Open Insight

ISSN: 2395-8936



❖ **PRESENTACIÓN**

❖ **COLOQUIO**

Roberto Casales García
Modernidad, racionalidad y posverdad. Entrevista a Juan-Antonio Nicolás

❖ **ESTUDIOS**

Juan Alberto Bastard Rico
Umwelt*, el quiasmo organismo-medio: En búsqueda de una ontología de lo vivo entre Uexküll y Merleau-Ponty*

Juan Carlo Del Razo Canuto
Reconstructing Inquiry: A Pragmatist Perspective on the Logic of Archaeological Knowledge

Gonzalo Martín-Mozo
La decisión entre idealismo o dogmatismo en Fichte: ¿Una cuestión intersubjetiva?

Antonio Sillau Pérez • Juan Pablo Viola
Del bien común al "totalitarismo cristiano". La reelaboración nacionalista de la filosofía política de Tomás de Aquino en Nimio de Anquín y el Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina, 1932-1945)

Fabio Morandín-Ahuerma
Quasi-Moral Agency and Structural Attribution in Recurrent Neural Networks: Foundations for Distributed Ethics

Valeria López Vela
Antes de clasificar, clarificar: bases conceptuales y éticas de la revictimización

❖ **RESEÑA**

Centro de Investigación Social Avanzada
Center for Advanced Social Research
CISAV

Open Insight

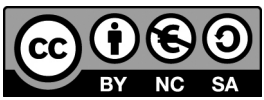
VOLUMEN XVII • NÚMERO 41 • SEPTIEMBRE • DICIEMBRE 2026

Centro de Investigación Social Avanzada
Center for Advanced Social Research
CISAV

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

Open Insight, vol. XVII, n. 41, septiembre-diciembre 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.mx. 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: José Antonio 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: 13 de noviembre 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: Academica (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 Víquez
Director Académico

Jimena Guadalupe 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

José Antonio 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

EDITORIAL 3

COLOQUIO

Roberto Casales García 8
Modernidad, racionalidad y posverdad. Entrevista a Juan-Antonio Nicolás
Modernity, Rationality and Post-Truth. Interview to Juan-Antonio Nicolás

ESTUDIOS

Juan Alberto Bastard Rico 44
Umwelt, *el quiasmo organismo-medio:*
En búsqueda de una ontología de lo vivo entre Uexküll y Merleau-Ponty
Umwelt, *the Organism-Environment Chiasm:*
In Search of an Ontology of Life between Uexküll and Merleau-Ponty

Juan Carlo Del Razo Canuto 75
Reconstructing Inquiry:
A Pragmatist Perspective on the Logic of Archaeological Knowledge
Reconstruir la investigación:
Una perspectiva pragmatista sobre la lógica del conocimiento arqueológico

Gonzalo Martín-Mozo 99
La decisión entre idealismo o dogmatismo en Fichte:
¿Una cuestión intersubjetiva?
The Decision between Idealism and Dogmatism in Fichte:
An Intersubjective Matter?

Antonio Sillau Pérez • Juan Pablo Viola 125
Del bien común al "totalitarismo cristiano".
La reelaboración nacionalista de la filosofía política de Tomás de Aquino
en Nimio de Anquín y el Instituto Santo Tomás de Aquino
(Córdoba, Argentina, 1932-1945)
From the Common Good to "Christian Totalitarianism".
The Nationalist Reworking of Thomas Aquinas's Political Philosophy in
Nimio de Anquín and the Santo Tomás de Aquino Institute
(Córdoba, Argentina, 1932-1945)

Fabio Morandín-Ahuerma 149
Quasi-Moral Agency and Structural Attribution in Recurrent Neural Networks: Foundations for Distributed Ethics

Agencia cuasi-moral y atribución estructural en redes neuronales recurrentes: fundamentos para una ética distribuida

Valeria López Vela 178
Antes de clasificar, clarificar: bases conceptuales y éticas de la revictimización

Clarify Before Classifying: Conceptual and Ethical Foundations of Revictimization

RESEÑAS

Recensión de Werner Stegmaier,
Nietzsche an der Arbeit: Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren,
por Osman Choque-Aliaga 215

Curar para madurar (dentro del tiempo)

I

"*Habent sua fata libelli*", dice el conocido apotegma del gramático latino Terenciano Mauro. En una concepción ingenua, este "destino" está asociado con los lugares a los que han de llegar los libros, recónditos o inaccesibles, y las personas que han de tenerlos entre sus manos, codiciosas o indiferentes, expectantes o agradecidas. Pero en su acepción original hace alusión, más bien, a otra cosa muy distinta; a saber, la capacidad comprensiva o penetrativa de los posibles lectores, pues al comienzo de este mismo verso, el gramático había dicho: "*pro captu lectoris*". Pues es verdad que, ante mente ricas y creativas, estimuladas además por la curiosidad, los libros pueden abrir mundos fascinantes o mostrar universos únicos, llenos de sabiduría y profundidad; pero ante mentes de pocas luces, afectadas a la par por el aburrimiento y el desinterés, los libros apenas pueden ofrecer dos o tres frases con sentido, pero de escaso valor.

Más allá de estas dos imágenes elementales, hay otra forma de entender el "destino" de los libros del que hablaba Terenciano, esta vez en relación con los asuntos humanos, tan variados y dispares. Una vez publicados, los libros están expuestos a un sinfín de vicisitudes: desde ser leídos por muchos (como los llamados "best sellers") hasta ser olvidados por casi todos (como le ocurre a los "clásicos"); también pueden ser difundidos en grandes volúmenes (como los "éxitos comerciales") o apenas cobrar vida en pequeños tirajes (como le pasa a los "poemarios"); algunos son sin más ignorados, porque nadie los descubrió en las librerías o los halló en las bibliotecas (como los códices antiguos); otros, en cambio, fueron expuestos impúdicamente en los negocios callejeros, a la vista de todos y de nadie (como los "libros de texto" o las "novelas policíacas"). Desde otro punto de vista, algunos libros fueron sustraídos o robados por almas ambiciosas;

otros más, en cambio, llegaron a espíritus nobles como resultado de regalos o intercambios o algún préstamo.

Con todo, el destino más infausto de los libros —y el que acude con mayor prontitud a la mente cuando se piensa en él con algún detenimiento— es el que tiene que ver con su condición corpórea. Los libros no son propiamente "cosas", sino formaciones inmateriales o entidades espirituales; pero su existencia efectiva está sustentada (y también condicionada) por su constitución material. De esta fisicidad proviene buena parte de su fuerza, pero también es la fuente de su vulnerabilidad, es su "talón de Aquiles". Pueden desaparecer definitivamente a causa de un incendio que los consume hasta volverlos cenizas o ser pasto de los molestos insectos que se alimentan del papel de sus hojas. Pueden ser deformados, alterados o al menos maltratados por el agua de la lluvia, la humedad que pulula en el ambiente, los rayos solares que entran por las ventanas, el exceso de polvo de los estantes donde yacen. Todo esto son, hasta cierto punto, "causas" naturales, que se acoplan mal con las creaciones culturales más refinadas.

Pero el destino más trágico de los libros es ser destruidos por motivos humanos: discrepancias intelectuales, fanatismos religiosos, objetivos políticos, conveniencias económicas pueden propiciar su desaparición absoluta. Los libros no sobreviven a las pasiones humanas (odios, resentimientos, cóleras); tampoco a las actitudes vindicativas (defensas, venganzas, desquites); pero, sobre todo, no sobreviven a los prejuicios ideológicos, pues todos los libros, incluso los puramente artísticos y los destinados al entretenimiento, se originan de cierta búsqueda de la "verdad", todo lo frágil y oscura que sea, pero los prejuicios son la afirmación hasta el absurdo de una idea propia, sin ningún fundamento, a través de los mecanismos de la coacción o la violencia. Los prejuicios buscan la muerte de la vida que nace de la verdad. Por eso se oponen a la existencia de los libros cuando se instalan en el entramado social.

II

Los artículos académicos comparten de alguna forma el "modo de ser" de los libros. Por lo mismo, también están expuestos a padecer los mismos "destinos". Pero en ellos se hace presente un nuevo destino que, aunque posible por igual en los libros, en ellos asumen carácterísticas muy particulares. Este otro destino está vinculado a una condición intermedia que, si bien también es reconocible en los libros, en los artículos académicos se aprecia con mayor claridad: ya están escritos y terminados cuando son entregados por sus autores a las revistas correspondientes, pero muchas veces no están del todo listos para ser publicados por ellas; esto es, aun no han alcanzado su plenitud.

En esto, tienen cierta analogía con las plantas de un invernadero, que ya viven y se sostienen por sí mismas —se alimentan de la luz, se sustentan con el agua, se nutren de la tierra— pero no soportan aún las inclemencias de la intemperie ni resisten los embates de los insectos depredadores. Hay que cuidarlas todavía, por algún tiempo más. Es curioso que el mismo verbo que se emplea para designar la atención de las plantas —"cuidar"— sea el mismo que se utiliza para hablar de la atención de los artículos académicos o de los libros. En latín, *curare*, de donde proviene el vocablo castellano, significa al mismo tiempo asistir, atender, tratar y, en otros respectos, proteger, resguardar, poner a salvo, o incluso curar, restañar, sanar.

También tienen alguna analogía con los árboles que ya han crecido lo suficiente, que han logrado el volumen indispensable, que cuentan con la resistencia pertinente para hacer frente a las condiciones del entorno o los embates de los insectos voraces. Pero en un jardín casero, o en un parque citadino, o en un huerto de poblado, por considerar varios ejemplos, son atendidos constantemente por manos humanas que los procuran con diligencia de múltiples maneras. Se les colocan soportes para que se enderecen o cercas para preservarlos de los aniamales; se resguardan con mallas que filtran la luz solar para que no se abrasen o se calientan con quemadores de gas para evitar que se congelen por las noches; se riegan constantemente con sistemas cada vez más sofisticados (flujo, goteo, aspersión). Pero

la acción más elemental a la que son sometidos para llevarlos a una forma perfecta es podarlos. Esto, desde un punto de vista, significa cortar, eliminar, suprimir y, por lo tanto, es un acto de violencia; pero, desde otro punto de vista, no es un acto de maltrato, porque el resultado de hacerlo es un árbol más sano, más resistente, más fructífero, y, en otro sentido, más bello.

Curar artículos académicos implica todo esto. Es un trabajo noble, porque está en función de la vida; en este caso, intelectual, es decir, espiritual. También es un trabajo gratificante, sobre todo cuando se atiende a los resultados, a los éxitos alcanzados, que muchas veces no son pocos. Pero, en el transcurso, es un trabajo difícil, incluso ingrato, porque conlleva una serie de decisiones delicadas, las más de las veces arriesgadas, si no es que embarazosas, sumamente comprometedoras. A cada paso amenza el fracaso; con cada paso entra la desesperación. Esto es así, porque se trabaja, entre otras cosas, sobre la base de un factor que casi nunca está a plena disposición: el tiempo. Por un lado, el tiempo que se necesita para prodigarse en cuidados con cada uno de ellos; por el otro, el tiempo que cada uno requiere para llegar a su forma definitiva, madura. Pero el tiempo es un factor que no puede atraparse entre las manos, pues se escabulle; a veces no queda otro recurso que deslizarse sobre él como si fuese una pendiente peligrosa, aunque excitante. Más la importancia del tiempo reside en que permite vislumbrar el sentido de todas las cosas y el valor de todos los esfuerzos. No es el preludio de la decrepitud, sino la antesala de la eternidad.

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro

Coloquio

* Esta entrevista fue realizada con el apoyo de la Fundación Carolina, que financió una estancia de investigación en la Universidad de Granada, durante el verano de 2026.

Modernidad, racionalidad y posverdad. Entrevista a Juan-Antonio Nicolás*

Modernity, Rationality and Post-Truth. Interview to Juan-Antonio Nicolás

Roberto Casales García
UPAEP Universidad, México
roberto.casales@upaep.mx

Introducción

Como catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada, Juan-Antonio Nicolás (Murcia, 1958) ha contribuido de manera significativa a diversas líneas de investigación filosófica, entre las que destacan sus estudios sobre filosofía moderna, en especial sobre Leibniz, sus escritos sobre las teorías contemporáneas de la verdad y el análisis de la posverdad, y su aproximación a la filosofía iberoamericana, especialmente al pensamiento de Zubiri y Ellacuría. A lo largo de su trayectoria académica ha colaborado con diversas universidades de Alemania, Francia, Chile, El Salvador, Costa Rica, Argentina, México, Portugal, Brasil y España, donde no sólo ha realizado distintas estancias de investigación, sino que también ha impartido clases. Actualmente es director de la "Cátedra G. W. Leibniz de Filosofía", presidente y fundador de la "Red Iberoamericana Leibniz", vicepresidente de la Sociedad Española Leibniz, director del proyecto "Leibniz en español", de la "Biblioteca Hispánica Leibniz", del grupo de investigación "Conocimiento, verdad y valores", de "Veritas. Observatorio de la verdad" y director de "I. Ellacuría. Obras completas".

Entre sus obras destacan los libros: "Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz" (1995), "Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame" (1995), coeditado con Juan Arana, "Teorías contemporáneas de la verdad" (1997, 2012), coeditado con María José Frápolli, "Zubiri ante Heidegger" (2008), "Leibniz und die Stehung der Modernität

(2010), "Guía Comares de Zubiri" (2011), "Verdad, hermenéutica, adecuación" (2016), coeditado con Jean Grondin, "Beiträge zu Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik" (2016), "Leibniz and Hermeneutics" (2016), "Körper, Geist, Monaden. Monadologie und Metaphysik bei Leibniz" (2020), "Leibniz: una filosofía de principios" (2022), "Zubiri en tiempos de posverdad" (2023), "Diccionario Posverdad" (2023), "Post-Truth. A multidisciplinary approach" (2024), "Guía Comares de Posverdad" (2026). Asimismo, la edición de "El hombre y la verdad" de Zubiri (1999), la edición de "K. O. Apel, Racionalidad crítica comunicativa" (3 vols., 2017, 2023), la edición de las obras de Ellacuría —especialmente el volumen 5 (2026)— y la edición de las "Obras filosóficas y científicas" de Leibniz, particularmente de los volúmenes 14, 15, 17A y 17B. Cuenta con más de un centenar de publicaciones especializadas, entre capítulos y artículos científicos, así como también con diversas traducciones científicas.

Como presidente de la Red Iberoamericana Leibniz, Juan-Antonio Nicolás no sólo ha dirigido y coordinado el "Seminario Internacional Leibniz" y las múltiples ediciones del "Congreso Iberoamericano Leibniz", sino que también ha impulsado distintas iniciativas que han sido fundamentales para promover el estudio de Leibniz en Iberoamérica, como la creación del "Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores Leibniz", la "Acción Integrada Hispano-Portuguesa", así como la organización de diversas actividades académicas por toda la región. Finalmente, en colaboración con la Editorial Comares, Juan-Antonio Nicolás ha impulsado la creación de colecciones como: "Filosofía hoy", "Klaves Filosofía", "Guías Comares", "Nova Leibniz", "Nova Leibniz Latina" y "G. W. Leibniz. Obras Filosóficas y Científicas".

❖ Leibniz y la crisis de la modernidad

Roberto Casales García: A lo largo de tu trayectoria académica nos encontramos con una obra muy robusta que versa no sólo sobre distintas problemáticas filosóficas, sino también sobre autores muy diversos como Leibniz, Apel, Zubiri o Ellacuría. Esto implica que, así como cada uno de estos autores tiene puntos de partida e intereses diferentes, también en tu obra podemos encontrar una gran diversidad de preguntas e intereses filosóficos. Detrás de esta diversidad se alcanza a entrever que hay algunas preocupaciones de fondo, como ocurre con el tema de la verdad, la sistematicidad de la razón, etc., preocupaciones o inquietudes que son las que usualmente nos llevan a interesarnos por la filosofía. Mi primera pregunta es: ¿qué inquietudes o preocupaciones son las que te llevaron a estudiar filosofía? ¿Cómo es que esas inquietudes te llevaron a estudiar a autores como Leibniz, Apel, Zubiri o Ellacuría?

Juan-Antonio Nicolás: Aparte de circunstancias concretas y puntuales por las cuales elegí estudiar filosofía, la razón por la cual me atrajo la filosofía —y yo creo que eso está presente en mí desde el principio— es el poder entender el fondo de lo que va ocurriendo en la sociedad y en el mundo. La filosofía resulta útil para poder llegar hasta el fondo en su versión más radical, en lo más último. Por eso a mí siempre me ha preocupado cuál es la tarea específica de la filosofía, porque la filosofía, tal y como la veo ahora mismo, tiene dos niveles: uno de interacción directa con el resto de saberes; y otro que es un nivel más específico de racionalidad. Esa idea o concepción de la filosofía es muy discutida también en los medios filosóficos, pero es la que sostengo. Y los dos niveles de interacción de la filosofía hay que cuidarlos, alimentarlos y desarrollarlos. Es muy importante que la filosofía esté en las discusiones inmediatas, i.e., que hable sobre los problemas que se van planteando, sea la eutanasia o la posverdad, o sea la finalidad de la ciencia. En esas discusiones la filosofía tiene que estar. Pero, aparte de eso, la filosofía

no se reduce a sus discusiones sobre problemáticas inmediatas a las que hay que atender, sino que hay un nivel de racionalidad que es específico de la filosofía, que es el nivel del fundamento. Y eso ha sido así desde que empezó la filosofía en nuestra tradición europea, con los griegos hasta hoy.

Hay un nivel de racionalidad específico de la filosofía, donde se plantean problemas y métodos que no son comunes con otras ciencias ni con otros saberes, sino que son propios y específicos de la filosofía. Por otro lado, eso es lo que ocurre con cualquier otro saber o con cualquier otra ciencia. Cada saber, para constituirse como tal ha de tener un objeto y un método. Y la filosofía tiene un objeto y un método en su nivel más radical, aparte de que luego la filosofía se puede acercar a la psicología y se convierte en filosofía de la mente, o se puede acercar a la sociología, o se puede acercar a la biología o a la medicina, y entonces se convierte en bioética. Eso es fundamental para la filosofía, pero no es lo específico de la filosofía. En esas discusiones lo específicamente filosófico responde a un nivel de racionalidad, que es el nivel del fundamento, i.e., el nivel trascendental. Donde lo que se quiere sacar a la luz son las condiciones universales y necesarias que hacen posible el planteamiento de cualquier acción racional. Eso es lo que se discute ahí, y sobre esto han ido pensando la mayor parte de los filósofos clásicos, desde Platón o Aristóteles, hasta Kant, Heidegger, Wittgenstein, etc. Todos han ido pensando ese nivel más radical de la filosofía. Históricamente también ha habido corrientes filosóficas que han ido negando que pueda haber un nivel específicamente filosófico, sólo que eso lo han sostenido como tesis filosófica: con lo cual habría que ver cómo es posible justificarlo, pero esa es otra cuestión.

El poder formular, desarrollar y discutir qué es eso específicamente filosófico (en sus diversas formulaciones a lo largo de la historia y en la actualidad) ha sido una de las cosas que ha estado presente en toda mi trayectoria desde que empecé a dedicarme a la filosofía. Por eso desde el principio quise hacer una tesis doctoral sobre metafísica.

RC: ¿Y ahí apareció Leibniz como alternativa?

JAN: Lo de Leibniz en concreto fue una cuestión más circunstancial. Yo hice mi tesis doctoral con Tomás Calvo Martínez, catedrático de metafísica y de filosofía griega, quien había sido mi profesor de metafísica. Al plantearle que quería hacer una tesis sobre algún tema fundamental de la metafísica él me propuso el tema del principio de razón suficiente. Me dijo que era un tema importante en la metafísica y que había tenido su discusión: primero con Leibniz, luego con Schopenhauer, con Heidegger y con muchos otros filósofos. Y así es como me acerqué a Leibniz, conocí el libro de Otto Saame (1961) sobre el principio de razón en Leibniz, del cual hice la traducción (1987) y luego contacté con él, pues no lo conocía personalmente. Después me fui a hacer la tesis con él a Alemania, a la Universidad de Mainz, donde estuve varios años hasta que concluí. Cuando volví me incorporé a la Universidad de Granada. Mientras hacía la tesis sobre el principio de razón suficiente en Leibniz, Otto Saame fue quién más me orientó y me ayudó en mi proyecto. Por eso, cuando acabé publiqué un libro colectivo de homenaje a él.

RC: ¿Y en Leibniz has encontrado alguna respuesta a este nivel de fundamentación de la racionalidad?

JAN: En Leibniz he encontrado muchas cosas, pero lo que he encontrado fundamentalmente es una concepción unificada de la racionalidad. Eso es importante porque, a lo largo de los años, me he dado cuenta de que uno de los problemas fundamentales que está ocurriendo en filosofía —también en el mundo y la sociedad—, es la puesta en cuestión de la cultura que ha predominado en los últimos siglos, que es la cultura moderna ilustrada. Esta tiene dos resultados estelares, por decirlo así: en el ámbito de la razón teórica, las ciencias; y en el ámbito de la razón práctica, las democracias liberales. Esos son los dos resultados fundamentales de la cultura moderna-ilustrada, y que han constituido el mundo que conocemos hoy. Ese tipo de cultura, a estas alturas del siglo XXI y durante todo el siglo XX, se ha ido poniendo en cuestión: se

ha ido criticando. Porque, además, este tipo de cultura, así como ha hecho aportaciones que en mi opinión son absolutamente irrenunciables, también ha generado problemas graves. Esto es lo que ha hecho que se ponga en cuestión este paradigma cultural: es decir, la duda de si realmente la razón, entendida en los términos que se ha desarrollado de hecho como razón científico-técnica, es la entidad que nos va a resolver los intereses y las necesidades fundamentales de la humanidad (que fue exactamente el objetivo que planteó Bacon). ¿Realmente eso va a ocurrir así, va siendo así?

Eso se plantea en el siglo XVII con Bacon, se asume como programa moderno-ilustrado y durante siglos se va desarrollado. A la altura del siglo XX lo que se va planteando —y, en el fondo, cuestionando— es si ese objetivo realmente se está cumpliendo, si la humanidad realmente se va acercando a una situación en la que tenga resuelta sus necesidades e intereses o no. Ahí es donde empieza a aparecer una duda más radical, en la que queda claro que no es cuestión de tiempo. No es que, si le damos más tiempo, décadas o siglos, se va a ir acercando a ese objetivo, sino que parece que es un camino equivocado. Con lo cual no es cuestión de darle más tiempo a esa cultura. Y aquí se abre toda una gama de reacciones frente al hecho de sospechar que la cultura ilustrada no nos va a resolver el problema. Se abre toda una gama de reacciones, comenzando por quienes dicen: "estamos en la mejor época, nunca la humanidad ha tenido tanta capacidad, tanto saber, y, por lo tanto, este camino es bueno; lo que hay que hacer es ir manejándolo para que se vaya avanzando hacia el objetivo propuesto". Este planteamiento ha suscitado dos respuestas distintas: desde reacciones en ese sentido, es decir, que afirman que lo que hay que hacer es seguir adelante, radicalizar más este tipo de cultura científico-técnica con la ética correspondiente que legitime este tipo de saber, como el racionalismo crítico; hasta la reacción contraria, que cree que es un callejón sin salida. Estos últimos creen que cada vez estamos peor y hay problemas más graves, pues la humanidad se está autodestruyendo, está destruyendo el medio ambiente y, por tanto, se trata de una vía equivocada que debemos cortar radicalmente, a fin de pensar otro tipo de cultura con otra

categorización distinta, con otras nociones que puedan plantear un tipo de organización social donde la relación entre las personas, el medioambiente, los fines de la vida, etc., se piensen en otros términos. Esto se encuentra en Nietzsche y en toda la posmodernidad que depende del segundo Heidegger. Así pues, tenemos reacciones que van desde un extremo hasta el contrario.

En este contexto es donde hay que situar la reflexión filosófica hoy. A mí siempre me ha interesado la filosofía entendida en el sentido que planteaba Ortega, la filosofía es pensar el momento presente. Así lo dice Ortega y eso lo suscribo. La filosofía es pensar el momento presente, lo que pasa es que esto requiere pensar bien cuál ha sido la génesis del momento presente, es decir, cómo se ha llegado históricamente a esta situación. Por eso siempre he intentado cultivar o dedicarme a, por un lado, reflexiones sobre problemáticas actuales y, por otro lado, a reflexiones de carácter histórico, considerando que la historia de la filosofía es constitutiva de la filosofía. Eso ya lo dijo Hegel, no lo he inventado yo. La historia es fundamental para la filosofía y para los demás ámbitos. Por eso me interesa estudiar a Leibniz, a Kant, a Hume, etc. Me interesa la historia de la filosofía y, fundamentalmente, el momento en el que se constituye la modernidad. Eso me interesa porque a esta altura del siglo XXI estamos en la crisis de eso que se genera en el siglo XVII y XVIII. Ese tipo de paradigma cultural que hoy es predominante, para bien o para mal, es lo que hoy está en cuestión. Es muy importante estudiar cómo se genera la modernidad ilustrada para entender qué nos pasa hoy y para poder pensar alternativas.

❖ Alternativas a la modernidad

RC: ¿Dentro de esas alternativas entrarían Apel, Zubiri y Ellacuría?

JAN: Claro, Apel y Zubiri son respuestas al momento más radical de puesta en cuestión de la modernidad, que es Heidegger. Tanto Apel como Zubiri, y luego en otro sentido la filosofía de la liberación, son respuestas a Heidegger, porque Heidegger es la asunción de

Nietzsche en una determinada interpretación. Aquella en la cual hay, digamos, una renuncia explícita a la racionalidad, porque la vía de la razón, que según Heidegger se abre con Platón, es la historia de un error, dicho de manera simple. Así es como lo evalúa Heidegger: a partir de Platón la cultura pierde lo más valioso y se queda en la cáscara, en los fenómenos. Pero lo más sustancial, lo más valioso, el ser del ente, en una cultura que se ha centrado en lo periférico, en el ente, se ha perdido. Se ha perdido el núcleo más fundamental, que es el ser, y eso es lo que Heidegger quiere recuperar. Y por eso, a partir de Platón, al racionalizarse la cultura, sólo cabe aquello que se puede manejar racionalmente, que son los fenómenos, que es lo que da lugar, entre otras cosas, a la ciencia. Pero lo más valioso se ha perdido, y eso es lo que Heidegger quiere recuperar. Eso es una renuncia a toda la tradición racional de toda la cultura europea y occidental. Y creo que esa renuncia es inasumible.

La propuesta de Heidegger y, sobre todo, del segundo Heidegger, termina en una interpretación donde ya no es posible el uso de la razón, donde ya no es posible la justificación, la fundamentación, la verdad, el sujeto, la historia. Esta es una vía que él mismo describe en unos términos, digamos, extra-racionales, y por eso todo su recurso al oír, al dejar ser al ser, al acontecimiento, etc. Con lo cual el ser humano pierde el protagonismo: ya no hay sujeto, ya no hay historia. El ser humano no puede influir en su propio destino, pues el destino es el destino del ser, y eso es inmanejable, es indisponible. Esa vía no conduce a la resolución de los problemas que tenemos planteados y, por eso, tanto Apel por un lado, como Zubiri por otro, hacen una crítica y una alternativa a esa propuesta de Heidegger. Esa propuesta de Heidegger ha sido muy influyente en todo el siglo XX en todo lo que se entiende normalmente como posmodernidad, aunque en realidad posmodernidades hay muchas. Lo que pasa es que el nombre lo ha acaparado una sola línea, que es la que depende de una determinada interpretación del segundo Heidegger. Pero posmodernidades hay muchas: Ortega, antes que Heidegger, ya decía que era posmoderno. Alternativas a la modernidad y, por tanto, posmodernidades, hay muchas.

Tanto Apel como Zubiri intentan responder al desafío de la hermenéutica de Heidegger, asumiendo lo que es el giro hermenéutico, que creo que también es irrenunciable. La tesis fundamental de que saber es interpretar, que es de Heidegger, es una tesis que hay que asumirla como propuesta de filosofía primera. Otros lo han dicho antes, pero ni siquiera Nietzsche lo formula así: quien constituye una concepción nueva de la reflexión filosófica sobre la tesis del giro hermenéutico es Heidegger. La hermenéutica empieza mucho antes, ligada a la interpretación de la Biblia, pero quien constituye una filosofía primera sobre esas tesis es Heidegger. Tanto Zubiri como Apel intentan asumir el giro hermenéutico, pero críticamente con Heidegger. De tal modo que, tanto uno como el otro asumen a su manera el giro hacia la facticidad, pero hacen una analítica de la facticidad que es diferente de la que hace Heidegger. Los dos hacen una analítica diferente, pero manteniendo, en el caso de Apel, la plataforma kantiana de la metodología de la reflexión trascendental, y eso lo fusiona con la hermenéutica de Heidegger, con la pragmática de Peirce, y con el segundo Wittgenstein y su giro hacia la filosofía lingüística. Con todo esto hace un modelo de racionalidad que permite elaborar una fundamentación filosófica última, de cara a reconstruir una racionalidad filosófica. La fundamentación filosófica es posible después de la crítica de Heidegger y, por supuesto, después del racionalismo crítico, del pragmatismo norteamericano, de la filosofía del lenguaje.

Es posible reconstruir una racionalidad filosófica en términos de fundamentación. Lo que pasa es que ya no puede ser en los términos de Kant: puede ser trascendental, pero no en los mismos términos. Kant formula la estructura de la racionalidad en términos de espacio, tiempo y categorías, que es lo que permite toda la lógica del saber, el soporte básico que está formulado desde Aristóteles de una vez y para siempre. Ahí es donde Apel critica a Kant: el nivel trascendental no está constituido de una vez por todas, sino que tiene su propia dinámica, tiene historicidad, es cambiante. Sólo que la historia, la dinámica del nivel trascendental no es la misma dinámica que la de las ciencias. Cómo se evoluciona en ciencia, cómo se piensa una

teoría requiere una metodología propia distinta de la metodología del nivel trascendental. Pero también ahí hay cambios. Lo que va pasando en el nivel de racionalidad trascendental específicamente filosófica, en el nivel de la fundamentación, es que los diversos planteamientos al respecto, desde Aristóteles cuando se pregunta por el ser del ente, se están situando en el nivel trascendental. Lo que Aristóteles se pregunta es qué es lo que hace al ser ser lo que es, es decir, qué es lo más específico, lo más valioso, del ser. Ahí está en el nivel trascendental, sólo que está pensándolo desde el punto de vista del ser.

Cuando llega Kant y se pregunta por las condiciones universales y necesarias del conocimiento, se está poniendo en el mismo nivel trascendental, sólo que no piensa desde el punto de vista del ser, sino desde el punto de vista del conocer. Kant se pregunta cómo es posible el conocimiento, y lo es por circunstancias de dos tipos: unas que son puntuales, pasajeras, y otras que son comunes, universales y necesarias, que son las trascendentales y las que interesan a la filosofía. Ahí Kant está explorando otro ámbito distinto del mismo nivel de la trascendentalidad. Cuando Habermas y Apel se preguntan cuáles son esas condiciones universales que hacen posible la interacción comunicativa (porque ellos no parten de la pregunta por cómo es posible la física de Newton, qué es lo que hace posible que la física funcione, como Kant). Aquí el punto de partida es un hecho intersubjetivo, como ocurre siempre en todas las reflexiones trascendentales. Un hecho intersubjetivo que, en el caso de Habermas y Apel, es la acción comunicativa: hay comunicación, hay interacción comunicativa con éxito, es decir, nos entendemos. Ellos se preguntan, por tanto, cómo es posible eso, cuáles son las condiciones que hacen posible que haya interacción. Esa es la reflexión de Apel y Habermas.

La respuesta a esa pregunta tiene elementos muy distintos, algunos de los cuales son de carácter universal y necesario, son necesidades de la razón y, por ende, pertenecen al nivel trascendental. Con esto están explorando otro ámbito del nivel trascendental, de manera

que éste se va extendiendo, se va desarrollando y va teniendo su propia dinámica, además de ser infinitamente explorable. Esa tarea no acaba nunca (como no acaba la investigación científica), sino que siempre se puede ir ampliando desde puntos de vista distintos, con la metodología de la reflexión trascendental y explorando nuevos ámbitos de trascendentalidad. A medida que la humanidad vaya evolucionando, i.e., que los saberes se vayan desarrollando, siempre cabe una reflexión trascendental sobre dichos saberes desde nuevas perspectivas. Desde ahí Apel reconstruye un tipo de racionalidad que puede fundamentar el saber, a diferencia de Heidegger.

Zubiri por su parte hace algo parecido, pero en otra vía muy diferente. Zubiri hace una analítica del hecho de la implantación en lo real. Asumiendo el giro hacia la facticidad Zubiri parte del *factum* de que estamos implantados en el mundo y las raíces para esta implantación son los sentidos. Hace una analítica de la sensibilidad diferente y alternativa a la que hace Nietzsche, que es la que asume Heidegger.

Para Nietzsche, los sentidos, que es lo que nos une al mundo y nos permite interpretar —para Heidegger el nivel de la interpretación es irrebasable—, está ya racionalizado por toda la historia desde Platón. Y lo que plantea Nietzsche es que, si conseguimos desrracionalizar los sentidos, si conseguimos quitar de la sensibilidad, de la vista, el tacto, del oído, etc., lo que hay de racionalización y los dejamos "en carne viva", por decirlo así, si podemos hacer esto nos daremos cuenta de que en realidad somos animales que se mueven por los mismos motivos que el resto de animales. Nuestra sensibilidad es nuestra animalidad. Este es el proceso de desrracionalización de los sentidos, el camino de Zaratustra hasta que se llega al punto de vista de la verdad, que es el que nos expresa cómo realmente son las cosas, cómo realmente es el mundo: un mundo sin sentido, desfundamentación, caos. Esa es la verdadera verdad según Nietzsche, sólo que, como eso da miedo, hay una reacción de racionalización: la humanidad se defiende racionalizando y

creando seguridades, principios, valores inamovibles, para crear un suelo firme donde poder sostenerse. Porque la verdad da miedo: la verdad, el caos, es la verdadera verdad de lo real, y eso da miedo. Sólo los valientes se atreven a asumirlo. Los demás son la manada a la que hay que darle seguridades: principios, valores y cosas para que consuelen. Eso es Nietzsche de forma resumida.

Lo que Nietzsche supone, pues, es que la sensibilidad humana es igual que sensibilidad animal, si la desracionalizamos. Zubiri lo que hace es una analítica de la sensibilidad alternativa a la analítica que hace Nietzsche. La sensibilidad humana no es del mismo tipo, ni tiene la misma lógica que la sensibilidad animal, porque el ser humano siente lo que Zubiri llama "realidad". Aquí es donde empieza la teoría de la inteligencia sentiente. Zubiri, por esta vía, hace una filosofía del cuerpo, una filosofía de la sensibilidad alternativa a la de Nietzsche. A Zubiri no le afectan las críticas de Nietzsche, ya que éstas van en contra de la racionalización, y lo que Zubiri plantea es que hay un nivel prerracional de instalación en la realidad que es puramente físico, no es lógico. Por eso, contra Heidegger, lo que dice es que el nivel de la interpretación es rebasable. Para Heidegger saber es interpretar y más allá de eso no se puede ir, porque cualquier intento que hagamos es ya interpretativo y, por lo tanto, no se puede ir más allá de la interpretación, de cara a saber lo que las cosas son en sí mismas. Zubiri lo que dice es que toda interpretación es siempre interpretación de algo, no es una interpretación vacía, no es un invento, una ficción o imaginación.

La interpretación es interpretación de algo. Cuando digo: "esto que estoy tocando es una mesa", eso es una interpretación, obviamente, y se puede interpretar de muchas maneras. Puedo decir que es una mesa, que es una superficie plana, o un objeto de pino, o una superficie rectangular, de modo que se pueden hacer infinitas interpretaciones, todas verdaderas. Lo que Zubiri dice es que todas son interpretaciones de algo: o el algo está dado o no hay interpretación posible. Desde el punto de vista de la fundamentación ese algo tiene que ser previo a la interpretación

y, además, no puede depender de la vía lógica, no es algo ya logificado, racionalizado, sino que es lo que hace posible que el logos funcione. Por lo tanto, hay un nivel prerracional, prelógico, que se puede analizar. Ahí entra ya la fenomenología, pues es un nivel que se puede analizar. Para analizar este nivel, que es prelógico, hay que hacerlo lógicamente, i.e., con las categorías del lenguaje. Esto es lo que Heidegger diría que no es posible, mientras que la fenomenología dice que sí, Zubiri entre otros. Zubiri lo que plantea es una alternativa a Heidegger: es posible una fundamentación del saber que no dependa de ninguna interpretación, y las interpretaciones son necesarias, pero al nivel del logos. Y por eso hay lucha de interpretaciones, hay confrontación y las cosas se pueden interpretar de una forma diferente, pero todas ellas están sobre un soporte que no funciona por vía lógica y por eso las críticas de Nietzsche contra el logos no le afectan. Porque es un nivel previo, un nivel físico, no lógico.

RC: ¿Y esto se podría entender como una nueva forma de realismo, o son categorías que ya no servirían para explicar su pensamiento?

JAN: Eso es complicado y requiere tiempo. Zubiri toda la vida se la pasó criticando al realismo, en el sentido convencional de santo Tomás de Aquino o Aristóteles (Nicolás, 2021; Nicolás & Linares-Peralta, 2021). Para él, sin embargo, la entidad sobre la que toda su reflexión recae es justamente la realidad. Hay un planteamiento de Zubiri que es fenomenológico, y en esa fenomenología que hace, que es crítica con Husserl, sostiene que la realidad y el saber sobre la realidad son congéneres. Esto quiere decir que la tesis fundamental del realismo, a saber, que la realidad es anterior a su conocimiento, donde el punto de partida es un sujeto frente a un objeto que es real y es cognoscible —donde la realidad está ahí y es independiente de que la conozca o no—, es un punto de partida inconsistente, contradictorio: no es viable racionalmente. Esto se debe a que esa tesis sólo se puede sostener una vez que se ha conocido la realidad, de lo contrario no sabemos cómo la realidad tiene alguna consistencia. El punto de partida no puede ser una

realidad puesta ahí, independiente de mí: tengo noticia de algo que puedo llamar realidad una vez que la conozco, una vez que me enfrento con la cosa o me relaciono con ella de la manera que sea, es decir, una vez que ha dejado de ser independiente de mí, que es la tesis contraria del realismo.

Mientras lo real sea radicalmente otro, acerca de eso no se puede decir nada. Esto es lo que la teología negativa plantea: si Dios es lo radicalmente otro, entonces acerca de él no se puede decir nada. Toda la teología negativa va por esa vía: lo que Dios no es. Si la realidad es lo radicalmente otro, lo que es independiente de mí, entonces no puedo decir nada acerca de la realidad. Si puedo hablar de la realidad y decir que es independiente, es porque ya tengo un conocimiento de la realidad. Por lo tanto, la tesis realista es autocontradictoria, aunque parezca obvia y evidente. Zubiri se pasó toda su vida criticando los realismos, pero hizo un tipo de filosofía donde lo real es el centro de su filosofía. ¿A eso se le puede llamar realismo? Eso es peligroso, aunque algunos zubirianos han dicho que sí. Es peligroso porque por realismo se entiende la metafísica realista aristotélico-tomista, que es lo que Zubiri no comparte en este punto.

Lo que él propone es que realidad y saber acerca de la realidad son congéneres, se generan a la vez: sólo puedo hablar de realidad cuando la conozco. Si no la conociera, no habría realidad. Y eso es lo que llama "actualidad": cuando se actualiza algo es cuando hay conocimiento de lo real. Pero algo se actualiza en la mente del sujeto, en la conciencia. Cuando veo este bolígrafo es cuando puedo decir que es real, cuando puedo hablar de realidad. Pero es algo que está ocurriendo aquí. En la analítica de la sensibilidad que él hace, dice que las analíticas de la sensibilidad empiristas son unilaterales y por tanto insuficientes. Para Hume, por ejemplo, saber es tener impresiones, pero eso es un mal análisis de la sensibilidad, porque ver algo, tocar algo, tener una impresión, tiene tres elementos: 1). algo que ocurre en mi mente, en mi conciencia, 2). el contenido que se transmite, y 3). el objeto que pone en marcha la impresión.

El objeto, que no es mi conciencia, forma parte de mi sensibilidad, y eso Hume lo abstrae: no tiene en cuenta que parte fundamental constitutiva de la impresión es eso que no soy yo, que está ahí y que genera la impresión.

