'une science de l'opinion*. Éditions A.-G. Nizet. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3387035w>
- Ventimiglia, G. (2018). Aquinas on Being: One, Two or Three Senses of Being? *Quaestio*. 18(1): 509-538. <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.5.118132>.
- Vignaux, P. (2004). *Philosophie aux Moyen Âge: Précédé d'une Introduction autobiographique et suivi d'Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Weill, N. (27 febrero 2014). Alain de Libera dans l'escalier à double vis de l'histoire des idées. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/livres/article/2014/02/27/alain-de-libera-dans-l-escalier-a-double-vis-de-l-histoire-des-idees_4374233_3260.html.
- Wilde, O. (2008). El crítico como artista con algunas observaciones sobre la importancia de no hacer nada. O. Wilde, *Intenciones*. Traducción de E. Rebolledo. Editorial Verdehalago.
- Xirau, R. (2009). *Introducción a la historia de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México.

* Este texto es la lección inaugural de Alain de Libera, pronunciada en el *Collège de France* el 13 de febrero de 2014. Fue publicada con el título *Où va la philosophie médiévale?* por el *Collège de France / Fayard* en 2014 y reeditada por *Éditions du Collège de France* en 2024. Está igualmente disponible en acceso abierto en su lengua original en <https://books.openedition.org/cdf/3615>.

¿A dónde va la filosofía medieval?*

Alain de Libera
Collège de France

A Jean Jolivet

El único deber que debemos a la historia es el de volver a escribirla.¹

Cuando uno ha probado la filosofía moderna es difícil acercarse a los Escolásticos. Se respira en ellos rudeza y barbarie. Las cuestiones más abstractas y las más inútiles que no debieron realizarse se acumulan unas sobre otras; lejos de que estas expresiones alcancen el fondo de las cosas, le añaden desencanto por su tristeza y obscuridad. La desdicha de un viajero que atraviesa un país árido y yermo no es más grande que el de un espíritu razonable obligado por el deber a dedicarse a los Escolásticos, de leer [...] los veintidós volúmenes en folio de Alberto el Grande [...] o los diecisiete atribuidos a Santo Tomás de Aquino.²

Señor Administrador,
Señoras y señores profesores,
Queridos colegas,
Queridos amigos,

Esto es lo que les espera. O, más bien, esto es lo que será a partir de hoy nuestro destino común; nosotros, que al menos una vez hemos “probado la filosofía moderna”; yo, que “obligado” por el deber de mi encargo, debo “dedicarme a los Escolásticos”; ustedes, que por el deseo de saber concurren nuevamente a este venerable recinto. Esto es lo que nos reunirá si el diagnóstico hecho en 1737 por

1 O. Wilde, “La critique est un art”, *Intentions*, trad. de P. Néel, Paris, Le Livre de Poche, 2000, pp. 145-146. [O. Wilde, “El crítico como artista con algunas observaciones sobre la importancia de no hacer nada”. En *Intenciones*. Traducción de E. Rebollo. Editorial Verdehalago, 2008, pp. 95-145].

2 A.-F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrès, & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems. Tome III*. Amsterdam, Chez François Changuion, 1756, pp. 269-270. [Ver <https://nubis.bis-sorbonne.fr/ark:/15733/1k74>].

André-François Boureau-Deslandes, Comisario General de la Marina y miembro de la Academia de Berlín, estuviese fundado. *Obscuridad, tristeza y aburrimiento*: un trío formidable que por desgracia resume bien la opinión que se ha tenido desde hace mucho tiempo, y continúa hoy, de la filosofía en la Edad Media.

La advertencia del autor de *El arte de no aburrirse* y de las *Reflexiones sobre grandes hombres que murieron de buen humor* no puede cerrar el asunto, sin duda.³ Aunque no está solo: en 1735 en su *Tratado sobre la Opinión*, el marqués Le Gendre de Saint-Aubin retrata un cuadro idéntico de una edad filosófica irremediablemente estropeada por el abuso de la lógica.⁴ Ciertamente, bajo su pluma uno se aburre menos que bajo la de Boureau-Deslandes: se observan las dos “sectas” que dividen el peripatetismo, los nominales y los realistas, que se hacen “la guerra hasta la extravagancia”; se libran “verdaderas batallas” que “excitan el furor por las disputas más vanas”, al punto que para hacer cesar el “desorden en Francia”, Luis XI debe “encadenar los libros de los Nominales con prohibición de abrirlos”. Le Gendre comenta: “¡Un triunfo para el partido vencedor! [...] este encadenamiento en las bibliotecas fue una invención admirable para festejar su victoria. Los Escotistas, libres, ostentosos y llenos de honor, vieron junto a ellos a sus enemigos vergonzosamente encadenados”. Un libro mide a otro; uno está en un sitio de honor mientras que otro está encadenado. Aunque se sabía escribir en 1700, parece que no eran buenos historiadores: el relato de Le Gendre sobre la crisis parisina de 1474 y sobre el edicto de Senlis que le puso fin provisoriamente, es aproximado,⁵ impreciso en lo que respecta a los “libros

3 En el libro *Nouveau Dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des talents, des vertus, des forfaits, des erreurs etc. ; depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours* (tomo III, Caen, G. Le Roi, 6ª edición, 1786, pp. 158-159), Louis Mayeul Chaudon (1737-1817) pinta un retrato matizado del hombre [Boureau-Deslandes] y su obra.

4 G. C. Le Gendre de Saint-Aubin, *Traité de l'opinion ou mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*, t. I. Paris, Briasson-Vienne, Briffaut, 1735, pp. 141-142.

5 Z. Kaluza, “Les étapes d’une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482”. En A. Le Boulluec (ed.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, pp. 297-317.

encadenados”,⁶ e incompleto: olvida el desenlace, la abrogación de la medida siete años después; ignora, sobre todo, las burlas provocadas en los contemporáneos. El 25 de febrero de 1475, Roberto Gaguin (1433/34 – 1501), Ministro General de los Trinitarios, escribió a Guillaume Fichet (1433 – después de 1476):

[...] el rey Luis ha ordenado que los libros [de los Nominales] se conserven bajo llave y encadenados en las bibliotecas para que no se les mire [...] ¿No dirías que estos pobres libros están locos o poseídos por el demonio, los cuales hubo que atar para que no se liaran con los lectores?⁷

Liar en lugar de *leer*: bello anagrama. Aunque diría que después de las burlas de los humanistas viene la abrogación: estamos en Francia. El preboste de París, Jean d’Estouteville escribe al “Señor Rector y señores de nuestra madre la Universidad de París” que el rey le ha encargado “desclavar y liberar todos los libros de los Nominales” y de hacer “saber” en los colegios que cada uno estudiara “a quien quisiera”.

Uno de los primeros historiadores modernos de la Universidad de París, Eugène Dubarle, comenta en 1829:

6 V. Le Clerc, en su “Discours sur l’état des beaux-arts” (V. Le Clerc y E. Renan, *Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle. Discours sur l’état des lettres*. Paris: Michel-Lévy, 1865, pp. 358-359) nos recuerda que el encadenamiento era a la vez una precaución general contra el robo “con fuertes cerraduras y anatemas” y, “en ocasiones”, un “castigo inflingido a obras sospechosas”. Sobre los *libri incatenati* véase M. H. Jullien de Pommerol, “Livres d’étudiants, bibliothèques de collèges et d’université”. En A. Vernet (ed.), *Histoire des bibliothèques françaises*. t. I *Les bibliothèques médiévales du VI^e siècle à 1530*. Paris, Promodis, 1989, pp. 93-111.

7 Cito la traducción de Amable-Guillaume-Prosper Brugière de Barante (1782-1866). En *Histoire des ducs de Bourgogne de la maison de Valois*, t. XII, Paris, 1824-1826, pp. 167-168. Jean-Baptiste-Louis Crévier (1693-1765), (*Histoire de l’Université*, t. IV, Paris, 1761, p. 364) se acerca más al original latino, que puede leerse editado por L. Thuasne en *Roberti Gaguini Epistole et orationes*, t. I, Paris, Émile Bouillon, 1903, pp. 248-249. [N.d.T. Hemos modificado el final de la cita de Gaguin que en el original dice: “qu’il a fallu lier pour qu’ils ne se jettent pas sur les passants” lo que podría traducirse como “que debieron atar para que no se lanzaran sobre los transeúntes”. Sin embargo, al iniciar el siguiente párrafo, de Libera hace un juego de palabras entre *lier* (atar) y *lire* (leer). Para mantener la cercanía y el campo semántico, traducimos *lier* por *liarse* y *passants* por *lectores* para dar paso al comentario del autor, aunque se pierde el anagrama entre *lire* y *lier*].

Esta nueva disposición del rey fue recibida con aclamación, y produjo los efectos habituales: los nominales, al no ser ya perseguidos, pronto cayeron en el olvido.⁸

Podríamos agregar: con *ellos*, todos los escolásticos. La adhesión al mundo social, cultural y político nuevo, cualquiera que sea el nombre que le demos: *humanismo*, *Renacimiento*, *Reforma*, había sellado el rechazo a la antigua forma de pensar, el abandono de los falsos saberes medievales en favor, dirán, de la verdadera ciencia o vana teología en beneficio de la verdadera fe. El problema es que no todo el mundo está de acuerdo sobre el fin de la Edad Media, y no basta con que su tiempo se considere terminado para que consideremos que por fin se le haya abandonado. “Somos más escolásticos de lo que pensamos” escribe en pleno siglo XVIII el abad de Condillac en su *Curso de estudios* redactado para Fernando de Borbón, nieto de Felipe V,⁹ antes de precisar que “por escolástica, entendemos esa mezcla confusa de filosofía y teología”, canonizada al mismo tiempo que “santo Tomás” por Juan XXII el 18 de julio de 1323.