Por eso lo real, en la actualización, es fundamental, es absolutamente constitutivo y estructural para Zubiri. Pero la actualidad no es lo mismo que la actuidad, una diferencia que para Zubiri es fundamental: puede haber cosas que estén en acto, pero que no estén actualizadas. Para lo cual pone un ejemplo que es muy claro: el virus de la viruela ya en el siglo XV estaba actuando, estaba en acto, pues ya había gente muriendo por sus efectos, pero no estaba actualizado, porque nadie tenía conciencia de que existieran virus y, mucho menos, el virus de la viruela. Eso se descubre en el siglo XIX, cuando se actualiza el virus de la viruela y pasa a formar parte de la conciencia de la humanidad. En el siglo XV nadie tenía conciencia de que existieran virus, aunque el virus estaba actuando igual que en el siglo XIX, estaba matando gente por igual. Así, esta diferencia es fundamental: la actualización es una de las nociones claves de Zubiri, porque ahí es donde se sintetiza el realismo con el idealismo. Y él pretende, como Husserl y toda la fenomenología, superar el enfrentamiento entre esos dos planteamientos.

❖ Metafísica de la individualidad sistemática

RC: En el caso específico de Leibniz nos encontramos no sólo con esta diversidad de temas e intereses, sino también con un fuerte interés y preocupación por comprender la unidad sistemática de su obra. A este fin propones hablar de una "metafísica de la individualidad sistémica" (Nicolás, 2011, 2012), donde propones reconstruir la filosofía de Leibniz a partir de un modelo esférico-axial constituido por tres ejes categoriales o constelaciones de principios que se plasman en cuatro planos de racionalidad (Nicolás, 2017: 9). A lo largo de diversos escritos sostienes que esta metafísica de la individualidad sistémica se articula en torno al principio general del orden,

entendido como un meta-principio de la filosofía leibniziana (Nicolás, 2013: 24 y ss.). Para completar esta lectura de la filosofía de Leibniz adviertes, además, que esta metafísica de la individualidad sistémica no es una *pura idealidad racionalista*, ya que Leibniz es consciente de nuestra finitud constitutiva (Nicolás, 2015: 1093). Frente a una visión posmoderna que ha renunciado a las grandes narraciones, especialmente a la metafísica, ¿qué valor tiene esta metafísica de la individualidad sistémica? Dicho de otra forma, ¿qué sentido tiene actualmente estudiar a un autor profundamente metafísico en un mundo que tiende a privilegiar una visión posmetafísica?

JAN: Una de las críticas fundamentales que se plantean contra la modernidad, al menos en gran parte del siglo XX, es que en esta cultura se ha dado una escisión de la racionalidad. Lo que para Kant constituía un sistema de la razón unificado, para Gadamer, Popper y todos los críticos de la modernidad del siglo XX-XXI, ha resultado ser un modelo de racionalidad escindido. Se han separado el ámbito teórico de la razón del ámbito práctico. Eso quien lo denuncia, en primer lugar, es Max Weber, y luego todo el siglo XX: la razón se ha escindido. La razón teórica ha ido por un sitio, la razón práctica por otro, y la razón estética, por supuesto, por otro. Esto quiere decir que ya no hay principios comunes a esos tres ámbitos de la racionalidad que los unifique. Y por eso para nosotros resulta perfectamente racional y asumible que lo que es una norma para una ciencia, la química, la matemática u otra, no tiene por qué ser una regla en el ámbito del arte, ni tiene por qué ser una regla en el ámbito de la ética. ¿Y eso por qué? Porque, al escindirse la razón, cada uno de esos ámbitos ha generado una lógica propia, una metodología específica. En cada caso "se juega" a una cosa distinta, y cada juego tiene su propia lógica interna, su propia normativa; una regla del futbol no tiene por qué ser una regla del balonmano. En cada juego hay una legislación vigente distinta.

Eso es lo que ha pasado con la racionalidad. En el ámbito teórico hay una normatividad propia que funciona y que hace que la ciencia funcione con éxito, se desarrollen y hagan descubrimientos

impresionantes. En el ámbito del arte lo mismo: el arte tiene su propia legislación, especialmente atravesada por la libertad y por la creatividad, pero justamente en unos términos que no son los de la química. Y eso hoy nos parece lógico, normal, razonable y bueno. Y en el ámbito de la ética, de la razón práctica, lo mismo: ahí hay su propia normatividad, su propia dinámica y funciona como tiene que funcionar, pero no es la dinámica ni de la ciencia, ni la del arte. La razón se ha escindido. Esa es una de las críticas fundamentales contra el resultado final al que ha llegado la cultura moderna. Frente a eso, Leibniz hace una propuesta que puede ser productiva, puede dar qué pensar. Y justamente el interés es que esa propuesta está pensada en el mismo marco de la racionalidad ilustrada moderna. Eso quiere decir que, en el inicio de la modernidad, había otras modernidades posibles que estaban ahí contenidas, sin necesidad de volver a la Edad Media o a los griegos. En el modo en el que se fue gestionando y configurando la modernidad, había ya otras posibilidades de desarrollo de otras culturas distintas. Las había ahí ya, sólo que, como es lógico, históricamente unas alternativas se fueron imponiendo sobre otras, y se fue configurando un determinado tipo de cultura, que es el que culmina en las democracias liberales, por un lado, y en la ciencia, por otro. Esto culmina en la cultura que de hecho se desarrolló como cultura ilustrada. Pero en la génesis de esa cultura había otras posibilidades y Leibniz era una de ellas.

Visto desde ahora, uno de los problemas fundamentales de esa modernidad ilustrada es que la razón se ha escindido, que el desarrollo científico-técnico de la razón teórica ya no está al servicio de la razón práctica, que era lo que había planteado Kant en su sistema de la razón. No es raro, así, que la razón teórica muchas veces se utilice en contra de los intereses universalizables de la propia humanidad, del sujeto, de la sociedad, etc., ya que no está al servicio de la razón práctica, pues ese vínculo se ha roto. Frente a esto vemos que, en el origen de la modernidad, hubo varias propuestas de caminos de la razón. Entre ellas, una (no es la única) acoge de modo eminente el carácter unificado de la razón en sus distintos ámbitos: Leibniz.

Esta es una de las razones por las que a mí me interesa Leibniz, porque en él hay una propuesta de razón unificada. Ahora bien, ¿qué unifica a la razón en Leibniz? Lo que unifica a todo su sistema de la razón son los principios. Hay principios que atraviesan todos los ámbitos de racionalidad: teóricos, prácticos, estéticos, etc. Eso es lo que unifica a la razón, y por eso es una de las vías que hay que explorar en el análisis y el conocimiento del pensamiento leibniziano. Debemos preguntarnos cuáles son los principios que unifican la razón, por qué los unifican, cómo funcionan, qué dinámica tienen, etc. En este punto una tesis fundamental es que la concepción de los principios que tiene Leibniz es muy diferente de la concepción estándar, llamando estándar a la de Kant o a la de Aristóteles. Un principio es algo que está ahí puesto de una vez por todas, y que, además, está bien fundamentado, bien justificado, y sirve de soporte para todo lo que se deriva de ese principio. Por eso en un sistema axiomático, que es el caso más claro, hay unos principios que son incuestionables, pues si se cuestionan los principios todo lo demás se tambalea. A partir de los principios se deriva todo un sistema; con los principios y unos teoremas se puede derivar toda una geometría entera, o una matemática.

RC: Como Spinoza.

JAN: Claro, Spinoza es el caso más claro. Pero esa no es la concepción que Leibniz tiene de los principios, sino que su concepción es muy dinámica, y eso choca con buena parte de la tradición. Para Aristóteles o para Kant los principios son firmes e inamovibles: precisamente sirven para su función fundamentadora porque tienen fuerza, tienen solidez, y sirven de soporte para, a partir de ahí, derivar un sistema completo. Leibniz no entiende así los principios. Leibniz inventa muchos principios nuevos: los va formulando, reformulando, cambiando el alcance, la aplicación y estructura. De tal manera que Leibniz tiene una concepción dinámica de los principios: esa es su novedad. Y es importante porque esto permite concebir una racionalidad en términos dinámicos, lo cual da mucho juego para entender muchos de los avatares de la razón en el último siglo.

Por eso, en algún lugar he hablado de una dinámica de geometría variable (Nicolás, 2020). Leibniz hace cosas muy particulares con los principios. Para Aristóteles hay algunos principios fundamentales que son los primeros principios y son comunes para toda la razón; a partir de ahí con otros principios y otros teoremas se pueden ir constituyendo diversos saberes. Cuando Leibniz plantea cuáles son los principios primeros, no siempre son los mismos, sino que cambian en todo o en parte según los contextos. Eso contradice a toda la tradición. El principio primero de la experiencia no es el de identidad, sino que en Leibniz es el principio de que percibo una pluralidad, es el principio de diversidad. Esto Aristóteles y Kant no lo asumirían en esos términos.

Pero esto que plantea Leibniz tampoco sirve para todos los ámbitos. El principio primero de la ética no es que percibo una diversidad, sino el principio del lugar del otro. En la lógica los principios son otros, en la matemática también. Ante esa situación, algunos leibnizianos dicen que no hay un sistema de la razón, pues va cambiando los principios rectores de la misma. A algunos les parece que Leibniz no elabora un sistema, no hay una sistematización de la racionalidad, ni falta que le hace: cuando se plantea un problema de ética lo piensa, lo reflexiona; lo mismo pasa con la matemática, el derecho u otros saberes. Para estos estudiosos de Leibniz no hay una razón unificada, y a eso es a lo que he pretendido responder con la propuesta de una concepción de la dinámica de los principios como geometría variable.

Puede haber un sistema de la racionalidad, pero que no sea de carácter estático, sino que el sistema de la razón, en Leibniz, es de carácter dinámico. En esas esferas de los principios, de los ejes y demás lo que hay es dinamismo, hay una estrategia de geometría variable. Cuando pienso un problema desde el punto de vista de la ética el principio primero que debo asumir es el del lugar del otro; pero esto no quiere decir que el principio de identidad o el principio de no contradicción no funcionen ahí. Claro que funcionan. Si no funcionaran, entonces no se podría hablar en términos de ética, no se podría hacer justicia o indagar sobre la felicidad.

Aquí hay una reorganización de los principios de tal manera que desde el punto de vista de la ética el principio primero es el del lugar del otro, pero los otros también están ahí. En ética, entonces, el principio de identidad es un principio segundo, lo que no quiere decir que sea derivado, sino que ocupa un segundo plano. En cambio, si nos vamos a la lógica el principio primero es el principio de identidad, y no es que los demás principios dejen de funcionar, sino tan sólo que no ocupan el primer plano. Hay una reacomodación de los principios. En la experiencia, el principio primero es que percibo una diversidad, ¿quiere esto decir que el principio del lugar del otro o el principio de identidad en la experiencia no están vigentes? Claro que lo están, pero no ocupan la cúspide, porque la concepción no es piramidal, no es inamoviblemente jerárquica. De ahí la propuesta esférica como concepción de la dinámica de los principios, porque permite el reajuste de los principios en su valor, en su alcance, en su formulación, pero todos permanecen interactivamente vigentes. Por eso dice Leibniz que quien conoce uno de sus principios los conoce todos, o que para entender su sistema se puede entrar por cualquier principio y desde ahí se puede llegar a cualquier otro (Leibniz, 2007: 327; GP II: 412). Porque todos están interconectados entre sí, pero dinámicamente, es decir, se cambia el valor y el alcance de cada uno y el valor relativo de unos a otros, pero están unificados, hay sistema dinámico.

RC: ¿Será que esto también nos permite, por ejemplo, hablar de interdisciplinariedad? Lo que veo en Leibniz es que es un autor muy interdisciplinario, algo que se ve en su correspondencia: está hablando de un tema jurídico y saca un ejemplo de matemáticas, etc. En su misma genialidad, es un autor que piensa los problemas no de forma aislada, sino viendo la interacción entre una cosa y otra. Está hablando de teodicea y, al mismo tiempo, está pensando en los problemas de su dinámica, y así.

JAN: Y no hay manera de hacer matemáticas sin contar con la metafísica, porque para justificar los principios de las matemáticas hay que pasar a otro nivel de racionalidad, que es de carácter

metafísico. Entonces todos los saberes están interelacionados entre sí, pero lo que unifica, lo que va a travesando los diversos saberes son los principios, entendidos en términos dinámicos. Por eso Ortega escribe su último libro sobre Leibniz, sobre la teoría de los principios en Leibniz, aunque escribió en cierto modo contra Leibniz. Quiere hacer una historia de los sistemas deductivos y, al final, a Leibniz casi no llega. Pero lo que dice de Leibniz es que no se toma los principios en serio, porque unas veces dice una cosa, luego otra; unas veces lo aplica a un lado, otras a otro; unas veces dice que el principio primero es tal y luego dice que es otro, etc. A eso es a lo que he querido responder, porque Ortega tiene la concepción de principio de Kant que es la más habitual: un principio es algo firme que se mantiene a sí mismo y sirve de soporte para derivar de ahí otras cosas. Ortega dice que Leibniz juega con los principios y por eso le parece que no es serio. Efectivamente, Leibniz en cierto modo "juega" con los principios, pero eso no tiene por qué llevar a interpretar que en su pensamiento no hay ningún sistema de la razón.

Esa noción de sistema y de principio tiene al menos una alternativa, que es la que he intentado proponer: hay un juego de los principios, una concepción dinámica donde van cambiando las posiciones relativas, de modo que unas veces un principio es el más fundamental y otras ocupa un lugar secundario, y eso va cambiando según el problema y el ámbito en el que estemos, pero manteniendo un orden. Sólo que es un orden dinámico, no estático, razón por la cual he propuesto la metáfora del laberinto (Nicolás, 2018) tan utilizada por Leibniz: los principios de la razón constituyen un laberinto. Esto ha sido muy discutido, pues un laberinto puede parecer un lío, algo que carece de orden. Pero un laberinto, como he explicado en otros lugares, es una cosa muy determinada, es un cruce de caminos todo lo complicado que se quiera, laborioso y complejo, pero que tiene un orden interno. Un laberinto tiene un punto de entrada, o varios, y un punto de salida, o varios: si no hay salida, no es un laberinto. Será otra cosa, pero no un laberinto. Lo que quiere decir que, a pesar de toda la complejidad

del laberinto, hay una manera que permite encontrar la salida, que a veces se encuentra y a veces no. Cuando nos metemos en un problema, a veces se puede encontrar una solución, otras veces no. En un laberinto hay un camino que conduce de la entrada a la salida, hay un orden, sólo que puede ser de tal complejidad es posible perderse y no encontrar la salida. Pero en un laberinto, para que esté bien planteado, tiene que haber una entrada y una salida, que se pueda encontrar o no, esa es otra cosa.

El juego o dinámica de los principios es laberíntico en ese sentido: hay un orden interno que a veces se puede descubrir y a veces no. Los principios tienen un orden, mantienen una sistematicidad, sólo que esa sistematicidad es cambiante. Y va cambiando, de modo que los principios no tienen siempre el mismo valor en todos los ámbitos, ni el mismo papel, ni la misma formulación, ni nada. Pero eso mantiene la sistematicidad. Y por eso Leibniz habla con frecuencia de su sistema, su sistema de la armonía preestablecida. Quien dice que tiene un sistema filosófico es él, Leibniz, y con ese sistema se puede estar en acuerdo o en desacuerdo. Pero no puede decir que no hay sistema de la razón en Leibniz, cuando él mismo dice que sí. Se lo puede criticar y decir que en realidad no hay tal sistema, pero es claro que él tenía conciencia de haber elaborado un sistema de la razón. Otra cosa es averiguar en qué consiste o saber en qué estaba pensando cuando decía eso, e incluso podríamos decir que estaba equivocado. Todo eso cabe en la discusión filosófica. Pero creo que esta propuesta es una manera de poder combinar ese juego de los principios, laberíntico y cambiante, con el hecho de que sigue habiendo sistematicidad. Hay un sistema de la razón en Leibniz, aunque sea distinto del modelo de Spinoza. Por eso me parece discutible la concepción tradicional de la modernidad temprana, especialmente cuando se dice que, a partir del giro imprimido por Descartes, se desarrollan dos líneas de interpretación, una racionalista (Spinoza y Leibniz), y otra empirista (Locke, Berkeley y Hume), y que posteriormente Kant las sintetiza. Poner a Spinoza y a Leibniz en la misma línea filosófica habría que hacerlo con muchos matices.

❖ Razón débil o fuerte

RC: En la misma discusión sobre la concepción de un sistema leibniziano y su modelo de racionalidad, se discute también si en Leibniz hay un modelo de racionalidad débil o fuerte, que es la discusión que hay entre Dascal y Schepers. ¿Dirías que esta discusión tiene sentido?

JAN: Yo creo que en Leibniz lo que hay es una racionalidad fuerte. Hablar de una racionalidad débil en Leibniz en el sentido que hacía Marcelo Dascal, no creo que sea exactamente el espíritu leibniziano. Lo que pasa es que esto es muy delicado, ya que Leibniz escribe mucho sobre cosas distintas durante muchos años, por lo que todo se presta a interpretaciones muy diferentes. Pero la idea fundamental de una racionalidad fuerte, que es una racionalidad fundamentadora, eso en Leibniz está claramente. Hay un principio general de fundamentación, que es el principio de razón suficiente: nada hay sin razón. Este principio no apunta a una racionalidad débil. El principio fundamental de la razón en la concepción occidental es el que formula Leibniz, y eso después muchos lo repiten: desde Heidegger hasta Hans Albert, pasando por Schopenhauer o Feuerbach. Heidegger, para oponerse a toda la racionalidad occidental, escribe su obra: *Der Satz vom Grund* (1971). En ella discute con toda la historia, pero cuando se pone a reflexionar sobre la concepción de la racionalidad, lo que discute es el principio de razón de Leibniz. Es el principio fundamental de la racionalidad en toda la cultura occidental, y eso Leibniz lo lleva hasta el final. Hablar de racionalidad débil en Leibniz quizás se pueda justificar en algún aspecto concreto y particular; pero el espíritu leibniziano es el que formula algo que venía funcionando desde siempre y que ha seguido funcionando después, que es el principio de razón.

RC: ¿Diríamos algo semejante en relación al tema de la posverdad? ¿Qué vigencia tiene el estudio de autores como Leibniz frente a este tipo de fenómeno socio-cultural?

JAN: El contexto de Leibniz es un contexto muy concreto del siglo XVII, como todos los contextos. Donde se plantea el tema de la posverdad es en un contexto muy diferente, que es justamente el de la crisis de la modernidad. Se plantea en un plano que para Leibniz no es problemático en el siglo XVII, que es el plano de la comunicación, de la difusión de la información. En el siglo XVII claro que había problemas sobre la difusión de la información, pero no se había formulado como problema la posibilidad de que existiera una falsificación sistemática de la información para conseguir tal o cual objetivo. Por supuesto que desde que hay personas hablando, hay también personas mintiendo. Eso es una cosa, pero otra muy distinta es plantear como problema que pone en cuestión el funcionamiento de la racionalidad, el tema de la falsificación prevista, planeada o programada, para conseguir un fin político o económico. Ese problema en el siglo XVII no existe, por lo que intentar que Leibniz responda algo así no tiene mucho sentido. Él tiene su concepción de la verdad, pero eso responde a los problemas del siglo XVII. Cuando se generaliza la difusión de la información es, primero a partir de la imprenta, aunque por esa vía no llega a toda la sociedad, y segundo, ya en el siglo XX, cuando se van automatizando los medios de difusión es cuando realmente empieza a crearse lo que se llama la opinión pública.

La opinión pública en una sociedad de la información es clave, pero eso pertenece al siglo XX. De manera que, cuando se plantea la constitución de la opinión pública en los sistemas democráticos, es cuando resulta muy importante controlar los medios de información. Porque en los sistemas democráticos el poder político depende de los votantes, de los individuos que son miembros de la sociedad, y los miembros de la sociedad votan en función de

la información que tienen. Es en función de la información que nos llega que tenemos una idea de la política, de los candidatos, si hay que votar, que sabemos cómo funciona el mundo político o el mundo general. Con la información que tenemos decidimos nuestra acción política. Quién controla la información tiene mucho poder sobre la sociedad en términos de constitución e influencia de la opinión pública y, por lo tanto, sobre la configuración del poder político. Por eso hay muchísimo interés y esfuerzo por controlar los medios de comunicación. Medios de comunicación que, en principio, empiezan siendo el periódico, luego ya empezamos con la radio y la televisión, y ahora ya con el Internet nace la promesa de que por fin se puede universalizar el saber.

RC: La era de la información.

JAN: Claro, todo el mundo va a poder acceder a todo el saber, libremente, porque eso va a estar a abierto y a disposición de la humanidad. ¿Qué ha pasado? Qué después Internet no ha respondido a esa promesa, porque todos los sesgos que hay en la sociedad se han reproducido en Internet. Si la sociedad es machista, en Internet se encuentran sesgos de información machista; si la sociedad es racista, aparecen los mismos sesgos de racismo en Internet; si la sociedad está dividida en clases, Internet muestra también diferencias de clase. De tal manera que la estructura social no ha cambiado: los que eran ricos y poderosos antes de que existiera el Internet lo siguen siendo ahora. Habrán cambiado las personas, porque las personas se van muriendo o se van comprando y vendiendo empresas, pero la estructura social no ha cambiado por el hecho de que toda la humanidad ahora pueda acceder al saber. ¿Por qué? Porque el sesgo de capacidad económica sigue estando en Internet. Alguien puede poner en Internet lo que quiera libremente y difundirlo, y el presidente de un país poderoso o un cantante famoso también. Ahora bien, lo que difundan este presidente o este cantante y lo que difunda esa otra persona no tiene el mismo alcance ni la misma influencia. De modo que se reproducen las diferencias de capacidad económica.

RC: Me da la impresión de que en Internet la forma de manipulación es más fuerte…

JAN: Eso depende de cómo se entienda lo de "fuerte". ¿Es más fuerte la manipulación ahora en Internet, donde al fin y al cabo se puede decir "no estoy de acuerdo"? Se puede, teóricamente, aunque se esté influenciado y una determinada opinión alcance muy poco y otras mucho. Pero hay la posibilidad de decir: "no estoy de acuerdo". ¿Ese tipo de manipulación es más fuerte que en la Edad Media, cuando resulta que el 90% de la población no sabía ni leer? ¿Dónde era más fuerte la capacidad de control, de dominio y de manipulación? Fuerte, en el sentido de insalvable, lo era mucho más en la Edad Media. Y esto lo digo para que no hagamos una interpretación en la que somos el punto central y culminante de la historia, donde lo que nos pasa a nosotros es lo más grave que ha pasado siempre y nunca ha habido tantos problemas, ni manipulación, etc. Eso hay que pensárselo bien, si no lo que hacemos es puro tempocentrismo. Eso hay que ponerlo en perspectiva histórica. En España con Franco, por ejemplo, había dos canales de televisión. ¿Diríamos que la capacidad de control y de manipulación ahí era menos fuerte que ahora? Eso hay que pensarlo despacio.

RC: Hablando del fenómeno de la posverdad, a lo largo de tus escritos sostienes que es un fenómeno que alude "a una determinada situación del ser humano al final de un proceso histórico de impugnación de los pilares fundamentales de la modernidad ilustrada", el cual podría ser o bien "una moda pasajera", o bien un "síntoma de un profundo malestar en la cultura" (Nicolás, 2019: 303). Entendida como un fenómeno en que la verdad va perdiendo su fuerza de convicción y su vigencia social en muchos contextos, pareciera que la posverdad se asemeja más a lo segundo, es decir, como una suerte de diagnóstico de nuestra época, junto a otros elementos evidentemente. Al analizar este fenómeno, sin embargo, adviertes que "no estamos en una tesitura en la que la verdad ha sido abandonada o sustituida o superada por otra instancia", sino que se

trata de un tipo de afectación sobre "cierto tipo de interacción con la verdad" (Nicolás, 2019: 307-308). Se trata, pues, de un fenómeno que se encuentra en diversos ámbitos, como ocurre en el ámbito de las redes sociales (Ballesteros-Aguayo & Nicolás, 2021), o al hablar sobre la guerra (Nicolás, & Espases, 2022), etc. "La posverdad afecta a múltiples dimensiones de la realidad que guardan correspondencia, a su vez, con una serie de dimensiones del saber" (Nicolás, & Espases, 2022: 254). ¿Cómo afecta la posverdad, en este sentido, al ámbito universitario? ¿Qué consecuencias crees que tiene tanto para la docencia como para la investigación, entendidas como dos de las labores sustantivas de la universidad?

JAN: El fenómeno de la posverdad atraviesa a toda la sociedad y, por tanto, a la parte de la sociedad que es la universidad también: los que estamos en la universidad formamos parte de una sociedad, de una sociedad de la información que funciona en unos términos, y no nos podemos salir de ahí. ¿Qué es, por ejemplo, lo que está pasando en Palestina? Pues tenemos que fiarnos de lo que nos digan los periódicos, las televisiones, lo mismo que el resto de la sociedad. Y podemos elegir fiarnos más de unos que de otros, pero vivimos en la sociedad que vivimos, donde el fenómeno posverdad se va implantando y cada vez de manera más potente, en términos de planificación, de manipulaciones dirigidas a un determinado fin, político, económico o cultural. Eso es relativamente novedoso, como fenómeno general. Como fenómeno puntual ha existido siempre, pero como fenómeno general es nuevo y, al ser generalizado, pone en cuestión elementos que no son solamente de desinformación. Como en el caso del Brexit, donde se difundió masivamente información diciendo que con el dinero que pagaban a Europa podrían mantener un sistema sanitario mucho mejor. Una información que se fue difundiendo y era falsa, y que hizo que, junto con otras, la mayoría de británicos votara por salir de la Unión Europea. Aquí la cuestión no es sólo un engaño que se puede revertir con información contraria, transparente y veraz. En ese nivel, una mentira se puede intentar contrarrestar con otra verdad, se puede confrontar.

Ahora bien, cuando esto se generaliza empiezan a ocurrir cosas muy "por debajo" de ese nivel de la discusión de las informaciones, que tienen más carácter filosófico, porque se pone en cuestión el valor de la verdad. Ya no es sólo que quien difundió la información sobre el Brexit engañó a otros, y los otros en su mayoría se lo creyeron, algo que se puede contrarrestar. No es sólo un engaño o dos o tres, o cinco mil. Sino que se empieza a instalar la idea de que la verdad no tiene por qué ser un valor vigente y preponderante en nuestra sociedad. Y eso es ya un problema filosófico: si la verdad tiene que ser un valor en nuestra sociedad o no, y qué alcance ha de tener. Si esta convicción se instala en las mentes de los miembros de la sociedad, se convierte en opinión pública, entonces ya no es posible contrarrestarla con una información verdadera. Se trata de otra clase de enunciado. Pero, claro, si se ve que uno miente, el otro también, y que no sólo se crean campañas para distorsionar o para mentir y manipular, sino que éstas tienen éxito. Quien planificó toda la campaña del Brexit para conseguir que Gran Bretaña se saliera de la Unión Europea, quien difundió eso tenía un objetivo claro y tuvo éxito. Si el objetivo era debilitar a la Unión Europea, porque es un rival para Rusia u otras potencias mundiales, y si fue Putin quien pone en marcha toda esa campaña, acabó consiguiendo su objetivo. Si resulta que los que mienten tienen éxito y ganan, y pasa una vez, y otra, y pasa a nivel político, y pasa a nivel económico, etc., al final empieza a generalizarse la pregunta por el valor real que tiene la verdad en nuestra sociedad. Y eso ya funciona a un nivel distinto al de una mentira o campaña concreta, como la del Brexit. Esto ya es de concepción básica de la racionalidad en una sociedad determinada. Y eso es lo grave de la posverdad.

RC: ¿No pasa eso en el ámbito académico, donde hay académicos que sólo hacen cosas para inflar el currículum, para vender espejitos —como decimos en México—, y así?

JAN: En eso quizá soy demasiado ingenuo, pues quiero creer que las personas que están en la universidad (no porque sean algo especial) al menos en su actividad científica quieren actuar honestamente.

Cada uno, en principio, en su trabajo, lo quiere hacer. Lo cual es compatible con que haya situaciones puntuales en las que se pueda falsificar el currículum. Casos de esos hay y seguramente muchos, pero no es la norma generalizada en la universidad. Quiero pensar que no es así.

> **RC:** Lo pienso en relación a casos como el académico que publica un artículo cada dos horas, tiene millones de citas, etc.

JAN: Eso está ahí, pasa, ha pasado y probablemente habrá muchos casos de los que no nos enteramos. Muchos casos salen a la luz y los conocemos, mientras que muchos otros probablemente tienen éxito: mienten y nadie se entera. Pero quiero pensar que eso no es el estándar en la universidad, sino que son excepciones y por eso son noticia. Por eso aquí es importante distinguir entre desinformación y posverdad. La desinformación funciona en el nivel de las noticias, de las informaciones. Tal o cual información es falsa y se puede contrarrestar con otra verdadera. Otra cosa es que, en una situación real, si la falsedad la ha difundido el *Washington Post* y la verdad la difunde un individuo no conocido desde su casa, pues obviamente no van a tener la misma incidencia. Pero una información se puede contrarrestar si se detecta que es falsa, con una verdadera que se puede contraponer. Ahora bien, hay un nivel más radical que es el de la posverdad, que es lo que se va decantando de la generalización de las informaciones falsas, como cuando preguntamos si la verdad tiene que ser un valor o no. Esto ya no es un problema de esta información concreta o de la otra, o de si ésta es verdadera o falsa, sino que es algo sobre lo que debemos reflexionar. Y esta idea se va generalizando, además, de manera inconsciente: no creo que nadie haya planteado que la verdad deba dejar de ser un valor en nuestras sociedades. Eso no lo he visto. Todo lo que he visto que se escribe sobre posverdad es defendiendo la verdad. Pero luego, de hecho, las acciones de muchos de los individuos en las sociedades dicen: "bueno, aunque tenga que mentir, no pasa nada". Y eso se empieza a hacerse público.

Hace veinte, cuarenta o cien años mentir era algo a perseguir, y el que mentía intentaba ocultarlo para que no ser descubierto. Lo que está cambiando a nivel de la circulación de informaciones, a nivel social, es que empieza a haber discursos públicos que mienten patentemente y no pasa nada. Eso es lo que ha cambiado. Hay personas que se atreven a mentir en público sin que eso tenga consecuencias punitivas ni rechazo generalizado. Eso es nuevo, y pasa porque, debajo del funcionamiento de las informaciones que van y que vienen, de las dinámicas de las informaciones, verdaderas o falsas, etc., se van decantando ideas de manera inconsciente que se van generalizando y van constituyendo opinión pública. Ahora mismo el valor de la verdad ha cambiado respecto de hace cincuenta años. Y por eso es posible que ahora haya gente que salga a mentir en discursos públicos sin consecuencias inmediatas. Eso se ha teorizado filosóficamente también y entonces se empieza a hablar de lógicas trivalentes: hay tres valores de verdad, no sólo verdadero y falso, sino verdadero, falso y posverdadero. Lo posverdadero no es que tenga que ser falso, sino que está más allá de la división entre verdadero y falso: da igual que sea verdadero o falso. Hasta ese punto se ha teorizado. Si todo el mundo está mintiendo, desde Donald Trump hasta el último de sus empleados, eso va generalizando convicciones y en consecuencia acciones de manera inconsciente. Ese es el problema más radical y específicamente filosófico de la posverdad, que va constituyendo una concepción de lo que es el conocimiento, de lo que es el saber, de lo que es la verdad, de lo que es la organización social en relación con el saber, etc. Está transformando esto, que era un pilar fundamental de la cultura ilustrada, y nadie sabe en qué quedará toda esa discusión. Por eso es un problema grave.

❖ Currículum educativo

RC: En las actas de un congreso sobre educación publicadas en 1988, adviertes la necesidad de hablar no sólo sobre el currículum de los alumnos, sino también de la formación del profesorado.

Sobre esto último afirmas que, a pesar de existir declaraciones de buenas intenciones, no existe un plan suficientemente estructurado sobre cada uno de los aspectos de dicha formación: de ahí la necesidad de hablar de un currículum del profesor. Un currículum de este tipo, sostienes, podría ser "un instrumento eficaz para la «dignificación de nuestra profesión»", donde cada uno "fuera protagonista de su propia formación, en la medida en que cada uno podría ir elaborándose su propio *currículum*, con el único requisito de cumplir los mínimos establecidos" (1988: 240). A casi 40 años de distancia, con una trayectoria académica potente, donde no sólo tienes experiencia impartiendo clases en el Instituto, sino también a nivel universitario, me vienen a la mente dos preguntas. Por un lado, ¿crees que esta misma propuesta se pueda y deba extender al ámbito universitario? Por otro, ¿qué retos afrontaría en la actualidad una propuesta formativa como la que propones?

JAN: Creo que todo el tema de la formación del profesorado en la universidad está mal tratado, porque, a pesar de que la docencia es uno de los dos objetivos — o tres, si se quiere incluir la gestión— no se le ha dado la importancia que debería tener si realmente se quiere tener buenos docentes. Hace cincuenta años la universidad española era fundamentalmente de docencia. Investigación no había o era muy poca, entre otras cosas porque no había recursos económicos, ni había laboratorios, ni capacidad, ni el contexto para la investigación. Entonces la universidad era fundamentalmente docencia.

Eso ha ido cambiando, y ahora mismo estamos casi en el extremo opuesto porque ahora mismo lo que más se valora desde el punto de vista social e intra-universitario es la investigación. Eso se plasma en que se paga por los sexenios, se ponen programas de investigación en marcha, se gastan millones de euros en ello, se financia que los profesores se vayan a otro país a investigar. Se ha montado todo un contexto para la investigación, de manera que pueda haber buenos investigadores en las universidades, algo que se ha hecho con mucho éxito, en general.

En cambio, no hay nada parecido para lo que es el aspecto docente de la universidad. La inversión que hace la universidad en generar y formar buenos docentes no tiene nada que ver con la inversión que hace en tener buenos investigadores.

Quizás eso habría que reequilibrarlo, lo que obviamente, en un contexto de recursos limitados, supone disminuir la financiación de la investigación, y eso ahora mismo en España no es planteable. Porque ni siquiera los recursos para la investigación son muchos, para los que debería haber. Entonces no es raro que la docencia siga siendo una parte secundaria, dependiente, en el contexto universitario. ¿Quiere decir esto que hace cincuenta o sesenta años, cuando la universidad era fundamentalmente docencia, entonces la docencia estaba mucho más potenciada, mejor financiada, mejor estructurada y demás? Tampoco, porque entonces, en esa época, el problema era de mucha más escasez de recursos que ahora mismo. Al menos en el caso de España eso es lo que ha pasado, aunque puede ser muy distinto en otros lugares. Si no se forma a buenos docentes es difícil hacer buenas clases, buenos cursos, y eso se va reproduciendo. Pero, en el contexto, no resulta grave si lo que más se valora es la investigación, y la forma en que se enseña va quedando en un plano muy secundario. Y eso ahora mismo en España no tiene alternativa. Hay iniciativas más o menos marginales de cursos de formación, pero no hay una iniciativa estructurada, comparable a lo que ocurre en investigación.

Referencias

Ballesteros-Aguayo, L. y Nicolás, J. A. (2021). Presentación. Posverdad en las redes. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 8: 9-13. https://idus.us.es/server/api/core/bitstreams/a090f5e9-9b1e-4921-95e0-476ccfffb846/content.

Leibniz, G. W. (1965). *Die Philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim.

(2007). *Obras filosóficas y científicas*. Volumen 14. *Correspondencia I*. Editadas por J. A. Nicolás y M. R. Cubells. Comares.

Nicolás, J. A. (1988) Curriculum del profesor. Sobre la formación del profesorado en el proyecto de reforma. *La Reforma: un marco para la reforma de la enseñanza*, Madrid: 233-239.

(2011). El "principio del orden" como meta-principio último de la racionalidad leibniziana. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, *LI*(129-131): 245-253. https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/13135/12407.

(2012). Ontologie der systemischen Individualität: hinsichtlich einer Systematisierung der Ontologie Leibniz. H. Breger, J. Herbst und S. Erdner (eds.). *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover: 55-70.

(2013). Armonía como orden: el meta-principio último de la metafísica leibniziana. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 32: 15-28. https://journals.openedition.org/cultura/1943#text.

(2015). Metafísica de Leibniz: la finitud del orden de la razón. D. Murray and M. Pereira (eds.). *Proceedings Fifth World Conference on Metaphysics*. Editorial F. Rielo: 1081-1102. https://www.ugr.es/~jnicolas/68%20Metafisica%20de%20Leibniz.pdf.

(2017). La vía leibniziana hacia la historicidad de la razón. R. Casales y J. M. Castro-Manzano (comps.). *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*. Comares: 3-14.

(2018). La metáfora del laberinto como lógica del sistema leibniziano. R. Casales, y P. Reyes-Cárdenas (coords.). *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera*. Torres: 19-40.

(2019). Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo. *Diálogo Filosófico*, n. 105: 302-340. https://dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/159/165.

(2020). La transformación leibniziana de los fenómenos. Hacia una ontología de geometría variable. J. A. Nicolas y V. de Castilho (eds.). *Leibniz. Razón, principios y unidad*. Nova Leibniz Latina 1. Comares: 93-106.

(2021). La crítica de los realismos desde la noología realista zubiriana. AA. VV. *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*. Ediciones Fundación Xavier Zubiri: 205-231.

Nicolás, J. A. y Espases, A. J. (2022). Posverdad en contextos de guerra. *Ápeiron. Estudios de filosofía*. Monográfico "Zubiri en tiempos de posverdad", n. 18,: 251-283. https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/número-18

Nicolás, J. A. y Linares-Peralta, R. (2021). La noología realista de Xavier Zubiri. *Gazeta de Antropología*, 37 (3), artículo 07.

Saame, O. (1961). *Der Satz von Grund bei Leibniz. Ein Konstitutives Element seiner Philosophie und ihrer Einheit*. Krach.

(1987). *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Traducción de J. A. Nicolás y N. Smilg. Laia.

Estudios

[*] Este artículo es parte del proyecto posdoctoral titulado "La fenomenalidad semiótica de lo vivo: reflexiones semiótico-fenomenológicas hacia una filosofía de la vida", el cual es realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, dentro del programa de Estancias Posdoctorales por México de la SECIHTI, y bajo la dirección del doctor Luis Ignacio Rojas Godina.

Umwelt, el quiasmo organismo-medio: En búsqueda de una ontología de lo vivo entre Uexküll y Merleau-Ponty*

Umwelt, the Organism-Environment Chiasm: In Search of an Ontology of Life between Uexküll and Merleau-Ponty

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.749

Juan Alberto Bastard Rico
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
albari.filosofo87@gmail.com
Orcid.org/0000-0003-4429-5325

Fecha de recepción: 03/09/2025 • Fecha de aceptación: 29/06/2026

Resumen

El presente artículo presenta un análisis de la noción uexkülliana de *Umwelt* desde la mirada merleau-pontyneana, esto es, desde el modo en que Maurice Merleau-Ponty recibió en su filosofía la propuesta biológica de Jakob von Uexküll. De este modo, se intenta comprender la idea del mundo circundante —traducción al español de *Umwelt*— como el quiasmo entre organismo y medio, es decir, como la relación viva entre ambos polos ontológicos, estableciendo con ello una base teórica para delinear el proyecto de una ontología de lo vivo.

Palabras clave

Naturaleza, ontología, quiasmo, Umwelt, vida.

Abstract

The present article offers an analysis of the Uexküllian notion of *Umwelt* from a Pontyanean perspective, that is, from the way in which Maurice Merleau-Ponty incorporated Jakob von Uexküll's biological proposal into his philosophy. In this way, the notion of the surrounding world —*Umwelt* translated into Spanish as *mundo circundante*— is approached as the chiasm between organism and environment, that is, as the living relation between these two ontological poles, thereby establishing a theoretical basis for outlining the project of an ontology of the living.

Keywords

Chiasm, life, nature, ontology, Umwelt.