Desde el siglo XVIII, la historia ha progresado. Nuestra Edad Media no es más la de Condillac, y menos aún que la de Deslandes o Le Gendre. Es menos *obscura*, menos *confusa*, menos *triste*, menos *aburrida*. Pero ¿qué es en realidad la Edad Media? ¿nuestra Edad Media? Ciertamente no una “nueva Edad Media”, ni el objeto rápidamente nombrado y aún más rápidamente olvidado de una *corriente de aire* de un tiempo que llamaríamos “nuevo medievalismo”. La Edad Media que llamo “nuestra” es aquella que obtuve de mis profesores en la sección V de la *École Pratique des Hautes Études*: Paul Vignaux,

8 E. Dubarle, *Histoire de l'Université, depuis son origine jusqu'à nos jours*, t. I. Paris, J. L. J. Brière, 1829, p. 311. En su ya citado “Discurso sobre el estado de las Letras” [nota 6] (en el primer tomo de la *Histoire littéraire de la France au XVe siècle*, escrito con Ernest Renan), Victor Le Clerc bromea diciendo “sólo en la universidad la nación alemana recibió con gran alegría esta autorización para leer [los libros de los nominales]; pero quizá se leyeron menos que cuando fueron prohibidos y encadenados” (p. 359).

9 É. B. de Condillac, *Histoire Moderne*, libro VIII, capítulo VII: “De la scholastique, et par occasion, de la manière d'enseigner les arts et les sciences”, en *Œuvres complètes*, Tome XII, Paris, Lecoq & Durey & Tourneux, 1822, pp. 279-303. [Ver: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69882>].

que enseñaba Historia de las teologías medievales; Jean Jolivet, Religiones y filosofías en el cristianismo y el islam en la Edad Media. Es también la del predecesor de Paul Vignaux en la sección de ciencias religiosas, Étienne Gilson, director de estudios de Historia de las doctrinas y los dogmas, antes de ser elevado a la cátedra de Historia de la filosofía de la Edad Media en el *Collège de France*, donde pronunció el 5 de abril de 1932 una lección inaugural titulada *La Edad Media y el naturalismo antiguo*, rindiendo homenaje a dos estudiosos a quienes “el espíritu «propio» de enseñar no dejaría —diría él— de dejar marca”, aunque ninguno fuera medievalista: el filósofo, sociólogo y etnólogo Lucien Lévy-Bruhl y Henri Bergson.¹⁰

La Edad Media, o más bien, *las* Edades Medias que un estudiante podía descubrir a finales de la década de 1960 en los libros de Étienne Gilson, que había dejado el *Collège de France* en la década de 1950, o en los seminarios de Paul Vignaux sostenidos en la Sorbona hasta 1976, eran muy distintos. Gilson, envuelto desde la década de 1920 en el debate sobre la “filosofía cristiana”, suscitada por la célebre fórmula de Émile Bréhier: “no podemos hablar de una filosofía cristiana, como de una matemática cristiana o de una física cristiana”,¹¹ consideraba que “el progreso hacia la verdad metafísica muchas veces descrito por Tomás de Aquino encuentra su lugar en la economía divina de la salvación”. Sin dejar de trabajar sobre los vínculos entre filosofía cristiana y teología de la historia,¹² Vignaux había tomado su distancia desde la década de 1930 del universo gilsoniano, proponiendo a sus estudiantes dejar de lado la *teología de la historia de la filosofía*, expresada en la noción gilsoniana de “filosofía cristiana” y postulando una reflexión sobre el “ser histórico del hombre”, que

10 É. Gilson, “Le Moyen Âge et le naturalisme antique”, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, n. 7, 1932, pp. 5-37.

11 É. Bréhier, “Y a-t-il une philosophie chrétienne?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 38, n. 2, 1931, pp. 133-162. [Ver: <https://www.jstor.org/stable/40896893>]. Sobre la controversia, puede verse G. B. Sadler, *Reason fulfilled by revelation: The 1930s Christian philosophy debates in France*. Washington, Catholic University of America Press.

12 Para una visión precisa del debate Vignaux-Gilson —su génesis, naturaleza y retos— véase P. Vignaux, *De saint Anselme a Luther*, col. “Études de philosophie médiévale”. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, pp. 55-68.

“implica una filosofía de la religión concerniente al cristianismo mismo”. Filosofía cristiana o filosofía de la religión: la brecha entre las dos Edades Medias era *máxima*, pero fue esta diferencia la que resultó instructiva, y más aún, si la medimos con el criterio de la filosofía “en ciernes”. La época fue, hay que reconocerlo, generosa: Derri-da, Foucault, Deleuze, Lyotard, pero también Vuillemin, Granger y otros ofrecían a los historiadores de la filosofía emergentes algo que les permitiera cuestionar su práctica: la historia misma no se quedó atrás, con Duby o Le Goff, la Edad Media se abrió para ellos, hacia cualquier flanco que abordaran, en el horizonte de esta “diversidad rebelde” que Vignaux asignaba como objeto primario al “historiador que ha recibido formación filosófica”.¹³

Diversidad rebelde: la unión de ambos términos era agradable al oído. Pero ¿era la palabra final de la historia? Gilson tuvo un sucesor no medievalista en el *Collège de France*: Martial Gueroult. En su lección inaugural titulada *Historia y tecnología de los sistemas filosóficos*, pronunciada el 4 de diciembre de 1951, el autor de la *Evolución y estructura de la ciencia en Fichte* (1930) rechazaba las categorías historiográficas habituales entonces, como “realismo”, “idealismo” o “crítica”, caracterizando toda la filosofía con la idea de “estructuras”, entendidas a la vez como un monumento singular y como un sistema individual de pruebas demostrativas de verdades; estructuras no generales sino “individualizadas”, “inseparables de los contenidos a los que estaban adheridas”.¹⁴

Estructura: era un concepto que parecía abrir un nuevo camino, permitiendo liberar los estudios mediales de los esquemas historiográficos heredados contradictoriamente de los siglos XVIII y XIX. La suma teológica erigida, en un gesto panofskiano, en catedral del saber, el formalismo escolástico, su tecnicismo, ¿no se prestaba mejor

13 “El historiador que ha recibido una formación filosófica debe tener cuidado de no unificar demasiado, de sistematizar demasiado; debe permitir que se vea la diversidad rebelde”. P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, pp. 94-95.

14 M. Gueroult, *Leçon inaugurale au Collège de France. Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques*. Paris, Collège de France, 1952, pp. 24 y 33. Véase también C. Giolito, *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 136.

que cualquier descripción que Gueroult hiciera sobre la realización del doble fin de la filosofía “construir un monumento, demostrar una verdad” cuando hablaba de una “sumisión a leyes inmanentes e inherentes de las formas en que se confina el pensamiento filosofante al instituir [...] leyes y formas que se le imponen al sujeto a pesar suyo”.¹⁵ A finales de la década de 1960, parecía el momento para que un joven medievalista volviera a visitar la Edad Media con las herramientas conceptuales de su generación, para confrontar la diversidad, sea o no rebelde, y la estructura, sea general o individualizada.

Esto es lo que emprendí en 1975, fecha de mi ingreso al CNRS en el Centro de Estudios de las Religiones del Libro, fundado por Paul Vignaux, medievalista, Georges Vajda, hebraísta, y Henri Corbin, islamólogo. Continué este camino en la *École Pratique des Hautes Études* y en la Universidad de Ginebra, mi segunda patria filosófica, hasta que la Asamblea de profesores del *Collège de France* me concedió en 2012 el gran honor de elegirme para esta cátedra de Historia de la filosofía medieval, que retoma casi exactamente —un adjetivo en lugar de un sustantivo— el título que era la de Étienne Gilson.

Esta comparación es abrumadora, también estilísticamente: en tiempos en que los idiolectos y las manías sintácticas devastaban la prosa francesa, Gilson había mantenido, en aquel entonces totalmente solo, las exigencias de la frase bien formada, del pensamiento claro y del *color rhythmicus*, inculcado a Chateaubriand en Duns Scoto, donde tantos otros se contentaban con poner a Trissotin en Vadius. Por abrumadora que pueda ser, esta comparación me obliga, tanto como demanda la confianza y el generoso apoyo que me brindó Claudine Tiercelin, titular de la cátedra de Metafísica y filosofía del conocimiento, a quien los estudios medievales tienen una doble deuda, por sus trabajos innovadores sobre el propio Duns Scoto y sobre Duns Scoto y Peirce,¹⁶ por el papel que desempeñó en la recreación de esta cátedra. Es un gran privilegio para mí poder contribuir ahora, junto con ella, en la defensa de cierta idea de filosofía rigurosa y

15 Gueroult, *op. cit.*, p. 23.

16 C. Tiercelin, “L’influence scotiste dans le projet peircien d’une métaphysique comme science”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, n. 1, 1999, pp. 117-134.

metafísica. Mis agradecimientos también para Pierre Corvol, Michel Zink, Antoine Compagnon y Jean-Noël Robert, a Paul Veyne, en fin: sus consejos y su amistad me han ayudado, en varios momentos, a superar meses difíciles.

Señoras y señores, llegamos a la Edad Media con preguntas, sólo para descubrir otras. Tras más de cuarenta años de docencia e investigación, admito haber abandonado a la mayoría de mis predecesores: filosofía cristiana, teología de la historia, filosofía de la religión. Otra pregunta, en cambio, se me imponía cada vez con mayor agudeza: ¿cómo hacer historia de la filosofía medieval? La dificultad surge, en primer lugar, por la naturaleza del objeto: el pensamiento medieval que se dice dividido entre la razón y la fe, esto que Durkheim llamó el “drama de la escolástica”; y, en segundo lugar, el estatus de la disciplina misma: la historia de la filosofía, cuestionado tanto por filósofos como por historiadores.

A ello, respondería hoy simplemente que *no se puede hacer historia de la filosofía medieval sin hacer filosofía medieval*. La cátedra que se ha recreado no es un cenotafio. El objeto existe, esperando cobrar vida. Adentrándonos en la filosofía, con el debido respeto a Deslandes o Le Gendre, la Edad Media no es el más largo paréntesis en la historia del pensamiento humano. Es verdad que es un periodo largo: es incluso más largo de lo que se podría pensar;¹⁷ es verdad también que, aun siendo central, está relativamente lejos de todo: pero sus límites son, precisamente, variables, o más bien, dependen de la visión que se tenga y de la historia y de la filosofía.