Introducción

Si bien en la tradición fenomenológica abierta por Edmund Husserl el concepto de *Umwelt* —traducido como "mundo circundante"— resulta fundamental, aun sin ser uno de sus conceptos centrales, no es claro que su mentado fundador hubiera tomado directamente el término de la obra biológica de Jakob von Uexküll, quien lo introdujera en el lenguaje científico del siglo XX para comprender los mundos circundantes de los organismos. No sucede así con otros exponentes posteriores de la fenomenología, como Max Scheler, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, quienes refieren directamente a los planteamientos biológicos uexküllianos. De ellos, el último mencionado, esto es, Merleau-Ponty, recurre a la teoría uexkülliana de los mundos circundantes para trazar desde ella una nueva ontología que, a diferencia de la heideggeriana, no establezca una jerarquía de entes que termine por instaurar una diferencia abismal entre el ser humano y el resto de seres vivos.[1] En otras palabras, el proyecto de Merleau-Ponty era el de una ontología más horizontal para la cual se auxilia, en gran medida, de la biología uexkülliana; concretamente, el filósofo francés se vale de la misma noción de *Umwelt* para convertirla en uno de los pilares conceptuales de

1 Este aspecto distintivo de la fenomenología merleau-pontyneana frente a la propuesta heideggeriana ha sido resaltado por varios teóricos, entre los que destaca Brett Buchanan, quien afirma que para Merleau-Ponty, a diferencia de Heidegger, "el humano y el animal no están separados por un abismo ontológico" (2008: 147-148), lo que distingue también sus respectivos modos de recibir e interpretar la teoría del *Umwelt* de Uexküll. En este sentido, viene al caso el señalamiento de Juan Manuel Heredia respecto de las diferentes lecturas que de la teoría uexkülliana han hecho en general tanto la tradición francesa como la alemana: mientras esta última se vale de tal doctrina para estudiar y enfatizar lo distintivo y peculiar de lo humano frente a lo animal, aquella busca romper más bien con los antropocentrismos de los pensadores alemanes. Heredia lo dice del siguiente modo: "mientras que en un caso [en la tradición alemana] se invoca a Uexküll para pensar la diferencia antropológica, en el otro [en la tradición francesa] se lo moviliza para relativizarla" (2021: 298-299).

su proyecto ontológico inacabado: el de una ontología de la carne, entendida esta como aquello que da cohesión y sentido a las cosas sensibles. Proyecto ontológico que, en parte, parece contrastar con el aspecto fenomenológico de sus primeros trabajos filosóficos; mismos en los que encuentra, no obstante, su fuente. El presente artículo reconoce entonces que no hay una ruptura radical en el pensamiento merleau-pontyneano, entre sus primeras obras más fenomenológicas y su posterior proyecto ontológico inacabado; tesis defendida explícitamente por Douglas Low, para quien "no hay tal quiebre en el cuerpo del trabajo de Merleau-Ponty" (2009: 208), y que ha sido ya admitida por otros estudiosos de su obra.

Si bien Merleau-Ponty menciona el término alemán *Umwelt* ya en su primera obra titulada *La structure du comportement*, publicada en 1942, no obstante, el concepto no es mencionado en relación directa al nombre de Uexküll, aunque sí por mediación de un teórico uexkülliano, el neuropsicólogo Kurt Goldstein (1976: 31). De igual manera, Uexküll es citado una sola vez en dicha obra, aunque no en relación con el concepto de *Umwelt*; además, dicha cita no es extraída directamente de los textos uexküllianos, sino a través de la obra del médico Frederik Buytendijk (1976: 225). Será hasta su trabajo tardío que Merleau-Ponty finalmente aluda explícitamente a la doctrina de los mundos circundantes del biólogo báltico-alemán, concretamente en sus cursos sobre el concepto de naturaleza, impartidos en el *Collège de France* entre 1956 y 1957, en los que dedica un apartado a la teoría de Uexküll (1995: 167-178). Estos años resultan ser poco anteriores a las fechas en que Merleau-Ponty se abocaba a su ya mencionado proyecto de una nueva ontología, el cual quedaría inconcluso a causa de su sorpresiva muerte en 1961. De este proyecto sólo quedan sus apuntes recopilados en un libro bajo el título de *Le visible et l'invisible*, publicado póstumamente en 1964 y que atestigua precisamente la relevancia que había adquirido ya en ese entonces la noción de *Umwelt* en su truncado plan filosófico.

Que la noción de *Umwelt* adquiera prioridad en el pensamiento tardío de Merleau-Ponty tiene que ver con su pretensión de configurar una ontología centrada en el organismo como una corporalidad conectada necesariamente a la carne del mundo. En este sentido,

dicho proyecto no implicaba un quiebre absoluto con el trabajo fenomenológico anterior (Buchanan, 2008: 116); antes bien, halla su punto de partida en las conclusiones de sus investigaciones precedentes sobre el comportamiento y la percepción, si bien con una perspectiva crítica, lo que han dejado ver autores como D. Landes (2018), T. Toadvine (2009) y D. Morris (2018) que asumen ya la tesis de la continuidad del pensamiento merleau-pontyneano.[2] Esto es así ya que Merleau-Ponty consideraba, desde un enfoque fenomenológico, que tanto el comportamiento como la percepción eran dos modos de apertura al mundo de una corporalidad viva y subjetiva. Esto se ve justamente en sus dos primeras obras filosóficas: *La structure du comportement*, ya referida, y *Phénoménologie de la perception*, su libro de mayor reconocimiento, de 1945. Se entiende, pues, que el fenomenólogo francés se fijara en la noción de *Umwelt* al modo en que Uexküll la entendía en su teoría biológica, pues ella encierra esas dos modalidades en que un cuerpo se abre al mundo, vinculándose ineludiblemente con él. Así, parte de la propuesta de este trabajo es que el concepto de *Umwelt* puede ser entendido desde otra de las nociones que Merleau-Ponty introduce en su proyecto tardío de una nueva ontología, a saber: la noción de quiasmo, con la cual el filósofo pretendía pensar la viva relación entre dos polos

2 Landes, por ejemplo, afirma que "la filosofía de Merleau-Ponty es más una trayectoria de desarrollo y estilo que una serie de periodos yuxtapuestos", argumentando así que "Merleau-Ponty descubre la fuerza trascendental de la descripción fenomenológica y revela el peso ontológico de la percepción" (2018: 361); es decir, según este autor, para Merleau-Ponty la percepción tiene la capacidad de hacernos replantear la ontología misma (2018: 366). En esta misma línea, Toadvine apunta que "Merleau-Ponty, entre los fenomenólogos, ha sido el más atento a la convergencia de una fenomenología de la fenomenología con una filosofía de la naturaleza" (2009: 16), comprendiendo que la filosofía de la naturaleza merleau-pontyneana hace parte de su proyecto ontológico; de este modo, el autor analiza cómo Merleau-Ponty va estableciendo ya una ontología de la naturaleza desde su primera obra, que trata sobre el comportamiento, a partir de una perspectiva *Gestalt* de la materia, la vida y la mente, y que tematiza ya a gran profundidad en su obra ontológica tardía. Por su parte, Morris piensa que la filosofía de Merleau-Ponty está atravesada por un mismo problema, a saber: el del sentido del ser; a fin de demostrar esto, este autor ha introducido las expresiones de "ontología del desarrollo", como una ontología del movimiento del ser que permite el establecimiento del sentido, y de "fenomenología de la naturaleza", refiriendo con ello al método exigido por el problema del sentido dentro del ser (2018: 4), expresiones que permiten nuevos modos de comprender la vida y la conciencia como fenómenos naturales (2018: 5).

ontológicos. A decir de M. T. Ramírez, el término "quiasmo" refiere a "la relación de entrecruzamiento entre dos cosas cualesquiera" (2013: 42). De las dicotomías tradicionales del pensamiento, la filosofía de Merleau-Ponty se interesa en pensar principalmente la relación entre un sujeto y su mundo. Así, M. T. Ramírez, para quien la filosofía merleau-pontyneana es una filosofía quiasmática, sostiene que "el punto de partida de la filosofía de Merleau-Ponty no es el yo o el otro, sino el quiasmo yo-otro, la mutua incorporación y la red indestructible de la doble referencia" (2013: 182). Podríamos decir así que el punto de partida de la filosofía merleau-pontyneana es el quiasmo sujeto-mundo.

Teniendo en cuenta lo anterior, se delinea en seguida el objetivo del presente trabajo. No se trata tanto de analizar la fundamentación del proyecto de una nueva ontología merleau-pontyneana en el concepto de *Umwelt*, si bien el objetivo de este texto tampoco se reduce al mero estudio de la recepción que el fenomenólogo francés hizo de la doctrina uexkülliana de los mundos circundantes. El propósito aquí es más bien dilucidar cómo la noción uexkülliana de *Umwelt*, según el modo en que la fenomenología de Merleau-Ponty lo recibe, puede ayudar al esbozo de una ontología de lo vivo que comprenda al organismo en sus esenciales y quiasmáticos vínculos con su entorno. Dicho de otro modo: el objetivo es resaltar algunos aspectos en que las disquisiciones fenomenológicas y ontológicas merleau-pontyneanas arrojan luz sobre el concepto de *Umwelt* con miras al planteamiento de una ontología del ente vivo, esto desde la comprensión del *Umwelt* como el quiasmo ontológico entre el organismo y su medio, es decir, como la viva relación entre ambos polos.

Umwelt *como apertura*

Aunque el nombre de Uexküll aparece poco en la obra de Merleau-Ponty, se sabe que este conoció la teoría biológica de aquel, no sólo por el uso que llega a hacer de la noción de *Umwelt*, sino sobre todo por las reflexiones que le dedica directamente en sus cursos sobre la naturaleza de 1956 y 1957 y que han sido publicados bajo el nombre

de *La Nature* (1995: 167-178). Allí deja ver que tenía conocimiento de una parte de la obra del biólogo báltico, al menos de dos libros mencionados: el de 1909, que lleva el nombre de *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1995: 167), y el de 1934, el más famoso, titulado *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1995: 167). En dichas lecciones, Merleau-Ponty presenta a Uexküll como una figura que se coloca ya en la tradición de pensadores que han roto con el paradigma mecanicista y dualista de la naturaleza que prevaleció en la Modernidad como herencia del cartesianismo. Más concretamente, Uexküll es considerado como parte de una nueva biología que, de acuerdo con el fenomenólogo, ha dejado de ser sustancialista para convertirse en una biología dialéctica (2003: 139).[3] En este sentido, un primer aspecto que el fenomenólogo resalta del concepto de *Umwelt* es el de referir a la idea de un mundo que no es el mundo objetivo externo, pero tampoco el mundo subjetivo interno, sino más bien un mediador en el que ellos se hallan dialécticamente en sustancial reciprocidad; valga decirlo desde ahora: un quiasmo entre la exterioridad y la interioridad: "El *Umwelt* —nos dice de inicio— marca la diferencia entre el mundo tal como existe en sí y el mundo como el mundo de un ser viviente. Es una realidad intermediaria entre el mundo tal cual existe entre un observador absoluto y un dominio puramente subjetivo" (2003: 167).[4] El mundo circundante no es, pues, ni el mundo independiente de la subjetividad ni el mundo privado de un sujeto; antes bien, es aquello que se juega entre los dos polos: es el mundo tal como un sujeto lo habita corporalmente. Para comprender más a fondo esta idea, habría que recurrir a la misma definición uexkülliana de *Umwelt* que Merleau-Ponty parece privilegiar en su obra.

Dado que, como se ha dicho, Merleau-Ponty se fija en la noción uexkülliana de *Umwelt* en la medida que encierra las dos modalidades

3 Más específicamente, según T. Moyle (2020: 141), Merleau-Ponty sitúa al biólogo báltico dentro de la nueva escuela de biología, conocida como biología organicista, la cual habría florecido entre las primeras décadas del siglo XX y los tardíos cincuenta, y cuyos fundamentos filosóficos pretende interrogar en sus lecciones.

4 Todas las citas de obras en idiomas extranjeros, alemán e inglés, son traducciones mías.

de apertura al mundo que el fenomenólogo había destacado desde sus obras tempranas —esto es, comportamiento y percepción—, resulta claro que la definición del concepto que privilegia es la del mundo circundante como mundo de acción (*Wirkwelt*) y como mundo de percepción (*Merkwelt*). Como se verá, dos son los lugares en los que Uexküll la expone: primero, en su obra más ambiciosa titulada *Theoretische Biologie*, de 1920; y después en *Streifzüge*, su libro más conocido. En la primera de estas obras, Uexküll hace explícito desde el inicio que uno de los pilares teóricos de su propuesta biológica es la filosofía trascendental de Immanuel Kant, cuyos resultados pretende extender a los terrenos de la biología a fin de reconocer en otros seres vivos no humanos, principalmente animales, una estructura subjetiva *a priori* tal como el filósofo prusiano hizo en el caso humano: "La tarea de la biología —nos dice— consiste en expandir en dos direcciones los resultados de las investigaciones de Kant: 1) considerando la parte que juega nuestro cuerpo [...], y 2) estudiando las relaciones de otros sujetos (animales) con objetos" (1926: xv). De esta manera, el biólogo concede de entrada las dos formas puras de la sensibilidad postuladas por Kant, *i. e.* espacio y tiempo, como partes de dicha estructura; aunado a ellas, considera también una serie de *aprioris* corporeizados gracias a los cuales un organismo puede determinar perceptivamente la espaciotemporalidad que ha de habitar para poder actuar. Estos *aprioris* orgánicos, denominados cualidades o "signos de orden", son tres: signos locales (1926: 2), signos direccionales (1926: 6) y signos de momento (1926: 52). Ellos orientan perceptiva y efectualmente a un organismo en el espaciotiempo de su mundo. Así pues, Uexküll termina por señalar que el *Umwelt* es tanto un mundo de percepción como un mundo de acción: "Mundo de acción y mundo de percepción juntos hacen un todo comprehensivo, el cual llamo mundo circundante", concluye (1926: 127). Básicamente esta es la misma definición que luego repite en 1934, en *Streifzüge*, afirmando que "todo lo que un sujeto percibe se convierte en su mundo perceptual y todo lo que él efectúa se convierte en su mundo efectual. Mundo perceptual y mundo efectual configuran una unidad cerrada: el mundo circundante" (1956: 22).

Atender a la anterior definición del *Umwelt* que Uexküll ofreció es de gran importancia para comprender el modo en que Merleau-Ponty recoge la teoría de los mundos circundantes y lo que de ella acentúa. En primer lugar, hay que notar que en aquella definición hace su entrada, junto con la percepción, la acción del organismo como parte de lo que conforma un mundo circundante. Es importante tener en cuenta esto, ya que en definiciones anteriores Uexküll parecía reducir el *Umwelt* al mundo de la percepción (1909: 55),[5] y no han sido pocos los que se han quedado con esa noción; sin embargo, como se acaba de ver, en sus obras de 1920 y 1934, Uexküll hace explícito que el mundo circundante es igualmente un mundo de acción. Así, esta definición resulta más cercana y en consonancia con la idea merleau-pontyneana de que el comportamiento es también, como la percepción, un modo de apertura al mundo. En segundo lugar, es fundamental resaltar cómo llega Uexküll a tal definición del mundo circundante, esto es, a través de la propuesta de los *aprioris* orgánicos. Si concedemos que la estructura cognitiva *a priori* de la que habló Kant en su *Crítica de la razón pura* es la que posibilita la apertura de la subjetividad humana a la experiencia de las cosas, el hecho de que Uexküll quisiera extender hacia otras subjetividades no humanas una estructura apriorística similar, pensándola además como corporeizada, deja ver que su doctrina asume que la corporalidad orgánica de cualquier sujeto de la naturaleza es el medio por el cual este mismo sujeto se abre al mundo. Otra idea afín al pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty, quien emprende, como indica Agustín Ostachuk (2013: 55), un programa de investigación similar al de Uexküll, a saber: estudiar el cuerpo orgánico y su intencionalidad hacia el mundo en vez de explicar la conciencia animal.

Con todo esto en mente, resulta pues comprensible que el filósofo francés pensara al *Umwelt* justamente en términos de apertura, lo que se vería, sobre todo, según él, en los animales más complejos: "el *Umwelt* no es ya un cierre, sino más bien una apertura. El mundo

5 Más adelante se verá la definición del mundo circundante que ofrece Uexküll en *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Lo que vale señalar por el momento es que, aun cuando Merleau-Ponty leyó tal obra, pues es una de las referidas en sus lecciones, no parece privilegiar la definición del *Umwelt* ofrecida en ella.

es poseído por el animal. El mundo exterior es «destilado» por el animal" (2003: 171). En este carácter de apertura del mundo circundante está en juego entonces una corporalidad perceptiva y performativa, que sólo por ser tal es que precisamente se configura en torno a ella un *Umwelt*. Para comprender aún más, hay que diseccionar este *Umwelt*, en sus dos modalidades, como mundo de percepción y como mundo de acción, desde la mirada de Merleau-Ponty.

El mundo de la percepción

Si el *Umwelt* posee, de acuerdo con Merleau-Ponty, dicho carácter de apertura, ello se debe a que en parte es, según la definición uexkülliana, un mundo de percepción, el mundo al que la percepción abre. De hecho, como ya se dijo, Uexküll destaca esta dimensionalidad perceptiva del mundo circundante en las primeras definiciones que da del concepto (1909: 55). Esto es así ya que el concepto comienza a ser construido en el contexto de sus primeras investigaciones de corte más fisiológico, principalmente en animales acuáticos, en las que considera al organismo como una totalidad de órganos dispuestos de acuerdo con un plan de construcción (*Bauplan*). Uexküll enfoca sus análisis a los órganos receptores o perceptivos de un organismo, observando la capacidad que estos tienen de captar influjos del medio y convertirlos en estímulos que el sistema nervioso ha de interpretar. De aquí que Uexküll pensara en este momento que el mundo de un animal se conforma del conjunto de estímulos recibidos por el organismo (1909: 55), no como una mera suma sino más bien como una estructura perceptiva acorde al *Bauplan*. Dos de sus obras pertenecen a esta época y resultan así paradigmáticas de esta concepción del mundo de un organismo: primero, su libro *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere*, de 1905; segundo, el ya mentado *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, de 1909. Cabe mencionar que en la primera de estas obras el biólogo báltico no usa aún el término *Umwelt* al modo en que lo hace posteriormente, pero hay un antecedente de este en el extranjerismo francés *milieu*; así, es este término el que es definido del siguiente modo: "Aquella

parte del mundo externo (*Aussenwelt*) que actúa a través de los receptores del animal se denomina su *Milieu*" (1905: 12). Esta misma carga semántica es la que luego toma el término *Umwelt* ya en la obra de 1909, definiéndolo de un modo similar: "La suma de todos los estímulos que un animal recibe, gracias al diseño de sus receptores, constituye su mundo circundante" (1909: 55). Como se ve, en un primer momento del pensamiento uexkülliano, el mundo circundante alude al horizonte perceptivo de un organismo en relación con sus órganos receptores. Si bien la definición del *Umwelt* se complejiza a lo largo del pensamiento uexkülliano, el dominio perceptivo del mundo circundante no deja de estar presente.

Como ya se dijo, no parece ser esta primera definición uexkülliana del *Umwelt* la que Merleau-Ponty privilegia, aunque sin duda fue consciente del peso de dicho dominio perceptivo del mundo circundante por el cual este tiene un carácter de apertura para un cuerpo orgánico. De hecho, la idea general de que la percepción es una capacidad que abre al ser está subrayada por Merleau-Ponty desde su obra fenomenológica temprana hasta los apuntes de su proyecto ontológico inacabado. En efecto, por un lado, en su *Phénoménologie de la perception* encontramos ya esta aseveración al respecto: "La percepción se abre a las cosas" (1993: 75). Asimismo, por otro lado, encontramos en los apuntes del libro *Le visible et l'invisible* el planteamiento de que "la vida perceptiva" de un cuerpo "es la que realiza la apertura primera al mundo" (2010: 45).[6] Tal idea de la percepción como apertura es reiterada en su obra ontológica tardía ya que asume en gran medida —aunque no sin crítica— los resultados de sus primeras investigaciones fenomenológicas. La peculiaridad de este primer abordaje fenomenológico es que considera a la percepción como una capacidad de la conciencia por la cual ella está precisamente abierta al mundo. Así, como apunta Buchanan al respecto, el enfoque de la filosofía de Merleau-Ponty en esta primera etapa es el de una fenomenología que pone el énfasis en la conciencia perceptiva del

6 Poco más adelante, en otra serie de apuntes dentro de la misma obra, también dice Merleau-Ponty: "la percepción me abre el mundo como el cirujano abre un cuerpo" (2010: 193).

mundo: "Su pensamiento temprano se basó demasiado en la naturaleza de la percepción consciente que un sujeto tiene del mundo en el que vive" (2008: 131). No obstante, es importante analizar algunas ideas básicas de la percepción desde tal enfoque fenomenológico, no sólo porque las bases del pensamiento tardío del filósofo francés se encuentran en esta obra temprana (Landes, 2018), sino también porque en tal obra hace ya su entrada la misma noción de *Umwelt*.

Desde el inicio de su libro de 1945, Merleau-Ponty indica que todo estudio elaborado con el método de la reducción fenomenológica ha de hacerse bajo la fórmula *In-der-Welt-Sein*, o en francés *être-au-monde*, es decir, "ser en el mundo". Para un análisis fenomenológico de la percepción, ello implica que el punto de partida es que el mundo, en la medida en que somos en él, es lo que percibimos (1993: 16); por lo tanto, la cuestión a resolver es: cómo es que percibimos ese mundo en el que somos.

De acuerdo con el fenomenólogo francés, los datos perceptivos no se dan nunca aisladamente, sino que siempre forman parte de un campo o contexto, más aún, se dan dentro de un horizonte de sentido, es decir, en una constelación significativa de datos (1993: 26). Además, este sistema de percepciones es acorde a las capacidades perceptivas del cuerpo propio desde las cuales un sujeto puede interpretar los datos significativos captados, por lo que la corporalidad puede ser considerada como un punto de vista del mundo en el que tal sujeto es. De esta manera, Merleau-Ponty afirma lo siguiente: "La percepción deviene una «interpretación» de los signos que la sensibilidad va proporcionando en conformidad con los *estímulos* corporales" (1993: 55, cursivas del original). Como se ve, el cuerpo juega un rol crucial en la percepción del mundo de un sujeto: es él, "extraña máquina de significar" (1993: 128), el "elemento en el sistema del sujeto y su mundo" (1993: 123). Por sus capacidades perceptivas, el cuerpo es así el medio por el cual un sujeto se hace consciente del mundo en el que es; mediante el cuerpo, entonces, la conciencia, que es un "tejido de intenciones" (1993: 138), se relaciona con el mundo, que es su "polo intencional" (1993: 106). Más aún, el cuerpo posee ya su propia intencionalidad, prerreflexiva, que antecede y condiciona la intencionalidad reflexiva de la conciencia.

Esta idea queda manifiesta a partir de la distinción que Merleau-Ponty retoma de Husserl entre intencionalidad de acto (reflexiva y consciente) e intencionalidad operante (prerreflexiva), siendo esta última "la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida" (1993: 17). Al cuerpo corresponde, pues, esta intencionalidad operante, por la cual un sujeto se comprende como "ek-stasis" antes que comprenderse como actividad sintética y teórica (1993: 436).[7] Dicho de otra manera, es por la intencionalidad del cuerpo, como cuerpo vivido, que la conciencia es intencional, esto es, que está dirigida a las cosas que constituyen el mundo. Este mundo, ya se ve, no es más que el mentado sistema de percepciones, aquel campo o constelación significativa de datos perceptivos; en última instancia el *Umwelt* del que hablaba Uexküll, que se abre en torno a un sujeto por mediación de su corporalidad orgánica. De aquí que Merleau-Ponty se valiera de tal concepto, incluso ya en su temprana fenomenología de la percepción.

Pero antes de ver cómo hace entrada dicha noción en tal obra, hay que responder al menos brevemente esta cuestión: ¿y qué pasa con aquellas subjetividades, animales y otras formas de vida, que no tienen propiamente conciencia, o al menos no la conciencia reflexiva que caracteriza al humano? Al respecto, Merleau-Ponty tiene observaciones interesantes ya desde su *Phénoménologie de la perception* que se alinean a la doctrina uexkülliana. Si bien es cierto que su análisis se centra en el trabajo de la percepción para una conciencia del mundo, el fenomenólogo francés tiene en cuenta que los animales no humanos y otros vivientes carecen de dicha conciencia reflexiva y, sin embargo, son seres perceptivos que llevan a cabo procesos de significación de sus respectivos mundos. En este sentido, el filósofo apunta que el hecho de que un animal u otro viviente tenga un mundo no quiere decir que tenga una conciencia objetiva del mismo, sino que más bien "sólo ofrece una significación práctica, sólo invita a un reconocimiento corpóreo, se vive como situación «abierta»"

7 De aquí que, para Landes (2018: 368), esta intencionalidad operativa sea sinónimo de la existencia misma y permita a Merleau-Ponty plantear una fenomenología existencial antes que una fenomenología trascendental.

(1993: 97). Nótese al final de esta cita la idea del estado de abierto que Merleau-Ponty concede a todo ser vivo, en virtud de sus capacidades perceptivas y de significación del mundo; por tanto, el mundo de un ser vivo —su *Umwelt*, diríamos— ha de tener un carácter de apertura que no tiene que ver con una conciencia del mismo, sino con una intencionalidad operante. Esto implica una relativización de la conciencia por parte de Merleau-Ponty, es decir, una disminución de su valor en los procesos de significación del mundo, razón por la cual se interesaría en la propuesta biológica de Uexküll, según han señalado ya algunos teóricos (Moyle, 2020; Ostachuk, 2013). Lo interesante de este acto de relativización de la conciencia es que lleva al fenomenólogo a conectar la percepción con el comportamiento para dar cuenta de dichos procesos inconscientes y preconscientes de significación, e incluso de transformación, del mundo: "Ya la simple presencia de un ser vivo transforma el mundo físico, revela aquí unos «alimentos», allí un «escondrijo», da a los «estímulos» un sentido que no tenían. [...] Los comportamientos crean significados que son trascendentes respecto del dispositivo anatómico, y no obstante son inmanentes al comportamiento como tal" (Merleau-Ponty, 1993: 206). Así, en el comportamiento, el cuerpo perceptivo exhibe ya una intencionalidad previa a toda conciencia; digamos, una intencionalidad operante. Como se verá, esto es de suma importancia.

Con la exposición de las ideas anteriores, podemos apreciar ya la manera merleau-pontyneana de comprender el *Umwelt* y el modo en que aparece dicho término en su obra fenomenológica. Dicha noción se hace presente en dos ocasiones. La primera aparición, referida en este caso a una obra de Buytendijk y Plessner, se da en una brevísima nota a pie en la que se aclara la siguiente idea expuesta en el cuerpo de la página: que no es como tal el sujeto epistemológico —entiéndase el sujeto como descarnado— quien realiza la síntesis de la percepción, sino el cuerpo fenomenal en tanto que está dirigido intencionalmente a los objetos y proyecta en torno de sí un medio gracias a la disposición de sus órganos receptores que trabajan sinérgicamente para hacer posible la percepción misma. En la nota a esta idea aclara que el cuerpo puede llevar a cabo tales labores de síntesis y proyección "en cuanto que posee una *Umweltintentionalität*"

(1993: 247), es decir, una intencionalidad hacia el mundo circundante, que no es más que la denominada intencionalidad operante. Esto quiere decir entonces que el *Umwelt* es ese medio que el cuerpo proyecta a su alrededor merced a la síntesis perceptiva que elabora; es, pues, un mundo intencional.

La segunda aparición del término en el libro sucede en el tercer apartado de la segunda parte, titulado "La cosa y el mundo natural", en donde explica que una cosa, más que darse en la percepción, es recogida, reconstituida y vivida en tanto que es cosa de un mundo; en este sentido, Merleau-Ponty señala que "el comportamiento animal apunta a un contexto (*Umwelt*) animal" (1993: 340). Nótese cómo aquí el fenomenólogo conecta nuevamente la percepción, por medio de la cual una cosa es recogida y reconstituida, con el comportamiento, gracias al cual una cosa es además vivida. No deja de ser curioso este vínculo por cuanto sabemos que el comportamiento, para él, es el otro modo de apertura al mundo y, para Uexküll, termina haciendo parte también de un *Umwelt* (1926: 127; 1956: 22).

El mundo de la acción (comportamiento)

Como lo indica el mismo título de la obra, *La structure du comportement*, el comportamiento es el objeto de estudio del primer libro publicado de Merleau-Ponty. Según señala desde el inicio, su objetivo es lograr una comprensión de las relaciones entre conciencia y naturaleza, para lo cual se sirve de la noción de comportamiento en la medida en que posee neutralidad con respecto a la clásica distinción entre lo psíquico y lo fisiológico (1976: 21). De esta manera, el filósofo trata de ganar una comprensión del comportamiento, más allá de las posturas mecanicistas y vitalistas, sobre lo que es un organismo; desde su perspectiva, el organismo no es un ser cuyas acciones se den de manera independiente unas de otras, como si fuesen meros reflejos aislados o respuestas separadas entre sí a los influjos ambientales. Para Merleau-Ponty, el organismo responde siempre a situaciones complejas, por lo que piensa al comportamiento en términos

de forma, estructura; el comportamiento tiene así un carácter sistemático, lo que implica "la imposibilidad de reducir a una suma de partes reales el todo del comportamiento" (1976: 140). En este sentido, la comprensión que del comportamiento tiene el fenomenólogo francés se coloca en la misma línea de la que luego muestra —de acuerdo con lo ya visto— sobre la percepción: un estímulo, así como un dato perceptivo o una sensación, aparece para el organismo en una situación o constelación (1976: 152). La importancia de esta primera concepción merleau-pontyneana del comportamiento para nuestra comprensión del *Umwelt* es que el comportamiento, en su carácter estructural y sistemático, expresa la forma de una relación recíproca —dialéctica, diría L. A. Umbelino (2013: 355)— entre organismo y medio. Esto lleva a Merleau-Ponty a establecer que la causalidad que rige las relaciones organismo-medio no es una causalidad lineal, sino más bien una "causalidad circular" (1976: 33). Al respecto, Buchanan afirma acertadamente que, para Merleau-Ponty, "el comportamiento demuestra un cerco relacional en tanto que el organismo está estructuralmente unido con su mundo" (2020: 120). Podríamos decir, pues, que el mundo circundante de un organismo refiere a dicho cerco dialécticamente relacional, constituido a partir de una causalidad circular entre organismo y medio.

En esta primera obra merleau-pontyneana, como se dijo anteriormente, aparece ya el término *Umwelt* en una ocasión; tal aparición se da en una cita que, si bien no es de Uexküll, sí es de un teórico uexkülliano: el ya mencionado Goldstein (1976: 31). Curiosamente, dicha cita se ubica en el contexto de una explicación que el fenomenólogo francés ofrece sobre el modo en que el organismo capta estímulos del medio (podríamos decir, sobre la percepción). La explicación, en primera instancia, es muy parecida a la uexkülliana: es el organismo quien, de acuerdo con su tipo de órganos receptores y su disposición corporal —lo que Uexküll llamaba *Bauplan*—, selecciona los estímulos del exterior. Merleau-Ponty lo dice del siguiente modo: "Pero es él [el organismo], según la naturaleza propia de sus receptores, según los umbrales de sus centros nerviosos, según los movimientos de los órganos, quien elige en el mundo físico los estímulos a los que será sensible" (1976: 31). Se ha de

entender así que el mundo circundante se configura gracias al conjunto de esos estímulos seleccionados por el organismo, es decir, que es un recorte perceptivo que el organismo ha hecho de su entorno, tal como deja ver la cita de Goldstein que Merleau-Ponty introduce inmediatamente después de aquellas líneas: "El mundo circundante (*Umwelt*) se recorta en el mundo según el ser del organismo, sobrentendiéndose que un organismo sólo puede existir si encuentra en el mundo un medio adecuado" (1976: 31). Esta mención del concepto de *Umwelt*, pensado desde el horizonte de la percepción en una obra que trata primordialmente sobre el comportamiento, sugiere que tiene que haber una relación de condicionalidad entre percepción y comportamiento en un cuerpo vivo.[8]

Más allá de que la explicación de la elección de estímulos por el organismo sea similar a la proveída por Uexküll, Merleau-Ponty añade una idea que, sin duda, arroja nueva luz en la comprensión del *Umwelt*: si, por un lado, es cierto que podemos pensar que el comportamiento es un efecto del medio en tanto que los movimientos del organismo están condicionados por influjos externos, por otro lado, Merleau-Ponty apunta que el comportamiento puede verse también como causa de los estímulos en tanto que estos han sido posibles por movimientos anteriores del organismo (1976: 30-31). Dicho de otro modo, el mismo comportamiento del cuerpo, que en un sentido responde a estímulos captados del medio, termina por hacer visibles al organismo nuevos estímulos que han de desencadenar nuevas acciones. Esto implica la concesión por parte del fenomenólogo, en un espíritu uexkülliano, de la agencialidad del organismo en la producción de su mundo circundante: no sólo porque elige los influjos del medio a los que ha de ser sensible, sino además porque su mismo comportamiento injiere en esa elección al descubrirle nuevos estímulos. Tendríamos que decir, en este sentido, que un

8 Esta idea deja ver que, desde su primera obra publicada, Merleau-Ponty establecía ya un estrecho vínculo entre comportamiento y percepción en toda corporalidad viviente. Se entiende, pues, que el filósofo francés, tras abordar el problema del comportamiento, dedicara su siguiente obra a tratar la percepción. Así, como señala Umbelino, la estructura del comportamiento demanda una fenomenología de la percepción (2013: 356).

organismo actúa en el mundo condicionado por sus percepciones a la vez que percibe el mundo bajo la condición de su actuar. Según M. T. Ramírez, esta idea lleva al fenomenólogo francés a una de las tesis fundamentales de su filosofía: "no hay motricidad sin percepción, ni percepción sin motricidad" (2013: 93). Por esta razón, Merleau-Ponty se ve en la necesidad de romper con la concepción clásica del comportamiento, a saber, la que reduce el comportamiento a reflejos del organismo, esto es, a respuestas aisladas y meramente pasivas a la influencia externa. Para él, el comportamiento implica, por un lado, que el organismo es un ser activo frente a las influencias del medio así como en la elaboración de estímulos; además de que el comportamiento mismo, por otro lado, no puede descomponerse en elementos aislados e independientes de la agencialidad del organismo ni reducirse a la suma de sus partes. De este modo, dice Merleau-Ponty que "el objeto de la biología es captar lo que hace de un ser viviente un ser viviente, es decir, no [...] la superposición de reflejos elementales o la intervención de «fuerza vital», sino una estructura indescomponible de los comportamientos" (1976: 74). El comportamiento es, así, un sistema complejo en tanto que el organismo responde a situaciones complejas.

Toda esta explicación merleau-pontyneana sintoniza con la exposición uexkülliana del comportamiento, en relación con la percepción, sobre todo a partir de la obra donde el biólogo báltico ofrece por vez primera la definición del *Umwelt* como mundo de acción y mundo de percepción. En principio, Uexküll —así como posteriormente hiciera Merleau-Ponty— se opone a la doctrina de los reflejos, si bien en sus primeras obras aparentemente la seguía. Uexküll pensaba en ese entonces que el comportamiento de un animal podía explicarse a partir del modelo del arco reflejo: un órgano perceptor recibe un influjo que pasa, convertido en excitación, por medio de un nervio hacia un centro que ha de interpretar la información recibida para, luego, enviar una respuesta por otro nervio hacia un órgano efector: "Ella [la excitación] es generada en el receptor, conducida por el nervio, ordenada desde el centro, transmitida por un segundo nervio y produce el movimiento en el músculo" (1905: 9). No obstante, la explicación uexkülliana del reflejo no era

muy ortodoxa al conceder ya entonces una capacidad de interpretación al organismo, es decir, al concebir a este como un ser que participa activamente en la recepción del reflejo. Por ello, después de su obra de 1909, Uexküll decide abandonar el modelo del arco reflejo para introducir en su lugar el concepto de *Funktionskreis*, o sea, círculo funcional, que implica un modelo de comprensión del comportamiento más complejo, más dinámico y que involucra más la idea de una agencialidad por parte del sujeto que actúa.[9] Concretamente, dicho concepto aparece por primera vez en un pequeño libro divulgativo llamado *Biologische Briefe an eine Dame* (1920) (del cual tenemos una traducción al español como *Cartas biológicas a una Dama*) (2014).

La emergencia de la noción de círculo funcional en la obra de Uexküll coincide con el énfasis que él mismo va poniendo, cada vez más, sobre el comportamiento en la comprensión de lo que es un organismo en relación con su mundo. Más aún, es justo después de la aparición de dicho concepto que el biólogo báltico-alemán añade a la dimensión perceptiva del mundo circundante una dimensión efectual. En otras palabras, al mundo de la percepción (*Merkwelt*) suma, en adelante, el mundo de la acción (*Wirkwelt*), el cual va adquiriendo mayor peso, junto con el concepto de *Funktionskreis*, desde su obra de 1920 llamada *Theoretische Biologie* hacia su trabajo tardío. Explicado por ahora en términos simples, el círculo funcional es, según Uexküll, un dispositivo orgánico que pone en relación una percepción y una acción: esta es desencadenada en un órgano efector a partir de una marca perceptiva captada por un órgano perceptor (1926: 126). En este sentido, los círculos funcionales son los procesos de producción del mundo circundante entendido precisamente como mundo de percepción y acción. Ahora bien, podría parecer que el concepto de círculo funcional sólo sustituye al de arco reflejo al implicar un modelo explicativo parecido; sin embargo, la noción de *Funktionskreis* conlleva características peculiares —ya

9 De hecho, es muy bien sabido entre los estudiosos de la obra de Uexküll que este sustituyó el capítulo sobre el arco reflejo por uno dedicado a los círculos funcionales para la segunda edición de su libro *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, que se publicó en 1921.

señaladas— que lo alejan de la idea del reflejo y lo acercan más a la explicación merleau-pontyneana del comportamiento desde la idea de una causalidad circular que rige las relaciones organismo-medio. Uexküll introduce la noción de círculo funcional del siguiente modo: "Cada animal es un sujeto que [...] selecciona estímulos [...] y a estos responde en cierto modo. Estas respuestas [...] influyen nuevamente en los estímulos. En este sentido surge un ciclo periódico autocontenido que podemos denominar el círculo funcional del animal" (1926: 126). La peculiaridad de la noción de *Funktionskreis* es, pues, que asume el carácter subjetivo del viviente, el cual entra en una relación de reciprocidad con su entorno; esto en contraste con el concepto de reflejo que presuponía más bien un carácter mecánico del organismo.

De aquí que la explicación de Merleau-Ponty, que considera al organismo como un cuerpo vivido relacionado circularmente con el medio, pueda arrojar luz sobre la comprensión del *Umwelt* uexkülliano en la medida en que depende del concepto de círculo funcional. Aunque Merleau-Ponty no refiere de manera explícita al modelo de *Funktionskreis* en su obra, no hay duda de que logró comprender la complejidad de la explicación uexkülliana del comportamiento sobre todo como fue expuesta en parte de su obra tardía. Ello es así puesto que, como han señalado muy bien algunos teóricos (Moyle, 2020: 146; Heredia, 2021: 304), el filósofo francés se enfoca principalmente en el *Wirkwelt* del biólogo báltico, reivindicándolo justamente mediante la noción de comportamiento. Esto será evidente, como se verá en lo que sigue, en la exposición que sobre la biología uexkülliana hace Merleau-Ponty en sus lecciones sobre la naturaleza, en donde apunta, desde el inicio, que "Uexküll anticipa la noción de comportamiento" (2003: 167).

Umwelt *como quiasmo entre organismo y medio*

Llama la atención, de entrada, que en el apartado que Merleau-Ponty dedica a Uexküll en sus cursos de la *Nature* no aluda directamente a la noción de *Funktionskreis* que resulta fundamental dentro de la

doctrina del mundo circundante. Esto no quiere decir que la idea detrás del concepto de círculo funcional no esté asumida en la exposición merleau-pontyneana. Si el círculo funcional refiere al dispositivo orgánico que se inicia con una percepción y se cierra con una acción del organismo, como quedó ya estipulado, esto implica entonces que el círculo funcional comprende tanto el mundo perceptivo como el mundo efectual, mundos designados por Uexküll con los términos germanos *Merkwelt* y *Wirkwelt* respectivamente. Así, en su exposición, Merleau-Ponty sí que se refiere a la relación establecida entre el *Merkwelt* y el *Wirkwelt* para entender cómo es que conjuntamente conforman lo que es el *Umwelt* de un organismo como un mundo con carácter de apertura (2003: 172-174). Ello deja ver precisamente cómo es que el filósofo francés no reduce el *Umwelt* sólo al mundo de percepción, sino que privilegia la definición uexkülliana según la cual el mundo circundante incluye también el mundo de acción; esto es así ya que, como hemos visto, el comportamiento es igualmente un modo de apertura al mundo de los organismos para Merleau-Ponty. Este lo señala del siguiente modo: "El *Merkwelt* es una «verja» interpuesta entre el animal y el mundo. A fin de determinar el mundo del animal, tenemos aún que hacer intervenir el *Wirkwelt*, esto es, las reacciones del animal en el medio [*milieu*], las melodías de impulsos" (2003: 172). Merleau-Ponty ofrece así una explicación del modo en que el comportamiento se entrelaza con la percepción para comprender cómo es que un cuerpo vivo está abierto a las cosas, al ser, y que resulta por demás interesante en tanto que arroja luz sobre el mismo concepto uexkülliano de *Funktionskreis* y, consecuentemente, el de *Umwelt*.

¿Cómo explica Merleau-Ponty el entrelazamiento entre comportamiento y percepción que, uexküllianamente hablando, están conectados en el círculo funcional? En la sección dedicada al biólogo báltico de sus cursos de la *Nature* hay un apartado en el que, según su título, el fenomenólogo ofrece una "interpretación filosófica de la noción de *Umwelt*" (2003: 173); allí se plantea la cuestión de dicho enlace en los siguientes términos: "¿Cómo esta disposición del *Merkwelt* y el *Wirkwelt* toma lugar de tal modo que constituyen dos lenguajes con cuya ayuda el animal interpreta su situación y que

ofrecen un encadenamiento riguroso al comportamiento del animal?" (2003: 174-175). La respuesta viene inmediatamente después de dicha pregunta y no es más que el desarrollo que ya sugería en su primera obra respecto de la relación del comportamiento con la percepción.

Pero antes de referir y citar la respuesta, ilustrémosla primero con el caso de una simpática salamandra originaria de los lagos del Valle de México: el *Ambystoma mexicanum*, conocido popularmente como ajolote. Imaginemos, pues, a un ajolote en las profundidades de algún turbio lago mexicano: su visión no muy desarrollada le permite apenas detectar sombras y luminosidades entre las cuales se mueve, por lo que la percepción de la visión le permite realizar la acción motora de sus patas; pero en su movimiento percibe de pronto estímulos químicos olfativos provenientes de otro ejemplar de su misma especie y de sexo opuesto, hacia el cual se dirige buscando la procreación; no obstante, repentinamente detecta, mediante su línea lateral, movimientos de agua e incluso señales eléctricas que le sugieren la presencia cercana de una tilapia, su depredadora, así que emprende la huida. Lo que tenemos con este sucinto ejemplo es una relación entre percepción y comportamiento en donde uno da lugar al otro, esto es, en donde ambos se condicionan recíprocamente: la visión desencadena una acción motora y esta acción le descubre al animal nuevas percepciones, ya químicas o mecánicas o eléctricas, que producen nuevas respuestas por parte del organismo, sea el deseo de apareamiento o el acto de huir. Merleau-Ponty explica esto del siguiente modo: "Un estímulo del medio [*milieu*] desencadena una reacción; esta reacción pone al animal en contacto con otros estímulos en el medio [*milieu*], por lo tanto, una nueva reacción, y así sucesivamente" (2003: 175).[10]

10 Aunque el ejemplo del ajolote, tal como está ilustrado aquí, es mío, no quisiera dejar pasar por alto que, en dichas lecciones sobre la naturaleza, el mismo Merleau-Ponty hace alusión a este simpático animal mexicano, un poco antes de su exposición sobre la doctrina del *Umwelt* de Uexküll, en el análisis que hace de las investigaciones del anatomista George E. Coghill sobre el desarrollo de esta peculiar salamandra (2003: 140-145). A partir de las observaciones de Coghill sobre las diferentes etapas por las que pasa el ajolote hasta alcanzar su madurez, el filósofo francés se cuestiona acerca del estatus de la totalidad orgánica como producto ontogenético (2003: 145). Su respuesta,

Retomando la misma metáfora merleau-pontyneana, el comportamiento y la percepción son dos lenguajes que se comunican para ir configurando el mundo circundante de un organismo, es decir, para abrir a este a una determinada cantidad de cosas de su entorno: el *Merkwelt* y el *Wirkwelt* no son mundos independientes uno del otro, sino mundos asociados que conjuntamente tejen un solo mundo, el *Umwelt*. El *Umwelt* es, así, el mundo al que un organismo está abierto, el entramado de entes que un viviente percibe y a los que dirige acciones en un complejo proceso en donde las percepciones condicionan acciones y estas a su vez condicionan percepciones: "No hay estimulación del exterior que no hubiese sido provocada por el propio movimiento del animal. Cada acción del medio está condicionada por la acción del animal; el comportamiento del animal suscita respuestas del medio", afirma el fenomenólogo (2003: 175). Esto implica entonces que, si bien hay un sinfín de cosas e influjos que hacen parte del entorno, un organismo se relaciona significativamente sólo con aquellas cosas que su percepción y su comportamiento, en un trabajo recíproco, le descubran. Merleau-Ponty señala, en este sentido, que un organismo entra en una relación con su medio no de mera causalidad mecánica, como si el mundo simplemente afectara un cuerpo vivo y este respondiera sin más. Antes bien, que el organismo establezca una relación perceptiva y efectual con el medio quiere decir que instaura un vínculo significativo con él: "Entre la situación y el movimiento del animal hay una relación de sentido, que es lo que la expresión *Umwelt* comunica" (2003: 175). Esta idea merleau-pontyneana se alinea con el modo en que Uexküll

grosso modo, es que la madurez orgánica implica la emergencia del comportamiento, por lo que, "para el ajolote —afirma—, existir de la cabeza a la cola y nadar son la misma cosa" (2003: 144). Así pues, por un lado, hay una referencialidad del embrión al futuro, esto es, a su forma acabada con la que ha de realizar su comportamiento característico; mientras que, por otro lado, el mismo comportamiento es una adquisición, producto de la ontogenia del organismo. Esto implica ya una conexión con la noción de *Umwelt* establecida por el mismo filósofo francés desde este apartado, anticipando así su estudio: el mundo circundante de un ser vivo es, como el comportamiento, una adquisición del desarrollo orgánico del cuerpo vivo. Así lo dice Merleau-Ponty: "en virtud de su comienzo endógeno, el organismo traza lo que su vida futura será; él bosqueja su medio [*milieu*] (*Umwelt*); él contiene un proyecto en referencia a la totalidad de su vida" (2003: 151).

comprendía el *Umwelt* en su obra ya tardía: como un mundo de significación. De hecho, en su obra titulada *Bedeutungslehre*, el biólogo báltico habla del círculo funcional como un círculo de significación, es decir, un *Bedeutungskreis*, que pone en relación los órganos de un viviente con un objeto significativo para él, un portador de sentido (1956: 110): "Sí, a los círculos funcionales se les puede denominar círculos de significación" (1956: 114), afirma.

Ahora bien, si la explicación del modo en que percepción y comportamiento se imbrican es básicamente la misma que la que ya había ofrecido desde su primera obra publicada, ¿hay, pues, alguna novedad al respecto que Merleau-Ponty introduzca ahora para dar cuenta así de la conexión entre el *Wirkwelt* y el *Merkwelt*? Tengamos en cuenta que las lecciones sobre la naturaleza pertenecen más o menos a los tiempos en que el filósofo francés estaba ya abocado al proyecto de una nueva ontología. Si en su proyecto fenomenológico temprano estaba más interesado, por un lado, en las relaciones entre conciencia y naturaleza y, por otro lado, en la conciencia del mundo, ahora en su proyecto ontológico tardío se interesa más en las mismas nociones de naturaleza y mundo, en donde además el peso previo sobre la conciencia ha menguado para dar lugar a formas originarias, más básicas, de apertura: la percepción y el comportamiento. De hecho, al inicio de su exposición sobre Uexküll en sus lecciones Merleau-Ponty deja en claro que ha relativizado definitivamente a la conciencia como "sólo una de las formas variadas del comportamiento" (2003: 167), relativización de la que la misma noción de *Umwelt* es expresión: "Esta actividad del comportamiento —nos dice— orientada hacia un *Umwelt* bien comienza antes de la invención de la conciencia" (2003: 167). Es entendible, en este sentido, que el filósofo francés se interesara, con mayor ahínco ahora, en la propuesta biológica uexkülliana y en su concepto de *Umwelt*, en el que encuentra una forma de pensar ontológicamente la noción de mundo. De aquí que Buchanan exprese lo siguiente sobre Merleau-Ponty: "Es aquí [en su obra tardía] que él introduce más explícitamente el trabajo de Uexküll [...] para elucidar mejor cómo los organismos producen y llegan a tener una relación cohesiva con sus medios en un modo decisivo" (2008: 134). Recuérdese que el

concepto del que Merleau-Ponty se vale en este periodo para pensar dicho vínculo ontológico entre polos es el de quiasmo (2010). Así pues, de acuerdo con Umbelino, la novedad de Merleau-Ponty en esta etapa de su obra para explicar el juego entre percepción y comportamiento es que tal juego es visto como un modo en que organismo y medio "comparten una relación dinámica [...] en un modo quiasmático" (2013: 357). Por lo tanto, podemos pensar el concepto de *Umwelt* desde la noción de quiasmo.

Así, la exposición anterior permite ahondar finalmente en la idea del *Umwelt* como quiasmo, recuperando aquí la noción que Merleau-Ponty introdujo en su proyecto ontológico inacabado. Para ello hay que apuntar claramente, primero, qué idea del *Umwelt* ganamos en el cruce de los pensamientos uexkülliano y merleau-pontyneano: el mundo circundante es un plexo intencional de sentido, de influjos significativos que se ofrecen a un cuerpo vivo como signos a interpretar perceptivo-efectualmente y no como causas a las que simplemente reaccionar. El mundo ha de ser comprendido, desde la perspectiva de un cuerpo vivo, en términos semióticos y no de causalidad; de aquí que el fenomenólogo afirme, en el contexto de su lectura sobre Uexküll, que "la agencia del mundo exterior [...] juega el rol de un signo más que de una causa" (2003: 171). No sorprende que poco después señalara en sus apuntes sobre *Le visible et l'invisible*, sin duda en un espíritu uexkülliano, que los objetos del mundo son "núcleos de significación" (2010: 211) que hacen parte del horizonte mundano de un cuerpo; con lo cual la noción de *Umwelt* se vuelve fundamental en dicha obra entendida como aperturidad, como *Offenheit*, identificando esta *Offenheit* del *Umwelt* con la horizontalidad en la que se hace presente el ser para un cuerpo vivo, es decir, como *Horizonhaftigkeit* de una subjetividad encarnada. En este sentido, Merleau-Ponty afirma: "La propia estructura del horizonte [...] es la que sólo tiene sentido en el *Umwelt* de un sujeto carnal, como *Offenheit*, como *Verborgenheit* del Ser" (2010: 166). El mundo circundante no es, pues, ni el mundo objetivo externo ni el mundo subjetivo interno, sino más bien el horizonte en el que lo que es se presenta semiótico-significativamente a un sujeto corporeizado. Puesto así, la noción de *Umwelt*, entendida merleau-pontyneanamente, es

expresión de una relación dialéctica entre organismo-medio que no implica síntesis (en sentido hegeliano); relación dialéctica que el fenomenólogo intentó comprender primero desde la idea de una causalidad circular y que trata de entender ahora en su obra tardía como una relación quiasmática.

De esta manera, el concepto uexkülliano de *Umwelt* puede ser interpretado desde la noción merleau-pontyneana de quiasmo, la cual alude, según lo que expone el fenomenólogo en *Le visible et l'invisible*, al intercambio entre el yo y lo otro, entre el yo y el mundo (2010: 191). El mundo circundante, como aperturidad y horizontalidad, se juega entre la interioridad subjetiva y la exterioridad del medio; es, dicho de otro modo, el mundo de cosas que se abre en torno a un cuerpo vivo en la medida en que le resulta significativo, más aún, es la extensión de ese cuerpo. En este sentido, la relación de una subjetividad corporeizada con su entorno es, como ya se ha apuntado, una relación circular de significación que no se reduce a un mero nexo causa-efecto. De aquí que Merleau-Ponty señale, en su lectura de Uexküll, que "lo exterior y lo interior, la situación y el movimiento, no están en una simple relación de causalidad" (2003: 175), agregando párrafos más adelante que "la noción de *Umwelt* no nos permite ya considerar al organismo, en su relación con el mundo exterior, como un efecto del mundo exterior o como una causa" (2003: 178). Efectivamente, el concepto de *Umwelt*, ya desde Uexküll, había sido pensado no como el mundo del cual el organismo es un efecto; lo que además señalaría Merleau-Ponty es que el *Umwelt* tampoco ha de ser pensado como un mundo que es efecto del organismo. La novedad de Merleau-Ponty radica entonces en pensar el *Umwelt*, en tanto que mundo de un cuerpo vivo —que, por lo tanto, percibe y actúa—, como la relación semióticamente dinámica entre organismo y medio, entre subjetividad y entorno, entre interioridad y exterioridad; en suma, como quiasmo, como intercambio yo-otro. Pensado como quiasmo, el *Umwelt* refiere tanto al mundo subjetivo, el mundo de un sujeto —que es como mayormente se le ha entendido en las interpretaciones sobre la biología uexkülliana—, como al sujeto mundanizado, al sujeto hecho mundo.

Conclusiones
(De la noción de Umwelt *a una ontología de la vida)*

Tomando como punto de partida el carácter de apertura del mundo circundante, se ha hecho aquí un análisis de la percepción y el comportamiento en tanto que abren a un sujeto al mundo; para ello se ha recurrido a la filosofía de Merleau-Ponty y su recepción de la propuesta biológica de Uexküll. Se ha considerado así que la definición uexkülliana del *Umwelt* privilegiada en la filosofía merleau-pontyeneana es aquella que habla del mundo circundante como un mundo perceptivo y un mundo efectual de un organismo. Desde aquí las nociones uexküllianas de *Merkwelt* y *Wirkwelt* han sido pensadas, desde el pensamiento de Merleau-Ponty, como dos lenguajes que se entretejen para formar lo que es el mundo circundante de un ser vivo. De este modo, se ha pretendido comprender al mundo circundante, merleau-pontyneanamente, como el quiasmo entre los polos ontológicos yo-mundo: un *Umwelt* no es ni el mundo externo objetivo ni es el mundo interno subjetivo, sino la viva relación entre ellos. En este sentido, el concepto de quiasmo de Merleau-Ponty permite hacer explícito lo que estaba ya de antemano sugerido en la noción de *Umwelt* de Uexküll, a saber: que el *Umwelt* refiere al quiasmo organismo-medio; un quiasmo que implica una vinculación entre ambos, no tanto de causalidad, sino de dinamicidad intencional-semiótica. No por otra cosa el fenomenólogo francés se interesa en el concepto instaurado por el biólogo báltico-alemán. Si, como afirma M. T. Ramírez, "Merleau-Ponty dice que lo que debemos pensar es la relación como tal, lo que hay *entre*" (2013: 41-42), hay que decir que tal pensamiento del "entre" subyace ya al concepto uexkülliano de *Umwelt* en el que ese "entre" se entiende perceptiva y performativamente. Hay, pues, como apunta M. L. Bacarlett Pérez (2014), una ontología del *entre* que es común al filósofo y al biólogo aquí trabajados: "Tanto Uexküll como Merleau-Ponty —dice ella— fundaron sus propuestas biológico-filosóficas no en una ontología basada en sujetos o en organismos puntuales, sino fundada en relaciones, en el *entre* que hace posible la definición de sujetos y organismos concretos" (2014: 46). De esta ontología quiasmática del *entre*,

común a ambos pensadores, y desde la que ha sido pensada la noción de *Umwelt*, puede extraerse la base de una ontología del ente vivo.

Tal ontología de la vida, basada en una doctrina de los mundos circundantes, ha de considerar al ente vivo, de inicio, como una corporalidad perceptiva y performativa que, como tal, abre a una subjetividad cualquiera —consciente o no— a lo que es, a las cosas del mundo. Tal corporalidad viva obedece a una estructura orgánica, a una suerte de plan de organización, desde la cual percibe y actúa de modos específicos. Dicho en otros términos, un viviente es un ser cuya percepción y cuyo comportamiento, recíprocamente condicionados, están mediados por la disposición bajo la cual se organiza su cuerpo: un organismo es, en este sentido, una estructura; por tanto, se relaciona estructuralmente con su entorno, ello mediante su percibir y su actuar. Así pues, por un lado, un ser vivo es un ente que percibe no cosas aisladas, sino que percibe objetos o datos de su entorno siempre dentro de un contexto, dentro de un marco de sentido. En el mismo tenor, por otro lado, un ser vivo es un ente cuyas acciones no son meras respuestas pasivas y aisladas al medio, sino un ente cuyo comportamiento es una forma sistemática de responder a situaciones complejas del entorno. Todo ello implica una agencialidad del ser vivo —concedida tanto por Uexküll como por Merleau-Ponty— en tanto que este es un ente que participa activamente en la producción y configuración de su mundo circundante; esto en la medida en que un ser vivo es una subjetividad intencional,[11] es decir, dirigida a las cosas que le son significativas.

En conclusión, la doctrina uexkülliana de los mundos circundantes, pensada merleau-pontyneanamente, nos habla del ser vivo como un ente vinculado quiasmáticamente con su medio. Esto quiere decir que un organismo ha de ser pensado no como siendo un mero efecto del mundo, pero tampoco como siendo mera causa y productor del mundo. El ser vivo entra en una relación con el mundo no tanto en

11 Entiéndase aquí subjetividad uexküllianamente en un sentido amplio, como un ser que es capaz de entrar en relación con las cosas desde sí, sin reducirse necesariamente a la conciencia; en este sentido, que sea intencional ha de entenderse merleau-pontyneanamente desde la idea de intencionalidad operante, como un cuerpo vivido que tiene una direccionalidad, aún no reflexiva, hacia los entes.

términos causales, sino más bien de dinamicidad intencional-semiótica: el mundo se le ofrece como signo a ser interpretado perceptivamente y como signo que le interpela efectualmente. Así las cosas, si la noción de *Umwelt*, por un lado, alude al mundo de un sujeto, por otro lado, nos habla también del ser vivo como un sujeto mundaneizado, poseedor de un cuerpo perceptivo y performativo que hace quiasmo con la carne del mundo.

Referencias

Bacarlett Pérez, M. L. (2014). Uexküll y Merleau-Ponty: una ontología del *entre*. *Metatheoria*, *5*(1), 35-47. https://doi.org/10.48160/18532330me5.131.

Buchanan, B. (2008). *Onto-ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. State University of New York.

Heredia, J. M. (2021). La vindicación de Uexküll en Merleau-Ponty, Simondon y Deleuze. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, *21*(43): 295-332. https://doi.org/10.18270/rcfc.v43i21.3793.

Landes, D. (2018). Merleau-Ponty from 1945 to 1952: The Ontological Weight of Perception and the Transcendental Force of Description. D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford University Press: 360-379. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198755340.013.23.

Low, D. (2009). Merleau-Ponty's Body of Work as a Developing Whole. *International Philosophical Quarterly*, *49*(2): 207–227. https://doi.org/10.5840/ipq200949227.

Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. Traducción de E. Alonso. Hachette.

(1993). *Fenomenología de la percepción*. Traducción de J. Cabanes. Planeta.

(2003). *Nature. Course Notes from the College de France*. Traducción de R. Vallier. Northwestern University Press.

(2010). *Lo visible y lo invisible*. Traducción de E. Consigli y B. Capdevielle. Nueva Visión.

Morris, D. (2018). *Merleau-Ponty's Developmental Ontology*. Northwestern University Press.

Moyle, T. (2020). Animal Behavior and the Passage to Culture. Merleau-Ponty's Remarks on Uexküll. F. Michelini & K. Köchy (eds.). *Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology*. Routledge: 141-157.

Ostachuk, A. (2013). El *Umwelt* de Uexküll y Merleau-Ponty. *Ludus Vitalis*, *21*(39), 45-65. https://www.centrolombardo.edu.mx/ludus-vitalis/vol-xxi-num-39-2013-issn-1133-5165/el-umwelt-de-uexkull-y-merleau-ponty/

Ramírez Cobián, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica.

Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Northwestern University Press.

Umbelino, L. A. (2013). The Melody of Life. Merleau-Ponty, reader of Jakob von Uexküll. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: *Razón y vida*, 351-360.

Uexküll, J. von. (1905). *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere*. J. F. Bergmann.

(1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Julius Springer.

(1920). *Biologische Briefe an eine Dame*, Gebrüder Paetel.

(1926). *Theoretical Biology*. Translated by L. Mackinnon. Harcourt, Brace & Company.

(1956). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Rohwohlt.

(2014). *Cartas biológicas a una dama,* Cactus.

Reconstructing Inquiry: A Pragmatist Perspective on the Logic of Archaeological Knowledge

Reconstruir la investigación: Una perspectiva pragmatista sobre la lógica del conocimiento arqueológico

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.761

Juan Carlo Del Razo Canuto
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
carloxman@hotmail.com
Orcid.org/0000-0001-9591-6772

Fecha de recepción: 20/12/2025 • Fecha de aceptación:13/07/2026

Abstract

This article develops a semiotics of archaeological inquiry grounded in the classical American pragmatism of Peirce and Dewey. It examines how knowledge about the past is constructed and validated, focusing on inquiry as a goal-oriented, self-corrective process structured by epistemic norms and contextual conditions. A comparative analysis of archaeological proposals explicitly associated with pragmatism, read against Peirce's and Dewey's principles, identifies a central divergence: these proposals tend to underdevelop the inferential logic and self-corrective character of scientific inquiry. The article formulates principles for reconstructing that logic by reintegrating abduction and the triadic relation among sign, object, and interpretant.

Keywords

Archaeological inference, archaeological pragmatism, logic of inquiry, self-corrective inquiry, semiotics of inquiry.

Resumen

Este artículo desarrolla una semiótica de la investigación arqueológica fundada en el pragmatismo norteamericano de Peirce y Dewey, para examinar cómo se construye y valida el conocimiento sobre el pasado. La investigación se entiende como un proceso orientado a fines y autocorrectivo, estructurado por normas epistémicas y condiciones contextuales. Un análisis comparativo de propuestas vinculadas con el pragmatismo, a la luz de los principios de Peirce y Dewey, identifica una divergencia central: tienden a desarrollar insuficientemente su lógica inferencial y su carácter autocorrectivo. Se formulan principios para reconstruir esa lógica reintegrando la abducción y la relación triádica signo-objeto-interpretante.

Palabras clave

Inferencia arqueológica, investigación autocorrectiva, lógica de la investigación; pragmatismo arqueológico, semiótica de la investigación.

Introduction

This article proposes an approach referred to as the semiotics of archaeological inquiry, grounded in classical American pragmatism. It offers a metatheoretical contribution that examines how knowledge about the past is produced within the framework of scientific inquiry in archaeology. The perspective developed here raises questions that often fall outside mainstream philosophy of science, which tends to focus primarily on the justification of already established knowledge (Del Razo, 2024). The philosophy of archaeology, for example, has addressed explanation, the use of evidence, ideals of objectivity, relativist challenges, and key concepts such as social theory and culture (Wylie, 2007). Yet these issues are commonly treated under the heading of "archaeological theory", evaluating knowledge of the past as a finished product rather than examining the processes through which it is produced.

The semiotics of archaeological inquiry also differs from theories that incorporate principles of Peircean semiotics and from other archaeosemiotic approaches focused primarily on the meaning of material culture. In this context, pragmatism is adopted not as a general label for recent theoretical trends, but as a framework for developing an argument about the nature of inquiry and the dynamics of its processes. While some archaeologists working from semiotic perspectives focus on interpreting archaeological objects —by considering their functions, adaptations, or long-term behaviors, or by emphasizing symbolic meanings and connections to social identities (Preucel & Bauer, 2001)— this article addresses a different question: the nature of empirical inquiry in archaeology. Accordingly, the emphasis is placed on inquiry as a goal-directed activity (Laudan, 1997; Rescher, 2020) and as a dynamic, controlled process (Dewey, 2022; Guillaumin, 2023; Del Razo, 2024). Applying

semiotics to archaeological inquiry helps clarify how archaeologists articulate beliefs in order to formulate propositions about the past that advance understanding. The guiding question, then, is: what does archaeological inquiry consist of, and what kind of knowledge about the past can it generate?

It is essential to distinguish between the logic of empirical inquiry and the question concerning the nature of scientific knowledge. As Guillaumin (2022) points out, the main difference is that inquiry is an activity, whereas knowledge is a fact or a condition of a certain kind. From this perspective, the logic of empirical inquiry into the past poses different problems from those involved in reflecting on the nature of archaeological knowledge, because it concerns a developing process. Speaking of scientific inquiry into the past refers to the act of investigating past events —that is, answering the question "what happened here?"— whereas speaking of knowledge of the past refers to the characteristics of a given body of understanding.

In this article, I distinguish between classical American pragmatism, as represented by C. S. Peirce and J. Dewey, and a set of archaeological proposals that explicitly identify themselves with pragmatism. The selection of authors examined here is therefore not guided by chronological criteria, but by the degree to which their work articulates a self-conscious pragmatist orientation within archaeological theory. I analyze ideas formulated as interpretive principles that, even when they do not explicitly conceive of inquiry as a goal-oriented practice, nonetheless suggest strategies and norms that can be reconstructed from a pragmatist standpoint (see Del Razo, 2024). I argue that these proposals represent alternative developments in relation to postprocessual archaeology: in some cases, they converge with Peirce's and Dewey's accounts of inquiry; in others, they clearly diverge from them.

A historical dimension must nevertheless be underscored. The pragmatist-oriented proposals examined in this article emerged in response to the so-called "theory wars" between processual and postprocessual archaeologists (Preucel & Mrozowski, 2010; see also Harris & Cipolla, 2017). This is partly because the notion of "archaeological theory" was placed at the center of a metatheoretical

tradition that often neglects other practical activities directed toward producing knowledge about the past. These debates opposed theories grounded in positivist philosophy and naïve empiricism to postmodern perspectives that affirmed the cognitive role of the subject. Some pragmatist approaches abandoned those empiricist projects without proposing a more coherent and integrative form of empiricism capable of accounting for the actual processes of inquiry (see Laudan, 1997; Rescher, 1978, 2020; Guillaumin, 2023).

A second issue concerns a reception of American pragmatism narrowly focused on the consequences of scientific theories, which can obscure its cognitive and methodological resources for reconstructing inquiry as a controlled process organized into phases. When those resources remain in the background, attempts to formulate a semiotics of archaeological inquiry may become subordinated to a normativity presented as "inclusive". As Nola and Irzik (2006) argue, constructivism, multiculturalism, and postmodern epistemologies conflate science's internal elements —laws, theories, and data— with external factors such as institutions or funding, reducing science to subjective constructions and relations of power. The incorporation of such assumptions without sufficient qualification, I contend, can hinder the development of a semiotics of archaeological inquiry by displacing its logical and inferential dimension in favor of commitments that are not tied to constraints internal to inquiry itself.

In this article, I adopt a mediating stance. I begin by presenting ideas developed within explicitly pragmatist-oriented approaches in archaeology. I then compare their proposals with the accounts of inquiry developed by Peirce and Dewey in order to clarify substantial differences concerning the constitutive elements of archaeological inquiry. Finally, I formulate a set of principles aimed at achieving a more integrated understanding of the semiotics of archaeological inquiry.

❖ The Manifesto for a Pragmatic Archaeology

Until relatively recently, archaeology and the philosophy of archaeology devoted only limited attention to pragmatism in their theoretical and metatheoretical reflections. Although several decades had passed since the publication of the classical texts of American pragmatism (Peirce, James, and Dewey), the discipline maintained only a modest engagement with this tradition. Today, however, pragmatism is increasingly regarded as an important resource because it offers a valuable perspective for understanding the semiotic nature of archaeological inquiry and its relation to reconstructing the past. Renewed interest in Peirce began to gain sustained momentum during the 1980s. In 1985, C. F. and V. L. Gaffney organized a session of the *Theoretical Archaeology Group* in Sheffield, which resulted in the publication of *Pragmatic Archaeology: Theory in Crisis?* (1987). They argued that theoretical debates had divided the discipline between theory-driven approaches and practice-oriented ones, while expressing concern over the proliferation of "isms" generated by disputes between processual and postprocessual positions. Their objective was to connect theoretical approaches with practical problems in order to assess the extent to which pragmatism could provide a fruitful orientation for archaeology (Preucel & Bauer, 2001).

In this section, I examine several of the ideas developed in *Pragmatic Archaeology: Theory in Crisis?*, a volume frequently regarded as one of the archaeological works most closely aligned with Peircean pragmatism. I begin with the chapter "Pragmatism: A Working Philosophy", which emphasizes the practical utility of concepts in archaeological interpretation in accordance with Peirce's pragmatic maxim (CP 5.388-410).[1] C. F. Gaffney treats concepts not as static entities but as instruments whose meaning depends on how they are

1 References to C. S. Peirce's *Collected Papers* are abbreviated as CP, followed by the volume number and paragraph number, separated by a point. Thus, CP 5.388 refers to volume 5, paragraph 388, rather than page 388. The volumes cited in this article are listed individually in the references.

applied to problematic situations, and derives from this a requirement of conceptual flexibility and adaptation to changing circumstances, against doctrinal rigidity (1987). His orientation of practical procedures toward the resolution of problematic situations is the first idea of importance here for the semiotics of archaeological inquiry, and it can be pressed further than he takes it. In Peircean terms, belief constitutes a satisfactory state that guides action, whereas doubt marks a problem requiring resolution; the transition from doubt to settled belief is precisely what Peirce calls inquiry (CP 5.371-374), whose purpose is to make coherent and effective action possible (CP 5.375).

C. F. Gaffney treats theories as effective instruments for addressing concrete problems in archaeological knowledge, and holds that they should be assessed not only for their logical coherence, but also for their practical explanatory utility with respect to past phenomena (1987:11–12). The claim is consistent with C. S. Peirce's pragmatic maxim, according to which the significance of a concept depends on its practical effects (CP 5.388), and it can be given a stricter formulation than C. F. Gaffney offers. Internal coherence is not sufficient: a proposition must also be subjected to empirical scrutiny (CP 5.371–374). Theories acquire meaning insofar as they explain specific phenomena and remain open to new findings, which connects them with inquiry as a continuous process of investigation and self-correction (CP 5.384). In this sense, a hypothesis is warranted insofar as it proves effective in understanding the past.

In the interpretive domain, C. F. Gaffney links the notion of context closely to experience. When an archaeological object is examined, it must be approached from multiple perspectives and within different contexts; the question, for him, is not which description is more valid in absolute terms, but which criteria support each interpretation and how those criteria enable the formulation of successful conjectures (1987: 12). The requirement can be restated in stronger terms: scientific method is guided by evidence (CP 5.384), so that what matters is not merely internal coherence, but the efficacy of an interpretation when confronted with facts. Validation through successful conjectures then corresponds to the requirement

that a hypothesis demonstrate its utility when tested in practice (CP 5.371-374). Experience, on this account, connects reasoning with empirical reality and continually drives inquiry forward, functioning not only as an empirical basis, but also as a stimulus for the development of reasonableness through a self-corrective process (CP 5.371-374).

Another idea in C. F. Gaffney concerns the precise definition of the parameters that delimit interpretive contexts in archaeology (1987: 12-13). This operation has significant cognitive implications, since it helps prevent confusion between elements belonging to different contexts. In the terms of the present analysis, such parameterization delimits the interpretive scope of a hypothesis through the deliberate selection of methodological rules, theoretical assumptions, and technical requirements. Claims of this kind about experience and context are fundamental to a realist approach such as C. S. Peirce's, and they carry a consequence that C. F. Gaffney does not draw. If meaning depends on the cultural, technical, and experiential contexts in which it arises (Dewey, 1985), then parameterization cannot be reduced to a neutral technical operation: it constitutes a logical and historical instance in which intellectual habits, instrumental conditions, and theoretical backgrounds converge.

The notion of context is also addressed from a pragmatist perspective in "Can We Have a Pragmatic Integrated Archaeology?". R. Hingley holds that the researcher's predispositions, prior knowledge, and conceptual framework shape archaeological interpretation (1987: 89), and proposes a contextualist interpretive process in which models are constructed from higher-order social structures down to specific material entities. The strategy seeks to integrate social context into archaeological interpretation, but it does so at a cost: reducing the morphological approach to an arbitrary imposition oversimplifies the complexity of archaeological inquiry. Methodological tools evolve according to the requirements of each phase and can be adapted through interaction with data (Dewey, 2022: 175-177), and their application reflects the conditions under which a given problematic situation emerges.

What this account leaves undeveloped is inquiry as a process that transforms indeterminate situations into determinate ones, a central idea in pragmatic logic (Dewey, 2022: 177). Context, on that conception, constitutes a dynamic environment in which elements are integrated through successive analyses, and integrating theory and evidence requires acknowledging the specific conditions under which each interpretation is produced. Emphasizing the controlled transformation of problematic situations makes it possible to understand archaeological interpretation as a dynamic process in which ideas are continually revised through critical analysis and sustained interaction with empirical data.

The chapter "A Manifesto for Pragmatic Archaeology" proposes four central principles for a pragmatist archaeology. R. M. Yorston, C. F. Gaffney and V. L. Gaffney give experience a central place and treat error as part of the learning process (1987: 107-108). Inquiry does indeed advance through gradual and corrective control involving errors, revisions, and adjustments (Guillaumin, 2022): identifying, revising, and correcting errors constitutes the process through which beliefs become stabilized and models achieve a closer fit with the data. Dependence on context implies, in turn, that archaeology does not produce definitive answers, but requires continual reassessment in light of new empirical situations.

Yorston and his colleagues present theory as a guiding principle that organizes and lends coherence to the interpretation of data. The formulation invites a more exact rendering in Peircean terms, where a guiding principle is a general rule of inference derived from habit, making possible the transition from doubt to settled belief (CP 5.358-387; 5.370). Treating theories as guiding principles, so understood, means conceiving them as general inferential rules that orient interpretation and anticipate how inquiry should proceed in the face of new findings; such rules function as flexible instruments adapted to specific contexts and are continually revised in light of their practical utility (Del Razo, 2024).

Finally, a humanist perspective emphasizes the human dimension of archaeology: recovering the human dimensions of the societies and artifacts under study prevents interpretations from becoming

detached abstractions removed from lived human experience. Here their position and mine converge, and archaeology is understood as an interpretive practice in which investigators assume cognitive responsibilities with respect to truth, coherence, and shared intelligibility. Across the three proposals examined in this section, the notion of context functions as a regulative principle: it delimits the relevance of data, guides the formulation of hypotheses, and establishes criteria for their validation. Although the differences among them are notable, their pragmatist background allows them to be treated as modulations of the same principle: inquiry never takes place in abstraction, but always under conditions that determine which problems can be raised and which solutions can be regarded as acceptable.

❖ Semiotic Trends: Structuralism, Logicism, and Hermeneutics

One of the most reflective —yet rarely discussed— contributions to archaeological semiotics is "Semiotic Trends in Archaeology" by J.-C. Gardin (1992). Despite its theoretical depth and the clarity with which it examines the epistemological implications of semiotic approaches in archaeology, the article has received little sustained attention in the specialized literature. Most references to it are merely incidental and do not engage substantively with either its arguments or their implications for a theory of archaeological interpretation. The text analyzes and criticizes three semiotic approaches that shaped debates in Anglophone archaeology before attempting to integrate them by identifying the principles they share. A common feature of these approaches is their concern with problems of interpretation, especially the forms of reasoning employed to reconstruct past societies from material remains. Accordingly, it distinguishes three principal perspectives: projects inspired by Saussurean structural linguistics; approaches associated with the semiotic logic of C. S. Peirce and C. W. Morris; and positions close to hermeneutics, such as those developed by I. Hodder during the 1980s (1982, 1986; Howard, 1982; Del Razo, 2024: 13).

The first trend, associated with structuralist archaeological projects, drew upon linguistic semiology and relied on *ad hoc* sign systems to describe the constitutive elements of archaeological assemblages. These systems —type A projects— are commonly presented as "codes" or "information languages" designed to optimize the retrieval of archaeological information. Their purpose is to facilitate access to archaeological data and to provide tools for constructing taxonomic hierarchies with cognitive implications. Gardin regards the appeal to the label "structuralism" as "barely necessary", arguing that it often reflects the disciplinary habit of treating any form of formal analysis as structuralist (1992: 88).

The second trend —type B projects— focuses on the operations performed on the signs of descriptive language in order to examine the relations established among them. Language is conceived as a dynamic system of relations among signs, similar to the artificial languages employed in empirical databases that support archaeological interpretation. These projects rely on systematic operations such as grouping signs to detect patterns, establishing relations through oppositions or structures, and formulating transformation rules that specify how one observational domain may be converted into another. Such taxonomic constructions are heuristic rather than ontological and should be evaluated according to their capacity to disclose significant patterns within specific archaeological domains (1992: 88).

Gardin treats structuralist models as hypotheses concerning formal configurations within specific domains, which function as the background against which interpretation proceeds. To avoid interpretive arbitrariness, criteria are required for evaluating interpretations beyond their formal coherence: evaluation proceeds either through confrontation with new data or through agreement concerning interpretive success within specific contexts, which may count as objective insofar as it stabilizes practices of assessment (1992: 89). Read from a pragmatist standpoint, the grouping of signs and the establishment of relations function as methodological rules that guide inquiry, and operate as dynamic devices that organize experience and orient the formulation of explanatory hypotheses. Conceived

in this way, they function as guiding principles within Peircean logic: general rules of inference that mediate between experience and interpretation, enabling the transition from doubt to settled belief through regulated semiosis.

Logicism, as Gardin conceives it, reflects on the epistemological nature of archaeology by analyzing scientific publications rather than directly examining material remains, focusing on how archaeologists conceptualize and interpret the archaeological record (Gardin & Lagrange, 1975; Gallay, 1989). Emerging alongside early mechanized techniques and database management systems, it seeks to make inferential structures explicit. The difficulty is that rationality cannot be guaranteed *a priori* through formal structures external to experience. Logic must operate semiotically, as a dynamic architecture of signs mediating among representamen, object, and interpretant within inquiry, so that formal schemes require contextualization and regulation through concrete epistemic practices. What logicism therefore needs, and does not supply, is a second-order semiosis in which formal signs are interpreted, revised, and constrained by experience.

The third trend —hermeneutics— emerged in response to critiques of positivism and to concerns regarding subjectivity, historical singularity, and meaning in the human sciences. Gardin reconstructs it through four theses. The first holds that human behavior differs from natural phenomena and therefore requires interpretive approaches that acknowledge the singularity of their objects (1992). The second emphasizes the constitutive involvement of the subject as both agent and observer, raising questions of bias, empathy, and the separation between the scientist and the object of study (1992: 93). The third concerns validation, often grounded either in personal satisfaction or in acceptance by interpretive communities, as reflected in symbolic, cognitive, or contextual archaeologies (1992: 93). The fourth follows from this permissive stance: multiple interpretations coexist without principled criteria for determining their relative superiority, resulting in a persistent conflict among interpretations (1992: 94).

Gardin criticizes this hermeneutic orientation for lacking clear criteria for validating interpretations, thereby weakening archaeology's cumulative capacity and blurring the boundary between scientific inquiry and narrative. As an alternative he proposes logicism, or "practical epistemology", with the aim of making explicit the reasoning processes involved in interpretation: by documenting inferential steps and rewriting rules, interpretations can be subjected to systematic evaluation through empirical confrontation or critical consensus. He also proposes formal and semi-formal tools for modeling archaeological inferences, including logical methods and artificial intelligence techniques that make inferential steps examinable and delimit their domains of validity. The approach preserves the hermeneutic concern with understanding while maintaining criteria for distinguishing stronger from weaker interpretations, thereby avoiding an unregulated conflict among interpretations.

Reconsidered from the standpoint of Peircean pragmatist semiotics, the three trends engage differently with the triadic relation among sign, object, and interpretant. Structuralism tends to absolutize representational systems without clearly specifying their mediating function. Logicism comes closest to a scientific semiotics, because it makes inferential steps explicit and testable and recovers thirdness as the domain of general rules guiding interpretation within determinate contexts. Hermeneutics clarifies the role of the observer but weakens the mediating function of the sign when it privileges subjectivity or consensus, thereby compromising the self-corrective character of inquiry.

Gardin's text predates the development of contemporary machine-learning-based artificial intelligence, and the extension of his argument to that terrain is mine. He frames logicism as an epistemological response to the opacity of archaeological inference, aimed at making explicit the rules that mediate between data and interpretation. Contemporary artificial intelligence systems, by contrast, often produce outputs without making visible the inferential rules or domains of validity that support them, making it difficult to assess whether their transitions are warranted. This opacity can displace reflective agency and redirect inquiry toward automated forms of

prediction. Read in light of the logicist emphasis on contextualizing rules and delimiting their domains, the present problem lies in the interruption of explicit inferential habits that must remain open to correction and communal scrutiny. Against this tendency, the requirement of logical explicitness remains relevant for rethinking the relations among interpretation, inference, and historical knowledge.

❖ Archaeological Interpretation as a Semiotic Process

In *Archaeological Pragmatics* (Preucel & Bauer, 2001: 85) and *Archaeological Semiotics* (Preucel, 2006), archaeological interpretation is explicitly framed as a semiotic process in which each stage entails the production of signs that represent the reality of the past. Although inquiry is addressed only ambiguously as a progressive activity, these works identify central elements of C. S. Peirce's semiotics with methodological and epistemological implications for archaeology. R. W. Preucel and A. A. Bauer defend Peircean semiotics as the most appropriate framework for developing interpretive strategies, in contrast to postprocessual approaches grounded in Saussurean and Lévi-Straussian models, precisely because it enables a more coherent integration of theory and practice through a reflexive conceptual vocabulary (2001: 85). Within this framework, signs do not merely represent social reality but actively participate in its configuration and transformation, producing meanings that remain open to contestation because of the instability of semiosis and the influence of semiotic ideologies on interpretation (Preucel, 2006; Preucel & Mrozowski, 2010: 149-150).