¿Cuándo comienza la filosofía medieval? ¿Cuándo termina? Podríamos decir que todo comienza y termina con la Edad Media. Y esto sería falso, o más bien, depende de la respuesta que se dé a otras preguntas. La Edad Media del historiador, si se me permite decirlo, comenzó hace mucho tiempo, con la caída de Roma en el año 476, con la abdicación de Rómulo Augústulo, último emperador romano de Occidente, para concluir en 1453 con la toma de Constantinopla por Mehmet II y la caída del imperio romano de Oriente. Este final

17 J. Le Goff, *Un long Moyen Âge*. Paris, Tallandier, 2004. [J. Le Goff, *Una larga Edad Media*. Traducción de A. F. Rodríguez Esteban, Barcelona, Paidós, 2008].

de la Edad Media, un acontecimiento político y religioso interno tanto para la romanidad (*Romanitas*) como la cristiandad (*Christianitas*), también marcó culturalmente el inicio de un periodo de renovación, de “Renacimiento”, atizado por el exilio de los humanistas bizantinos, según el escenario construido por Michelet —entre un duelo y un rayo— en sus cursos en el *Collège de France* de 1840-1841.¹⁸ Condillac, quien no emplea nunca la palabra *Renacimiento* en mayúsculas sino las de *nacimiento*, de *renacimiento* y de *revolución*, que basta oír las juntas con sus minúsculas para llegar a Michelet, juzga de manera muy distinta a él la intrusión de los griegos, cuyo influjo tiene la fortuna de las lenguas muertas en detrimento de las vivas, arruinando las esperanzas que habían suscitado mucho antes un Dante, un Petrarca o un Boccaccio: “Los griegos —escribió en su curso de lógica— estos griegos a quienes les atribuimos el renacimiento de las letras, se extendieron en Italia como una nube e interceptaron la luz que acababa de aparecer”.¹⁹

Vemos que no hay periodización histórica pura: la historia política está estrechamente vinculada con la historia cultural, y también con la historia literaria, que, en la misma trama, pueden tejer dos historias en sentido opuesto. Lo mismo ocurre también con la

18 J. Michelet, *Cours au Collège de France*. Editados por P. Viallaneix, con la ayuda de O. A. Haac y I. Tieder, Paris, Gallimard, 1995 (2 vols.). Sobre las circunstancias, el sentido y alcances de la invención del “Renacimiento”, ver el libro de Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance* (Paris, Flammarion, 1992), que retoma las lecciones impartidas en 1942-1943 en el *Collège de France*. Ver también C. Gaspard, “Les cours de Michelet au Collège de France (1838-1851)”, *Le Cours magistral XV^e-XX^e siècle. Histoire de l'éducation*, n. 120, 2008, pp. 99-112. [N.d.T. No tenemos versión en español ni de los cursos de Michelet, ni de los textos de Febvre o Gaspard aquí citados. Sin embargo, tenemos una traducción de un texto publicado por Febvre en una recopilación de estudios en homenaje a Gino Luzzatto en 1950, que nos permite acercarnos a su interpretación sobre las lecciones de Michelet respecto del Renacimiento. Véase L. Febvre, “Cómo Jules Michelet inventó el Renacimiento”. Traducción de L. A. Palau, *Sociología: Revista de la Facultad de Sociología de Unaula*, n. 15, 1992, pp. 7-13. [Ver <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/sociologiaUNAULA/article/view/806>].

19 É. B. de Condillac, *Cours d'études* (VI, XX, 1), en *Œuvres philosophiques*, Tome II. Paris, PUF, col. “Corpus général des philosophes français”, 1948, p. 173. En el mismo sentido, É. B. de Condillac, *Histoire Moderne* (livre IX, *De l'Italie*, chapitre IX, “De l'état des arts et des sciences en Italie, depuis le X^e siècle jusqu'à la fin du XV^e siècle”), en *Œuvres complètes*, Tome XII. Paris, Leconte & Durey & Tourneux, 1822, pp. 431-432. [Ver <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69882>].

historia de la filosofía. En la segunda edición de la *Filosofía en la Edad Media*, Gilson establece el primer límite al “contacto de la religión cristiana con la filosofía en el siglo II de nuestra era, tan pronto como hubo conversos de la cultura griega”.²⁰ El relato que sigue toma tres caminos disponibles *a priori* —retengamos el término— a los cristianos tan pronto como han entrado en contacto con la *philosophia*: “condena”, “absorción en la religión nueva” o “uso para fines apolo-géticos”. Este escenario ameritaría largos comentarios, pero el tiempo me impone ir directamente al mío.

La filosofía medieval sólo puede abrirse con un acontecimiento para la filosofía: en este caso, el cierre de la escuela neoplatónica en Atenas en 529 por el emperador cristiano Justiniano, que provoca el exilio a Persia de los últimos filósofos paganos, de Damascio y Simplicio a Isidoro de Gaza. El mismo año, la escuela de Alejandría, la otra escuela neoplatónica todavía activa, comienza con Juan Filopón un viraje hacia el cristianismo que será rápidamente completado por sus sucesores. Clausura, exilio y conversión: he ahí el primer episodio. ¿Cuál sería el último? Para Ernest Renan, el mundo cambió cuando “el 4 de abril de 1497, Nicolás Leónico Tomeo tomó posesión de la cátedra en Padua para enseñar a Aristóteles en griego”:²¹ la creación de una cátedra de filosofía emancipada de la tutela del latín arabizado de los escolásticos, de sus “categorías demacradas” y de su “jerga salvaje”. Esto marcaría el fin de la Edad Media en filosofía. La tesis es precisa —sólo falta el programa del curso— aunque excesiva; llama la atención sobre un punto esencial: la entrada del griego y

20 É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*. Paris, Payot, 1999, p. 9. [É. Gilson *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Traducción de A. Pacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 2020, p. 11]. Sobre los mismos problemas de periodización, según el filósofo o el historiador (esta vez sobre la continuidad /ruptura de los siglos XIII y XIV), véase L. Febvre, “Histoire des idées, histoire des sociétés. Une question de climat”. En *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n. 2, 1946, pp. 158-161 [Ver https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1946_num_1_2_3203].

21 E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*. Paris, Michel Lévy, 1865, p. 385. En 1497, el Senado veneciano creó, de hecho, una cátedra para Tomeo, para que enseñara Aristóteles a partir del texto griego. Véase D. de Bellis, “La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo”. En *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, n. 13, 1980, pp. 37-75. Hay que recordar que, en esa época, Padua era, en palabras de Renan, el “barrio latino de Venecia”.

al mismo tiempo de Grecia, entonces oriental, en Europa. Otro episodio posible sería la creación de cátedras en griego y hebreo —sin olvidar una en matemáticas— en el *Collège de France* en 1530. Uno tercero, con dataciones variables: el auge del poder *científico* de las lenguas vernáculas. Un último factor, que las une a todas, es el abandono conjunto del latín, de Aristóteles y de la Ley religiosa: Giordano Bruno lo intenta en 1584 en *La expulsión de la bestia triunfante*.²² La quema del Campo de' fiori le respondió el 17 de febrero de 1600.

Regresemos al inicio. ¿Por qué el cierre de la Escuela de Atenas es un acontecimiento? Para nosotros, no para los cristianos orientales o los latinos. *No para los cristianos orientales*, que desde hace mucho tiempo habían bautizado a la filosofía, haciendo de la “filosofía según Cristo” la verdadera filosofía, ya sea la vida cristiana como tal, o su forma perfecta, la vida monástica.²³ *Tampoco para los latinos*, quienes desde hace tiempo pueden decir junto con Agustín: “*Verus philosophus est amator Dei*” [El verdadero filósofo es el que ama a Dios].

Toda frontera es porosa. Todo acontecimiento esconde un proceso. La filosofía, para los bizantinos, y por ende para los judíos y los musulmanes, era “ciencia extranjera” —extraña al “nosotros” de la comunidad religiosa. Escribir la historia de la filosofía medieval es hacer historia de una serie de *aculturaciones filosóficas*. Con este término, decimos “apropiación”, asimilación activa, en una palabra: *translatio*, que significa a la vez traslado o traducción: quien dice “aculturación” dice también concurrencia, rivalidad, rechazo, negativa.

22 G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, en *Œuvres complètes* (V/1-2). Paris, Belles Lettres, 1999. Edición de G. Aquilecchia e introducción de N. Ordine [G. Bruno. *Expulsión de la bestia triunfante* / *De los heroicos furores*. Traducción de I. Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, 1999].

23 A. M. Malingrey, “Philosophia”, *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* Paris, Klincksieck, 1961 [ver <https://archive.org/details/philosophiaetudeooooomali/page/n8/mode/1up>], con el comentario de A. Guillaumont, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 164, n. 2, 1963, pp. 244-246. [Ver https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1963_num_164_2_7944].

El “giro espacial” (*spatial turn*) que opera en la historia²⁴ es tan importante para el medievalista como el “giro lingüístico” o el “giro cognitivista” en la filosofía.²⁵ La geografía histórica de los saberes debe prevalecer sobre las divisiones tradicionales de la historia de la filosofía. Lo que actualmente se está desarrollando entre los historiadores con el título de *Lugares de saber*, en este caso, y entre otros, el estudio de la producción y circulación de saberes, el de las “prácticas de sociabilidad” o de las condiciones materiales de trabajo intelectual tampoco pueden quedar fuera del ámbito de estudio. A esto es a lo que me refiero en mis libros con la expresión carolingia *translatio studiorum*. Hacer historia de la filosofía medieval es, ante todo, hacer historia de los textos filosóficos de la Antigüedad, de sus formas y sus géneros, de su supervivencia, su difusión, su transmisión, su reproducción y su lectura. Se trata de interesarse por las traducciones y por los traductores, por la constitución del *corpus*, por la formación de cánones, por las instituciones, por las comunidades, por los grupos sociales, por las individualidades que de alguna manera contribuyeron a ellos. Es interesarse por las relaciones que mantienen estos actores; por su función en la sociedad o en las iglesias; por su ideología. Entre la Escuela de Atenas y el ascenso de Leónico Tomeo a su cátedra, no hay más que una “Edad Media”. Hay *varias* continuidades de la Antigüedad tardía, varios cambios de idioma: del griego al latín, del griego al siríaco, del siríaco al árabe, del árabe al hebreo, del árabe al latín, del hebreo al latín, pero también del griego y del latín al hebreo. Hay varias fases de rupturas, de reordenamientos o rediseños, varios renacimientos, retornos o interrupciones, en todo tipo de entornos o espacios geográficos, culturales, religiosos, institucionales, en Oriente, en Occidente, en la tierra del Islam, en

24 A. Torre, “Un «tournant spatial» en histoire? Paysages, regards, ressources”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 63, n. 5, 2008, pp. 1127-1144. [Ver <https://www.jstor.org/stable/40376788>].