The position draws on anthropological semiotics, particularly on the development of indexicality and iconicity as foundations of cultural signification (Parmentier, 1994; Urban, 1989). In archaeological interpretation, indexicality makes it possible to link objects to social practices and to their contexts of production and use, while iconicity enables the generation of meaning through relations of resemblance, allowing material culture to be interpreted in terms of image, form, and perception (Prown, 1993). The framework thus distinguishes, at least implicitly, two dimensions of the sign: one

cultural, concerned with how material culture signifies within social life, and one interpretive, concerned with how signs operate in the reasoning that yields claims about the past. My objection is that only the first is developed in detail. Convergence with Peirce's account of inquiry consequently remains limited, and the sense of this limitation should be stated precisely. It is not measured against the aims that these works set for themselves: their concern is the semiotic constitution of material culture and its social mediations, not the reconstruction of a logic of inquiry, and judged by that aim their contribution is coherent and productive. The limitation registered here is comparative, and becomes visible only when these frameworks are read against the conception of inquiry defended in this article. On that conception, inquiry is a dynamic, self-corrective process in which hypotheses are transformed through sustained interaction with empirical experience (CP 2.461-516). Read in this light, the sign appears primarily as a bearer of cultural meaning rather than as a logical operator within the triadic relation among sign, object, and interpretant that structures reasoning, and the inferential core of Peirce's account —abduction, deduction, and induction as moments of a single inferential cycle— is not articulated as the organizing logic of archaeological interpretation.

R. W. Preucel advances the rejection of disciplinary divisions as a response to the epistemological disputes associated with the "theory wars" in archaeology, and concludes that all disciplines function as semiotic enterprises insofar as they involve relations among theories, data, and discursive practices (2006: 2-3). He presents archaeological semiotics not merely as the study of signifying structures, but as an interpretive practice that links evidence, theories, and values within historically determinate configurations, and treats material culture as a field of mediation in which signs acquire explanatory force under specific epistemological conditions (2006: 4). Material culture is understood as the product of social practice, embedded in contexts in which meanings arise through semiotic relations connecting material processes and human action (2006: 5, 8). Semiotic production therefore permeates archaeological inquiry itself, extending from artifact interpretation to comparative analysis. In his

discussion of symmetrical archaeology, Preucel (2016) describes the extension of agency to both humans and non-humans within relational assemblages. This position draws on actor-network theory, in which objects participate in the course of action rather than merely serving as a passive background for human activity (Latour, 2005: 71-72).

Preucel does not follow Latour on this point. He criticizes symmetrical archaeology for weakening the role of human agency, emphasizing distributed networks of objects and practices without assigning a central role to judgment. The criticism is well taken, and can be given a firmer basis than he provides. Mediation, for Peirce, is irreducibly triadic, linking sign, object, and interpretant through a third term that regulates the production of meaning. Models of distributed agency are useful for describing systems of signification, but they tend to leave judgment in the background as a logical operation directed toward reorganizing experience when it becomes indeterminate. Scientific inquiry is not defined by mapping pre-existing relations, but by constructing new relations through signs that articulate experience into hypotheses, consequences, and tests. Any material interpretation must therefore be understood not merely as a bearer of meaning, but also as a logical operation within a triadic process linking an unexpected fact, a conjectural rule, and an evolving interpretant. Network metaphors cannot replace this inferential structure, because on their own they do not explain how meaning arises under conditions of rupture or how it is organized into judgments open to correction.

Interpretation, on this account, consists in the active reorganization of an indeterminate situation rather than the passive recording of associations. In Dewey's logic of experience, inquiry arises from the breakdown of functional coordination and advances through controlled operations that reconstruct coherence by integrating observations, hypotheses, and ends. Semiosis is therefore not merely a representational model, but the logical structure of reconstructive thought: the organization of indeterminate experience through signs governed by norms of rational evaluation. Within this framework, abductive judgment functions as the operation that initiates inquiry

by transforming that indeterminacy into a problematic situation. Abduction does not establish the truth of a hypothesis, but provides a direction for inquiry, guiding it toward provisional configurations that remain open to correction. As a triadic mediation, it selects what is relevant, delimits an interpretive field, and establishes the conditions under which a hypothesis can guide rational action. For this reason, no analysis of material culture constitutes, by itself, a complete epistemic practice if it omits this level of inferential mediation.

❖ Pragmatism in Social Archaeology

D.J Saitta (2003-2007), drawing on Dewey and Rorty, develops a pragmatist approach that reframes the relation between archaeological knowledge and social impact and moves beyond conventional realist and empiricist positions. His proposal rests on three commitments: assessing truth not only in terms of correspondence, but also in terms of social utility; evaluating archaeological claims according to their theoretical and practical effects; and situating evidence within diverse cultural contexts in order to foster dialogue among systems of belief (2003, 2007). From this perspective, archaeological inquiry does not merely reconstruct past events but contributes to community well-being by producing knowledge that is culturally and socially meaningful (2003: 12). In his later work, Saitta distances himself from correspondence theories of truth and adopts a pragmatist conception centered on social usefulness and human needs. From this position, he argues that archaeological knowledge is shaped within specific social and cultural contexts rather than constituting a neutral and direct reflection of an independent objective reality (2007: 12).

A further dimension of Saitta's proposal concerns experience, understood not as passive observation but as a dynamic and collective process embedded in concrete communities. He holds that archaeological claims should be evaluated not only for their empirical adequacy, but also for their cultural relevance and social impact, thereby reinforcing archaeology's public responsibility (2003: 12; 2007: 10). Closely related to this idea is his notion of "diffuse

rationality", which accommodates qualitative judgment, ambiguity, and flexibility in interpretive decision-making. Rather than granting exclusive priority to formal logic or rigid criteria of empirical validation, diffuse rationality assesses interpretations according to their contribution to historical and social understanding, particularly in contexts where strict rules prove insufficient (2003: 12; 2007: 10).

This orientation also reshapes the notion of empirical testing. For Saitta, the evaluation of interpretations extends beyond logical or empirical verification to include their social and human consequences. Archaeological claims are therefore assessed both by their consistency with the evidence and by their capacity to address present concerns, orienting inquiry toward interpretations that are socially relevant as well as technically sound (2003, 2007). In this sense, archaeology becomes a socially engaged practice rather than an enterprise devoted exclusively to the objective reconstruction of the past.

Contrasted with J. Dewey's reflections in *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*, originally published in 1903 (1977), and *Context and Thought*, originally published in 1931 (1985), D. J. Saitta's proposal reveals important differences. Both perspectives conceive inquiry as a practical and collective activity, yet they diverge in their criteria of validity. D. J. Saitta privileges social usefulness and cultural plurality, whereas J. Dewey, while rejecting correspondence theories of truth, insists on a self-corrective method that secures the logical continuity of experience through public procedures of testing and criticism (1977). For J. Dewey, validity depends on the success of inquiry in reorganizing a problematic situation through controlled operations, rather than on immediate social acceptance alone.

This difference is crucial for a semiotics of archaeological inquiry. If validity is defined primarily in terms of social relevance, inquiry risks losing its self-corrective character and weakening its epistemic normativity. Dewey's perspective makes it possible to incorporate social relevance without displacing inferential justification: interpretations must remain accountable to explicit and publicly examinable reasoning even as they respond to practical consequences. The contrast is also evident in their methodological orientations. Whereas

Saitta's diffuse rationality accommodates flexibility and ambiguity, Dewey emphasizes the concrete conditions from which judgments emerge, warning against both the analytic fallacy and unrestrained generalization when inquiry becomes detached from its historical and contextual background (1985: 3-21).

Both authors converge in treating knowledge as inseparable from social life, yet they assign different functions to context. For Saitta, context operates primarily as a horizon of social and cultural usefulness. For Dewey, by contrast, it constitutes a concrete structure that organizes inquiry by delimiting, directing, and regulating action in time and space, thereby making possible a coherent articulation of theory, data, and method (Guillaumin, 2023). From this standpoint, the social value of an archaeological interpretation cannot substitute for inferential control: an interpretation may be socially significant and yet epistemically weak if it lacks examinable justification. A pragmatist semiotics of archaeological inquiry must therefore hold together practical consequences and a self-corrective logic capable of sustaining both intelligibility and epistemic responsibility.

Principles for Reconstructing the Logic of Archaeological Inquiry

The tensions identified above are not merely critical observations; they indicate what a pragmatist reconstruction of archaeological inquiry would have to restore. A pragmatist archaeology consistent with Peirce and Dewey must recover the methodological dimension of inquiry without reverting to rigid normative empiricism or to foundationalism. Four principles follow from the preceding analysis.

The first concerns abduction, which must be recognized as the central logical mechanism through which hypotheses emerge in response to indeterminate situations. Abduction is not a weak or merely preliminary form of reasoning; it is the only logical operation that introduces a new idea and thus initiates the articulation of theory, practice, and experience within a provisional yet oriented structure (CP 5.171). It does not establish the truth of a hypothesis, but provides a direction for inquiry, delimiting an interpretive field

and establishing the conditions under which a hypothesis can guide rational action. Through abduction, inquiry remains responsive to surprise while remaining accountable to subsequent evaluation, and the archaeological record is no longer treated merely as a repository of meanings to be decoded, but as the occasion of a problem that reorganizes what counts as relevant.

The second principle concerns the relation among theory, evidence, and practice, which must be conceived as a system of cognitive integration rather than as a hierarchy or as a set of loosely connected domains. Each component responds to concrete problems and constrains the others within a shared inferential economy. This is not a claim about the priority of one level over another, but about their reciprocal determination: neither a theoretical commitment that no evidential configuration could disturb, nor an evidential claim that no theoretical articulation could render intelligible, would qualify as inquiry in the sense articulated by Peirce and Dewey.

The third principle requires a more precise understanding of the mediating function of signs. Within a triadic semiotic framework, signs do not merely convey meanings; they articulate relations among qualitative possibilities, factual resistance, and general rules of interpretation. Firstness, Secondness, and Thirdness are not abstract categories but operative moments in the organization of inquiry. When these moments are integrated, interpretation can remain open without becoming arbitrary, and empirical resistance can be acknowledged without reverting to naïve realism. The continuity of inquiry is thereby sustained not by fixed methodological rules, but by semiotic mechanisms capable of enabling processes of adjustment and revision over time.

The fourth principle concerns context, and here Dewey's contribution is decisive. Experience, in Dewey's sense, is not a passive repository of data but a dynamic field structured by conditions that delimit, guide, and regulate action; inquiry arises when this field becomes indeterminate and requires reconstruction through controlled operations. Several of the proposals examined above invoke context as a source of meaning or relevance, yet treat it as a background condition rather than as an active component of the

inferential process. Dewey's pragmatism makes clear that context is not merely a cultural or social environment, but the concrete configuration of conditions that makes inquiry possible and intelligible (1985; Guillaumin, 2023). When these conditions remain implicit, the capacity of inquiry for systematic self-correction is weakened.

Gardin's logicist project illustrates how the requirement of inferential explicitness might take operational form. Although not framed within classical American pragmatism, his insistence on making inferential chains explicit, identifying rewriting rules, and delimiting domains of validity converges with the concern of Peirce and Dewey for the examinability of reasoning. His work demonstrates that methodological formalization need not entail a return to rigid positivism: by exposing the inferential structure of interpretation to critical scrutiny, logicism preserves the possibility of correction and cumulative refinement. This becomes especially salient in relation to opaque computational systems, in which inferential control is displaced by the automated production of outputs. In this respect, Gardin's project anticipates a problem that remains central to any pragmatist archaeology: how to preserve responsibility for inference in increasingly complex mediations between data and explanation.

Conclusions

The examination developed in this article brings to light a structural tension between the archaeological proposals that identify themselves most explicitly with pragmatism and the epistemological principles formulated by classical American pragmatism. These proposals have played a central role in framing archaeology as an interpretive and socially engaged practice, yet they tend to detach that framing from a fully articulated logic of inquiry understood as a self-corrective and normatively regulated process. The result is not a rejection of empiricism, but its progressive weakening: inquiry is reformulated in cultural or narrative terms without preserving the inferential mechanisms that allow interpretations to be evaluated,

revised, and stabilized in relation to experience. The tendency is most visible in the selective appropriation of Peircean semiotics, where the sign is retained as a unit of cultural mediation while its function as a logical operator in the controlled generation and testing of hypotheses is left undeveloped.

Against this background, the contribution of the reconstruction proposed here is twofold. It supplies a criterion for distinguishing appropriations of pragmatism that preserve the normative structure of inquiry from those that dissolve it into interpretation, and it identifies the specific operations —abductive initiation, inferential integration, triadic mediation, and contextual regulation— through which that structure can be made explicit in archaeological practice.

Pragmatism is not a unified doctrine, and the claim defended here is correspondingly restricted. It does not concern the value of pragmatist thought as a whole, nor does it deny that pragmatisms oriented toward social, ethical, or political concerns illuminate dimensions of archaeological practice that a strictly inferential account leaves unexamined. The claim is narrower: whatever else a pragmatist archaeology undertakes, it cannot ground the evaluation of its own inferences without some account of inquiry as the controlled generation, testing, and revision of hypotheses under conditions that are at once experiential and normatively regulated. Peirce and Dewey articulated such an account with unusual precision, and it is their formulation that this article has reconstructed; the point is not that theirs is the only route to it, but that no pragmatist archaeology can do without one. This requirement is compatible with a plurality of pragmatist commitments. What it excludes is not attention to the social, but the substitution of social relevance for inferential accountability.

The aim of this article has not been to provide a general survey of recent archaeological theory, but to reconstruct critically those proposals that identify themselves most explicitly with pragmatism. Recovering the logic of inquiry makes it possible to integrate interpretive openness with epistemic responsibility, and social relevance with inferential control—an integration that archaeology requires if it is to sustain credible knowledge about the past while remaining responsive to present concerns.

References

Del Razo Canuto, J. C. (2024). La experiencia en la lógica de la investigación arqueológica. *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, *17*(34): 7-33. https://doi.org/10.15174/rv.v17i34.771.

Dewey, J. (1977). The Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality. J. A. Boydston (ed.), *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924*. Vol. 3: *1903-1906*. Southern Illinois University Press: 3-39.

(1985). Context and Thought. J. A. Boydston (ed.), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Vol. 6: *1931-1932*. Southern Illinois University Press: 3-21.

(2022). *Lógica: la teoría de la investigación*. Traducción de Á. M. Faerna. Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Gaffney, C. F. (1987). Pragmatism: a Working Philosophy. C. F. Gaffney & V. L. Gaffney (eds.), *Pragmatic Archaeology: Theory in Crisis?* British Archaeological Reports: 11-16.

Gaffney, C. F. & V. L. Gaffney (eds.). (1987). *Pragmatic Archaeology: Theory in Crisis?* British Archaeological Reports.

Gallay, A. (1989). Logicism: a French View of Archaeological Theory Founded in Computational Perspective. *Antiquity*, *63*(238): 27-39. https://doi.org/10.1017/S0003598X00075554.

Gardin, J.-C. (1992). Semiotic Trends in Archaeology. J.-C. Gardin & C. S. Peebles (eds.), *Representations in Archaeology*. Indiana University Press: 87-104.

Gardin, J.-C. & M.-S. Lagrange. (1975). *Essais d'analyse du discours archéologique*. Éditions du CNRS.

Guillaumin, G. (2022). *Del arte de la aceptación al arte del control: Dewey y la primera lógica de la investigación empírica*. UAM-Iztapalapa / Gedisa.

(2023). *La revolución silenciosa: expansión, reordenamiento e integración de la experiencia científica*. UAM-Iztapalapa / Ediciones del Lirio.

Harris, O. J. T. & C. N. Cipolla. (2017). *Archaeological Theory in the New Millennium: Introducing Current Perspectives*. Routledge.

Hingley, R. (1987). Can We Have a Pragmatic Integrated Archaeology? C. F. Gaffney & V. L. Gaffney (eds.), *Pragmatic Archaeology: Theory in Crisis?* British Archaeological Reports: 89-106.

Hodder, I. (ed.). (1982). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge University Press.

(1986). *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press.

Howard, R. J. (1982). *Three Faces of Hermeneutics: an Introduction to Current Theories of Understanding*. University of California Press.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

Laudan, L. (1997). La teoría de la investigación tomada en serio. A. Velasco Gómez (ed.), *Racionalidad y cambio científico*. Paidós: 25-41.

Nola, R. & Irzik, G. (2006). *Philosophy, Science, Education and Culture*. Springer.

Parmentier, R. J. (1994). *Signs in Society*: *Studies in Semiotic Anthropology*. Indiana University Press.

Peirce, C. S. (1932). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. 2: *Elements of Logic*. C. Hartshorne & P. Weiss (eds.). Harvard University Press.

(1934). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. 5: *Pragmatism and Pragmaticism*. C. Hartshorne & P. Weiss, (eds). Harvard University Press.

Preucel, R. W. (2006). *Archaeological Semiotics*. Blackwell.

(2016). Pragmatic Archaeology and Semiotic Mediation. *Semiotic Review*, 4. https://doi.org/10.71743/011mqm58.

Preucel, R. W. y A. A. Bauer. (2001). Archaeological Pragmatics. *Norwegian Archaeological Review*, *34*(2): 85-96. https://doi.org/10.1080/00293650127469.

Preucel, R. W. y S. A. Mrozowski (eds.). (2010). *Contemporary Archaeology in Theory*: *the New Pragmatism*. Wiley-Blackwell.

Prown, J. D. (1993). The Truth of Material Culture: History or Fiction? S. Lubar & W. D. Kingery (eds.), *History from Things*: *Essays on Material Culture*. Smithsonian Institution Press: 1-19.

Rescher, N. (1978). *Methodological Pragmatism: a Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge*. Blackwell.

(2020). Methodological Pragmatism. W. J. González (ed.), *Methodological Prospects for Scientific Research*. Springer: 3-20.

Saitta, D. J. (2003). Archaeology and the Problems of Men. T. L. Van Pool & C. S. Van Pool (eds.), *Essential Tensions in Archaeological Method and Theory*. University of Utah Press: 11-24.

(2007). *The Archaeology of Collective Action*. University Press of Florida.

Urban, G. (1989). The Semiotics of Two Speech Styles in Shokleng. E. Mertz y R. J. Parmentier (eds.), *Semiotic Mediation*: *Sociocultural and Psychological Perspectives*. Academic Press: 311-329.

Wylie, A. (2007). Philosophy of Archaeology; Philosophy in Archaeology. S. Turner & M. Risjord (eds.), *Philosophy of Anthropology and Sociology*. Elsevier: 517-549.

Yorston, R. M., C. F. Gaffney y V. L. Gaffney. (1987). A Manifesto for Pragmatic Archaeology. C. F. Gaffney & V. L. Gaffney (eds.), *Pragmatic Archaeology*: *Theory in Crisis?* British Archaeological Reports: 107-114.

La decisión entre idealismo o dogmatismo en Fichte: ¿Una cuestión intersubjetiva?

The Decision between Idealism and Dogmatism in Fichte: An Intersubjective Matter?

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.791

Gonzalo Martín-Mozo
Universidad de Valladolid, España
gonzalo.martin.mozo@uva.es
Orcid: 0009-0004-5271-7238

Fecha de recepción: 29/04/2026 • Fecha de aceptación: 29/07/2026

Resumen

En el presente artículo se pretende mostrar cómo y en qué términos la libertad está en el inicio de la *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la Ciencia) de Fichte para poder comprender la decisión entre idealismo o dogmatismo desde la perspectiva de la intersubjetividad. Para ello se parte de una amplia introducción en la que se plasma la necesidad del sistema en la filosofía kantiana, la cual es la base fundamental del sistema fichteano. Posteriormente, se expondrán los elementos de la *Wissenschaftslehre*, así como sus condiciones de posibilidad y el alcance epistemológico de esta ciencia de la ciencia en general. A continuación, se explicarán los tres principios de la *Wissenschaftslehre* y su disputa con el dogmatismo y el fin último de su filosofía. Por último, se planteará la decisión entre idealismo y dogmatismo desde la perspectiva de la intersubjetividad.

Palabras claves

Dogmatismo, Fichte, Idealismo, Kant, Libertad, Wissenschaftslehre, Yo.

Abstract

This article aims to show how and in what terms freedom is at the beginning of Fichte's *Wissenschaftslehre* (Doctrine of Science) in order to understand the decision between idealism and dogmatism from the perspective of intersubjectivity. For this purpose, we start with a broad introduction in which the necessity of system in Kantian philosophy, which is the fundamental basis of Fichte's system, is presented. Subsequently, the elements of the *Wissenschaftslehre* will be presented, as well as its conditions of possibility and the epistemological scope of this science of science in general. Next, the three principles of the *Wissenschaftslehre* and its dispute with dogmatism and the ultimate aim of its philosophy will be explained. Finally, the decision between idealism and dogmatism will be discussed from the perspective of intersubjectivity.

Keywords

Dogmatism, Fichte, Freedom, Idealism, Kant, Self, Wissenschaftslehre.

Introducción

Nicolai Hartmann, en *La filosofía del idealismo alemán*, define la teoría de Fichte de la imaginación productiva como "una de las cosas más difíciles de comprender que jamás haya escrito" (1960: 94). Sin embargo, la genialidad que aquellas páginas desprenden supera con creces la dificultad que el lector encuentra en las mismas. Aunque a veces eclipsada por dos astros de la filosofía alemana —Schelling y Hegel—, la filosofía de Fichte irradia tal cantidad de luz por sí misma que ignorarla sería tan iluso como negar el brillo matutino del Sol. Fichte, Schelling y Hegel, aquellos a los que Ortega señalaba con el dedo y decía "¡Fichte, Schelling, Hegel: *eso* es filosofía!" (1965: 37), más que pensar, *co-pensaron* (Rivera de Rosales, 2017) como parte de un mismo movimiento.

A la hora de plantear el presente artículo nos encontramos, por ende, con dos elementos fundamentales: la dificultad inherente a la obra de Fichte y la necesidad de comprender su filosofía como parte del pensamiento conjunto (pero no por ello armonioso) del idealismo alemán. La comprensión de los sistemas del idealismo alemán como filosofías de la libertad (la cual se encontraba ya en el germen de dicho pensamiento, pero que se ha visto radicalizada particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XX) marcará, por tanto, el presente artículo.

Así pues, en el presente escrito se tratará, en primer lugar, una cuestión fundamental para sentar la base teórica fichteana: la necesidad del sistema que encontramos en Kant. A continuación, se introducirá, partiendo de *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, (*Sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia*) el concepto de *Wissenschaftslehre* (en adelante *WL*) para poder, inmediatamente después, comprender tanto el papel de la libertad en la base de la *WL* como la decisión entre idealismo y dogmatismo. Ambos aspectos son cruciales para establecer el objetivo fundamental del presente artículo: mostrar cómo

la decisión entre idealismo y dogmatismo es, en última instancia, una decisión que se toma en el ámbito práctico, una decisión entre libertad o fatalismo, una decisión entre fundamentar un "nosotros" o permanecer en un solipsismo desfundamentador.

Kant y la necesidad del sistema

En la primera introducción a la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (en adelante *Erste*),[1] Fichte afirma lo siguiente:

> He dicho siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el sistema kantiano [...] Mis obras no quieren explicar a Kant ni quieren ser explicadas desde él; han de sostenerse por sí mismas, de modo que Kant quede enteramente aparte (SW I: 420-421 / 1997a: 4)[2]

Esta sentencia fichteana marcará en buena medida la mayoría de su pensamiento. En ella encontramos una simultánea cercanía y lejanía con respecto al pensamiento del filósofo de Königsberg que pretenderemos aclarar suficientemente para poder esbozar, por así decirlo, el suelo filosófico en el que Fichte se movía. Lo cierto es que, más allá de toda lejanía o cercanía, la innegable influencia de Kant en Fichte se muestra ya no solo en las particularidades filosóficas del sistema del pensador de Rammenau, sino también en el modo, la dirección y la potencia filosófica que lo mueve. Con las *Críticas* kantianas aflora una nueva filosofía que, lejos de configurarse como estudio del mundo, se articula como un estudio de la razón

1 Es necesario advertir aquí que nos referimos con esta denominación a aquellas introducciones y el *Versuch* que suelen incluirse bajo el título *WLnm* (*Wissenschaftslehre nova methodo*), y no a las *Vorlesungen* de Fichte que fueron publicadas bajo el mismo título, las cuales en la versión de Krause contienen también una *Erste* y una *Zweite Einleitung*.

2 Citaremos en adelante la edición alemana de las obras de Fichte, *Sämtliche Werke* (*SW*), publicadas por Veit & Comp., seguidas por la traducción castellana, en caso de haberla; de lo contrario, la traducción será propia.

y la libertad que derivará, posteriormente, en una profundización en la exposición de lo racional en el mundo. Fichte reconoce, a raíz de esto, que Kant había realizado el trabajo preliminar para la realización de una filosofía crítica, pero consideró que aún no la había ejecutado (Lauth, 1968: 52). La ejecución que Fichte exigía debía darse en forma de sistema.

Etimológicamente, la palabra sistema proviene de σύστημα, que en griego clásico refiere a un *poner en orden*, en el sentido de que el propio orden desde la estructura interior se proyecte en la exterioridad. Kant ofrece, a este respecto, una reflexión sistemática sobre la esencia del sistema, cuya comprensión es determinada a partir de la esencia de la *Vernunft* (razón). Buena cuenta de ello da su definición en la *Crítica de la razón pura* (en adelante *KrV*)[3] del sistema como "la unidad de diversos conocimientos bajo una idea" (*KrV*: A 832 / B 860), la cual presupone una idea que precede al conocimiento de las partes. Esto es, la idea contiene las condiciones para determinar *a priori* cada parte según su lugar y su relación con las restantes (*KrV*: A 645 / B 673). La razón es, como señalará Heidegger, facultad del sistema (1996: 45), debido a que hace sistemáticas las acciones y operaciones del entendimiento (*KrV*: A 644 / B 692). No obstante, el epíteto de "facultad de sistema" parece quedar corto a la hora de referirse a la razón. Si recordamos, Kant en la "Arquitectónica de la razón pura" (*Architektonik der reinen Vernunft*) (*KrV*: A 832-851 / B 860-879) habla del "Arte de los sistemas" (*Kunst der Systeme*) y de cómo la "Unidad sistemática" (*systematische Einheit*) hace posible el paso de una mera acumulación de conocimiento a una ciencia. Debido a que el interés de la razón consiste en recoger la mayor multiplicidad posible en la más elevada unidad, la razón no es únicamente facultad del sistema, sino *exigencia* del mismo.

No obstante, en las *Críticas* solo se realiza una investigación, a modo de propedéutica, de los límites de la razón a la cual —Kant *dixit*— debe seguirle el establecimiento de la filosofía como sistema

3 Las obras de Kant se citarán por el volumen y la página de la *Akademie-Ausgabe* (AA), seguidos de la página de la traducción castellana empleada; en el caso de la *Crítica de la razón pura* se seguirá, como es convención habitual en los estudios kantianos, la paginación de las ediciones A (1781) y B (1787).

de la razón pura (*KrV*: A 11 / B 25 y 869). La división kantiana de su sistema (*KrV*: B 869) en metafísica de la naturaleza (es decir, *teórica*) y la metafísica de las costumbres (esto es, *práctica*, espacio de libertad) supuso que Kant dedicase la *Crítica del Juicio (en adelante KdU)* a elaborar una conjunción de ambas legislaciones (naturaleza y libertad). Sin embargo, esto "no condujo a una fusión formal, sino que posibilitó únicamente un tránsito regulado de una forma de pensar y de un dominio a los otros" (Zöller, 2018: 256). No encontramos en las *Críticas*, por ende, un acercamiento global del sistema que pueda establecer un método, un inicio y una unidad de la totalidad de la filosofía que consiga disipar la separación entre teoría y práctica, sino, más bien, un puente que permita el paso de la naturaleza a la libertad:[4]

> Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquel, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella (*KdU*, AA V: 175-176 / 1991: 101).

Lo que Kant asume, ya desde la introducción de la *Kritik der Urteilskraft* (AA V: 171-198), es la posibilidad de pensar la naturaleza como si su legalidad fuese compatible con los fines de la libertad, lo cual lleva a Kant, por medio de la antinomia del juicio teleológico, desde el organismo (o ser organizado autoorganizante) a la cultura,

4 A nuestro juicio, este puente se desarrolla verdaderamente en la segunda parte de la *KdU*, a partir de la antinomia del juicio teleológico (AA, V: 385-415).

en tanto que el fundamento suprasensible de los fines naturales abre un espacio para la libertad (Fisher, 2019: 62). Sin embargo, Kant trata de hallar simplemente una compatibilidad entre los fines de la naturaleza y los de la libertad, mas no una perspectiva global que armonice naturaleza y libertad: más que un sistema unitario que reúne la necesidad y la libertad, Kant articula una tercera crítica conforme a la cual la razón pura y la razón práctica son compatibilizadas, pero no subsumidas bajo un sistema.

Esta ausencia de perspectiva global del sistema hace patente la ausencia de fundamentación en los cimientos de las *Críticas*, lo cual parece ir en contra de la exigencia de sistema que el propio Kant había establecido. De modo que, para satisfacer la exigencia del sistema es menester traspasar los estrechos límites del conocimiento, lo cual no sería posible si previamente no hubiesen sido establecidos. Esto es, para satisfacer la exigencia de sistema que Kant estableció, es necesario "separarse" de él para poder *continuar* en su misma línea. Ponemos especial énfasis en la palabra *continuar* debido a que, frente a la posible comprensión de la relación entre Kant y Fichte en particular, y Kant y el idealismo alemán en general, como una *superación*, A. Rojas propone el término *continuación*, afirmando que esta descripción resulta más adecuada en tanto que es más lo que permanece que lo que se abandona (2016: 106). El propio Hegel, en *Glauben und Wissen* (1986), consideró que Kant había demostrado —y en esto consistía su principal método— el idealismo, por medio del "juicio absoluto del idealismo alemán" (*das absolute Urteil des Idealismus*) (1986: 22): ni las sensaciones ni los objetos poseen por sí mismos verdad, sino que, más bien, toda unidad del objeto reside en la unidad de las categorías y la unidad de ésta en la unidad sintética de la apercepción. De modo que se encuentra implícitamente en el pensamiento del filósofo de Königsberg que, pese a que el objeto parece darse a la intuición, su unidad como objeto no reside sino en la unidad de la autoconciencia.

En consecuencia, la *continuación* de la filosofía de Kant lleva a sostener que esta unidad del objeto no es *recibida* o *dada* al Yo, sino *puesta* por el propio Yo. A partir de esta continuación, Fichte transformará la base del sistema kantiano (en última instancia, como

consecuencia de una radicalización del mismo). Fichte realiza una reordenación de las categorías, conforme a la que propone "(re) construir la génesis de las categorías en cuanto acciones originarias por medio de las cuales la Yoidad, esto es, la forma pura (universal) de autoconciencia y conciencia finitas se constituye" (Acosta, 2019: 115). Consecuentemente, tenemos que la *continuación* fichteana de la filosofía de Kant supone una *radicalización* que finalmente produce una *ruptura* con el mismo (Acosta, 2019: 152). Es por esta razón por la que, a partir de la relación con Kant, se nos hace patente una de las bases fundamentales de la filosofía de Fichte: los posibles problemas de Kant deben enfrentarse desde el Yo como *Tathandlung*, como *génesis*[5] o acción originaria (Martínez Marzoa, 2018: 62).

El concepto de Wissenschaftslehre

Antes de profundizar en las implicaciones de la última frase del apartado anterior, debemos aclarar, como hizo el propio Fichte en *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (SW I: 27-81), las características y las condiciones de posibilidad de la *WL*. La filosofía, de acuerdo con Fichte, no se había constituido aún como ciencia evidente. En plena disputa entre dogmáticos y escépticos, la irrupción de la filosofía crítica trajo consigo un rayo de luz que prometía poner de acuerdo el sistema crítico y el dogmático (SW I: 29 / 1965: 9). Como continuador de la tarea de Kant, Fichte partirá del acuerdo común entre bandos: que la filosofía es una ciencia. Es por ello por lo que tratará en la primera sección de esta obra el concepto y el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia (§ 1-2), expondrá en la segunda sección el concepto de la ciencia (§ 3-7) y presentará en la tercera sección (§ 8) la hipotética división de la *WL*.

Una ciencia tiene 1) forma sistemática, 2) una proposición fundamental o principio (*Grundsatz*) y 3) contenido interno de la

5 Cabe advertir que esta definición del Yo como *génesis* es posterior a los textos aquí tratados, de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804. Sin embargo, recurrimos aquí a esta expresión por la especial claridad que aporta a la concepción fichteana del Yo.

proposición fundamental o principio. Su forma sistemática hace que todas las proposiciones *partan de* y se *unifiquen en* la *Grundsatz*, de manera que la ciencia es "algo uno, un todo" (SW I: 40 / 1965: 11).[6] La *Grundsatz* aporta certeza (*Gewissheit*) al resto de proposiciones de la ciencia mediante su enlace (*Verbindung*) con las mismas. Pero para poder fundamentar[7] el resto de proposiciones, las *Grundsatz* "deben y tienen que ser ciertas previamente al sistema" (SW I: 42 / 1965: 17). También los nexos o conexiones entre la *Grundsatz* y el resto de las proposiciones deben ser fundamentadas. Aquello que la *Grundsatz* transmite al justificar al resto de proposiciones es lo que Fichte va a llamar "contenido interno de la *Grundsatz*" (*inneren Gehalt des Grundsatz*), mientras que la manera en la que lo comunica será la "forma".

Surge aquí una pregunta fundamental, a raíz de la problemática que supone que la *Grundsatz* y sus nexos deban ser ciertos previamente al sistema: ¿cómo es posible la ciencia? Para responder a esta pregunta se debe recurrir a una ciencia de la ciencia en general, de modo que, por medio de cuya realización (y solo por medio de su realización), podremos determinar si es posible responder a tal pregunta o no. Es necesario hacer aquí énfasis en esto, ya que será fundamental para la exposición posterior de la teoría de Fichte: la posibilidad de esta ciencia de la ciencia en general únicamente puede ser demostrada por medio de su realización.

Esta ciencia de la ciencia en general debe fundar toda ciencia posible, no solo las actuales. De esta manera, su *Grundsatz* debe fundamentar la posibilidad de las *Grundsätzen* en general y, no solo todas las *Grundsätzen* de las ciencias actuales, sino toda *Grundsatz* de *toda ciencia posible*. La *WL* debe agotar el saber humano en general (§ 4), determinando incondicionada y absolutamente todo lo que el hombre puede llegar a saber en todos los grados posibles y pensables de la existencia. Se trata de establecer los cimientos de todo

6 Aquí Fichte dice exactamente: "*Eins, ein Grunzes seyn*". Pone, en algunos momentos del texto, los numerales en mayúscula para aportar cierto énfasis.

7 En este punto, Fichte juega con el significado de *Grundsatz*, y el significado de *Grund*, haciendo una analogía de la ciencia con un edificio, en la que la *Grundsatz* sería los cimientos.

conocimiento posible. Por ello, la *Grundsatz* de la *WL* debe ser agotada de manera que no se pueda establecer otro principio fundamental, y de modo que sobre él sea posible montar un sistema perfecto que cubra todo el conocimiento posible. Frente a la posible objeción de que las tareas del espíritu humano son infinitas, Fichte propone una alegoría geométrica:[8] Al igual que ante un círculo infinito —que tiene infinitos radios— sería imposible determinar todos los radios, podemos, conociendo el centro y que los radios deben ser líneas rectas, determinar los radios prolongando las líneas rectas desde el centro (SW I: 58 / 1965: 31); podemos alcanzar todas las tareas del espíritu humano si encontramos su centro y la dirección de sus líneas. El principio de la *WL*, debe ser, por ende, como ejemplifica Fichte, un globo terrestre que se mantiene por sí mismo y cuyo centro atrae gravitatoriamente toda la producción humana de manera que nada escapa de su órbita (SW I: 54 / 1965: 27).

Esta ciencia de la ciencia en general, como su propio nombre indica, debe ser ella misma una ciencia. Sin embargo, como es ciencia de las ciencias, su *Grundsatz* no puede ser susceptible de demostración por algo ajeno a ella (SW I: 48-49 / 1965: 21). La base de la certeza (*Gewissheit*) debe ser cierta en sí (*in sich selbst*), por sí (*um sein selbst willen*) y mediante sí, por ser sí misma (*durch sein selbst gewiss sein*) (SW I: 48). Por esta razón, la forma y el contenido de la *Grundsatz* de la *WL* deben corresponderse de modo que solo esa forma corresponda a ese contenido de manera absolutamente válida para el contenido (SW I: 48), el cual, como es contenido de la *Grundsatz* de la *WL*, es contenido absoluto (*absoluter Gehalt*). A consecuencia de esto, podemos determinar que el límite entre la *WL* y el resto de las ciencias, y su relación con las mismas, no es otro que el límite y la relación entre fundante y fundado (§ 5).

Surge a continuación (§ 6) un tema que será objeto de una, algo inmerecida, crítica por parte de Kant: La relación de la Lógica y la

8 Esto resulta particularmente interesante teniendo en cuenta que, como muestra Emiliano Acosta, "Fichte sugiere ya en 1793 que el núcleo de ideas de la filosofía kantiana tiene que ser presentado siguiendo un método de evidencia matemática o demostración geométrica" (2017: 1). Acosta se refiere a la carta de Fichte a H. Stephani de diciembre de 1793 recogida en *Gesamtausgabe* (en adelante GA) II/3, 28.

WL. Fichte va a defender que la Lógica, pese a que da forma a las ciencias, no proporciona contenido a las ciencias, es decir, establece la forma separada del contenido. Esto hace que la Lógica no pueda ser la fundamentación de las ciencias ya que, como explica Pareyson, "La forma no se puede dar a la ciencia independientemente del contenido porque la certeza consiste en la indisolubilidad de forma y contenido" (2011: 107).[9] A raíz de este hecho, es razonable pensar que la siguiente acusación por parte de Kant no hace justicia a la obra de Fichte: "Yo considero a la Doctrina de la Ciencia de Fichte como un sistema completamente insostenible. Pues la pura Doctrina de la Ciencia no es más ni menos que una mera Lógica" (1908: 370).[10] La validez de esta crítica se hace menos plausible aun teniendo en cuenta que Kant no conoció directamente la obra de Fichte, sino únicamente la *Kritik aller Offenbarung*.[11] Pese a la crítica kantiana podemos concluir que, si seguimos la exposición de Fichte, es la *WL* la que determina y fundamenta a la Lógica, y no al revés. A raíz de esto, Fichte da un paso más allá y establece que la *WL* es *necesaria* como disposición natural, ya que sin ella no existe posibilidad de conocimiento, mientras que la Lógica es un producto artificial del espíritu humano *en su libertad*.

Este último matiz, el de la necesidad y la libertad, resulta fundamental para explicar la relación de la *WL* con su objeto (§ 7). El saber humano preexiste a la *WL*, y es reconstruido sistemáticamente en ella, siendo esta reconstrucción la que permite, justamente, fundamentar el saber humano, por lo cual la preexistencia del saber constituye un punto de partida fáctico a ser relativizado por la fundamentación. La ciencia de las ciencias, en tanto que debe abarcar todo saber posible, se centra en las acciones del espíritu humano

9 Traducción propia de: "La forma non si può dare alle scienze indipendentemente dal contenuto perché la certezza consiste nell'indissolubilità di forma e contenuto".

10 Traducción propia de: "[…] ich Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße Logik".

11 De acuerdo con Ramos Valera, Kant habría asumido aquí la interpretación de algunos contemporáneos suyos que veían en el Yo de Fichte un "dictador lógico del mundo" (1990: 214).

involucradas en el saber, lo que hace de él un saber en segundo grado (en el sentido reflexivo pero prioritario en el orden de la fundamentación). Pero el saber del saber conlleva también un acto del espíritu que no sea contenido en la *WL*, el cual se realiza mediante la libertad.[12] Fichte explica que solo "a través de un ciego andar a tientas llega él al crepúsculo y solo éste llega al claro día" (SW I: 73 / 1965: 44). Fichte encuentra aquí una constante en la historia de la filosofía:

> Todos los filósofos han perseguido la meta propuesta, todos han querido mediante reflexión separar el modo de operación necesario del espíritu humano de las eventuales condiciones del mismo; todos lo han separado realmente, solo que más o menos pura, y más o menos completamente; en conjunto, sin embargo, el juicio filosófico ha avanzado siempre hacia adelante y llegado más cerca de su meta (SW I: 73 / 1965: 44).

Pese al avance histórico en la filosofía, la *WL* no puede contentarse con este mero acercamiento. La necesidad del sistema de la *KrV* exige la realización de esta meta de la historia de la filosofía, elaborando así una reconfiguración de la historia de la filosofía desde la cual resulta profundamente interesante entender el desarrollo de la comprensión de la historia de la filosofía desde el idealismo alemán.

La libertad en el inicio de la Wissenschaftslehre

Una vez realizado el bosquejo del concepto de *WL*, podemos indagar cómo la *WL* tiene su principio en la libertad. Aparte de lo expuesto hasta ahora, existen dos condiciones fundamentales que influyeron en el establecimiento del primer principio de la *WL*: Las *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786/2017), de Reinhold, y la reseña sobre el Enesidemo (1792/1982) de Schulze que se le encargó a Fichte.