25 El “giro lingüístico” ha tenido una importancia capital para los medievalistas: inaugurada por la obra pionera de J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969), sigue siendo uno de los principales ejes de investigación en filosofía medieval. Ver I. Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, col. “Des travaux”. París, Seuil, 2004.

el país de la Cristiandad cuyas características específicas el historiador de la filosofía debe a la vez preservar sus características propias y captar los parecidos familiares: un alumno de Olimpiodoro o de Esteban de Atenas en el siglo VI no es un escolar parisino del siglo XII, pero más allá de la diversidad de lugares, entornos y de idiomas, ambos tienen un punto en común formidable: ambos leen los mismos textos filosóficos: las *Categorías* de Aristóteles, el *Isagoge* de Porfirio. Están filosóficamente más cerca entre ellos que nosotros de aquellos que consideran “inútil leer cualquier artículo filosófico de más de diez años”.

La tarea impuesta al historiador de la filosofía medieval puede parecer exorbitante. Una cosa es segura, no es posible llevar a cabo plenamente esta tarea simplemente oponiendo la “reconstrucción histórica” a la “reconstrucción racional” o el “textualismo” al “contextualismo”.²⁶ En relación con la distinción operada por Quentin Skinner en 1969,²⁷ la historia de la filosofía medieval, tal como la concibo, ocupa un lugar original. Se ocupa de textos, pero no es un textualismo en el sentido skinneriano del término —una “teoría del texto solo” (todo el texto, nada más que el texto)—, ya que no se acerca al texto sin su contexto; ni es un contextualismo puro y sin matices, para el cual el estudio de las “condiciones contextuales de la producción de enunciados” sería suficiente para reconstruir su significado original. Coincido con Skinner en este punto, como también con su análisis de los diversos “mitos” a los que, según él, está expuesto el historiador del “texto solo”: primero, el mito de las doctrinas, que impone retrospectivamente a un autor una especificación teórica definida por un conjunto de temas obligatorios, fijados por el historiador: *un montón de trucos que le jugamos a los muertos*. Segundo, el anacronismo por anticipación (*la mitología de la prolepsis*), que confunde el significado que una obra podría tener para su autor con

26 Sobre estas nociones, véase R. Rorty, “Quatre manières d’écrire l’histoire de la philosophie”. En G. Vattimo (ed.), *Que peut faire la philosophie de son histoire?* Paris, Seuil, 1989, pp. 58-94.

27 Q. Skinner, “Meaning and understanding in the history of ideas”. En *History and Theory*, vol. 8, n. 1, 1969, pp. 3-53.

el alcance que tuvo después de su elaboración. Tercero, el “mito de la coherencia”, que obliga al intérprete a neutralizar las antinomias, las contradicciones o divergencias que afectan a una obra, una práctica que me recuerda el método de exégesis sinfónica o concordista que los filósofos de la Antigüedad tardía aplicaron a la lectura de Aristóteles y de Platón, que la escolástica aplicó sólo a Aristóteles, y luego la escolástica tardía y la neoescolástica aplicaron a Tomás de Aquino. Cuarto, el mito de la influencia, al cual, en 1999, opuse las nociones de rastreo [*traçage*] y de trazabilidad [*traçabilité*].²⁸

El mismo año, en el *Arte de las generalidades*, un libro dedicado a las teorías de la abstracción, utilicé por primera vez la expresión “arqueología filosófica”,²⁹ con el cual ahora defino todo mi trabajo, anteriormente presentado bajo los nombres relacionados de “historia de los corpus” o de “historia de las redes”.³⁰ La palabra *arqueología* implica una referencia a Foucault que exige una explicación. Es Kant quien introduce la expresión en su respuesta a una pregunta planteada en un concurso por la Academia de Berlín: “¿Cuáles son los reales progresos que ha hecho la metafísica en Alemania desde la época de Leibniz y de Wolf?”. Se arriesgó con este oxímoron, una “historia a

28 A. de Libera, “Le relativisme historique. Théorie des «complexes questions-réponses» et «traçabilité»”. En *Les Études philosophiques*, n. 4, 1999, pp. 479-494. [Ver <https://www.jstor.org/stable/20849297>].

29 Ya había utilizado en 1996 el término *arqueológico* para definir el método y el objetivo de mi investigación sobre los universales: “No por ello, nuestra concepción de la historia seguirá la corriente del «movimiento retrógrado de lo verdadero». Lo que cuenta para nosotros es de orden *arqueológico*: queremos explicar cómo el pensamiento medieval ha encontrado la red de conceptos, de objetos teóricos y de problemas de los cuales ha extraído, como una de sus figuras posibles, el problema de los universales: cómo se construyó aquello que la historiografía llama el «nominalismo» y el «realismo»; sobre qué esquemas conceptuales recurrentes los filósofos medievales han edificado su comprensión del pensamiento aristotélico y forjado su representación del platonismo”. En A. de Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1996, pp. 26-27. [A. de Libera, *La cuestión de los universales*. Traducción de M. Miccio, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, pp. 29-30].

30 A. de Libera, “Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale”. En K.-O. Apel (ed.), *Un siècle de philosophie: 1900-2000*. Paris, Gallimard, 2000, pp. 552-587.

priori”,³¹ que Foucault sin duda recordó, cuando en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, planteó su propio “a priori histórico”³² en el sentido en que, según admitirá más tarde, era “un tanto disonante [criant]”.³³ Fue él, en todo caso, quien, en la polémica con George Steiner³⁴ revivió la idea kantiana de una “historia filosofante de la filosofía” entendida como *philosophische Archäologie* [arqueología filosófica], en otras palabras, en su interpretación, es como la “historia de lo que hace necesaria una cierta forma de pensamiento”. Este es el sentido que doy a mi propia obra.

¿Hasta dónde podemos seguir conceptual y narrativamente a Gueroult y a Foucault? La pregunta me atrapó y me sigue atrapando. Por eso, mientras seguía buscando estructuras históricas en París, comencé a mirar hacia otros lugares: hacia el país del rugby, Inglaterra, Oxford en este caso, donde entre 1935 y 1941 enseñó un filósofo que era también, en sentido propio del término, un arqueólogo; me refiero a Robin George Collingwood. Mientras dejaba para el futuro la confrontación de, por un lado la teoría de las “presuposiciones absolutas” con las “leyes” y las “formas” de Gueroult, y por otro, la *episteme* de Foucault, cuyo resultado temía entonces (pero ya no), tomé

31 I. Kant, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, en *Gesammelte Schriften*. Berlin, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341. Traducción francesa: *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf?*, en *Œuvres philosophiques*, t. III. Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1986, p. 1284. [I. Kant. *Los progresos de la metafísica*. Traducción de M. P. Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 104].

32 Sobre esta noción, véase J. F. Courtine, “Foucault lecteur de Husserl. L’a priori historique et le quasi-transcendental”. En *Giornale di Metafisica: Rivista bimestrale di Filosofia*, n. 29, 2007, pp. 211-232.

33 M. Foucault, *L’archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, pp. 167-168. [M. Foucault, *La arqueología del saber*. Traducción de A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2010, p. 167].

34 Foucault responde al texto de G. Steiner, “The Mandarin of the Hour Michel Foucault”. En *The New York Times*, Book Review, n. 8, 28 de febrero 1971, pp. 23-31. [Ver <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/12/17/specials/foucault-order.html>]. Para todo esto, ver: “Foucault répond”, en M. Foucault, *Dits et écrits*, t. II: 1976-1988. Paris, Gallimard, 2001, pp. 239-240. [N.d.T. En la traducción parcial publicada por Paidós de los *Dichos y escritos* de Foucault no se encuentra este texto].

prestada del filósofo inglés lo que yo creía era una versión pragmática del estructuralismo en historia, caracterizado en primer lugar por el abandono de los problemas perennes y generales en favor de complejos de preguntas y respuestas particulares y transitorias. En segundo lugar, por la adopción del método del *constructive reenactment*, sintetizado en la expresión: “Toda historia es una recreación”, a *reenactment*, donde, como traduce Ricoeur,³⁵ la “reefectuación” de “un pensamiento pasado expresado en tanto acción pasada” (“*All history is a reenactment of past thought as expressed in past action*”).³⁶ La *reenactment* es la versión inglesa arqueológica de lo que Heidegger llama fenomenológicamente “objetivación en un entendimiento viviente” (*in lebendigem Verstehen*). Volveré sobre esto. La reeefectuación constructiva tiene una dimensión estructural original, que un estructuralista identificará como débil, mientras que un no-estructuralista como fuerte: esto es el *complejo de preguntas y respuestas* [*complex of questions and answers*]. Nos

35 P. Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, Col. “L’Ordre philosophique”, pp. 366 y 495-496 (sobre Collingwood y la reeefectuación del pasado en el presente). [P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de A. Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 491-492].

36 W. H. Dray, *History as Re-Enactment: R. G. Collingwood’s Idea of History*. Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 150. La fórmula de Dray combina las dos ideas principales de Collingwood: el *reenactment* [reefectuación] y la tesis recurrente según la cual “All history is history of thought” [Toda historia es historia del pensamiento]. Sobre la génesis de esta tesis, ver R. G. Collingwood, *An Autobiography*. Londres / Oxford / New York, Oxford University Press, 1970; trad. francesa de G. Le Gaufey, *Toute histoire est histoire d’une pensée. Autobiographie d’un philosophe archéologue*. Paris, EPEL, 2010, col. “Des sources”. [R. G. Collingwood, *Autobiografía*. Traducción de J. Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 113-115]. [N.d.T. La traducción de esta sección de la lección resulta compleja por los cruces presentados por de Libera de sus lecturas de Dray y Ricoeur para interpretar el pensamiento de Collingwood. La explicación que da Ricoeur es mucho más elocuente: habla de desdiciamiento del historiador frente al pasado como una manera de repensar lo que fue pensado una vez; es decir, que el acontecimiento histórico “surge en el presente” y su supervivencia depende del acto mismo de “reefectuación” en el pensamiento del historiador (Ricoeur, *op. cit.*, p. 492). La frase que aquí reorganiza en francés de Libera y luego cita en inglés es de Dray y no de Collingwood: lo que busca es sintetizar la argumentación sobre el campo del pensamiento histórico descrita en *Idea de la Historia*. La referencia directa al texto de Collingwood expresa con mayor claridad la propuesta: *La historia del pensamiento, y por lo tanto, toda historia, es la reeefectuación de pensamientos pasados en la propia mente del historiador*. R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*. Traducción de E. O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 272].