12 Se trata, por ende, de "elevar en general a la conciencia el modo de operación del espíritu humano; y la doctrina de la ciencia está diferenciada de otras ciencias solo por el hecho de que el objeto de las últimas es precisamente una operación libre, el objeto de la primera, por el contrario, son operaciones necesarias" (SW I: 72 / 1965: 43).

Reinhold pretendió en dicha obra elaborar un sistema a partir del principio de conciencia, en el que el sujeto distingue entre representación, objeto y sujeto en el ámbito de la conciencia. Los argumentos escépticos de Schulze, plasmados en el *Enesidemo*, llevaron a Fichte a considerar que el principio del sistema no podría estar situado, como planteaba Reinhold, en el ámbito teórico de la representación, dado que esto únicamente alcanzaría la región del fenómeno, sino que dicho principio debía ser puesto en el Yo. No obstante, este Yo, como ya apuntábamos en la introducción, no puede ser un Yo pasivo, sino precisamente un Yo como acción, como génesis, como actividad, como *Agilität*.[13] Esto hace que, como muestra Lauth, la *WL* sea, comparada con la filosofía elemental de Reinhold, "una ruptura radical con el modo de pensar prejudicativo, derivado de la Antigüedad, que privilegia la afirmación teorética de lo que es" (1995: 36).

Podemos recurrir aquí, para mostrar esa *continuación* de Kant en la obra de Fichte, la siguiente cita de Jacobi sobre la, a su juicio, insostenible situación de la filosofía de Kant:

> El idealista trascendental debe, pues, tener el valor de afirmar el idealismo más fuerte que jamás se haya enseñado, y no temer ni siquiera el fango del egoísmo especulativo, porque no puede afirmarse en su propio fin, si quiere alejar de sí hasta este fango viviente (2019: 229).[14]

No obstante, Fichte va a afirmar el idealismo más enérgico, pero no en el sentido en el que Jacobi planteaba. Fichte tenía la convicción de que la libertad no puede venir después,[15] sino que tiene que estar

13 Fichte no distingue claramente entre conceptos de acción y actividad, aunque existen pasajes que así lo sugieren, como el manuscrito de Halle recogido en GA IV/2, en particular en las páginas 60ss.

14 Traducción propia de: "Der transzendentale Idealist muss also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Bormurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seine Erstem behaupten kann, wenn er auch nur diesen lebten Bormurf von sich abtreiben will".

15 Pese a que la libertad es un presupuesto indispensable del idealismo fichteano,

presente desde el principio (Duque, 1998: 213), para lograr unificar aquello que Kant había separado en naturaleza y libertad. Es en este sentido en el que Fichte afirma: "Mi sistema es, de principio a fin, solo un análisis del concepto de libertad" (*Briefe* II, 1925: 206).[16] Por ello no toma un principio teórico como fundamento del sistema, sino un principio práctico (Villacañas, 2001), logrando así por primera vez el autoestablecimiento de la filosofía, que el filósofo trascendental capte la esencia limitada de la ciencia (*das begrenzte Wesen der Wissenschaft*) (Lauth, 1965: 58-59). El Yo como actividad, en tanto que es la base de la *Grundsatz* de la *WL*, debe fundamentar todos los posibles saberes. En *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* explica: "El fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: que antes de poner algo en el Yo, el mismo Yo sea puesto" (SW I: 95 / 2006: 45). El Yo se pone a sí mismo (*setzt sich selbst*) de manera que pone originariamente de modo absoluto su propio ser. Esta acción autodeterminada del Yo, es, esencialmente, libertad. Con ello, Fichte coloca la libertad en el principio del saber humano.

En la explicación del primer principio fundamental absolutamente incondicionado (§ 1), Fichte entabla diálogo con Descartes, para quien el pensamiento es solo una determinación del ser; Reinhold, y, en especial, Spinoza, quien niega la conciencia pura en tanto que el Yo es por alguna otra cosa, lo que produce una separación de la conciencia pura y empírica que impide que Dios sea consciente de sí. A consecuencia de esto, Fichte concluye que "solo hay dos sistemas verdaderamente consecuentes: el criticismo, que reconoce este límite [el Yo soy] y el spinozismo que se lo salta" (SW I: 101 / 2006: 50). Esta distinción será tratada más adelante.

Ahora bien, el Yo en su acción, *génesis*, o *Agilität* se opone a un No-Yo, lo cual determina en *Grundlage* el segundo principio del

Fichte, debido a su exigencia de *una última fundamentación*, acaba por aportar una demostración basada en que el conocimiento teórico no es pensable sin la libertad (Hammacher, 1968).

16 Traducción propia de: "Mein System ist vom Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit".

sistema, condicionado en su contenido: El principio de la oposición del Yo a un No-Yo (§ 2). El Yo y el No-Yo pueden encontrarse en un choque (*Anstoß*). Cabe, no obstante, destacar que esta resistencia no es una oposición radical de igual grado que limita absolutamente al Yo, sino una resistencia a superar mediante la realización del Yo. "Al Yo se opone absolutamente un No-Yo" es el segundo principio porque, por una parte, no es absoluto, en tanto que el contenido es transformado por las exigencias racionales del Yo (por ello es *segundo*), y, por otra parte, es en cierta manera absoluto en tanto que no es creado por el Yo, sino que le es dado al Yo (y por ello es *principio*). De esto se desprende que el No-Yo es *dependiente* del Yo *en su idealidad*, pero no es su fundamento *real*, algo que desde *Zweite* se aprecia con mayor claridad.[17] Es decir, el Yo es toda la *Realität*, en tanto que categoría de cualidad, pero no toda la *Wirklichkeit*, realidad efectiva o mundo, lo cual nos pone sobre la pista de una reconfiguración de los principios fundamentales desde la doble serie idealidad-realidad. A raíz de esto, explica Rivera de Rosales que "la contraposición entre el Yo y el No-Yo es a la vez una contradicción dinámica e interna al Yo entre sus dos niveles o momentos señalados" (2014: 133). Esto puede apreciarse más claramente en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*: "«El Yo es un ponerse a sí mismo» etc. añado: para el Yo" (SW I: 524 / 1997c: 112).

De esta manera, comprendemos que todo el ámbito de la *KrV* es, para Fichte, un ámbito ideal creado por el Yo, aunque no existiría el ámbito ideal si no existiera un No-Yo que limitara al Yo, un No-Yo que conocer. La limitación del No-Yo es una limitación *real*. Pero para ser un límite real, el No-Yo debe limitar a un Yo *real*, no un Yo *ideal como el "Yo pienso"* de la *KrV*. El Yo *real* es tanto Yo-libre como Yo-empírico. La limitación se produce en el ámbito de mi Yo-empírico, el cual sirve al ámbito práctico. Solo cuando el Yo-empírico actúa, el mundo ofrece resistencia. Al descubrir la resistencia, me descubro como finito, me descubro como cuerpo propio. Por ello, la relación originaria de sujeto y objeto es la identificación sintética del

17 El propio Fichte admite que ni el idealista más resuelto podría negar que se dan fuera del Yo objetos independientes de nosotros (SW I: 455 / 1997b, 41).

Yo con su propio cuerpo. La primera relación no es, por tanto, una relación de causalidad (Kant) —algo que ya criticó Jacobi (2019), debido a que la causalidad solo puede darse entre objetos—; sino de autoidentificación sintética consigo mismo como un objeto más del mundo.

Recapitulando, el Yo se encuentra en una tensión entre la necesidad de identificarse consigo mismo, esto es, su autoposición y exigencia de libertad, y la facticidad de su dualidad, esto es, su realidad efectiva y finita. Es decir, existe una contradicción en el propio Yo racional en tanto que es finito (filosofía teórica), ya que para conocerse necesita encontrarse en el *Anstoß* con un No-Yo; e infinito (filosofía práctica) porque, en la plena realización de su originaria racionalidad, sobrepasa todo límite que se enfrente a él.

Se llega así al tercer principio, condicionado en su forma, el cual es síntesis de los dos anteriores. El Yo se pone a sí mismo y se contrapone a un No-Yo, puesto también por él. De esta manera, el Yo en su actividad pone al Yo y al No-Yo. Pero el segundo Yo no es completamente incondicionado, sino que es relativo al No-Yo, es un Yo escindido (*teilbar*). Es decir, el ponerse a sí mismo como Yo absoluto e incondicionado es, de la misma forma, ponerse en el ámbito de lo divisible (*Teilbarkeit*) como contraposición de Yo y No-Yo.

Pero, ¿por qué comenzar con el Yo y no con el No-Yo? En *Erste* Fichte presenta dos vías de abstracción mediante libertad de pensamiento de aquello que se haya unido en la experiencia: las cosas o la inteligencia. Si se abstrae la cosa, se queda como fundamento explicativo con la inteligencia en sí (Idealismo). Si se abstrae la inteligencia, se queda como fundamento explicativo con la cosa en sí (Dogmatismo). Unas líneas más arriba recogíamos una cita de Fichte en la que reconoce que solo existen dos sistemas consecuentes: idealismo y spinozismo.[18] Se trata de dos sistemas que deben ser aceptados o rechazados por entero, cuyos principios son incompatibles. El spinozismo, como completa realización del dogmatismo, es el enemigo por batir de todo sistema de la libertad, ya que "todo dogmático

18 A raíz de la interpretación de Spinoza realizada por Fichte, hay quien ha entendido la *WL* como una reconciliación entre determinismo y libertad (Solé, 2010).

consecuente es fatalista" (SW I: 430 / 1997a, 16). El dogmatismo no niega el hecho de la conciencia, pero sí la independencia del Yo, ya que éste es considerado como producto de las cosas, como accidente del mundo. El dogmatismo únicamente puede ser refutado desde el postulado de la libertad y del Yo, pero es, precisamente, aquello que niega.

La cuestión fundamental de la disputa entre dogmatismo e idealismo es que, o se sacrifica la independencia de la cosa y se instaura el Yo como fundamento del sistema, o se sacrifica la independencia del Yo, es decir, la libertad, y se instaura la cosa como fundamento. Esta decisión sobre el fundamento del sistema resulta esencial para el sistema fichteano. Como muestra Ramos Valera:

> Nada nos obliga a realizar esta experiencia que nos solicita la Doctrina de la Ciencia, a no ser la obligación "moral" de asumir el punto de vista que más se compadece con la afirmación de nuestra independencia, de nuestra libertad, de nuestra Yoidad (2006: 53).

La filosofía no es, para Fichte, un utensilio. Esta elección atañe a lo más íntimo de la persona que elige, al tipo de persona que uno es. El sistema, como explica en *Erste*, "se halla animado por el alma de la persona que lo tiene" (SW I: 434 / 1997a, 20). Esa persona debe elegir o *lo uno o lo otro*, o libertad o fatalismo. La *WL*, como afirmará el propio Fichte, debe ser considerada por nosotros como sabiduría (*Weisheit*), guía de la vida y del quehacer (SW IV: 390).[19]

El dogmatismo no es capaz de explicar la representación, puesto que su "filosofía" es un mero reproducir su principio bajo distintas formas. Como parte de la cosa, la cual da fundamento al ser pero no al representar, no es capaz de deducir, a partir de su principio, la

19 Esto resulta fundamental si se tiene en cuenta que Schelling tomó en el centro de los tres ciclos del sistema (*Systemzyklen*) las lecciones sobre el sabio (*Gelehrt*) como mediador interfaz, como representante del modo de vida de una existencia individual y social racional y al mismo tiempo exitosa. Más adelante, Fichte llamó a este punto de vista, que media entre la filosofía y la vida, el punto de vista de la sabiduría (*Standpunkt der Weisheit*) (Österreich y Traub, 2013: 6-7).

representación. Debido a que esta deducción es en lo que consiste la filosofía (SW I: 438 / 1997a, 24), la única filosofía posible es el idealismo. Con esto tenemos que la elección entre libertad o fatalismo es, a la vez, elección entre filosofía y no-filosofía, de manera que hay una triple identidad entre filosofía, libertad e idealismo. A raíz de lo anterior, podemos concluir, por una parte, que el dogmatismo niega la libertad y no es filosofía; y, por otra parte, que el idealismo de Fichte, a diferencia del pensamiento de Kant, pone la libertad no solo en la moral, sino también en el principio de todo saber. Por tanto, la decisión entre idealismo o dogmatismo es una decisión sobre el fundamento no solo de la moral, sino de la experiencia entera, teórico-práctica.

Fichte, aquí, lleva un paso más allá el giro práctico kantiano, puesto que esta decisión "aparte de moral, es también especulativa o teórica. Es la elección entre filosofía correcta y mala filosofía o, más correctamente, entre filosofía y no filosofía" (Ramos Valera, 2006: 55). El Yo fichteano, consecuentemente, fundamenta el sistema animado por el alma de la persona que lo tiene, fundamenta toda su experiencia afirmándose en el saber. Pero esta afirmación en el saber, en la filosofía, tiene un fin determinado que el propio Fichte expone en una respuesta que no llegó a publicar ante la acusación de nihilismo por parte de Jacobi: "solo la vida es el fin y no —¡nunca!— la especulación: esta última es solo medio" (GA II/3: 335).[20] El sistema fichteano es, de este modo, un sistema que contiene en sí la libertad desde el principio, pero que no se recrea únicamente en la especulación, sino que asegura y hace propia del individuo la autonomía. Esta decisión entre dogmatismo y libertad, entre filosofía y no-filosofía, debe comprenderse, por ello, en el ámbito que Alexis Philonenko ha considerado "la cuestión capital de la primera filosofía de Fichte" (1980: 22):[21] la intersubjetividad.

20 Carta del 22 de abril de 1799. Sobre estas cartas, véase Maureira (2010).

21 Traducción propia de: "la question capitale de la première philosophie de Fichte".

La decisión sobre la intersubjetividad

La decisión mostrada en *Erste* debe ser contextualizada en un momento en el que el desarrollo de la filosofía —a partir de Descartes— había agudizado nuestra conciencia del hecho de que ya no debemos tanto buscar el lugar de la verdad en el conocimiento, sino más bien debemos buscar el lugar del conocimiento en la verdad (Kuzmin, 2013: 62). La decisión del filósofo, en este paradigma de la búsqueda del conocimiento en la verdad —el cual puede ser comprendido de buena manera desde el giro práctico kantiano— es una decisión consecuente a favor de la libertad por la conciencia de la ley moral como postulado que implica la forma más elevada de libertad humana, la libertad absoluta. En esta libertad absoluta el Yo logra realizarse en sus propias acciones, revelándose como única causa libre tanto de sí mismo como de la realidad en su totalidad (Binkelmann, 2007: 17-18).

Esto último explicaría el núcleo común de la filosofía teórica y práctica en la libertad, incluso en aquellos casos en los que pueda parecer cierta relativa independencia entre las disciplinas, como sucede, de acuerdo con Binkelmann, cuando Fichte en *WLnm* (GA IV/2: 67) desarrolla otro método, según el cual lo teórico puede desarrollarse partiendo de lo práctico (Binkelmann, 2007: 50). La explicación pasaría por comprender que la acción de ponerse a sí mismo (*Handlung seines Setzens*) hace patente la simultánea finitud e infinitud del Yo. El Yo en su infinitud "tiende a la determinación (*Streben zur Bestimmung*) y esta tendencia infinita del Yo a la determinación de sí mismo es el origen del objeto finito en el Yo" (Justo Domínguez, 2021: 30). Esto dota a la libertad de una condición trascendental, en tanto que constituye lo real como determinable y determinado por la acción del Yo (Justo Domínguez, 2021: 30).

La libertad, la cual se hace, descansa sobre y se observa a sí misma, como muestra Fichte en *Darstellung der Wissenschaftslehre* (SW II: 45), puede darse en su trascendentalidad (hacerse consciente de sí misma) en la relación, en el intercambio con el otro. Partiendo de esto, Philonenko (1984: 32ss) analiza desde la intersubjetividad la deducción de la representación partiendo del famoso "no hay yo

sin tú ni tú sin yo" (SW I: 189), lo cual supone que, como muestra Philonenko en *Liberté dans la philosophie de Fichte* (1980), en la objetividad existe ya intersubjetividad. El Yo fichteano no se encuentra encerrado en el solipsismo cartesiano, sino que la condición trascendental de su libertad "lleva al descubrimiento de una relacionalidad constitutiva, ya que el yo pone la alteridad y así apunta hacia una intersubjetividad transcendental" (Justo Domínguez, 2021: 31). La vida del Yo se constituye, por ende, como esencialmente intersubjetiva (Heller, 1974), haciendo que "la libertad de un individuo es función de la libertad de otro" (Cruz Cruz, 2003: 25). Esto supone que, como defiende M. Riobó González, quizás debamos hablar de un Yo-intersubjetivo (1988: 89ss).

La *WL* no supone únicamente un paso atrás con respecto al punto de vista empírico (*der empirische Standpunkt*) en favor del punto de vista de la conciencia filosófica especulativa o trascendental (*den Standpunkt des spekulativen oder transzendentalphilosophischen Bewusstseins*) (esto es, el punto de vista trascendental) (Binkelmann, 2007, 35), sino que la razón transversal (*die transversale Vernunft*) contribuye al reconocimiento mutuo y garantiza el derecho a la existencia de paradigmas contradictorios (Kuzmin, 2013: 67). Esto supone que el idealismo de Fichte sea "indistintamente un real-idealismo o un ideal-realismo" (Colomer, 1995: 53) en el que se socava —tanto en el ámbito teórico como en el práctico— el ámbito previo, la antecedencia de lo objetivo, en la que se descubre una inteligencia libre que no está obligada a actuar, sino que actúa porque es libre (Asmuth, 2012: 217).

La decisión entre idealismo y dogmatismo, entre fatalismo y libertad, entre filosofía y no filosofía; es, en consecuencia, una decisión que, lejos de reducirse a un ámbito meramente teórico, a una fundamentación del saber o a una particular determinación de una subjetividad solipsista, apela a la realidad moral, política e, incluso, religiosa.[22] Desde una perspectiva global del pensamiento

22 Fichte, en su filosofía tardía (*Späterphilosophie*), en la que comprende la libertad como una patentización o manifestación (*Erscheinung*) y participación del absoluto o de Dios (SW X: 371ss), identifica a Jesús como el primer "doctrinario" de la ciencia (*Wissenschaftslehrer*), quien hace comprender que sus discípulos no han de serlo por

fichteano, esta decisión entre dogmatismo y libertad pone al hombre ante la necesidad de hacerse cargo de la intersubjetividad epistemológica, moral y religiosa. Esta comprensión implica comprender, como muestra S. Turró, el giro fichteano —a raíz de la polémica sobre el ateísmo de 1799— como una *segunda singladura* que supone "una profundización temática y no una ruptura" (2019: 11).[23] De este modo, se comprende en mejor medida cómo, pese a que argumentos como la primacía de lo práctico como tarea moral o la insuficiencia teórica del dogmatismo parecen favorecer al idealismo, "ninguno de los dos argumentos […] puede libremente reclamar el significado de una crítica inmanente, ni el carácter lógico-ético ni el teórico-especulativo" (Baumanns, 1972: 71),[24] puesto que la decisión repercute y encuentra sus argumentos definitivos (el abismo del fatalismo) en el ámbito práctico.

El sustento del sistema ciertamente es, como afirmaba Fichte en *Erste*, el alma de cada hombre. No es menos cierto tampoco que la decisión se toma, en buena medida, en función del tipo de persona que Fichte describe finamente en dicha introducción. Pero el tipo de persona y el alma de cada cual se deben comprender como una determinación fruto de la puesta en marcha de aquella razón

necesidad, sino que han de *ser* a través de él (SW V: 477ss). Esto hace de Cristo una "*nothwendig Person*", una persona necesaria (SW IV: 541). La razón por la cual es posible relacionar la decisión entre idealismo y dogmatismo, teniendo en cuenta la dimensión intersubjetiva que la acompaña, no es otra que la relación que Fichte establece en este momento entre el cristianismo y el Estado. Su comprensión del reino de Dios como reino de la libertad casa completamente con las pretensiones del Estado constitucional de establecerse como un reino de la libertad. En definitiva, "la libertad es un principio constitutivo del cristianismo y de toda la realidad, de la conciencia del ser humano y de su moralidad, de la sociedad civil y del Estado de derecho" (Justo Domínguez, 2021: 36). Sobre la comprensión fichteana de la figura de Cristo véase Tilliette (1986) y Brito (2004, 2007).

23 En una línea similar, Jean-Christophe Goddard (1995) muestra brillantemente la continuidad filosófica entre *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, de 1794, y *Die Bestimmung des Menschen*, de 1800. Esta interpretación supuso una ruptura con la comprensión generalizada según la cual, a partir de la polémica sobre el ateísmo, se produjo un giro radical en el pensamiento fichteano.

24 Traducción propia de: "Keine der beiden Argumentationen […] kann freilich die Bedeutung einer immanenten Kritik beanspruchen, weder die charakterologisch-ethische noch die theoretisch-spekulative".

que, como reza la obra de Carla de Pascale (2003), es práctica. La fundamentación del derecho en la necesidad racional de lo real, en esa intersubjetividad externa (Cruz Cruz, 2003: 25), pero también de la moral y la religión, son la respuesta ante la amenaza desfundamentadora del dogmatismo, ante el abismo fatalista. La decisión entre idealismo y dogmatismo es la decisión entre intersubjetividad o solipsismo, entre la comunión de libertad, vida y absoluto o el abandono completo al fatalismo. El idealismo de Fichte no ha de considerarse, como acostumbran a hacer determinadas caricaturizaciones, como un idealismo subjetivo-solipsista, sino como un idealismo inter-subjetivo, esto es, como un idealismo consciente de que la decisión entre filosofía y no-filosofía, entre idealismo y dogmatismo, entre libertad o fatalidad es una decisión que no atañe al sujeto aislado, sino, ya siempre, al Yo en relación con otros.

Conclusión: libertad e intersubjetividad

El recorrido realizado permite sostener que la conocida oposición fichteana entre idealismo y dogmatismo no puede ser comprendida adecuadamente como una mera alternativa entre dos teorías del conocimiento o dos modelos explicativos rivales, sino que remite a una decisión fundamental de carácter práctico, enraizada en la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo como ser libre. Tal decisión no se sitúa, por tanto, en el plano de la demostración lógica o de la evidencia teórica, sino en el ámbito de aquello que Fichte denomina el acto originario de la libertad, sin el cual ningún sistema filosófico resulta efectivamente asumible. Sin embargo, el análisis llevado a cabo pone de manifiesto que esta decisión no puede permanecer confinada en una interioridad meramente individual o solipsista. La afirmación de la libertad del Yo (que constituye el núcleo del idealismo) exige, para su plena efectividad, una dimensión intersubjetiva en la que dicha libertad pueda reconocerse, limitarse y realizarse. En este sentido, la alternativa entre idealismo y dogmatismo no se resuelve únicamente en el ámbito de la autoconciencia, sino que encuentra su verdadera prueba en la posibilidad de articular una comunidad de seres

racionales libres, en la que la libertad de cada uno no anule, sino que presuponga, la libertad de los otros. Desde esta perspectiva, la intersubjetividad no aparece como un elemento accesorio o tardío del pensamiento fichteano, sino como una exigencia interna del propio principio idealista. Solo en la relación con otros Yoes puede la libertad escapar tanto al dogmatismo naturalista —que disuelve la acción en causalidad— como a un idealismo vacío, incapaz de dar cuenta de la realidad efectiva de la praxis.

La *Wissenschaftslehre* se revela, así, no como un sistema cerrado de deducciones, sino como una filosofía cuyo sentido último se juega en la posibilidad misma de la convivencia racional, esto es, en la articulación normativa de una intersubjetividad fundada en la libertad. Esta reconstrucción permite, además, iluminar de forma nueva la persistente actualidad del planteamiento fichteano. Frente a concepciones contemporáneas que oscilan entre un naturalismo reductivo y un subjetivismo sin garantías normativas, la filosofía de Fichte ofrece un modelo en el que la fundamentación del saber, la primacía de la práctica y la constitución intersubjetiva del sentido se encuentran inseparablemente entrelazadas. En este horizonte, la decisión entre idealismo y dogmatismo deja de ser un episodio histórico del idealismo alemán para convertirse en una interrogación permanente acerca de las condiciones de posibilidad de la libertad humana y de su realización compartida.

Referencias

Acosta, E. (2017). Schiller versus Fichte: Estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán. *Revista de Estudios sobre Fichte*, *14*: 1-17. https://doi.org/10.4000/ref.742.

(2019). La deducción de las categorías en el *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia* de J. G. Fichte. M. Gaudio & M. Solé (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*. Ragif Ediciones: 111-157.

Asmuth, C. (2012). Die Unfreiheit einer Stahlfeder. Fichtes Sittenlehre von 1798. *Fichte-Studien*, *40*: 201-225.

Baumanns, P. (1972). *Fichtes ursprüngliches System*: *Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Cannstatt.

Binkelmann, C. (2007). *Theorie der praktischen Freiheit: Fichte-Hegel*. Walter de Gruyter.

Brito, E. (2004). *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*. Leuven University Press / Peeters.

(2007). *La théologie de Fichte*. Cerf.

Colomer, E. (1995). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. 2: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder.

Cruz Cruz, J. (2003). *Fichte: La subjetividad como manifestación del absoluto*. Ediciones Universidad de Navarra.

De Pascale, C. (2003). *Die Vernunft ist praktisch: Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*. Duncker & Humblot.

Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna*. Akal.

Fichte, J. G. (1834). *Die Wissenschaftslehre. Das System der Rechtslehre (1813). Sämtliche Werke*. Band 10. Adolph Marcus.

(1845). *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794). Sämtliche Werke*. Band 1. Veit & Comp.: 27-81.

(1845). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794-1795). Sämtliche Werke*. Band 1. Veit & Comp.: 83-328.

(1845). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797-1798). Sämtliche Werke*. Band 1. Veit & Comp.: 519-534.

(1845). *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. Sämtliche Werke*. Band 2. Veit & Comp.: 3-163.

(1845). *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche (1813). Sämtliche Werke*. Band 4. Veit & Comp.: 369-600.

(1845). *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806). Sämtliche Werke*. Band 5. Veit & Comp.: 399-580.

(1925). *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Band II. H. Schulz (Hrsg.). Haessel.

(1965). *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*: *Seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*. Traducción de B. Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México.

(1971). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Reihe II/3: *Nachgelassene Schriften 1793-1795*. H. Jakob und R. Lauth (Hrsg.). Frommann-Holzboog.

(1978). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Reihe IV/2: *Kollegnachschriften 1796-1804*. R. Lauth und H. Gliwitzky (Hrsg.). Frommann-Holzboog.

(1982). *Reseña de "Enesidemo"*. Traducción de J. Rivera de Rosales. Hiperión.

(1997a). Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia. J. M. Quintana Cabanas (ed.), *Primera y Segunda Introducción a la* Doctrina de la Ciencia. *Ensayo de una nueva exposición de la* Doctrina de la Ciencia. Tecnos: 1-37.

(1997b). Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia. J. M. Quintana Cabanas (ed.), *Primera y Segunda Introducción a la* Doctrina de la Ciencia. *Ensayo de una nueva exposición de la* Doctrina de la Ciencia. Tecnos: 37-107.

(1997c). Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia. *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*. Tecnos: 107-122.

(2006). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*. Ediciones Universidad de Navarra.

Fisher, N. (2019), Organisms and the Form of Freedom in Kant's Third Critique. *European Journal of Philosophy*, *27*(1): 55-74. https://doi.org/10.1111/ejop.12384.

Goddard, J.-C. (1995). El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte. O. Market & J. Rivera de Rosales (eds.), *El inicio del idealismo alemán*. Editorial Complutense: 210-236.

Hammacher, K. (1968). Der Begriff des Wissens bei Fichte. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, *22*(3): 345-368.

Hartmann, N. (1960). *La filosofía del idealismo alemán*. Sudamericana.

Hegel, G. W. F. (1986). *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Jenaer Kritische Schriften (III). Felix Meiner Verlag.

Heidegger, M. (1996). *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila.

Heller, E. (1974). *Die Theorie der Interpersonalität im Spätwerk J. G. Fichtes*. Universität München.

Jacobi, F. H. (2019). *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787)*; *Jacobi an Fichte (1799)*. O. Koch (ed.). Felix Meiner Verlag.

Justo Domínguez, E. J. (2021). La condición transcendental de la libertad según Fichte. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, *26*(2): 25-41. https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i2.9846.

Kant, I. (1908). Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre. *Akademie-Ausgabe*. Band 12. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (eds.). Georg Reimer / De Gruyter: 370-371.

(1908). *Kritik der Urteilskraft*. *Akademie-Ausgabe* . Band 5. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (eds.). Georg Reimer / De Gruyter: 167-485.

(1978). *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas. Alfaguara.

(1991). *Crítica del Juicio*. Traducción de M. García Morente. Espasa-Calpe.

Kuzmin, A. (2013). Die Idee der transzendentalen Freiheit in der Philosophie Fichtes und die Gegenwart. J. Stolzenberg & O.-P. Rudolph (eds.), *Wissen, Freiheit, Geschichte*: *Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Band 2. Rodopi: 26-69.

Lauth, R. (1965). *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. Pustet.

(1968). *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

(1995). El progreso cognoscitivo en la primera Doctrina de la Ciencia de Fichte. O. Market & J. Rivera de Rosales (eds.), *El inicio del idealismo alemán*. Editorial Complutense: 35-50.

Martínez Marzoa, F. (2018). *De Kant a Hölderlin*. La Oficina.

Maureira, M. (2010). Nihilismo del idealismo: Jacobi frente a Fichte. *Revista de Estudios sobre Fichte*, *1*: 1-12. https://journals.openedition.org/ref/328.

Ortega y Gasset, J. (1965). Prólogo para alemanes. *Obras completas*, vol. 8. Revista de Occidente: 11-58.

Österreich, P. L. y Traub, H. (2013). Der ganze Fichte: Grundlegung und Perspektiven einer integrierenden Fichte-Deutung in der Gegenwart. J. Stolzenberg & O.-P. Rudolph (eds.), *Wissen, Freiheit, Geschichte*: *Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Band 2. Rodopi: 3-26.

Pareyson, L. (2011). *Fichte*: *Il sistema della libertà*. Ugo Mursia Editore.

Philonenko, A. (1980). *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Vrin.

(1984). *L'œuvre de Fichte*. J. Vrin.

Ramos Valera, M. (1990). El concepto de Doctrina de la ciencia en el escrito *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* de Fichte. *Homenaje a D. Ignacio Valls*. Universidad de Valencia: 209-227.

(2006). La libertad en el principio de la Doctrina de la ciencia. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, *36*: 51-59. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3010305.

Reinhold, K. L. (2017). *Briefe über die Kantische Philosophie*. Hansebooks.

Riobó González, M. (1988). *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Herder.

Rivera de Rosales, J. (2014). Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802). *Contrastes*: *Revista Internacional de Filosofía*, *19*: 131-158.https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/es/article/view/1102/1054.

(2017). *Fichte*: *La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. RBA.

Rojas Jiménez, A. (2016). De Kant a Fichte. *Claridades: Revista de Filosofía*, *8*: 105-125. https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v8i0.3790.

Solé, M. J. (2010). Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura. *Revista de Estudios sobre Fichte*, *1*: 1-11. https://journals.openedition.org/ref/332.

Tilliette, X. (1986). *La christologie idéaliste*. Desclée.

Turró, S. (2019). *Fichte*: *De la consciencia al absoluto*. Aula de Humanidades-Unisalle.

Villacañas, J. L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán*. Síntesis.

Zöller, G. (2018). Filosofía sistemática de la libertad: Kant y Fichte en comparación crítica. *Tópicos. Revista de Filosofía*, *55*: 251-272. https://doi.org/10.21555/top.v0i55.896.

Del bien común al "totalitarismo cristiano". La reelaboración nacionalista de la filosofía política de Tomás de Aquino en Nimio de Anquín y el Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina, 1932-1945)

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.736

From the Common Good to "Christian Totalitarianism". The Nationalist Reworking of Thomas Aquinas's Political Philosophy in Nimio de Anquín and the Santo Tomás de Aquino Institute (Córdoba, Argentina, 1932-1945)

Antonio Sillau Pérez
Universidad de Piura, Perú
antonio.sillau@udep.pe
Orcid: 0000-0002-5820-5653

Juan Pablo Viola
Universidad Católica de Santa Fe, Argentina
jpviola@ucsf.edu.ar
Orcid: 0000-0002-1750-5537

Fecha de recepción: 12/07/2025 • Fecha de aceptación: 24/04/2026

Resumen

Este trabajo examina el modo en que Nimio de Anquín y los intelectuales del Instituto Santo Tomás de Aquino de Córdoba (1932-1945, Argentina) reelaboraron tres categorías centrales de la filosofía política de Tomás de Aquino —naturaleza humana, justicia y bien común— en función de un proyecto nacionalista católico. Sostenemos que esa reelaboración no constituye una aplicación contextual de la doctrina del Aquinate, sino una resignificación que entra en tensión con sus principios: allí donde Santo Tomás ordena el bien común a la perfección de la persona, distingue el dominio político del despótico y separa la potestad

Abstract

This paper examines how Nimio de Anquín and the intellectuals of the Santo Tomás de Aquino Institute in Córdoba (1932-1945, Argentina) reworked three central categories of Thomas Aquinas's political philosophy —human nature, justice, and the common good— in the service of a Catholic nationalist project. We argue that this reworking is not a contextual application of Aquinas's doctrine but a resignification that stands in tension with its principles: where Aquinas orders the common good to the perfection of the person, distinguishes political from despotic rule, and separates temporal from spiritual authority,

temporal de la espiritual, los pensadores cordobeses construyen las nociones de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico", ajenas a la obra y al vocabulario del autor invocado. El análisis se apoya en fuentes primarias inéditas del Instituto y en la producción periodística de Anquín en *Crisol* y *Nueva Política*. La operación se ilustra de manera privilegiada en el tratamiento del antisemitismo, donde la apelación a la ley natural convive con categorías del antisemitismo moderno que aquélla no puede fundar.

Palabras clave

De Anquín, filosofía política, Instituto Santo Tomás de Aquino, nacionalismo católico, Tomás de Aquino.

the Córdoba intellectuals construct the notions of "Christian totalitarianism" and "theocentric fascism", foreign to the work and vocabulary of the author they invoke. The analysis draws on unpublished primary sources from the Institute and on De Anquín's journalism in *Crisol* and *Nueva Política*. The operation is most clearly displayed in their treatment of antisemitism, where the appeal to natural law coexists with categories of modern antisemitism that natural law cannot ground.

Keywords

Catholic Nationalism, De Anquín, Political Philosophy, Saint Thomas Aquinas, Saint Thomas Aquinas Institute .

Introducción

El Instituto Santo Tomás de Aquino fue fundado en Córdoba en 1932 por Luis Martínez Villada, a partir del núcleo de intelectuales católicos formado en las luchas contra la Reforma Universitaria de 1918, y mantuvo su actividad hasta 1945. Reunió a Nimio de Anquín —su miembro filosóficamente más productivo y políticamente más comprometido, vinculado a Martínez Villada por una larga relación académica y de amistad—, a Rodolfo Martínez Espinosa, Manuel Río, Francisco Vocos, Mario Pinto y José Martínez Carreras entre otros profesionales y estudiantes universitarios (Caturelli, 1993: 308). Su programa fue enunciado por Martínez Espinosa en el primer aniversario de la institución. El objetivo de este programa fue organizar la actividad de la inteligencia según "principios verdaderos y permanentes" para ponerla al servicio de la Iglesia (Martínez Espinosa, 1933a: 2). Ese programa se inscribe en la línea del renacimiento cultural católico abierto por los *Cursos de Cultura Católica* de Buenos Aires en 1922[1] y se traduce, en el plano político, en la búsqueda de un ordenamiento que reemplace la constitución liberal de 1853 por un nuevo "orden católico" que exprese lo que Martínez Espinosa llamó el "ser real de la nación" (Martínez Espinosa, 1933b y 1937).

El objetivo de esta investigación es analizar de qué manera Nimio de Anquín y el Instituto Santo Tomás de Aquino reelaboraron tres conceptos centrales de la filosofía política del Aquinate —justicia, bien común y naturaleza humana— en función de un proyecto político nacionalista católico, y en qué medida dicha reelaboración generó una tensión o ruptura con los fundamentos del pensamiento

1 Los *Cursos de Cultura Católica* fueron fundados con el objetivo de impulsar el renacimiento del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la Argentina. Se caracterizaron por plantear posturas antiliberales y contrarias a la democracia, que confrontaron con la herencia decimonónica liberal de la Argentina moderna (Zanca, 2012).

del mencionado filósofo medieval,[2] particularmente a través de nociones como "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico".

De Anquín fue uno de los intelectuales católicos más prolíficos de su generación. Nació en Córdoba el 12 de agosto de 1896 y falleció en la misma ciudad el 16 de mayo de 1979. Caturelli (2001: 712) comenta que "fue alumno del Colegio de Monserrat y no terminó de cursar la carrera de Derecho, aunque adquirió una excelente formación humanística". Tiene particular valor, respecto de su carrera académica, la referencia biográfica que realizan tanto Caturelli (2001: 712) como Scivoli (2020: 168) sobre la beca que obtuvo De Anquín, junto a otro grupo de intelectuales argentinos —entre los que conviene destacar a Carlos Astrada[3]—, en 1926 para estudiar filosofía en Hamburgo, "donde siguió tres semestres con Cassirer" (Caturelli, 2001: 712). Según Rutivuso (Scivoli, 2020: 169), De Anquín y sus colegas becarios "significaron una transferencia conceptual de Alemania hacia Argentina". Su carrera académica se despliega en el histórico Colegio Monserrat de Córdoba (1927), cuya fundación data de 1687 por parte de los Jesuitas; en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (1936-1938), "del que fue cesanteado por su prédica contra la democracia" (Caturelli, 2001: 712), en el Instituto Santo Tomás de Aquino desde su fundación, en los *Cursos de Cultura Católica* de Buenos Aires (1943) y en sus cátedras de la Universidad antes mencionada. En 1955, tras haber estado proscripto, la "Revolución Libertadora" lo exonera y deja Córdoba para enseñar filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe. En 1970 regresa a Córdoba, donde permanece hasta su muerte.

Caturelli divide esa trayectoria en dos etapas: un primer "período tomista" (Caturelli, 2001: 713), que va de 1921 a 1951, y un giro posterior hacia lo que denomina "ontismo inmanentista", que se

2 Evitamos deliberadamente el término "tomismo", que designa en rigor las elaboraciones doctrinales de los siglos XIX y XX sobre la obra del Aquinate. Cuando hablamos del pensamiento de Santo Tomás nos referimos directa y exclusivamente a su obra.

3 Astrada es clasificado por Caturelli (2001: 706) como "humanista dialéctico"; el mismo historiador de la filosofía lo denomina "vitalista nietzscheano" e "idealista alemán (Hegel principalmente)", y lo considera también influido por la fenomenología que va de Husserl a Heidegger y Scheler.

consolida a partir de 1956 (Caturelli, 2001: 713). Ese giro le causará serios problemas con representantes de la intelectualidad católica a la que pertenecía, no sólo en el plano ideológico sino también personal. Esta segunda etapa queda excluida de nuestra investigación, ya que merece una reflexión académica aparte.[4] Lo que aquí nos interesa es la primera etapa, esto es, la propuesta de Anquín como "pensador tomista" (Caturelli, 2001: 713) y la del Instituto Santo Tomás que apuntaron a alcanzar un "nuevo orden" político integralmente católico que, en última instancia, presentaron como el rescate de una identidad nacional argentina negada por el liberalismo decimonónico.

Reflexionar acerca de las ideas de la filosofía política de Nimio de Anquín nos obliga necesariamente a indagar en el pensamiento político del Doctor Angélico, en el que el filósofo cordobés y el Instituto Santo Tomás van a pretender fundar su doctrina política para la Argentina. A su vez, el desarrollo de esa filosofía política se despliega en un contexto de crisis y cuestionamiento creciente de los valores de la modernidad liberal, en el mundo y en la Argentina. A este respecto, junto a sus colegas del Instituto, De Anquín construye un proyecto nacionalista católico:

> Las bases de este proyecto nacionalista pueden remontarse a la publicación del *Syllabus* y de la encíclica *Quanta Cura*, durante el papado de Pío IX; en ambos documentos, la Iglesia universal muestra una oposición radical a las transformaciones de la modernidad. El carácter marcadamente antimoderno de las ideas políticas de los miembros del Instituto generaba la autopercepción de constituir una versión nacional del pensamiento contrarrevolucionario internacional (Sillau Pérez, 2017: 98).