permite evitar inclinarnos con Lévi-Strauss ante “la potencia y la inanidad del acontecimiento”,³⁷ como en una fila de condolencias, apresurándose hacia la salida: la estructura. Del acontecimiento del pensamiento, en tanto acontecimiento, no podemos decir, como sugería cierta lectura de juventud sobre *De la miel a las cenizas*, que no hay nada que decir, excepto que ya sucedió.³⁸ Podemos, de hecho, poner el pensamiento en acto, y por tanto, pensarlo de nuevo; lo interesante es que este no regresa solo. Si seguimos a Collingwood, puesto que todo pensamiento pertenece a un complejo de preguntas y respuestas, la tarea del filósofo-arqueólogo, *en tanto que arqueólogo*, no puede limitarse a exhumar una tesis para estudiarla, evaluarla y discutirla de manera atomista. Debe “reefectuar” su cuestionario original de forma integral, y literalmente, *repensar este pensamiento en y con el todo al que pertenece*.³⁹ La arqueología filosófica reclama hacer suya no sólo el vocabulario y las preguntas de un filósofo, sino también algo más, su organización, su “estructura” (el término es de Collingwood).⁴⁰ ¿Qué es exactamente un *complejo de preguntas y respuestas* (CPR)? No es más que un cuestionario de opción múltiple (COM): la diferencia es que en lugar de responder sí o no marcando casillas con una cruz, como un creyente sin firma, uno responde con dos conjuntos

37 “Para ser viable, una indagación del todo enderezada hacia las estructuras comienza por inclinarse ante la potencia y la inanidad del acontecimiento”. C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (*Mythologiques*, t. II), Pars, Plon, 1966, p. 408. [C. Lévi-Strauss. *De la miel a las cenizas*. Traducción de J. Almela, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 394].

38 C. Backès-Clément, “L’Événement: porté disparu”. En *Communications*, n. 18, 1972, p. 154.

39 Sobre la “reefectuación” (*reenactment*), R. G. Collingwood, *The Idea of History*. Edición y traducción de J. Van der Dussen, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 282-302 [R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, *op. cit.*, pp. 272-289]. Sobre la filosofía de la historia de Collingwood, el relativismo histórico y la reeefectuación, ver C. Kobayashi y M. Marion, “La philosophie de l’histoire de Collingwood: rationalité, objectivité et anti-réalisme”. En C. Nadeau, (ed.), *La Philosophie de l’histoire au XX^e siècle. Hommages offerts à Maurice Laguerre*. Québec, Presses de l’Université Laval, 2007, pp. 119-164.

40 El término *estructura* aparece en la descripción canónica de los *complejos de preguntas y respuestas* (CPR) y el establecimiento de la distinción entre “lógica proposicional” y “lógica de preguntas y respuestas”, en Collingwood, *Autobiography*, p. 37 (traducción de Le Gaufey, p. 60-61). [Collingwood, *Autobiografía*, *op. cit.*, p. 44].

de argumentos: el textual (*per auctoritatem*) y el racional (*per rationem*). Así, el propio conjunto de preguntas y respuesta debe reefectuarse por completo, por complicado o intrincado que parezca, para luego, si procede, ser objeto de una posición, una refutación o una crítica específica, o bien global.

Cualquiera diría: ¡es imposible! Sin embargo, eso es lo que hace un medievalista la mayor parte del tiempo, al menos *tres veces*, por cada idea que recupera: primero editando el texto que contiene todo el complejo de preguntas y respuestas; el archivo medieval se encuentra mayormente inédito. Segundo, traduciendo: el número de lectores de latín tiende a disminuir. Tercero, analizando conceptualmente, que es el objetivo principal, a pesar de quienes se oponen, en mi opinión con demasiada rigidez, a la *cultura del comentario* y a la *cultura de la argumentación*: la filosofía (o historia) “continental” y la filosofía (o historia) “analítica”.⁴¹ Las tres actividades, editar, analizar y traducir son mentalmente inseparables, y las tres son necesarias. Editar es, ante todo, copiar. Transcribir un manuscrito es como leer una partitura invisible entre la concatenación de signos y abreviaturas escritas en el pergamino. También es considerar la *duración* de una obra. Hay invariables en la historia: aunque el teléfono móvil haya reemplazado a la pluma de caña, no transcribimos un folio de 25 x 16 centímetros más rápido que ayer. El trayecto del ojo a la mano es el primer paso de la “reefectuación”: no se puede editar una frase sin repensar un pensamiento, lo que incluye cometer errores.

Los medievales son los más antiguos discípulos de Collingwood. Basta ojear un texto filosófico y teológico de la Edad Media para comprobar que, con frecuencia, se compone de un conjunto de preguntas y respuestas, articuladas sobre la base de estructuras argumentativas precisas que corresponden a prácticas pedagógicas bien

41 Para un punto de vista más equilibrado, ver P. Engel, “Retour aval”. En *Les Études philosophiques*, n. 4, 1999, pp. 453-463; C. Panaccio, “Philosophie analytique et histoire de la philosophie”. En P. Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*. Paris, Presses universitaires de France, 2000, pp. 325-344; K. Mulligan, “Sur l’histoire de l’approche analytique de l’histoire de la philosophie: de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes”, en J.-M. Vienne (ed.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, pp. 61-103; y, más recientemente, T. Sorell y G. A. J. Rogers (dir.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2005.

definidas, dando lugar a géneros literarios relacionados pero variados: las cuestiones disputadas, por ejemplo, o las cuestiones cuodlibetales, la forma universitaria del torneo: la pregunta dirigida al maestro que se atreve a que cualquiera la formule (*a quolibet*) sobre cualquier cosa (*de quolibet*), y la lista para ello sería larga. Surge así un formato disputativo y agonístico, “las dinámicas de conflicto y de alianza” entre actores concretos y actuantes abstractos que asemejan el avance de un concepto en un movimiento social.

Los últimos treinta años hemos visto el incremento vertiginoso del archivo, amplificado por los nuevos medios de reproducción, almacenamiento y circulación de datos. ¿Esta acumulación formidable de textos, autores, temas y acontecimientos es todavía conceptualmente útil? Podemos dudarlo. Hay un punto en donde *googlear* datos ya no permite pensar la “diversidad rebelde”: termina por saturar la vista.

La cuestión no es nueva: un defensor de la denominada “construcción de la trama” [*mise en intrigue*], quien en palabras de Ricoeur, “introduce una primera brecha epistémica entre el acontecimiento tal como ocurrió y el acontecimiento tal como se relata, se registra y se comunica”,⁴² dirá que el campo de eventos objetivos en el cual el narrador traza un itinerario, es en cualquier caso “divisible infinitamente”: el peligro para el historiador de la filosofía medieval no es muy diferente hoy de lo que era hace uno, o mejor dicho, dos siglos: era y sigue siendo, en palabras de Paul Veyne, “ser absorbido por el abismo de lo infinitesimal” si uno “deja de ver los acontecimientos en sus tramas [*intrigues*]”.⁴³ Otros cuestionarán la diversidad misma, siguiendo a Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962) en *La gran cadena del ser* (*The Great Chain of Being*), la obra que en 1933, sentó las bases de la “historia de las ideas”.⁴⁴ En este “magnífico libro”, siguiendo

42 P. Ricoeur, “Le retour de l'événement”. En *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 104, n. 1, 1992, p. 29. [Ver https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9891_1992_num_104_1_4195].

43 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris, Seuil, 1996, p. 53.

44 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Las “William James Lectures” (Cambridge Mass. / Londres, Harvard University Press, 2001) fueron impartidas en la Universidad de Harvard, en 1933. [A. O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Traducción de A. Desmonts, Barcelona, Icaria, 1983]. En 1940, Lovejoy funda el *Journal of the History of Ideas* (Revista de Historia de las Ideas).

el comentario de Pierre Bordieu en su curso sobre el Estado,⁴⁵ el filósofo estadounidense retoma las “ideas-unidad” [*unit-ideas*], es decir, las unidades elementales que integran la constitución de los sistemas filosóficos (*the elements, the primary and persistent or recurrent dynamic units, of the history of thought*) explicando que “los incrementos de novedad absoluta son más raros de lo que uno podría suponer”. La tarea del historiador es, ante todo, identificar los “factores dinámicos constantes, las ideas que dan lugar a consecuencias en la historia del pensamiento” —hipótesis, presuposiciones implícitas o incompletamente explícitas, hábitos mentales más o menos inconscientes, “motivos dialécticos” que operan en el pensamiento de un individuo o una generación, y sobre todo, principios— que deben buscarse en “los campos de la historia donde revisten alguna importancia, se llamen esos campos filosofía, ciencia, arte, literatura, religión o política”.⁴⁶ La historia de la filosofía es una cuestión de PRINCIPIOS, esta es la premisa que la ARQUEOLOGÍA filosófica toma prestada de la tan denostada historia de las ideas.⁴⁷

Ya sea que uno se centre en la construcción de la trama o la búsqueda de las ideas elementales, o ambas cosas, la acumulación de datos no constituye, en ningún caso, una dificultad en sí misma: el archivo no es un depósito muerto, es energía fósil. Es aquí donde debemos buscar “lo que hace posible”, o incluso si seguimos a Foucault, “necesaria, una determinada forma de pensamiento”. La historia-narración impuesta, en mi opinión, por *la energía del archivo* medieval es una historia de “tercer tipo”, donde, más allá de actores, de individuos, de grupos, de clases y de “fuerzas en conflicto”, intervienen también, a título de actantes, los principios, las distinciones,

45 P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris, Seuil, 2012, pp. 472-473. [P. Bourdieu, *Sobre el Estado: Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Traducción de P. Champagne y edición de P. González Rodríguez, Barcelona, Editorial Anagrama, 2014, p. 470].

46 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 15 [Lovejoy, *La gran cadena del ser*, pp. 10-23], con la crítica de Skinner, “Meaning and understanding in the history of ideas”, p. 9.

47 Una defensa de Lovejoy puede leerse en C. Knight, “Unit-ideas unleashed: a reinterpretation and defense of Lovejoyan methodology in the history of ideas”. En *Journal of the Philosophy of History*, n. 6, 2012, pp. 1-23. [Ver <https://doi.org/10.1163/187226312X650746>].

los esquemas o estructuras conceptuales y argumentativas. Los invariantes tienen una historia. Las estructuras se transforman. Los acontecimientos mismos tienen una duración.

La forma de pensamiento que me interesa es la articulación moderna de las nociones de sujeto, de agente, de yo (*moi*) y de persona. El tema principal de mi docencia en el *Collège de France* será, por lo tanto, esta “arqueología del sujeto”, de la cual la publicación del *Nacimiento del sujeto* en 2007, de la *Búsqueda de la identidad* en 2008 y, esta misma mañana, de la *Doble Revolución*, sirven como base.⁴⁸ ¿Cómo y por qué el “sujeto”, la sustancia, el sustrato pasivo, la cosa portadora de accidentes en la ontología de Aristóteles, se convierte, bajo el nombre del yo [*je*] en el sujeto humano de la acción? Esa es mi pregunta fundamental planteada por la crítica de Nietzsche a la “superstición lógica” y a la “rutina gramatical”, lo cual nos lleva a atribuir nuestras acciones, como nuestros predicados a un *sujeto que supuestamente se conoce a sí mismo* (siguiendo a Lacan, ligeramente retocado). Es también este punto donde la arqueología filosófica se cruza con lo que Heidegger elaboró bajo el título de “destrucción crítica” (*kritische Destruktion*) y de “deconstrucción” (*Abbau*), la deconstrucción cuya historia algún día habrá que escribir para que, como los hermanos Lumière de hoy en día, podamos deconstruirla a su vez.⁴⁹ A decir verdad, esto no es nuevo. Fue el curso de Friburgo del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, el que ofreció la primera elaboración real de la noción “deconstrucción”, la cual ha conquistado el mundo, después de haber

48 A. de Libera, *Archéologie du sujet*, t. I: *Naissance du sujet*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007; t. II: *La Quête de l'identité*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008; t. III/1: *La Double Révolution*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014. [N.d.T. ninguno de los tres tomos se ha traducido al español. En la presentación de la editorial Vrin del libro *La double révolution*, se indica que este es el primer tomo de dos que iría de Aristóteles a Reid con Averroes, Siger de Brabante, Tomás de Aquino y Pedro de Juan Olivi. Un segundo llevaría el título de *L'Empire du sujet* que volvería a la Edad Media desde la perspectiva de la modernidad. Este segundo tomo no ha visto la luz hasta la fecha].

49 La primera película de los hermanos Louis y Auguste Lumière presentada al público fue *L'Arroseur arrosé* (“El aspersor rociado”) y duró 49 segundos: una deconstrucción de la deconstrucción será más apasionante.

conquistado los departamentos de *Estudios Franceses* (*French Studies*) estadounidenses y luego los ministerios parisiños.⁵⁰

Partiendo de un diagnóstico sobre la “situación filosófica contemporánea” para elaborar fenomenológicamente una “teoría de formación de los conceptos filosóficos” (*eine Theorie der philosophischen Begriffsbildung*), Heidegger ofrece una descripción precisa del *Abbau* como *liberación*, lo que indica una cierta concepción de la historia y las condiciones de posibilidad de la *Geistesgeschichte* o “historia intelectual”. Las filosofías *históricas*, como los acontecimientos *históricos*, sólo tienen el estatuto de “hechos” dentro de “una comprensión histórica viva” (*in lebendiger philosophischer Erfassung*). Esta comprensión, que responde al deseo de “ir más allá” [*aller au large*], “*ins Freie*”, de liberarse de la historia *epigonal* que adiciona los “sistemas” y “puntos de vista”, se realiza por el *Abbau*. La deconstrucción busca “liberarnos de una tradición inauténtica que se nos impone”,⁵¹ para devolver los “conceptos obstructivos” a su *origen*, con el fin de “desbloquear” el camino que conduce a “las cosas mismas”.⁵² Se trata de un acto

50 “Destruction” aparece por primera vez en *Grundprobleme der Phänomenologie*, curso impartido por Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno 1919/1920. Edición de Hans-Helmuth Gander, Francfort, Vittorio Klostermann, 1993, *Gesamtausgabe* (GA) 58, p. 139. [M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920). Traducción de F. de Lara, Madrid, Alianza Editorial, 2014, pp. 248-256]. Para el término “*Abbauen*”, p. 147. [N.d.T. Un resumen respecto de la controversia por la *French Theory*, base de los *French Studies* en las universidades estadounidenses, puede verse en F. Cusset, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Traducción de M. S. Nasi, Tenerife, Melusina, 2005].

51 M. Heidegger. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Edición de Claudius Strube, Francfort, Vittorio Klostermann, 1993, *Gesamtausgabe* (GA) 59, p. 5. [N.d.T. No hay traducción al español de este curso impartido por Heidegger en Friburgo en el verano de 1920. De Libera señala que en este curso se hace alusión por primera vez a la noción de *destrucción fenomenológica*, que se vincula con la tradición posestructuralista de la *deconstrucción*. Hay traducción francesa: M. Heidegger, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression: Théorie de la formation des concepts philosophiques*. Traducción de G. Fagniez, Paris, Gallimard, 2014].

52 Según las expresiones utilizadas en el curso de Marburgo del semestre de invierno de 1923-1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, § 20. Edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, Francfort, Vittorio Klostermann, 1994, *Gesamtausgabe* (GA) 17, p. 118. Traducción francesa, *Introduction à la recherche phénoménologique*. Traducción de A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 135. [M. Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de J. J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 124-128].

filosófico que se inscribe dentro del horizonte práctico de una determinada forma de filosofía: la fenomenología.

Entre los años 1930 y 1940, la ruptura con la fenomenología se consumaba: la destrucción de la ontología tradicional dio paso a la “historia del ser” (*Geschichte des Seins*). El término clave ya no era *retorno al origen* sino *cambio, mutación, permutación, transformación: Wandeln y Verwandlung*. El curso del semestre de verano de 1934, *La lógica como pregunta sobre la esencia del lenguaje* (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*), anunciado inicialmente como *El Estado y la Ciencia* (*Der Staat und die Wissenschaft*) clama (¡quién tenga oídos, que oiga!):

¿Qué significa que el hombre sea un sujeto? ¿Qué significa “sujeto”? ¿Cómo llegamos a postular el ser del hombre de esta manera? (*Was heißt, der Mensch sei Subjekt? Was bedeutet “Subjekt”? Wie kommt es zu dieser Ansetzung des menschlichen Seins?*).

Esta cuestión corresponde a la arqueología del sujeto. La respuesta de Heidegger se refiere a la transformación (*Verwandlung*), la inversión completa de significado que en el umbral de la modernidad sufrieron las palabras de *subiectum* y *obiectum*, a la inversión (*Umkehrung*) que les dio un significado exactamente opuesto al que tenían en la Edad Media. Los escolásticos llamaban *subiectum* a la cosa extramental, lo que nosotros llamamos ahora “objeto”; y *obiectum* a la representación mental, que ahora llamamos “subjetivo”. De ahí, surge una segunda pregunta:

¿Cómo y por cuál camino llegamos a esta inversión de los conceptos fundamentales de la filosofía, y esto qué significa? (*Wie und auf welchem Wege kam es zu dieser Umkehrung der Fundamentalbegriffe der Philosophie, und was bedeutet sie?*)⁵³

53 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Edición de G. Seubold, Francfort, Vittorio Klostermann, 1998, *Gesamtausgabe* (GA) 38, p. 145. Traducción francesa, *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*. Traducción de F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008, p. 172. [M. Heidegger. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Traducción de V. Fariás, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 92-93].

Esto es nuevamente lo que la arqueología del sujeto se interroga. ¿Qué respuesta ofrece? El curso de este año, titulado *Inventio subiecti*. La *invención del sujeto moderno* proporcionará una primera aproximación, al tiempo que iniciará una crítica arqueológica de la tesis propuesta en 1941 por Heidegger en *La metafísica como historia del ser*, según la cual, es con Descartes que, por primera vez, *subiectum* y *ego*, subjetividad [*subjectité*] y egoidad (*Ichheit*) adquieren un significado idéntico.⁵⁴

Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus: la Roma de antaño no es más que un nombre. Sólo conservamos nombres vacíos, escribía hacia 1140 Bernardo de Cluny en su *Desprecio del mundo* (*De contemptu mundi*). No lo creo. Roma, o de Eco, Rosa, la rosa, ciertamente conserva sus nombres, pero este nombre no está vacío. Hay pensamientos entre las palabras y las rosas.

La historia del *sujeto pensante* se inscribe dentro del cuadrilátero medieval donde se componen, se convocan o se vinculan cuatro preguntas. Dos tratan directamente con el pensamiento: 1. ¿Quién piensa?, en otras palabras, ¿quién es el que piensa dentro de mí? Yo mismo (*my self*), como diría Locke, o “eso” (ça) o “ese” (il); en alemán: “él” (*es*), como dirán Lichtenberg, y después Schelling, reformulando el *cogito* cartesiano en la forma impersonal “*Es denkt in mir*”: piensa en mí, como decir “*Es regnet bei mir*”, llueve sobre mí. 2. ¿Cuál es el sujeto del pensamiento?, en otras palabras, ¿qué es eso, la cosa, la *res*, *das Ding*, el *aliquid* que piensa en mí?⁵⁵ Estas dos formulaciones, que

54 M. Heidegger. “Die Metaphysik als Geschichte des Seins”, en *Nietzsche*, t. II. Edición de B. Schillbach, Francfort, Vittorio Klostermann, 1997, *Gesamtausgabe* (GA) 6.2, p. 434. Traducción francesa, “La métaphysique en tant qu’histoire de l’être”, en *Nietzsche*, t. II. Traducción de P. Klossowski, París, Gallimard, 1971, p. 348. [M. Heidegger. *Nietzsche*. Traducción de J. L. Vermal, Barcelona, Ariel, 2021, pp. 869-870]. Para una formulación más fina de esta tesis, que engloba a la vez a Kant y a Leibniz, ver M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Edición de F.-W. von Hermann, Francfort, Vittorio Klostermann, 1975, *Gesamtausgabe* (GA) 24, p. 178. Traducción francesa, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traducción de J.-F. Courtine, París, Gallimard, 1985, p. 159. [M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología: Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927*. Traducción de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 164].