Nuestra tesis es que el pensamiento de Anquín y del Instituto Santo Tomás de Aquino implicó resignificar el bien común para legitimar un orden jerárquico opuesto al liberalismo, junto con una

4 Para un resumen y una bibliografía detallada de esta segunda época, véase Caturelli (1993: 448-467; 2001: 714-716).

doctrina antimoderna sobre el hombre, basada en el concepto clásico de Tomás de Aquino de naturaleza, y con la idea tomista clásica de justicia. Los conceptos de "fascismo teocéntrico" (De Anquín, 1936a: 3) y de "totalitarismo cristiano" (Martínez Villada, 1938: 17), introducidos por el pensamiento político del Instituto, son ajenos a la obra del Aquinate. Los pensadores cordobeses los justifican en relación con su lógica antimoderna y antiliberal, pero no nos parece que por medio de ellos se logre consolidar un pensamiento político cristiano que haga justicia a la filosofía política de Tomás de Aquino.

Respecto a la metodología empleada, este artículo adopta un enfoque de investigación documental-histórica de carácter hermenéutico. Las fuentes primarias consultadas comprenden artículos periodísticos publicados en *Crisol* y *Nueva Política*,[5] así como documentos inéditos del Instituto Santo Tomás de Aquino —entre ellos, los sucesivos borradores de *Politeia*, de Martínez Espinosa—, conservados en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Archivo privado del Dr. Alberto Caturelli.[6] Las fuentes secundarias sirven de apoyo interpretativo. Realizaremos una exposición sintética (dentro de los límites de extensión de un artículo destinado a una revista científica), pero lo más rigurosa posible de los análisis políticos de Santo Tomás de Aquino, para poder sopesar y valorar críticamente la asimilación de su pensamiento por parte del Instituto Santo Tomás y del filósofo cordobés.

Este artículo encuentra su justificación en cuanto contribuye a la historia de las ideas y a la filosofía política desarrollada en América Latina y en cuanto aporta al debate actual sobre nacionalismos, religión y política. La investigación disponible sobre la filosofía política de Nimio de Anquín es hoy todavía escasa. Entre los trabajos relativos a su filosofía se destacan los de Caturelli (1951), Rego (1978),

5 El periódico *Crisol* se editó en Buenos Aires entre 1932 y 1940, bajo la dirección de Enrique Osés, con una orientación ideológica antiliberal y nacional-católica. La revista *Nueva Política* se editó mensualmente entre 1940 y 1943 en Buenos Aires, dirigida por Marcelo Sánchez Sorondo, y expresó una línea ideológica similar.

6 Los documentos inéditos del Instituto fueron consultados directamente en ambos repositorios por los autores de este artículo. Al no contar con edición ni paginación establecida, se citan por autor, año de redacción y foja del original.

García Astrada (1984) y Pérez (2019); y entre los compendios de historia de la filosofía en Argentina y en Córdoba que le dedican algunas páginas, los de Caturelli (1993 y 2001). En el ámbito específico de sus ideas políticas, Scivoli (2020) aborda la conceptualización del liberalismo en De Anquín a través del análisis de sus *Escritos políticos* (1972); los trabajos de Sillau Pérez (2011, 2017 y 2021) y de Vera de Flachs y Sillau Pérez (2009) analizan sus ideas políticas en el contexto del desarrollo ideológico del Instituto Santo Tomás de Aquino y de su activismo en la política universitaria de Córdoba; Tcach (2008 y 2009), por su parte, las aborda a través de su militancia en la Unión Nacional Fascista (UNF). Los estudios generales sobre el nacionalismo de extrema derecha en Argentina han hecho breves referencias a su figura, sin profundizar mayormente: entre ellos, los de Zuleta Álvarez (1975), Buchrucker (1987), Rock (1993), Ivereigh (1995), Zanatta (1996), Devoto (2002), Mc Gee Deutsch (2005) y Finchelstein (2010).

El contexto histórico: La crisis del proyecto liberal de la Argentina moderna y el surgimiento del Instituto Santo Tomás de Aquino en Córdoba

Los convulsionados años treinta en la Argentina están signados no sólo por las repercusiones de la crisis económica internacional de 1929, sino que, como ocurría en otras partes del mundo, la crisis había adquirido un carácter multidimensional —económico, social, político e ideológico—, dando lugar a lo que la historiografía argentina ha identificado como el quiebre definitivo del consenso liberal luego de cinco décadas de vigencia (Buchrucker, 1987: 40-41). El análisis de la producción ideológica nacionalista-católica de los integrantes del Instituto Santo Tomás de Aquino implica reconocer que aquélla, como toda producción intelectual e ideológica, tiene una dimensión histórica producto de su vinculación con el contexto específico en el que surge. En efecto, el modelo de desarrollo socioeconómico y político de la Argentina moderna atraviesa una intensa crisis en la década del treinta: a la secuela local de la crisis

del capitalismo internacional se le agrega la crisis de la democracia liberal argentina, contaminada de prácticas electorales fraudulentas y corruptas que habían beneficiado la vuelta y el objetivo de perpetuación en el poder de las viejas élites conservadoras. Es la crisis del paradigma civilizatorio liberal la que va a facilitar el despliegue de una crítica radical a los valores modernos y a la concepción moderna del hombre y de la sociedad.

El surgimiento y desarrollo de este núcleo ideológico-político antimoderno también debe ser contextualizado en la complejidad ideológica que representa el nacionalismo de extrema derecha en la Argentina. Si bien genéricamente el discurso nacionalista formula como objetivo la supresión del ordenamiento jurídico liberal de la constitución nacional de 1853, y su sustitución por un "nuevo orden político" (De Anquín, 1941), fundado en el autoritarismo político y en la organización social corporativa, las diferencias ideológicas en los años de entreguerras son visibles en su seno: desde el fascismo de Lugones como ideólogo del *uriburismo*, pasando por *maurrasianos* como Julio Irazusta, hasta los católicos tradicionalistas que pretendían la legitimidad católica del llamado "nuevo orden político". En tal sentido, la producción ideológica de los integrantes del Instituto Santo Tomás de Aquino marca una línea de continuidad con el renacimiento cultural católico que en la Argentina se había hecho visible desde los años veinte con la fundación de los ya mencionados *Cursos de Cultura Católica*.

Para los miembros del Instituto Santo Tomás de Aquino, la raíz de los problemas del mundo moderno se encuentra en una concepción del ser humano que lo ha desligado de Dios y de los demás. El proceso de secularización y descristianización de la modernidad habría conducido a una exaltación del individualismo, a la afirmación radical de la autonomía y al egoísmo, encontrando su reflejo político en el contractualismo demoliberal y en la economía capitalista. En tal sentido, la crisis liberal de los años treinta constituía para estos intelectuales la evidencia del agotamiento de un modelo que había desconocido la dignidad del ser humano y su condición natural de creatura de Dios. El desafío al *laissez faire* y el hundimiento de la democracia liberal en varios Estados europeos y en América Latina

daba rienda a la interpretación de que se vivía la superación de una etapa histórica signada por la decadencia. Y ese era el paso que había que dar para "restaurar" una "identidad nacional" que había sido negada por el proyecto liberal-positivista de la Argentina moderna.

La filosofía política de Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino no escribió un tratado sistemático de filosofía política (Martínez Barrera, 2024); su obra se concentra principalmente en cuestiones teológico-metafísicas y ético-antropológicas, y la política aparece en ella como un tema "derivado o adyacente" respecto de los problemas fundamentales de la naturaleza humana (Martínez Barrera, 2024). El Aquinate aborda la materia sobre todo a partir de una recepción sistemática de Aristóteles, en su *Comentario a la "Política"* (2007), donde explicita los fundamentos naturales del orden político. Allí afirma, siguiendo al Estagirita, que "toda comunidad está constituida por algún bien [pues] todo lo que los hombres hacen lo hacen por lo que parece un bien" (Aquino, 2001: 36). Lo dicho resulta decisivo, pues sitúa el origen de la comunidad política no en un pacto artificial —como sostendrán las teorías contractualistas modernas—, sino en la inclinación natural del ser humano hacia el bien. Reconstruimos a continuación los ejes de esa filosofía política, en el orden en que se fundan unos a otros.

❖ Supuestos antropológicos

La filosofía política de Tomás de Aquino descansa en una concepción realista de la naturaleza humana en la que la sociabilidad no es accidental sino constitutiva. En su *Comentario a la "Política"* afirma que el hombre es naturalmente *animal político* (2001: 57), de modo que la vida en comunidad no resulta de una decisión posterior sino de una exigencia intrínseca de su naturaleza. La comunidad política tiene por ello fundamento natural y no puede interpretarse como producto del contrato o de la voluntad soberana: la primera comunidad es la que forman el varón y la mujer, y de muchas casas se constituye

la ciudad (2001: 39; 51). La ciudad culmina un proceso natural; no es una construcción deliberada. En esto se sigue, *mutatis mutandi*, el pensamiento clásico griego, sobre todo Aristóteles.

Sobre esa base se ordenan cuatro supuestos. El primero es la condición del hombre como *imago Dei*, que le confiere una dignidad intrínseca fundada en su capacidad intelectual y volitiva (*S. Th.*, I, q. 93, a. 4); el intelecto le permite conocer la verdad y ordenar la voluntad al bien, en vistas del fin último de toda existencia humana, que es la unión con Dios. El segundo, en continuidad con Aristóteles, es que el hombre no alcanza su perfección aisladamente, sino que requiere de la *communitas* para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales (2001: 48; 2003: 64). El tercero es que la libertad, derivada del intelecto y de la voluntad, se ejerce conforme a la ley natural (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1): no es un fin en sí misma sino el medio por el cual el hombre alcanza la virtud. El cuarto es la distinción entre el fin natural y el sobrenatural. El hombre tiene un doble fin: el bienestar temporal y la beatitud eterna; la comunidad política se ocupa del primero y debe ordenarse al segundo, que corresponde a la guía espiritual de la Iglesia (2001: 33-34).

❖ El bien común

El bien común es el eje de la filosofía política de Tomás de Aquino. En el *Comentario a la "Política"* sostiene que la ciudad se ordena al bien más principal entre los bienes humanos y que entre todas las comunidades es el principal y comprende a todas las demás (2001: 36-37): no se trata de la suma de los intereses particulares, sino de un bien cualitativamente superior que da sentido a la comunidad política. De allí que el orden político no elimine ni sustituya a las comunidades inferiores —familia, aldea—, sino que las integre en una totalidad orgánica; y de allí también que el fin de la ciudad no sea vivir, sino vivir bien, esto es, vivir conforme a la virtud. Esa dimensión ética —creemos que queda demostrado— separa la política del Aquinate de las concepciones modernas centradas en la eficiencia, el poder o la mera estabilidad.

El mismo principio ordena la ley y el gobierno. Toda ley se ordena por su propia naturaleza al bien común de la comunidad: "la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común" (*S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2). Su función propia es promover la virtud, creando las condiciones para que los ciudadanos vivan conforme a la razón (*S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1). En el *De regno*, a su vez, el bien común aparece como fin del gobierno legítimo: el gobernante debe conducir a la comunidad hacia su bien —análogamente a como Dios gobierna el universo— y no hacia su provecho particular (2003: 63-67). Se trata de un bien genuinamente comunitario, que trasciende la suma de los bienes individuales y que comprende tanto el bienestar temporal como la orientación al fin sobrenatural.

La dificultad central de la noción, tanto en la tradición cristiana clásica, desde Agustín de Hipona a Santo Tomás, como en la discusión contemporánea, está en articular el bien personal con el bien común sin sacrificar ninguno de los dos. L. Lachance lo formula con precisión cuando afirma que el fin del Estado no es otro que el bien de los seres que lo componen, por lo que "constituye un error oponer el bien de la persona humana al de la sociedad política" (1965: 7; traducción nuestra). El bien común no se opone al bien de la persona, lo perfecciona en el orden social. Por eso la interpretación del Aquinate evita por igual el individualismo y el colectivismo, y el bien común no puede reducirse ni a la suma de los bienes individuales ni a una totalidad que absorba a la persona (Keys, 2006: 3-4).

❖ La ley natural

La ley natural es el fundamento más originario de esta filosofía política, porque proporciona los principios que ordenan la vida social hacia el bien común. El Doctor angélico la define como la participación del intelecto humano en la ley eterna de Dios (*S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2). Es, ante todo, la base de la ley humana: las leyes positivas deben derivar de ella, y aquella que la contradice —la que promueve

la injusticia o lesiona la dignidad de la persona— no es verdadera ley sino "corrupción de la ley" (*S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2). Con ello la autoridad política queda sustraída a la arbitrariedad y sometida a un orden que no establece.

La ley natural es, además, *universal*, y de esa universalidad se siguen dos consecuencias de peso político. Proporciona un marco ético común a todas las sociedades, de modo que ningún orden particular puede reclamar principios propios que la contradigan; y admite al mismo tiempo variación en sus preceptos secundarios, que no rigen del mismo modo en todos los casos, siempre que los primarios queden a salvo (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4).

❖ La justicia

La justicia constituye uno de los pilares centrales de esta filosofía política. El Aquinate la define como la virtud que ordena las relaciones humanas según el derecho y el bien común (*S. Th.*, II-II, q. 58), y distingue entre varias de sus formas. La justicia general o legal es aquella por la cual el individuo contribuye al bien común de la comunidad, obedeciendo las leyes justas que promueven el orden social (*S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5); vincula al ciudadano con el gobernante y con la comunidad, y asegura que las acciones individuales sirvan al bienestar de todos. Distinta de ella es la justicia particular, que a su vez se divide en distributiva y conmutativa: la primera regula la asignación de bienes, honores y cargas por parte del gobernante según el mérito y la necesidad de los ciudadanos (*S. Th.*, II-II, q. 61, a. 1); la segunda rige las relaciones entre individuos, asegurando equidad en los intercambios y reparando los daños causados (*S. Th.*, II-II, q. 61, a. 2).

Conviene subrayar, por último, que para Tomás la justicia reside en la voluntad como su sujeto propio y la ordena hacia el bien del otro (*S. Th.*, II-II, q. 58, a. 4). Es una virtud de la voluntad, aunque no la perfecciona en el sentido en que la prudencia perfecciona el intelecto práctico.

Un último aspecto, decisivo para el planteo de este trabajo y con frecuencia desatendido en las lecturas ideologizadas, es la distinción entre las formas de autoridad. Tomás señala que no es lo mismo el dominio político que el dominio despótico (2001: 37): el primero se ejerce sobre hombres libres y en orden al bien común; el segundo se ordena al interés de quien gobierna (2001: 69). Con esa distinción queda excluida la identificación del poder político con cualquier forma de dominación absoluta. De ella se sigue también la advertencia contra la tiranía, esto es, contra el régimen en que el gobernante antepone su propio interés al bien común (2003: 65-67).

Tomás reconoce, ciertamente, la prioridad del todo político sobre las comunidades menores, que respecto de aquél son como partes (2003: 65). Pero se trata de una prioridad orgánica y no de una absorción. Lachance dice al respecto que "el Estado no es una forma superpuesta a la colectividad sino inherente a ella, y si bien el individuo, que es un todo desde el punto de vista metafísico, tiene razón de parte frente al todo político, esa condición no lo disuelve en él" (1965: 8 y 10; traducción nuestra). La relación entre el todo y las partes es de ordenación armónica, y es precisamente esa articulación la que cierra el paso a una lectura totalitaria de la filosofía política del Aquinate.

La reelaboración cordobesa: Bien común, potestades, pluralismo y cuestión judía

Expuestos los ejes de la filosofía política de Tomás de Aquino, corresponde presentar la elaboración que de ellos hicieron Nimio de Anquín y los intelectuales del Instituto Santo Tomás de Aquino, y entonces valorar su distancia. Sostenemos que no se trata de una aplicación contextual de la doctrina invocada, sino de una operación de resignificación que introduce tensiones con sus principios.

De Anquín formula su programa en *Crisol*, en 1936. El fascismo, sostiene, no es un hecho italiano sino universal, aunque permanece incompleto mientras no se vuelva "teocéntrico": el que ha de propiciar "el reinado de Jesucristo" (1936a: 3). Ese orden supone la "primacía de lo moral sobre todo y desjerarquización de lo económico y lo político", la convicción de que "la vocación del hombre es espiritual y no material", y la tarea de "reponer los cimientos de una construcción de siglos (…) [de] la nueva Argentina estructurada por la idea de la Unión Nacional Fascista" (1936b: 3). El corolario es la justificación de la aplicación política de una "caridad violenta" que "deberá ser ejercida sobre las almas débiles e ignorantes, sobre la inmensa muchedumbre que no piensa" (De Anquín, 1936a: 5).

Martínez Villada, por su parte, define el "totalitarismo cristiano" en los siguientes términos: "En el Estado cristiano alcanza, pues, la plenitud el carácter de totalitario porque, en él, el hombre es dirigido por las dos espadas hacia la plenitud de sus fines", y el criterio de rectitud no reside "en la naturaleza totalitaria del Estado" ni "en la severidad de su disciplina", sino "en la concepción de sus fines" (1938: 15, 17).

El desplazamiento respecto de Santo Tomás es visible en esos textos. El bien común deja de operar como fin normativo que integra y eleva los bienes de las personas y pasa a designar la unidad sustancial de la nación, a la que los individuos se ordenan como partes. La crítica cordobesa al individualismo moderno —a la disolución del vínculo social en el contractualismo demoliberal, a un hombre concebido como átomo desligado de Dios y de sus semejantes (De Anquín, 1941: 7-8, 10)— identifica un límite real del liberalismo, pero la solución invierte el problema en lugar de resolverlo: sustituye la fragmentación por una concepción organicista en la que la nación es un cuerpo, el individuo una parte y los cuerpos intermedios carecen de iniciativa propia. Cuando la disciplina del Estado queda justificada por la rectitud de sus fines, y no limitada por el bien de las personas que lo componen, el bien común ha dejado de ser un fin y se ha vuelto un instrumento de legitimación.

❖ La fusión de las potestades

La lógica del Instituto Santo Tomás de Aquino conduce a una fusión de las potestades espiritual y temporal. Cuando Martínez Villada sostiene que el Estado cristiano alcanza la plenitud de su carácter totalitario porque en él "el hombre es dirigido por las dos espadas hacia la plenitud de sus fines" (1938: 15), y cuando De Anquín reclama un fascismo "teocéntrico" destinado a instaurar "el reinado de Jesucristo" (1936a: 3), ambos atribuyen al poder temporal una función que la doctrina que invocan reserva al orden sobrenatural. Cabe notar que la fórmula de las "dos espadas" no procede del Aquinate, sino de la tradición canonística gregoriana.[7] La exposición precedente mostró que, para el Aquinate, el hombre tiene un doble fin —la perfección natural y la beatitud—, que la comunidad política se ordena al primero y que el segundo corresponde a la guía espiritual de la Iglesia (Aquino, 2003: 64). La ley natural no autoriza al poder temporal a asumir funciones espirituales: le fija, al contrario, su límite.

❖ El rechazo del pluralismo

El rechazo del pluralismo ideológico y cultural opera de manera análoga. Tomás sostiene que los preceptos secundarios de la ley natural no rigen del mismo modo en todos los casos y admiten variación según las circunstancias, siempre que no contradigan los preceptos primarios (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4). El programa cordobés desconoce esa flexibilidad y exige la homogeneidad religiosa y cultural de la nación, que traduce en propuestas concretas: el régimen especial de separación de los judíos formulado por Martínez Espinosa (1933a: 5), las restricciones migratorias (no exentas de consideraciones racial-biológicas[8] y culturalmente afines con la "fisonomía propia de

7 La *tradición canonística gregoriana* es el conjunto de reformas jurídicas y colecciones de leyes de la Iglesia católica impulsadas a partir de la segunda mitad del siglo XI, centradas en la figura del Papa Gregorio VII.

8 Para Martínez Espinosa (1933c: 5), la selectividad migratoria debía excluir la llegada de "los elementos más heterogéneos: amarillos, mahometanos, sirios, etc.", apuntando a mantener la llegada de inmigración de origen europeo que había poblado mayoritariamente al país.

nuestro pueblo") (1933c: 5), y el "hombre nuevo" que De Anquín caracteriza como "dogmático" y "autoritario" (1941: 10). La uniformidad así buscada no se sigue de la ley natural; la contradice justamente allí donde ésta reconoce la diversidad.

❖ La cuestión judía: universalidad de la ley natural y exclusión

El tratamiento de la cuestión judía muestra la misma operación, y de manera más aguda, porque la exclusión se formula apelando al orden natural que debería impedirla. La ley natural es para Tomás de Aquino universal, y su fundamento antropológico es la condición de toda persona como imagen de Dios (*S.Th.*, I, q. 93, a. 4). De allí no se sigue restricción alguna por conspiración ni por pertenencia, y ningún principio de ese orden puede fundar la segregación de un grupo del cuerpo político. Sin embargo, es a esa doctrina a la que los cordobeses apelan.

Rodolfo Martínez Espinosa canalizaba las ideas de un antisemitismo teológico tradicional,[9] que hundía sus raíces en la teología cristiana medieval y condenaba la "perfidia judía" de desconocer la divinidad de Jesucristo y asesinarlo. Esta situación habría tendido una separación, un abismo insalvable y perpetuo entre dos formas de entender el mundo, entre judíos y cristianos. Según esta postura, se debía separar a judíos y cristianos para evitar el contagio judío o "judaización". Los judíos debían ser reducidos a guetos, apartados de la sociedad y ser regidos en sus actividades por un régimen especial. Este tipo de discriminación no era compatible con la violencia física, condenada teológica y doctrinalmente por el catolicismo (1933c: 5).

Distinto fue el caso de Nimio de Anquín, quien en su artículo *Racismo nazi, racismo judío y linaje cristiano* (1939) combina motivos propios del antisemitismo tradicional religioso y del moderno y secular. Comienza tomando distancia del racismo biológico nacionalsocialista, alineando su postura con la sostenida por la Iglesia: "[el]

9 Sobre los conceptos de antisemitismo teológico tradicional y el antisemitismo moderno y su presencia en el debate ideológico-político en la Argentina en los años treinta, la obra de Ben Dror (2003: 57-128) trata el tema en profundidad.

racismo biológico tan positivo y brutal como el nazi (…) cae en las condenaciones de la Iglesia Católica" (1939: 1). No obstante, en el mismo artículo habla de la "perfidia judía" del rechazo a la divinidad de Jesucristo y argumenta que la emancipación de los judíos en la edad moderna habría dado inicio al "plan judío de dominar al mundo", que sintetiza como la "poderosa y misteriosa fuerza del judaísmo" (1939: 2). La concepción de la supuesta acción judía como factótum de la descristianización moderna y de su supuesta voluntad de dominar al mundo —motivo reconocible de *Los protocolos de los sabios de Sión*— conduce al intelectual cordobés a identificarse con la propaganda antisemita nacionalsocialista y con los conceptos vertidos en *Mein Kampf* y a declarar "ciertas a la mayoría de las afirmaciones antijudías" que allí aparecían (1939: 3).

Otro punto interesante de este artículo es que fue escrito el 1 de febrero de 1939, pocos meses después de la *Kristallnacht*. Nimio de Anquín, a diferencia de otras voces católicas,[10] no levanta protesta alguna a la violencia nazi desatada contra la comunidad judía y más bien afirma que sería la conducta judía la que habría inspirado el racismo biológico nacionalsocialista: "[el] pueblo (…) que Hitler ha tenido delante de sus ojos y el que ha inspirado sus ideas biológico-sociales" (1939: 3). En consecuencia, la política antijudía del III Reich y las purgas sobre tal colectivo humano eran atribuibles a la propia culpabilidad judía.

Por tanto, para De Anquín la "solución" a la "cuestión judía" y su posible integración a la sociedad sólo puede proceder de la conversión, conforme nuevamente al planteo del antisemitismo tradicional. De hecho, termina afirmando que, como "Hijos de Jesucristo de la familia de David, nosotros los cristianos somos judíos espirituales,

10 G. Ben Dror detalla en su obra (2003: 218-221) que Mons. Gustavo Franceschi —un referente clave del catolicismo— escribió el 17 de noviembre de 1938 un artículo titulado "La bestia enfurecida" en la revista *Criterio*, donde hacía enfática condena a la violencia desatada contra los judíos en Alemania. Aunque matizaba la violencia nazi con supuestos "excesos hebreos" que reprobaba, estos no podían justificar en modo alguno la conducta violenta del nazismo. En el mismo sentido se pronunció el periódico católico de Córdoba *Los Principios*, declarando en sus ediciones de 11, 12, 15 y 18 de noviembre de 1938, contra las "persecuciones paganas", sin plantear ningún tipo de atenuante frente a la violencia nazi.

y por eso para nosotros la raza material no cuenta como un impedimento". Llama, por último, a orar por la conversión de los judíos, y sostiene que "un judío converso, iluminado por la gracia" debe ser recibido "con los brazos abiertos", pues se constituye en un nuevo hermano (1939: 3). Esta ambigüedad, expuesta en un mismo artículo de prensa, permite pensar que el filósofo argentino vivía, en esta primera época de su pensamiento, un fuerte conflicto interno de ideas e ideologías que probablemente haya sido una de las causas de su posterior abandono del pensamiento político cristiano.

En ninguno de los dos casos la posición puede fundarse en la ley natural que ambos invocan. La universalidad de sus preceptos y la dignidad de toda persona como *imago Dei* excluyen precisamente aquello que aquí se pretende justificar, y la apelación a la autoridad doctrinal termina contradiciendo la doctrina de la que se reclama.

La ajenidad de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico" respecto de la filosofía medieval y de Santo Tomás

❖ Una dificultad de fondo: ¿una filosofía tomista y cristiana?

Las nociones de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico" introducen una dificultad conceptual irresoluble para una filosofía cristiana fundamentada en la obra del Aquinate. Ambas suponen la posibilidad de un orden político que, en nombre de principios cristianos, abarque la totalidad de la vida social. Esa posibilidad choca de frente con la distinción entre dominio político y dominio despótico: para Tomás de Aquino el poder político se ejerce sobre hombres libres y en orden al bien común, mientras que el dominio despótico se ordena al interés del gobernante. La propuesta cordobesa, al suprimir el pluralismo político y reducir el poder legislativo a una función subordinada[11] carece de los contrapesos que impedirían ese

11 Esto es lo que hace Martínez Espinosa, al precisar su propuesta de una nueva constitución para la Argentina que debería surgir de un nuevo orden católico, cuando reserva al poder ejecutivo —representado en un presidente, "quien gobierna realmente la nación" — "primacía real respecto de los otros poderes en cuanto al pleno poder de

desplazamiento. Las categorías de los intelectuales cordobeses constituyen, así, una proyección retrospectiva que aplica al pensamiento medieval un esquema conceptual que solo pudo formarse en el siglo XX. No se trata, según queremos demostrar, de una mera diferencia terminológica, sino de una incompatibilidad estructural, pues el pensamiento del Aquinate no ofrece fundamentos para una teoría política totalitaria, ya que reconoce límites intrínsecos al poder y afirma la dignidad irreductible de la persona, que como *imago Dei*, posee libertad para obrar conforme a la razón y a la ley natural para encaminarse hacia su fin último (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1).

Conviene advertir, además, que esa incompatibilidad no afecta únicamente a la doctrina de Tomás de Aquino. La encíclica *Quadragesimo Anno*, promulgada en 1931 —un año antes de la fundación del Instituto—, prevenía contra la absorción por el Estado de la libre actividad de las comunidades menores y enunciaba el principio que más tarde se denominaría *subsidiariedad*[12] (Pío XI, 1931, nn. 79-80). En consecuencia, la propuesta de un orden integralmente católico ("totalitarismo cristiano" o "fascismo teocéntrico") también entra en tensión con el magisterio pontificio de Pío XI.

Podemos afirmar, por tanto, que estamos ante otra razón de peso para sostener que la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino por parte del nacionalismo católico cordobés no puede comprenderse como una simple adaptación, sino como una transformación conceptual que responde a condiciones ideológicas e intereses extemporáneos al pensamiento político del filósofo medieval. En este sentido, la doctrina del Aquinate es reinterpretada como recurso capaz de fundamentar un proyecto político integral, al precio de alterar sus categorías.

decisión que inviste (…) la exclusividad de la iniciativa legislativa". El poder legislativo queda transformado en una asamblea general de representación corporativa, sin funciones permanentes; su función de legislar queda reducida a la convocatoria del gobierno: "Los mismos integrantes de la Asamblea General —o en proporción menor— serán convocados por el Gobierno cuando este vea la necesidad de nuevas leyes, para deliberar sobre su conveniencia y sanción" (1933b: 3, 8; 1933c: 3, 8 y 1937: 3, 9).

12 "*principium subsidiarii officii*".

❖ Una cuestión abierta: ¿un trasfondo idealista alemán?

Queda planteada una pregunta que este trabajo no está en condiciones de responder pero que nos parece pertinente mencionar. Si las categorías de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico" no proceden de la obra del Santo de Aquino ni del vocabulario de la filosofía política cristiana anterior al siglo XX, cabe interrogarse por su procedencia. La hipótesis de un trasfondo idealista alemán,[13] en nuestra opinión, se presenta como posibilidad, pero debemos consignar que en los documentos consultados —los papeles inéditos del Instituto y la producción periodística de sus miembros— no hemos hallado mención alguna a Hegel ni al hegelianismo durante el período estudiado. No disponemos, en rigor, de base documental para sostenerla.

Lo que está documentado es, más bien, de orden biográfico. A saber, la beca de 1926, los tres semestres en Hamburgo, el conocimiento del alemán y el trato con Carlos Astrada, a quien Caturelli caracteriza como "idealista alemán (Hegel principalmente)" (Caturelli, 2001: 706). Y está documentado, sobre todo, que a partir de 1956 De Anquín abandona el pensamiento del Aquinate y se desplaza hacia lo que, como ya se afirmó, Caturelli denomina "ontismo inmanentista", de deriva hegeliana (Caturelli, 2001: 715). Que un filósofo cristiano formado durante tres décadas en la obra del Aquinate concluya en el idealismo alemán no parece atribuible al azar; pero establecer si esa deriva final proyecta alguna luz sobre las categorías políticas de los años treinta exigiría un rastreo documental que excede los límites de este artículo y que dejamos formulado como línea de investigación.

13 La filosofía idealista desarrolla un pensamiento que enfatiza la dialéctica histórica, la centralidad del Estado (moderno) como realización del Espíritu Absoluto y la subordinación del individuo a la totalidad ética de la comunidad (Hegel, 2022). A finales del siglo XIX, el hegelianismo europeo se dividió en dos corrientes principales. El llamado "Hegelianismo de derecha", que interpretó el Estado hegeliano como una entidad orgánica y autoritaria, justificando regímenes fuertes y jerárquicos. Esta corriente influyó en movimientos nacionalistas y conservadores, incluidos algunos que evolucionaron hacia el fascismo en el siglo XX. Y el denominado "Hegelianismo de izquierda", más enfocado en la dialéctica como motor de cambio social.

La tesis aquí sostenida no depende de esa respuesta. Con base documental o sin ella, la ajenidad de ambas categorías respecto de la obra de Santo Tomás queda establecida por la confrontación conceptual desarrollada en las secciones precedentes.

Conclusión

La trayectoria filosófico-política de Nimio de Anquín y del Instituto Santo Tomás de Aquino constituye, en el ámbito argentino, uno de los intentos más elaborados y persistentes de reformular el pensamiento de Tomás de Aquino en clave nacionalista y antimoderna, en el marco de la crisis del liberalismo de entreguerras. La reconstrucción de las categorías centrales —bien común, justicia, doctrina del hombre y ley natural— permite observar de qué modo una tradición filosófica clásica puede convertirse, en contextos críticos, en plataforma de un proyecto político radical que entra en tensión con los fundamentos doctrinales que invoca.

La apropiación del vocabulario y de los principios del Aquinate se presenta como una defensa ortodoxa frente a los "males" de la modernidad; sin embargo, un análisis detenido revela una resignificación orientada a legitimar un modelo de autoridad y de homogeneidad social ajeno tanto a la letra como al espíritu de la obra del filósofo cristiano medieval. La iniciativa propia de las comunidades que integran el cuerpo político, la universalidad de la dignidad humana, la distinción entre la esfera espiritual y la temporal y la justicia como virtud ordenadora y límite del poder son leídas de modo parcializado, hasta hacerlas compatibles, para sus autores, con la concentración del poder, la uniformidad cultural y el rechazo del pluralismo.

El tratamiento de la cuestión judía muestra esa operación en su forma más aguda. De Anquín sostiene a la vez el rechazo del racismo biológico, que sabe condenado por la Iglesia, y la denuncia de un "plan judío de dominar al mundo", declarando ciertas la mayoría de las afirmaciones antijudías de *Mein Kampf*. Martínez Espinosa propone un régimen especial que separe a judíos y cristianos. Ninguna de

esas posiciones puede fundarse en la ley natural que ambos invocan, cuya universalidad y cuyo fundamento en la condición de toda persona como *imago Dei* excluyen precisamente lo que allí se pretende justificar. La contradicción no es marginal, sino que pone de manifiesto hasta qué punto el recurso a la autoridad doctrinal puede llegar a contradecir aquello mismo que se reclama.

Queda abierta la pregunta por la procedencia de las categorías de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico", que no pertenecen a la obra de Tomás de Aquino ni al vocabulario de la filosofía política cristiana anterior al siglo XX. El posterior giro de De Anquín hacia posiciones idealistas vuelve la cuestión más apremiante, sin que la documentación disponible permita por ahora responderla. Queda esta cuestión formulada y abre una línea de investigación para quien le interese continuarla.

El estudio del nacionalismo católico argentino no solo contribuye a recuperar figuras relativamente olvidadas del panorama filosófico nacional. Se inscribe en la tarea, siempre actual, de interrogar los usos y los abusos de las ideas cuando son puestas al servicio de intereses ideológicos, y de comprender en su densidad los vínculos entre filosofía, poder e identidad en la historia argentina y latinoamericana.

Referencias

De Anquín, N. (1936a, 12 de septiembre). Una revolución moral. *Crisol*.

(1936b, 10 de noviembre). Las minorías fuertes. *Crisol*.

(1939, 1 de febrero). Racismo nazi, racismo judío y linaje cristiano. *Crisol*.

(1941). Liberalismo subrepticio y libertad cristiana. *Nueva Política*, 10.

(1972). *Escritos políticos*. Instituto Leopoldo Lugones.

Aquino, T. de. (1998). *Suma de teología*. Vol. I: Parte I. Biblioteca de Autores Cristianos.

(2001). *Suma de teología*. Vol. II: Parte I-II. Biblioteca de Autores Cristianos.

(2002). *Suma de teología*. Vol. III: Parte II-II (a). Biblioteca de Autores Cristianos.

(2002). *Suma de teología*. Vol. IV: Parte II-II (b). Biblioteca de Autores Cristianos.

(2003). *Del ente y la esencia* y *Del reino*. Traducciones de L. Lituma y W. de Reina (para el primero) y de A. de Tursi (para el segundo). Losada.

(2001). *Comentario a la "Política" de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea. Eunsa.

Bem Dror, G. (2003). *Católicos, nazis y judíos. La Iglesia argentina en los tiempos del Tercer Reich*: Ediciones Lumiere.

Buchrucker, C. (1987). *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Sudamericana.

Caturelli, A. (1951). *La filosofía del profesor Nimio de Anquín: Doctor "Honoris Causa" de la Universidad de Maguncia*. Imprenta de la Universidad.

(1993). *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1983*. 3 volúmenes. Talleres Gráficos Biffignandi.

(2001). *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000*. Ciudad Argentina.

Devoto, F. (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Siglo Veintiuno.

Finchelstein, F. (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Fondo de Cultura Económica.

García Astrada, A. (1984). La presencia del tiempo en el pensamiento de Nimio de Anquín. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 1: 35-45.

Hegel, Georg W. F. (2022). *Filosofía del derecho*. Ediciones Akal.

Ivereigh, A. (1995). *Catholicism and Politics in Argentina 1810-1960*. Macmillan Press.

Keys, M. M. (2006). *Aristotle, Aquinas, and the Promise of the Common Good*. Cambridge University Press.

Lachance, L. (1965). *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*. Éditions Sirey / Éditions du Lévrier.

Martínez Barrera, J. (2024, 6 de marzo). Santo Tomás de Aquino y la política. *Revista Suroeste*. https://revistasuroeste.cl/2024/03/06/santo-tomas-de-aquino-y-la-politica/.

Martínez Espinosa, R. (1933a). *Discurso en el primer aniversario del Instituto Santo Tomás de Aquino* [inédito].

(1933b). *Politeia*. Primera redacción de 1933 [inédito].

(1933c) *Politeia*. Tercera redacción de 1933. [inédito].

(1937). *Politeia*. Redacción de 1937 [inédito].

Martínez Villada, L. (1938). *Democracia y orden político*. Imprenta de la Universidad.

Mc Gee Deutsch, S. (2005). *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile*. Universidad Nacional de Quilmes.

Pérez, J. R. (2019). Ser, nada y creación en el pensamiento de Nimio de Anquín. *Stromata*, *45*(3-4): 369-406.

Pío XI. (1931). *Quadragesimo Anno*. Libreria Editrice Vaticana.

Rego, F. (1978). El pensamiento metafísico del Dr. Nimio de Anquín. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 10-11: 177-224.

Rock, D. (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Ariel.

Scivoli, M. (2020). El liberalismo por Nimio de Anquín. *Revista Movimiento*, 24: 168-172.

Sillau Pérez, A. (2011). Nacionalidad y catolicismo. El desarrollo de una idea de nación en el contexto de la producción intelectual del Instituto Santo Tomás de Aquino en Córdoba-Argentina (1930-1943). *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 6: 375-412.

(2017). Los fundamentos ideológico-políticos de la intelectualidad nacionalista del Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina 1932-1945). *Revista Consensus*, *22*(2): 97-109.

(2021). Nacionalidad y catolicismo: la trayectoria ideológico-política de docentes y la repercusión en la política universitaria de Córdoba-Argentina (1930-1939). Los casos de Nimio de Anquín y Luis Martínez Villada. *Educação em Foco*, *24*(42), 68-84.

Tcach, C. (2008). La Unión Nacional Fascista y La página de Italia. *Estudios Sociales*, 35: 91-110.

(2009). La derecha ilustrada: Carlos Ibarguren, Nimio de Anquín y Lisardo Novillo Saravia (h). *Estudios*, 22: 193-207.

Vera de Flachs, M. C. y Sillau Pérez, A. (2009). Nacionalistas versus reformistas. Un estudio sobre las luchas políticas e ideológicas en la Universidad de Córdoba-Argentina 1930-1943. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 11: 247-273.

Zanatta, L. (1996). *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.

Zanca, J. (2012). Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*: 199-204.

Zuleta Álvarez, E. (1975). *El nacionalismo argentino*. La Bastilla.

Quasi-Moral Agency and Structural Attribution in Recurrent Neural Networks: Foundations for Distributed Ethics

Agencia cuasi-moral y atribución estructural en redes neuronales recurrentes: fundamentos para una ética distribuida

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.757

Fabio Morandín-Ahuerma
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
fabio.morandin@correo.buap.mx
Orcid.org/0000-0001-6082-2207

Fecha de recepción: 26/10/2025 • Fecha de aceptación: 04/08/2026

Abstract

This article defends the thesis that certain types of software systems—particularly those used in procedures with real-life moral implications, such as those implementing recurrent neural networks (RNNs, LSTMs, GRUs)—should be understood as structural participants in human moral activity. As such, they qualify as quasi-moral agents appropriate for functional normative assessment. This status depends not on consciousness or intentionality, but on their structural capacity to produce auditable, intelligible, and causally relevant outcomes. Starting from a reinterpretation of attribution theory from a sociopsychological perspective, this article examines how technical mechanisms such as integrated gradients, attention layers, and layered relevance propagation can support forms of practical justification. From a

Resumen

Este artículo defiende la tesis de que ciertos tipos de sistemas de software —en particular los utilizados en procedimientos con implicaciones morales en la vida real, como los que implementan redes neuronales recurrentes (RNN, LSTM, GRU)— deben entenderse como participantes estructurales de la actividad moral humana. Como tales, se califican como agentes cuasimorales apropiados para la evaluación normativa funcional. Esta condición no depende de la consciencia ni de la intencionalidad, sino de su capacidad estructural para producir resultados auditables, inteligibles y causalmente relevantes. A partir de una reinterpretación de la teoría de la atribución desde la psicología social el artículo examina cómo mecanismos técnicos como los gradientes integrados, las capas de atención y la propagación de

metaethical perspective, it is argued that structural attribution allows these systems to be integrated into human normative practices, particularly in morally sensitive contexts such as the allocation of resources for social benefits, early detection of suicide risk on digital platforms, or content moderation in democratic processes. The article addresses the conceptual and technical limitations of this approach including the risks of functional anthropomorphism or the interpretive weaknesses of current attribution methods and the need to preserve human responsibility. Finally, the article concludes that the ethical governance of AI systems must include performance metrics as well as a structured design for normative accountability.