55 En otras palabras, “este «yo» o «este» (la cosa) que piensa”, este “sujeto trascendental de los pensamientos = x”, que según Kant, “solo conocemos por los pensamientos que son sus predicados”. [N.d.T. La cuestión planteada en la segunda pregunta es identificar

pueden o no considerarse equivalentes, están vinculadas a las dos cuestiones del cuadrilátero, que son tan antiguas como la filosofía: 3. ¿Quién soy yo? 4. ¿Qué es el hombre? En su interdependencia, las cuatro pueden servir como fórmula para interrogar por “la” cuestión del sujeto del pensamiento, y definir su “*a priori* histórico”.⁵⁶ Esta estructura, o mejor dicho, este “esquema teórico” no surgió de forma espontánea e inmediata. La cuestión del sujeto del pensamiento ha cambiado varias veces de significado, al igual que las nociones designadas por el término *sujeto*. Lo mismo aplica a otras tres preguntas. A lo largo de la Baja Edad Media, este *cuestionario* fue expandido. Evolucionó en paralelo a la evolución de los modelos de la ψυχή (alma). ¿Por qué? Porque: 1. Surgieron nuevas preguntas durante las dos grandes controversias de los siglos XIII y XIV: las “controversias averroístas” sobre la unidad del intelecto y las “controversias tomistas” sobre la unidad o pluralidad de las formas substanciales.⁵⁷ 2. La psicología experimentó cambios profundos, como la sustitución de la noción “intelecto” o de “conocimiento intuitivo de lo singular” por la noción aristotélica de “percepción sensorial”. 3. La ciencia del alma, centrada por el *De anima* en el intelecto, el ejercicio del pensamiento y el conocimiento, vió aumentar el análisis a la sección dedicada a las “emociones” (atribuidas por Aristóteles al “compuesto” cuerpo-intelecto, el κοινόν).⁵⁸

al sujeto de la expresión “quién piensa”. Para ello, de Libera utiliza como ejemplos frases impersonales como *llueve sobre mí*, que son reformulaciones de los argumentos de F. Schelling, *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*. Edición de I. Falgueras Salinas; traducción de L. de Santiago Guervos, Málaga, Edinford, 1993, p. 116. El contenido de esta nota al pie, que busca explicar el sentido de la segunda pregunta, sigue a I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas, Madrid, Gredos, 2014, pp. 141-144].

56 Este esquema se introduce en A. de Libera, *Naissance du sujet*, pp. 188-208 y se retoma en A. de Libera, *La Quête de l'identité*, pp. 22, 31, 199, 253 y 367.

57 A. de Libera, *La Quête de l'identité*, pp. 202-225. Sobre las intervenciones del Magisterio contra la unidad de la forma substancial en los años 1270-1280, ver L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, pp. 21-52.

58 Sobre este tema, ver H. Lagerlund y M. Yrjönsuuri (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*. Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer, 2002 y S. Knuuttila (ed.), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

Ahí surge un nuevo problema: ¿existe un único sujeto del pensamiento, de la percepción y de las emociones? Una versión alternativa es: ¿quién dice “yo” en “yo pienso”, “yo percibo”, “yo experimento”?⁵⁹ ¿Es el mismo sujeto el que dice “yo” en “yo pienso”, “yo veo” y “yo me siento mal”? ¿Es siempre el mismo yo? ¿A quién o a qué se refiere en cada caso? ¿Al alma? ¿Al cuerpo? ¿Al conjunto? ¿A la persona como sujeto de la unión del alma y el cuerpo? Este nuevo problema vincula la Baja Edad Media con la época clásica, conectando las controversias averroístas con un nuevo conjunto de debates: las polémicas cartesianas. Este es el problemas de la unidad del hombre. Con ello, el *cuestionario expandido* crece aún más.

Al preguntarse si el hombre, cuerpo y alma, es un ser (uno) por accidente (*ens per accidens*) o un ser (uno) por sí mismo (*ens pers se*), los maestros del siglo XIV formularon la cuestión que estaría en el centro de las controversias suscitadas contra Descartes por los aristotélicos calvinistas de Utrecht en 1641.⁶⁰ El eje Averroes-Descartes es capital para la historia del sujeto-agente. Seguir este eje implica construir varias “tramas”. La autopista heideggeriana de la historia del ser no es el único camino que debe seguir la arqueología. Hay otros itinerarios. La arqueología del sujeto no puede ser simplemente el acto de narrar la (pre)historia del sujeto cartesiano-kantiano en la “tradición” escolástica o incluso en la “antigua y medieval”. Si hay otros itinerarios, es porque hay otros destinos: Reid, en lugar de Descartes, Brentano, en lugar de Kant, y por lo tanto, también otras tradiciones, que iremos descubriendo conforme avancemos.

¿A dónde va la filosofía medieval? Va a donde está la filosofía. Ella va a donde se dirige la filosofía. Se volvió medieval, después de la Edad Media: era simplemente filosofía cuando la Edad Media era todavía *saeculum modernorum*, “siglo”, es decir, “era” “de los Modernos”, para quienes la vivían. Hoy, ella va a ahí donde cualquiera

59 Ver J.-B. Brenet, “Moi qui pense, moi qui souffre. L’identité du composé humain dans l’anti-averroïsme de Pierre d’Auriose et Grégoire de Rimini”. En O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet, de saint Anselme à Malebranche*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, pp. 151-169. Sobre el averroísmo latino, ver J.-B. Brenet, *Les Possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*. Berlin / Boston, De Gruyter, 2013.

60 Sobre la querella de Utrecht, ver A. de Libera, *La double révolution*, pp. 87-133.

(*celle ou celui*) quiere relatar, es decir poner en relación, su historia: a Córdoba o a Viena, pero también a París o a Edimburgo, las dos nuevas Atenas, una francesa bajo los Valois, y otra británica durante la Ilustración escocesa (*Scottish Enlightenment*).⁶¹ La investigación sobre la “dinámica espacial de la filosofía moderna”, realizada en el marco de la Sociología de las Filosofías (*Sociology of Philosophies*),⁶² puede ser retomada, *mutatis mutandis*, por el medievalista. La arqueología del sujeto nos llevará a través del espacio y del tiempo: desde el Concilio de Calcedonia (451) hasta la filosofía escocesa del siglo XVIII, pasando por la filosofía austriaca del siglo XIX, y finalmente, espero, a la *deconstrucción de la deconstrucción*, un *Tahafut-al-Tahafut*, una *Destructio destructionis* del tercer milenio, un proyecto averroísta para el post-posmodernismo. El viaje será largo. Viajar abre la mente: el viajero, a pesar de todo, tiene poco tiempo.

Su entusiasmo por comenzar sólo se ve igualado, señor Administrador, señoras y señores, queridos colegas, queridos amigos, por el deseo de servir dignamente a la institución que, sesenta y cuatro años después de la partida de Étienne Gilson, tomó la inesperada pero estimulante decisión de recrear en el *Collège de France* una cátedra de Historia de la filosofía medieval.

61 Sobre Edimburgo como “Atenas británica” y “ciudad-mundo”, ver S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*. Paris, Seuil, 2014, pp. 163-169 y 173-195.

62 R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.

Reseñas

Reseña de *La Ética Eudemia de Aristóteles. Ensayos de interpretación*, de E. Mares Manrique y L.A. Gerena Castillo (coords.), Ciudad de México: Universidad Autónoma de Morelos / Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2025, 265pp.

Presentación

Aristóteles afirmó que preferiríamos no haber nacido al saber que viviríamos enfermedades, sufrimientos excesivos, estados de indiferencia entre el placer y el dolor y, pensando en las plantas, que sufrirían heladas. Así, sería preferible no vivir a vivir todo esto. Ante estas preocupaciones, el Filósofo emprendió una investigación preguntándose cuál es la mejor forma de vivir, donde pudiera evitarse el dolor y el sufrimiento, entre otras cosas. Asimismo, definió qué es la felicidad y, al hacerlo, propuso en qué consiste una vida plena. De todo esto son resultado sus textos sobre ética.

Sin embargo, en la ética, a diferencia de la metafísica o la política, el saber no basta para que una persona sea buena. No basta, entonces, con saber qué es la felicidad o qué es la vida plena, se necesita corroborarlo con la práctica. Sólo de esa manera, una persona puede ser buena. Este parece ser el punto nodal no sólo de la ética aristotélica, sino el núcleo para entender el libro *La Ética Eudemia de Aristóteles. Ensayos interpretativos* (2025), pues de esto se desprenden las propuestas sobre las temáticas y metodologías que los y las autoras encuentran en la *Ética Eudemia (EE)*.

Los autores y autoras conforman un cuerpo de investigación interinstitucional denominado *Eupraxia: Seminario de ética antigua*. Dicho grupo está integrado por investigadoras e investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Universidad Panamericana, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Francisco de Vitoria y se ha constituido, inicialmente, para el estudio de la *EE*.

El libro se compone de una introducción y once artículos.

La introducción se centra en dos momentos. En el primero momento, aborda el problema clásico de la ubicación de la *EE* dentro del *corpus* aristotélico, que inicia en el siglo XIX con Schleiermacher, quien no considera auténtico dicho texto, y prosigue en el siglo XX con su “reincorporación” al *corpus* gracias a Werner Jaeger, Christopher Rowe, Anthony Kenny y Gwilym Ellis Owen, quienes no sólo corroboraron la autenticidad del texto, sino que abrieron el debate sobre el lugar que ocupaba en el pensamiento aristotélico. A partir de estas discrepancias, los y las autoras del libro entienden la *EE* como una obra no sólo auténtica, sino distinta dentro del pensamiento ético del Estagirita. En el segundo momento, la introducción presenta los once artículos que lo componen, que pueden entenderse desde dos puntos de vista: por un lado, las metodologías que presuntamente fueron usadas por Aristóteles para el desarrollo de su ética (como los *éndoxa* u opinión común, el método dialéctico y el método científico demostrativo) y, por otro lado, el análisis de algunos conceptos (*philia politike*, *philia ethike*, *eudaimonía*, responsabilidad, voluntad, etc.) que vertebran la ética aristotélica o el pensamiento aristotélico en general desde la *EE*. Aunque la introducción distingue ambos puntos de vista, en los trabajos de cada autor y autora la estructura general del libro parece sólo sugerirla, por lo que se pierde algo de la fuerza interpretativa que se anuncia desde el título, ya que estas dos formas de acercarse a la *EE* son también parte de la propuesta de interpretación del cuerpo de investigadores.

Como ya se ha mencionado, las metodologías usadas por Aristóteles para la elaboración de la *EE* —según las interpretaciones de los autores y autoras— oscilan entre el método dialéctico-doxástico (también llamado método endoxástico), y el método científico. En esta primera forma de acercamiento se ubican los artículos “La *Ética Eudemia* como invitación o protréptico. Una lectura del libro I, capítulos del 1 al 6”, de E. Charpenel Elorduy (2025: 13-31); “Argumentación y método en la *Ética Eudemia*”, de H. Zagal Arreguín (2025: 33-55) y “Doble finalidad, método y principios ontológicos

del tratado de la *Eudaimonía* en el libro I de la *Ética Eudemia*", de E. Mares Manrique (2025: 57-79).

Entre los textos que trabajan propuestas en el uso de nociones o conceptos se encuentran "La crítica de Aristóteles a la idea del bien en *Ética Eudemia* libro I, capítulo 8", de L. Gerena Carrillo (2025: 81-108); "El placer de la felicidad en la *Ética Eudemia*", de C. González Cruz (2025: 109-141); "Responsabilidad y lo voluntario en la *Ética Eudemia*, libro II, capítulo del 6 al 9", de A. Sánchez Bonilla (2025: 143-165); "El uso del *pros hen* para la definición de la amistad. *Ética Eudemia* VII, 1-2", de L. Gerena Carrillo (2025: 167-184); "La concepción aristotélica de la *philia politike*", de Miguel Martí Sánchez (2025: 185-208); "Amistad, autarquía, política y felicidad: apuntes a partir de la *Ética Aristotélica*", de C. Vargas Pacheco (2025: 209-226); "Dos especies de *aupragía*, un acercamiento a la *Ética Eudemia*, libro VIII, capítulo 2", de E. Mares Manrique (2025: 227-243) y "El papel de la *kalokagathía* en la *Ética Eudemia* de Aristóteles", de J. Ugalde Quintana (2025: 245-262).

Análisis

Una atenta lectura del libro permite constatar que no se sitúa nunca en un solo lugar de interpretación. Aun así, todos los textos que lo integran llevan a sus lectores, desde distintos caminos, hacia una misma zona que, a la vez, es diversa: la de la multiplicidad de formas y su posible unidad. Por ejemplo, cuando se trata el tema de la metodología usada por Aristóteles para desarrollar la ciencia ética, se nos dice que no es una sola sino varias a la vez; al ocuparse del placer, se habla siempre de su contraparte que es el dolor; cuando se analiza la amistad, se hace desde los distintos tipos que se pueden encontrar de ella y de cómo se contraponen entre sí; y lo mismo pasa con la felicidad o el buen vivir. Nunca hay una sola área, siempre hay un juego de oposiciones. ¿Por qué es esto así en Aristóteles? En lo siguiente, se pretende trazar una línea de lectura desde dos situaciones que ayudan a vertebrar la estructura general del libro que se presenta: la condición de que, en la ética, así como en la metafísica, las cosas se

dicen de diferentes maneras, a lo que se suma en la ética el problema particular entre lo teórico y lo práctico.

Como lo recuerda Gerena Carrillo en “La crítica de Aristóteles a la idea del bien en *Ética Eudemia* libro I, capítulo 8” (2025: 81-108) y en “El uso del *pros hen* para la definición de la amistad. *Ética Eudemia* VII, 1-2” (2025: 167-184), tanto la noción de bien como la de amistad se dicen de distintas maneras y esto, en Aristóteles, es así por la relación *pros hen*, la cual hace posible lo anterior. En el primer artículo, el autor afirma que, “para Aristóteles, en la *EE*, la prioridad del fin no es sólo natural, sino también lógica, ya que es en función de este fin que se definen los otros bienes. Aristóteles nos da un ejemplo claro de esto, y de cómo entiende la relación *pros hen* en esta obra, a través de su explicación de la amistad” (2025: 103). Por su parte, en el segundo artículo el autor asegura que “Aristóteles intenta aclarar por qué las distintas definiciones de amistad no son simplemente homónimas: se unifican, es decir, se les llama amistades por compartir un significado nuclear que adquieren por su relación con una única forma de amistad, que es primera” (2025: 176). Así, desde el *pros hen*, Aristóteles entiende la amistad como entiende el bien, esto es, como “aquello a partir de lo cual una cosa empieza a ser, a llegar a ser o a conocerse, como el pensamiento, la substancia (*ousia*) y al paraqué (*ou heneka*)” (2025: 176).

Algo similar presenta Zagal Arreguín en su artículo “Argumentación y método en la *Ética Eudemia*” al explicar la forma en que el Filósofo definió la felicidad, pues, aunque se sabe de la descalificación del Estagirita por la opinión general, asegura que Aristóteles “en la práctica se muestra más flexible al aceptar tácitamente que hay una capacidad mínima de acierto en algunas opiniones populares, como cuando recurre a la opinión común para avalar su propia definición de felicidad (*EE* II. 1, 1219a, 39 ss)” (2025: 38). A partir de esto, Zagal Arreguín entiende que “esta actitud, por momentos ambivalente, revela que Aristóteles considera que la multitud sí tiene algo que decir en temas de ética (*EE* VII. 2, 1238a, 1 ss; 7, 1238a, 26 ss; VII 2, 1247a, 9 ss)” (2025: 38). Esto que asegura el autor se reafirma al recordar que Aristóteles aseveraba que deben omitirse las concepciones de felicidad tanto de niños, de enfermos, de locos y de la opinión de la mayoría, ya

que carecen de validez porque en ellas domina la pasión y no la razón (*EE* I. 3, 1214b, 28). Por otro lado, desde el análisis de la búsqueda del placer, González Cruz rastrea afirmaciones parecidas en la *Ética Nicomáquea*, y termina por decir: “esta visión negativa acerca de los placeres corporales contrasta con la defensa inicial de Aristóteles en la *EE* y su visión unitaria del alma y cuerpo” (2025: 124). En cualquiera de los dos casos, es mejor acudir a la opinión de los sabios. Aunque el Filósofo es muy claro en esto, pronto introduce la necesidad de recurrir a lo plausible, es decir, como su etimología lo recuerda, a la opinión más “aplaudida” (*éndoxa*), que no es otra cosa que la opinión común. Como se puede apreciar, esta situación, que se presenta a lo largo de todo el libro, tiene su origen en la forma en que procede el mismo Aristóteles. Él mismo mantiene una tensión entre la opinión común y la de los sabios. Así, los poetas son parte del problema, pues éstos son autoridades para el vulgo. Sin embargo, él mismo utiliza a los poetas, como también a los usos comunes del lenguaje, como ejemplos, como recuerda en su artículo Zagal Arreguín (2025: 39ss).

Asimismo, el conjunto de temas que trata el libro se puede pensar desde otra relación de opuestos mayor: la de lo teórico y lo práctico. Recordemos que a la ética aristotélica no le basta con conocer cómo se logra el buen vivir. Desde esta naturaleza doble de la ética, también podemos entender su distanciamiento con Platón. Por ejemplo, la felicidad (*eudaimonía*), para serlo, tiene que ser, forzosamente, una actividad racional surgida del alma. Sin embargo, aunque es una actividad racional tiene que llegar al terreno de la práctica como una virtud. En otras palabras, vivir bien, para Aristóteles, es tener un objetivo en la vida. En esto último estaban de acuerdo Sócrates y Platón, aunque Aristóteles se separa de ellos por introducir, con el aspecto práctico, esta ambivalencia.

Desde esta postura, se puede entender la fuerza interpretativa del artículo de Mares Manrique, “Dos especies de *aupragía*, un acercamiento a la *Ética Eudemia*, libro VIII, capítulo 2” (2025: 227-243), donde se deshilvana la idea de “buena suerte” y de “buena naturaleza” como dos tipos distintos de *aupragía* y, del mismo modo, el artículo de Ugalde Quintana, “El papel de la *kalokagathía* en la *Ética Eudemia* de Aristóteles” (2025: 246-262), donde se entiende la *kalokagathía*

como la posesión de todas las virtudes. Todos vivimos, pero vivir bien es vivir conforme a un fin o una orientación hacia un bien o una finalidad. El ser humano, entonces, tiene no sólo la capacidad, sino la necesidad de decidir cómo vivir. De aquí la relación entre la felicidad y la autosuficiencia, que presenta Vargas Pacheco en “Amistad, autarquía, política y felicidad: apuntes a partir de la Ética Aristotélica” (2025: 209-226), quien afirma que para Aristóteles “la felicidad o *eudaimonía* es la meta de la vida humana. La felicidad, para el Estagirita, es un *bien en sí*: posee valor incondicionado, pues no se supedita a nada ulterior y, por lo mismo, es *autosuficiente*” (2025: 214).

En el hecho de ser virtuosos está contenido otro problema: la elección de serlo y el destino que impone la virtud. La capacidad de elección, por la que se decanta Aristóteles, es lo que hace estimulante encontrar esta felicidad o satisfacción del buen vivir. Al respecto, Mares Manrique, en el artículo “Doble finalidad, método y principios ontológicos del tratado de la *Eudaimonía* en el libro de la *Ética Eudemia*” (2025: 57-79), afirma: “Aristóteles enfatiza que quien investiga acerca del bien vivir lo hace precisamente porque es sujeto de decisión, porque tiene la necesidad de tomar decisiones en la vida” (2025: 62). Por su parte, el artículo de Sánchez Bonilla “Responsabilidad y lo voluntario en *Ética Eudemia*, libro II, capítulo del 6 al 9” (2025: 143-165), da cuenta de esto al analizar el hecho de que Aristóteles se pregunte “en qué condiciones un agente es moralmente responsable, es decir, cuándo merece elogio o censura por sus acciones y cuándo no” (2025: 144). Al realizarse estas preguntas, Aristóteles se adentra en el problema entre lo práctico y lo teórico y pretende una relación entre ambas partes.

Luis Guillermo Martínez Gutiérrez
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
luis.gutierrez@uaslp.mx

■ Referencias

Mares Manrique, E. y Gerena Castillo, L. A. (2025). *La Ética Eudemia de Aristóteles. Ensayos interpretativos*. Universidad Autónoma de Morelos / Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

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 *Diálógica 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

Instantes breves

Estos breves instantes
que son tan raros –
¿Se supone que son la vida?

Estos pocos días
cuando vuelve el brillo –
¿Se supone que son la vida?

Los momentos cuando la música
recupera su dignidad –
¿Se supone que son vida?

Estas raras horas
cuando el amor gana –
¿Se supone que son vida?

~Adam Zagajewski~

(traducción de Pablo Figueroa)



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**

cisav.mx
openinsight.com.mx