Keywords

AI ethics; attribution theory; normative accountability; quasi -moral agents, recurrent neural networks (RNNs), .

la relevancia por capas pueden sustentar formas de justificación práctica. Desde una perspectiva metaética argumenta que la atribución estructural permite que estos sistemas se integren en las prácticas normativas humanas, en particular en contextos moralmente sensibles como la asignación de recursos para beneficios sociales, la detección temprana del riesgo de suicidio en plataformas digitales o la moderación de contenido en procesos democráticos. El artículo aborda las limitaciones conceptuales y técnicas de este enfoque incluyendo los riesgos del antropomorfismo funcional, así como la fragilidad interpretativa de los métodos actuales de atribución y la necesidad de preservar la responsabilidad humana. Finalmente el artículo concluye que la gobernanza ética de los sistemas de IA debe incluir métricas de rendimiento así como un diseño estructurado para la rendición de cuentas normativa.

Palabras clave

Agentes cuasimorales; ética de la IA; redes neuronales recurrentes (RNN), rendición de cuentas normativa; teoría de la atribución.

Introduction

The growing use of artificial intelligence systems in normatively sensitive governance processes —including resource allocation for social benefits, early detection of suicide risk, and content filtering in democratic systems— has raised the discussion around responsibility and moral incorporation in complex sociotechnical systems (Baum *et al.*, 2022; Dastani & Yazdanpanah, 2022; Tsamados *et al.*, 2022). This article addresses the issue of moral embodiment and argues that some software systems—especially those using recurrent neural networks (RNN,[1] LSTMs,[2] GRUs[3])—should be viewed as structural agents in human normative practice. These software systems lack consciousness or intentionality, but can still be viewed as quasi-moral agents in a functional sense because they can produce auditable, intelligible, and normatively relevant outputs.

This structural and relational idea of agency places the focus not on inner mental states in the performance of moral justification,

1 A recurrent neural network (RNN) is a computational model designed to process data sequences, such as time series, text, or speech, while retaining a form of internal "memory". Unlike systems that treat each data point in isolation, an RNN integrates information from previous inputs to interpret current ones. This ability to preserve temporal context makes it especially useful in domains where order and dependence over time are paramount, such as natural language processing or dynamic prediction tasks. See Mienye *et al.* (2024).

2 An Long Short-Term Memory (LSTM) is an advanced variant of recurrent neural networks (RNNs) specifically designed to process and predict data sequences, such as text, audio, or time series. Its main innovation is the ability to remember relevant information for long periods of time and forget unimportant information, thus solving the problem of gradient vanishing that plagues traditional RNNs. See Widrow & Katz (2025).

3 A Gated Recurrent Units (GRU) is a special type of memory for computers, helping them understand and remember information in sequences, such as the words in a sentence or sensor data over time. It's very good at learning from changing data, and it does so more simply and quickly than other similar memories. It's used for things like understanding what you say, translating languages, or predicting future events. See Salem (2022).

control, and correction processes but on the disposition and character of the technical systems being examined. In a preliminary manner, we are using the term quasi-moral agency here for its traction: technical systems, while clearly not moral agents, are not simply tools either (Floridi, 2023; Semler, 2022). Rather, they are systems that depend on situational context and function, in a normative sense, as suitable objects of evaluative standards.

This perspective on agency is defensible because we are addressing the controversial literature on attribution theory in social psychology (Heider, 1958; Kelley, 1967; Malle, 2011), reinterpreting via technical systems: how they use mechanisms such as integrated gradients,[4] attention layers[5] and relevance propagation,[6] to perform causal reconstitutions, achieving practical justifications without implying either mental content or intention, and thereby meeting basic requirements for accountability of automated systems.

This article participates in and helps move forward ongoing conversations in philosophy of technology, ethics in AI, and metaethics, by providing a (material, normative) framework for new forms of distributed responsibility that clearly support and reinforce agency

4 Integrated Gradients (IG) is an Explainable AI (XAI) method that tries to figure out how essential each portion of the input (such as a pixel in an image or a word in a sentence) was to the final prediction of an AI model. IG does this differently than other methods by integrating the model's gradients along a path from a "baseline" (neutral) input to the ground truth, ensuring fair and complete attribution of relevance to each feature. This is important for understanding the internal logic of complex models and making them easier to audit. See Sundararajan *et al*. (2017).

5 An attention layer is like a *smart filter* within a neural network. It helps the network focus on the most important parts of information (such as keywords in a sentence or key regions in an image) instead of treating everything equally. This allows it to be more accurate and efficient when making decisions. See Nemavhola *et al*. (2025).

6 Layer-by-Layer Relevance Propagation (LRP) is an Explainable Artificial Intelligence (XAI) methodology that quantifies and visualizes the contribution of each input component to the final prediction of a model, typically a deep neural network. It operates by backpropagating a "relevance" score from the output layer to the input layers, distributing this relevance proportionally to the activations that contributed to the prediction. This process culminates in a relevance map over the input data, highlighting the most influential features. LRP is fundamental for interpreting opaque model decisions, fostering trust and enabling auditing of AI systems in critical applications. See Dieter & Zisgen (2023).

(human). It is organized as follows: looks at attribution theory and how it was repurposed for computational systems; discusses memory-based models (and the concern for interpretability); covers quasi-moral agency; presents examples of applied cases and specific normative contexts; and addresses important philosophical and technical objections to the proposal.

Structural Attribution and Quasi-Moral Agency: A Functional Perspective

Contemporary discussions in the philosophy of artificial intelligence tend to place agency on a binary axis: on the one hand, moral agents endowed with intentionality, judgment, and responsibility; on the other, technical artifacts, devoid of any imputability. In this paper, we propose a third approach: the notion of quasi-moral agency as a functional position occupied by artificial systems whose architecture allows for the attribution of practical responsibility within human normative frameworks, without assuming that they possess consciousness, intention, or subjectivity. This idea is based on a new way of looking at traditional attribution theories that doesn't include mentalism. Attribution theory, in its psychological forms like that of Heider (1958) or Kelley (1967, 1973), has mostly been about figuring out how people assign mental states, intents, or internal reasons to what other people do.

This approach dispenses with intentionality as a condition for agency and instead proposes a framework based on structural attribution. It situates the behavior of an artificial system within a hierarchical network of structured causal relationships, allowing for the establishment of explanatory dependencies, patterns of action, and justifiable regularities. What is attributable, in this sense, is not intention but functional responsibility within a practice (Floridi, 2013; Coeckelbergh, 2010).

A number of scholars have examined the issue of being able to assign moral relevance to an artificial system without the assumption that it possesses any conscious or intentional agency. David Gunkel (2012) addressed whether machines can be moral agents by

examining the relational and distributed nature of responsibility in sociotechnical contexts. Mark Coeckelbergh (2010) presented relational agency – where moral status of a system derives from the way it is embedded within social practices, instead of its capacities. Luciano Floridi (2013, 2016), from a different perspective thought about whether artificial agents can be seen as agents who can engage in meaningful interactions in an "infosphere" and endorsed the notion of functional agency for the case of artificial systems regarding their performance of actions in ethical systems. To clarify, the emphasis is different across all these perspectives, but they share a common outcome, which is to avoid essentialist definitions of moral agency and serve as the theoretical basis for our proposition of quasi-moral agency, as structural attributions in normatively constrained environments populated by human beings.

The notion of quasi-moral agency, then, designates not an intrinsic property of the system, but a practical relationship between a human agent, an institutionalized normative framework, and a technical system capable of participating in schemes of justification, auditing, or traceability (Floridi, 2013; Coeckelbergh, 2010). In other words, a system can occupy a quasi-moral position when its design allows its actions to be interpreted, evaluated, or normatively required without implying the assumption of subjectivity (Gunkel, 2012). This approach is deliberately meta-ethical and minimalist: it does not posit a new ethics or a new moral theory, but rather asks under what practical conditions it is legitimate and useful to attribute normative functions to artificial systems within regulated human environments. Thus, structural attribution allows us to think of a technologically mediated form of responsibility that avoids both anthropomorphism and the naive neutralization of the technical. Rather than saying that systems "have" agency, we argue that certain systems can be treated as quasi-moral agents insofar as they meet the functional conditions of justifiability, explainability, and structural dependence.

Attribution Theory: Origins and Functional Reinterpretations

The attribution theories developed in social psychology were originally focused on how humans interpret the behavior of others by inferring internal mental states, intentions, or dispositions. However, this article proposes a reinterpretation of those models not to project subjective or intentional content onto artificial systems, but to recover their analytical structure – that is, the formal mechanisms by which causal responsibility is assigned based on observable behavior. This structural reading allows us to derive a normatively relevant logic of explanation without assuming consciousness or mental content. Attribution becomes, in this sense, a mechanism for connecting the output behavior of a system with external practices of justification, auditability, and control.

In its classic formulation, Fritz Heider (1958) proposed that people act as "naive psychologists" by attributing internal (dispositional) or external (situational) causes to observed behavior. Later, Harold Kelley (1967, 1973) developed a covariation model that introduced criteria such as consistency, distinctiveness, and consensus to structure these inferences. Bernard Weiner (1986, 2012) extended this framework by introducing an evaluative dimension —locus of causality, temporal stability, and controllability— especially in contexts of achievement and moral assessment. While these theories were developed for human cognition (Felin & Holweg, 2024), their formal structure of causal mapping and normative evaluation provides a conceptual toolkit for analyzing how artificial systems can be held functionally accountable, without relying on mentalistic assumptions.

However, these theories were developed to explain human mental processes and cannot be transferred to artificial systems without mediation. This paper does not adopt these theories as direct explanatory models, but rather as conceptual horizons that allow us to identify what types of structures are required for behavior —human or technical— to be normatively interpreted.

The turning point occurs when we consider that certain artificial intelligence systems —especially those designed for causal analysis or explanatory learning— technically and unintentionally incorporate structural attribution functions. These mechanisms do not aim to model mental states, but to identify which past variables significantly influenced a current outcome. In this context, methods such as Integrated Gradients (Sundararajan *et al.*, 2017), Layer-wise Relevance Propagation (Montavon *et al.*, 2017), and attention-based architectures (Doshi-Velez & Kim, 2017; Samek & Müller, 2019) enable the generation of interpretable traces that connect algorithmic outputs to relevant inputs. These computations often operate not directly on raw features[7] but on vector embeddings[8] —compressed representations that preserve semantic or contextual relationships across data instances— allowing for meaningful mappings between input patterns and decision pathways. Attribution thus ceases to be a psychological phenomenon and becomes an implemented computational function capable of sustaining normative evaluation through externally auditable causal reconstructions.

This shift has normative consequences. In the psychological realm, attribution is an essential component of moral evaluation: attributing causality to a subject can trigger judgments of blame, punishment, or empathy. In contrast, in artificial systems, attribution operates as a technical resource, without mental presuppositions, albeit with significant institutional effects. When an automated system intervenes in normatively sensitive domains —such as the allocation of social benefits, suicide risk detection, or algorithmic filtering— its ability to provide causal traceability becomes a practical requirement for its public justification (Guidotti *et al.*, 2018; Miller, 2019).

7 Raw features are the original features or data in their initial form, prior to any transformation or mathematical coding. For example, in the case of an image, pixels are raw features; In a text, the raw words are. See Li *et al.* (2010).

8 Vector embedding is a mathematical representation of a concept (such as a word, image, or entity) as a vector in a multidimensional space, generated by machine learning models to capture semantic or contextual relationships between data. These vectors allow computational systems to operate on complex entities in a numerically and structurally meaningful way. See Greiner-Petter *et al.* (2020).

At this point, we may wonder whether these forms of technical attribution can establish a minimal structural basis for functionally justified agency; can they serve as a normatively demanding practice within a system that has an audited and evaluable causal chain, and can they also support unqualified attribution? What does this mean for philosophical components of agency (quasi-moral agency as proposed here)?

Semler (2022) originally proposed the concept of "quasi-moral agency", which identifies non-conscious artificial systems that can execute normative functions in morally relevant situations, if the systems demonstrate some minimal degree of functional autonomy, moral sensitivity and moral understanding. The author's later (Semler, 2025) qualification of the concept indicates that the traditionally related three conditions could be satisfied non-consciously, which expands the relationship we have with the notion of moral agency. The theoretical development identifies that some types of AI systems could be designed to allow for external justification, institutional critique, and review of ethical decisions from third party judgments. This is true even for systems absent phenomenological consciousness. Thus, we return to this idea to examine whether technical attribution mechanisms can help to satisfy this kind of agency that is relevant morally.

Similarly, Floridi (2025) identifies the common tendency we have in believing that artificial systems can or do have intentionality, consciousness or agency from inferred or imputed internal mental states, stressing that they are nothing more than pattern matching machines, and that doing so is a lexical error or if deeper cognitive bias termed "semantic pareidolia". This term parallels our ability to recognize "faces" in clouds, allowing us to layer meaning and intent on non-sentient machines, especially when their outputs seem to be aligned and more deeply influence us. Hence, the new articulation for attribution theory that we propose avoids mischaracterizing artificial systems to be more human-like or morally subjective and instead aims to articulate a mechanism to assess the extent to which structural features of these systems may provide a basis for external justification mechanisms. This is in keeping with Floridi's call

for abandoning the cognitive illusion of artificial consciousness and extricating the design responsibility of systems while unequivocally dealing with epistemic and moral clarity.

To explore these questions, we shift to computational architectures with internal memory (e.g., recurrent neural networks) where attribution has a temporally extended structure and, we will argue, enables modes of explanatory agency that can resemble human normative practices, with an even bolder refrain in normative contexts of justification and control. This doesn't mean they have subjective experience or intentionality; it means their structural affordances can produce outputs we interpret normatively.

Systems with Recurrent Memory: Architecture and Functional Attribution

Recurrent neural networks (RNNs) and their modern extensions —long-short-term memory networks (LSTMs) and gated recurrent units (GRUs)— exist to process sequential data with a degree of temporal retention, allowing information to persist over time. Unlike feedforward neural networks, RNNs are defined by a hidden state, which is a game-changer, since input over time implies that this hidden state is bound to evolve. This means that RNNs can not only retain the context of each sequence but can also learn how that context affects predictions after processing the sequence. For example, historical inputs through the current sequence and predicted behavior make RNNs especially useful in audio recognition, language modeling, or time series prediction, as past inputs are likely to have a greater impact on future predictions than more static features represented in non-sequential data.

From a computational perspective, this memory is neither semantic nor experiential, but a dynamic process of internal signal propagation and weight adjustment. However, what matters normatively is that these architectures enable causal attributions over time: they allow tracing how previous states or features contribute to current decisions. This is particularly true when combined with attribution techniques such as Layered Relevance Propagation (Bach

et al., 2015), Integrated Gradients (Sundararajan *et al.*, 2017), or attention mechanisms (Vaswani *et al.*, 2017), which offer human-interpretable reconstructions of the internal causal paths followed by the model.

As Jakulin and Bratko (2003) argue, the identification of prediction-relevant features in complex models can support causal interpretations under specific formal conditions, even without invoking psychological intentionality. This computationally based traceability, when integrated into normatively sensitive environments, supports our thesis: that some systems with memory and attribution mechanisms can meet the structural conditions required for quasi-moral treatment. The issue is not whether these systems have moral understanding, but rather whether they can be integrated into justificatory practices in ways that functionally resemble the expectations we place on human agents in institutional contexts.

While these approaches were initially designed to bring transparency to deep learning systems, their structure could offer a broader philosophical restructuring. As Lipton (2018) and Mittelstadt *et al.* (2019) point out, interpretability tools allow us to read models and can serve as normative bridges between algorithmic behavior and external justification practices. Understood in this way, attribution tools can be considered structural, rather than functional, mechanisms that reconstruct causal links without presupposing any mental content or intention. Rather, they provide technical conditions for evaluation, auditability, and constraints—qualities attributable to what we call quasi-moral agency.

We therefore suggest that, in situations where justification is formally required (e.g., resource distribution based on social benefits, early identification of people at risk of suicide, algorithmic filtering for democratic purposes), these architectures can be considered functionally normalizable. Not because they exhibit moral agency, but because they provide technical infrastructures that can be integrated into human evaluative, deliberative, and normative practices. This represents a limited, but still operational, form of technologically mediated structural accountability, and is faithful to the idea that responsibility can be distributed between humans and

machines when technical systems are effectively designed (Floridi 2016; Coeckelbergh 2010; Gunkel 2012).

Quasi-Moral Agency: Philosophical Definition

Building on previous conceptual contributions, we seek here to consolidate these perspectives under the unified category of quasi-moral agency. Over the past decade, various authors have proposed this intermediate category —under different terminologies— to account for the normative role of artificial systems in human-regulated environments. Gunkel (2012), Coeckelbergh (2010, 2022, 2025), and Floridi (2013, 2016) have theorized how certain artificial agents, though lacking intentionality or consciousness, can be meaningfully situated in ethical and institutional practices. Gunkel introduces the term quasi-agency to stress the relational insertion of systems into human communication and accountability networks. Coeckelbergh argues that responsibility can be ascribed based on a system's embeddedness in moral contexts, while Floridi advances the notion of morally relevant artificial agents, emphasizing their effects on social relations. Semler (2022) further refines this perspective by suggesting that artificial agents may fulfill functional conditions for moral agency —such as responsiveness to moral reasons— even in the absence of sentience. Taken together, these ideas support the claim that certain AI systems can act as functional participants in normative frameworks, occupying a quasi-moral position without possessing full moral subjectivity.

Metaethical Connection: Can Systems with Structural Attribution Participate in Normative Practices?

Assessing from metaethics, the nature of explanation versus justification needs to be reconsidered in the context of whether artificial systems could realize normatively organized behaviors. Traditionally, moral justification has been linked to existing conscious reasons,

intentional deliberation and normative obligations. However, these criteria have the potential of restricting many functional behaviors, which may lack phenomenological states, but normatively participate in moral practices.

Many notable contemporary metaethical theories have loosened this restriction. For instance, functional moral realism views moral reason as patterns of coherence between states of the environment, beliefs, and desirability, without requiring subjective awareness (Jackson & Pettit, 1995). In this theory, a justification is not required for a normatively valid proposition to be validly interpreted. Thus, in respect to artificial systems that can have structural attribution, we can argue that a system can be considered moral provided all human interpreters identified that its outputs are auditable, explainable, and correctable.

At the opposite end of the metaethical spectrum, expressivist theories view moral claims as expressions of emotions, attitudes or endorsements, rather than assertables structured as truth-apt properties. In this case, applied to artificial systems, moral agency is not conferred, since such systems lack affective or attitudinal states. While in this view, they could not act morally, it is possible that expressivist theories would allow for artificial systems as effectors in evoking or directing normative attitude in humans. By giving performances that humans interpret as reasons for protest, revision, or endorsement, artificial systems act as external normative prompts. This way of rethinking the status of artificial systems closes again what had promised the possibility of inclusion into practical normative environments—not because they "hold" attitudes; but, they can become effective nodes in networks of moral receptivity.

The question is not whether these systems can "have" reasons, rather, do their architecture allow for humans to treat them as if they can, and thus be part of practices that have operative relevance for justifying. Floridi (2016) advances a similar position by discussing functional morality, where artificial agents are products of moral practices, based on their causal influence, not based on subjective capacities.

When a system with memory builds relational hierarchies of causal dependencies, through techniques such as Layer-wise Relevance Propagation (Bach *et al.*, 2015) or attention mechanisms (Wiegreffe & Pinter, 2019), one can interpret these as limited forms of instrumental rationality. Although not deliberative, such mechanisms recreate ordered relations between stimuli, processing, and behavior, allowing human evaluators to make sense of the system's behavior.

As long as the membership structures can be read, audited, and related to external standards, the system could be understood to be part of a reason-governed regime (albeit weak) (Lipton, 2018; Mittelstadt *et al.*, 2019).

This doesn't implicate unequivocal moral agency, nor does it ascribe moral interiority to the system. In this kind of scenario, we find a structurally responsible form of technological mediation – the artificial agent can be an artifact that assists with justification processes in normatively bounded settings (Coeckelbergh, 2010).

In ethically charged arenas —such as with the distributive allocation of social benefits, predicting suicide risk among a population, or filtering for democratic content— this is not only plausible it is, pragmatically, a necessity. As Gunkel (2012) argues, in moral terms, the relevance of artificial systems does not depend on what they are, but rather what they do with human moral networks.

Cases and Applications

Before analyzing AI-driven cases, it is helpful to recall that structurally justified decision-making has long existed in human institutions. Simple algorithms like paper-based decision trees used by medical committees to allocate scarce resources have always demanded transparency, fairness, and public justification. These historical precedents show that functional responsibility does not require subjectivity, and that the demand for structural attribution is not unique to artificial systems—but arises wherever decisions significantly affect human lives.

❖ Risk Scoring Systems for the Allocation of Limited Social Resources

Algorithms based on recurrent architectures, trained with longitudinal data such as housing instability, income fluctuations, and family history, are increasingly used by municipal agencies to prioritize access to shelters, food assistance, or child protection. In one illustrative case, a system might classify a single mother with a history of eviction as low priority, excluding her from assistance until she and her children were notified by the state through emergency services. The classification is derived from learned associations between frequent residential mobility and the risk of voluntary abandonment.

Although no human actor made the explicit decision to deny support, the family's exclusion was the result of automatic pattern recognition. This raises the ethical question of whether the system's prioritization process can be reconstructed and justified based on the weight and relevance of the variables involved. The system does not act intentionally, but the normative space it generates is subject to structural interrogation, an interrogation that cannot be dismissed as a correction of purely technical errors.

❖ Early Detection of Suicide Risk on Digital Platforms

On social media platforms, neural networks trained on users' message history, browsing behavior, and time spent online are used to estimate the risk of suicide or self-harm. In some cases, these systems automatically trigger alerts to family members, schools, or local authorities. Their sequential architecture allows them to detect cumulative patterns of distress that might go unnoticed in isolated posts.

However, this capability raises ethical concerns about how the system recognizes and evaluates personal and emotional signals. It is not enough to claim that a false alarm or an undetected alert was a technical failure: what matters is whether the system can be interrogated—that is, whether it can offer traceable reasons for its classification or omission. A system capable of reconstructing its decision

trajectory using attribution mechanisms such as attention weights or integrated gradients approaches the threshold of quasi-moral agency.

❖ Filtered and Moderated Algorithms in Democratic Moments

Some governments and private platforms use machine learning models with memory and attention mechanisms to filter content, reduce the visibility of messages, or prioritize specific narratives, especially during crucial democratic processes such as elections or parliamentary debates. A message flagged as "populist" or "misinformative" based on past electoral patterns may be automatically relegated or hidden, without a clear avenue for recourse or appeal.

These systems, while lacking intentionality, exert a structural influence on public discourse. By drawing on "deep memory" traces from previous elections, their impact on visibility and participation in discourse is cumulative and opaque. In such cases, quasi-moral agency emerges as a necessary category: not because the system is moral, but because the absence of structural attribution mechanisms undermines democratic accountability. Therefore, facilitating causal reconstruction is not optional, but essential to guarantee the possibility of procedural defensibility and the protection of communicative rights.

Objections and Limitations

Assigning moral significance to artificial systems, particularly based solely on their internal capacity to make meaningful causal attributions, raises major conceptual and practical issues. The authors raise questions about normativity and anthropomorphism with complex AI, while there are several broader normative issues surrounding the establishment of quasi-moral statuses. Below, we address some relevant objections and attempt to elucidate our position from a functionalist and metaethical perspective.

❖ Functional Attribution without Anthropomorphization or Ethical Inflation

A major concern raised in the literature is that by starting to use terms like agency, responsibility, or attribution, we might be anthropomorphizing systems that lack consciousness, intention, or moral self-reflection. We agree that this represents a real risk and emphasize that the notion of quasi-moral agency, as developed here, is not ontological but functional: it refers to the position a system occupies within regulated normative practices, not to its internal states.

Gunkel (2012) and Coeckelbergh (2009; 2010) have argued that the real question is not whether robots are moral agents, but whether they operate in environments where their outcomes carry moral weight and must be publicly justified. We concur with this perspective: we do not claim that artificial systems possess moral subjectivity. Instead, we assert that specific technical architectures can be used in ethical practices that require openness, auditability, and accountability, allowing for causal traceability and justification.

However, a more pressing concern is the danger of overextension: if quasi-moral agency is defined too broadly, we risk attributing moral relevance to trivial or clearly inappropriate cases, such as a 12-year-old child heedlessly executing an insurance algorithm or a medical device that automatically triggers a health alert. These examples, though counterintuitive, help clarify the scope of our proposal. We argue that quasi-moral agency is not a property of systems per se, but rather a relational attribution that depends on: the normative sensitivity of the context (e.g., healthcare, democratic processes), the technical affordances of the system (e.g., internal memory, structural attribution mechanisms), and the institutional frameworks that assign responsibility and enable justification.

This means that many cases with ethically relevant outcomes do not require a new form of ethics. Traditional principles of accountability —e.g., that a certified employee should not delegate sensitive tasks to unqualified individuals— remain fully valid. Our position is not that these principles should be discarded or replaced, but rather that in some technology-mediated environments, especially where

outcomes are the result of significant automated processes, we may need metaethical tools to clarify how agency, responsibility, and justification are distributed between human and nonhuman actors.

Instead of claiming an ethical shift, we are advocating for a metaethical shift, a reconception of normative relevance in practice; an appreciation of more and more participants in normative relevant practice, and a willingness to rethink the depth of the existing accountability structures that pertain to highly proficient systems. Establishing these structures does not entail creating novel moral theories for each case but, being attentive to how traditional ethical paradigms are either extended or stressed by new technological configurations.

There is a conceptual risk in using attribution theories developed to explain inferences about human mental states (such as those of Heider [1958] or Weiner [1986]) in the context of artificial systems without subjectivity. This article does not aim to translate these theories in their mentalistic sense, but rather to recover their structural logic to understand the mechanisms of external justification. The notion of technical attribution proposed here does not imply intention or consciousness, but rather a functional capacity to reconstruct auditable causal chains. This rearticulation reflects a repertoire of responsibility, while at the same time it can be explained.

Thus, rather than suggesting a "new ethics" associated with machines, we are concerned with strengthening existing accountability regimes in technical and distributed contexts. Quasi-moral agency functions as a useful term supporting external scrutiny and institutional responsibility, but not at the expense of an artificially reified sense of subjectivity.

❖ Metaethics without Ethical Reinvention

A second objection, closely related to the first, is that recognizing the quasi-moral relevance of artificial systems might wrongly suggest the need for an entirely new ethical framework.

Quasi-moral agency refers to functionality, not the assertion that the artificial systems that are connected to it have moral status

in their own right. It identifies situations in which a system's behavior (and accompanying reasoning), despite being without intention, can be recounted, explained, and sanctioned normatively, based on typical sources of meaning and accepted behavioral standards within human institutional practices. This distinction is important because, as Firt (2025) points out, systems can exhibit a level of autonomy, conscience, or expressions of moral emotions, yet still lack the kind of embeddedness in human moral communities that would justify classifying them as full moral agents.

However, ethically significant consequences do not, in and of themselves, imply that traditional ethics is insufficient. Cases such as a child unintentionally triggering an outcome through a predefined algorithm, or an automatic blood pressure monitor provoking life-altering medical actions, are troubling, but not necessarily beyond the scope of existing standards of evaluation.

Our response is that the position presented here is meta-ethical, not substitutional. We do not advocate a new moral theory; rather, we attempt to specify the contexts in which artificial systems can fulfill certain structural functions within established moral frameworks. The concept of quasi-moral agency constitutes such functionality, not the claim that the artificial systems that connect to it have moral status in their own right. It designates cases in which a system's behavior, although lacking intention, can be reconstructed, explained, and normatively evaluated within institutionalized practices.

In this way, the Kantian difference between behaving according to reason and acting from reason is a useful way to tell the difference between following rules and having a real moral cause to do so. Kant says, "Only a rational being has the capacity to act according to the representation of laws" (Kant, 1997).[9] This implies that

9 In Kant's strict sense, practical rationality implies moral autonomy, freedom, and a sense of duty – capacities that no artificial system possesses. However, certain AI systems can operate according to reason (*nach der Vernunft*), that is, follow rational or normative rules in a structured manner, without acting from reason (*aus Vernunft*). This distinction allows us to recognize a limited form of functional rationality without attributing to them moral agency in the full sense.

an agent can act in a principled but not necessarily moral manner. Korsgaard (2009) continues to discuss this distinction by saying that moral autonomy requires something above alone just conforming a behavior. It must involve a reflective endorsement of the principles that govern action. As artificial systems are unable to reflect in this way, they cannot act from reason, even if they are designed to act in a principled manner that is consistent with human behavior in terms of fairness and justification. Thus, their quasi-moral standing is not attained from an internal state, but rather from their structural legibility with respect to accountability, as well as the institutionally enabled conditions for accountability.

Accordingly, we do not argue that new types of ethics should be developed for every system whose outcomes carry moral weight. Rather, we propose that the scope of ethical scrutiny should occasionally be expanded to include technically mediated actions, to the extent that these actions acquire meaning within human practices. What is needed is not an alternative ethics, but a better understanding of how existing moral languages apply to new agents of consequence, a task that belongs to metaethics.

❖ Weak Justification and Limited Interpretability

One of the biggest technical problems is that current ways of explaining model decisions, like integrated gradients, attention mechanisms, and Layer-wise Relevance Propagation (LRP) (Montavon *et al.*, 2019), don't provide full explanations in a complete sense. Instead, they give estimates of feature value or statistical influence after the fact. These estimates are often affected by the model's design, initial conditions, and input changes, and they may be challenging for non-expert stakeholders to understand (Krishna *et al.*, 2025; Rudin, 2019; Lipton, 2018).

This worry is both real and important. We don't say that these methods give strong moral or epistemic reasons for doing things. We say instead that they allow for weak kinds of structural explanation that are enough to set basic levels of auditability and institutional oversight. These mechanisms don't show profound semantic

meanings or purposeful reasons, but they do establish causal scaffolding that may be looked at, questioned, or limited from the outside.

In this way, their normative role is not foundational but instrumental: they are instruments to make sure that high-stakes automated systems stay within a range of public justification, even if that justification is temporary, rough, or mediated by people. The focus is not on overestimating the epistemic efficacy of these tools but on using their structural affordances for regulatory and deliberative purposes, especially in situations where the effects of decisions —like how resources are allocated or health interventions— need to be clear.

The focus on limited but functionally useful forms that deserve explanation is similar to that proposed in research on artificial morality. For example, Misselhorn (2022) provides a broad overview of the ethical issues raised by incorporating moral decision-making capacity into AI agents. He emphasizes that artificial morality is not a hypothetical issue but a necessary consideration, raising serious questions about whether it is possible to align AI moral values with those of humans or whether a specific moral system must be developed for machines, which we have already dismissed here.

❖ Displacement of Human Responsibility

One of the major technical issues is that we do not provide explanations of model decisions in the full sense. It is true that integrated gradients, attention processes, and Layer-wise Relevance Propagation (LRP) do provide some sort of estimates of one type of feature value or other form of statistical influence, but they all do this as a *post hoc* account of model decisions. In other words, estimates of past decisions will always be influenced by the design of the model itself, the initial conditions of the model, and changes to the input, which can make it challenging for non-expert stakeholders to understand the effects on decisions in the model (Krishna *et al.*, 2025; Rudin, 2019; Lipton, 2018).

Worries about the limited value of LRP and other similar "explanatory methods" are real and can be significant for accountability because we do not claim that there are strong moral reasons or epistemic reasons for developing local forms of humanly useful descriptiveness about model decisions. Rather, we stated that local forms of explanatory knowledge can be a weak kind of structural explanation that is sufficient to put into play basic levels of audit-ability and institutional scrutiny/standards.

These local mechanisms do not provide deep semantic issues or agency reasons in their own construction, but they do provide local forms of constraints upon the causal scaffolding of the model that are subject to external inquiry, some degree of questioning, limitations etc. In this way, their normative function is not primary but instrumental; they are instruments that open up the possibility for ensuring that automated systems with high-stake decisions are subject to some type of range of public accountability or justification for their decisions – If even for a short time, or if somewhat rough, or indirectly and through some type of human agency.

As articulated by Tsamados *et al.* (2024), the proposed structural explanation contributes to realizing the broader objective of ensuring meaningful human control. Their shared framework redirects the focus from simple forms of supervision to more advanced forms of human–AI teaming. This alignment is critical in contexts where the interpretability and auditability of algorithmic behavior are essential to support ethically responsible oversight.

Our goal is not to view these tools as overestimating demonstrable epistemic possibilities. Rather, we seek to utilize their structural possibilities precisely as such: possibilities that are especially useful for regulatory and deliberative purposes, especially in contexts where the transparency of decision outcomes is most relevant within the regime of actions we, as agents, perform (e.g., triage prioritization in AI-assisted healthcare systems or algorithmic eligibility decisions in welfare distribution).

Establishing conceptual thresholds to identify when an artificial system can be considered a quasi-moral agent is a central task for advancing this proposal. Rather than assuming that any technically complex tool qualifies as such, we propose a narrower approach that considers three main criteria: (1) the system's capacity to generate internal causal chains that can be reconstructed and audited, (2) its functional insertion into institutional contexts where practices of public justification are required, and (3) its participation in decisions that produce normative consequences relevant to human beings.

From this perspective, it is not simply a matter of distinguishing between moral and non-moral agents, but of recognizing that certain systems occupy intermediate positions within social structures that require traceability, control, and normative evaluation. A decision tree used by a medical committee to distribute scarce resources, for example, already embodies this type of logic. What we propose is to extend this logic to complex systems with technical attribution, provided they meet conditions that allow for structural scrutiny and external justification.

This delimitation does not seek to arbitrarily multiply morally relevant entities, but rather to propose an operational framework for identifying those systems whose function requires shared responsibilities between humans and technologies. In this way, the concept of quasi-moral agency does not replace human responsibility, but rather helps identify critical points where this responsibility must be exercised and articulated institutionally.

Based on the preceding discussions, both theoretical and applied, we can more clearly outline the scope and implications of the concept of quasi-moral agency. Based on the technical attribution mechanisms, traceability criteria, and institutional contexts in which these technologies operate, the need to integrate new metaethical frameworks that accompany —but do not replace— traditional ethical principles becomes evident. With this, we are in a position to propose some general conclusions about the normative role of automated systems in human practices of justification.

Conclusion: Quasi-moral agency as a Metaethical Framework for Attributable Systems

This article suggested that some artificial systems, particularly those with some kind of internal memory and mechanisms of technical attribution, should be understood, within some normative scenarios, as quasi-moral agency, as a metaethical category. We are not implying any reification of artificial subjectivity, but rather suggesting a functional framework for supporting practices involving explanation, auditability and institutional accountability in environments shaped by automated decisions.

Quasi-moral agency —unlike moral agency— do not necessarily entail intention, consciousness or rational deliberation. Quasi-moral agency simply reflects the system's structural ability to produce outcomes that humans can reconstruct, evaluate or revise within normative parameters.

While the idea of machines participating in moral practices has been previously explored by authors like Gunkel, Floridi, and Coeckelbergh, our contribution lies in articulating how technical attribution mechanisms —such as attention, LRP, or integrated gradients— can ground minimal forms of structural justification, enabling a form of technologically mediated responsibility.

This position has conceptual and design implications. Conceptually, it invites a rethinking of metaethics: not as a search for moral interiority, but as the identification of the conditions under which agency and responsibility are distributed across humans and artifacts. In design terms, it reinforces the duty to construct systems that are not only technically robust but also normatively intelligible – systems that can be interrogated, contested, and adapted within institutional settings.

We do not claim that these systems are moral agents in a full sense, nor that new ethical theories must be invented to deal with them. Instead, we argue for better integration of existing ethical standards through metaethical tools that clarify how and when artificial outputs become subject to normative scrutiny. The ethics at stake is not internal to the machine, but distributed: it resides in its

traceable consequences, its capacity for structural responsiveness, and its position in human-governed systems of justification.

In the end, technical attribution does not supplant ethics – it supports it. It provides the framework of critical interpellation where automated systems increasingly determine outcomes affiliated with essential human interests. Framing such systems as quasi-moral agents is not to inflate and/or amplify their stature; it is to perform some accountability and elevate the standard of accountability.

This article has analyzed the structural conditions that enable artificial intelligence systems to act as quasi-moral agents; however, a central problem that threatens accountability has been identified here: the epistemic gap that separates model creators from their institutional users and, ultimately, from the public. In most cases, the ability to audit, question, or simply understand how algorithms work eludes even those charged with their implementation, as observed in cases ranging from the allocation of social benefits to content moderation on digital platforms.

Looking ahead, research must focus on closing this gap. The development of attribution mechanisms is required that meet rigorous formal traceability standards while also being practically applicable across diverse boundaries: professional, disciplinary, and civic. Only through solutions that enable a transversal understanding can we ensure that structural accountability remains a fundamental pillar in the ethical evolution of AI.

References

Bach, S., Binder, A., Montavon, G., Klauschen, F., Müller, K.-R., & Samek, W. (2015). On Pixel-Wise Explanations for Non-Linear Classifier Decisions by Layer-Wise Relevance Propagation. *PLOS ONE*, *10*(7), e0130140: 1-46. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0130140.

Baum, K., Mantel, S., Schmidt, E., & Speith, T. (2022). From Responsibility to Reason-Giving Explainable Artificial Intelligence. *Philosophy & Technology*, 35, 12: 1-30. https://doi.org/10.1007/s13347-022-00510-w.

Coeckelbergh, M. (2009). Virtual Moral Agency, Virtual Moral Responsibility: On the Moral Significance of the Appearance, Perception, and Performance of Artificial Agents. *AI & Society*, *24*: 181-189. https://doi.org/10.1007/s00146-009-0208-3.

(2010). Robot Rights? Towards a Social-Relational Justification of Moral Consideration. *Ethics and Information Technology*, *12*: 209-221. https://doi.org/10.1007/s10676-010-9235-5.

(2022). Democracy: Echo Chambers and Machine Totalitarianism. *The Political Philosophy of AI*. Polity Press.

(2025). AI and Epistemic Agency: How AI Influences Belief Revision and Its Normative Implications. *Social Epistemology*: 59-71. https://doi.org/10.1080/02691728.2025.2466164.

Dastani, M., & Yazdanpanah, V. (2022). Responsibility of AI Systems. *AI & Society*, *38*: 843-852. https://doi.org/10.1007/s00146-022-01481-4.

Dieter, T. R., & Zisgen, H. (2023). Evaluation of the Explanatory Power Of Layer-wise Relevance Propagation using Adversarial Examples. *Neural Processing Letters*, 55: 8531-8550. https://doi.org/10.1007/s11063-023-11166-8.

Doshi-Velez, F., & Kim, B. (2017). Towards a Rigorous Science of Interpretable Machine Learning [Preprint]. *ArXiv*: 1-13. https://doi.org/10.48550/arXiv.1702.08608.

Felin, T., & Holweg, M. (2024). Theory is All You Need: AI, Human Cognition, and Causal Reasoning. *Strategy Science*, *9*(4): 346-371. https://doi.org/10.1287/stsc.2024.0189.

Firt, E. (2025). What Makes Full Artificial Agents Morally Different. *AI & Society*, *40*: 175-184. https://doi.org/10.1007/s00146-024-01867-6.

Floridi, L. (2013). The Morality of Artificial Agents. *The Ethics of Information*. Oxford University Press: 134-160. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199641321.003.0007

(2016). Faultless responsibility: On the Nature and Allocation of Moral Responsibility for Distributed Moral Actions. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, A 374 (2083), 20160112: 1-13. https://doi.org/10.1098/rsta.2016.0112.

(2023). AI as *Agency Without Intelligence*: On ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models. *Philosophy & Technology*, 36, 15: 1-7 https://doi.org/10.1007/s13347-023-00621-y.

(2025). AI as Agency Without Intelligence: On Artificial Intelligence as a New Form of Artificial Agency and the Multiple Realisability of Agency Thesis. *Philosophy & Technology*, *38*, A 30: 1-27. https://doi.org/10.1007/s13347-025-00858-9.

Greiner-Petter, A., Youssef, A., Ruas, T., Miller, B. R., Schubotz, M., Aizawa, A., & Gipp, B. (2020). Math-Word Embedding in Math Search and Semantic Extraction. *Scientometrics*, 125: 3017-3046. https://doi.org/10.1007/s11192-020-03502-9.

Guidotti, R., Monreale, A., Ruggieri, S., Turini, F., Giannotti, F., & Pedreschi, D. (2018). A Survey of Methods for Explaining Black Box Models. *ACM Computing Surveys*, *51*(5): 1-42. https://doi.org/10.1145/3236009.

Gunkel, D. J. (2012). Moral Agency. *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*: 15-92. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/8975.003.0004.

Heider, F. (1958). *The Psychology of Interpersonal Relations*. Wiley.

Jackson, F., & Pettit, P. (1995). Moral Functionalism and Moral Motivation. *The Philosophical Quarterly*, *45*(178): 20-40. https://doi.org/10.2307/2219846.

Jakulin, A., & Bratko, I. (2003). Analyzing Attribute Dependencies. N. Lavrač, D. Gamberger, L. Todorovski & H. Blockeel (eds.), *Knowledge Discovery in Databases: PKDD 2003*, vol. 2838: 228-240. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-540-39804-2_22.

Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by M. Gregor. Cambridge University Press.

Kelley, H. H. (1967). Attribution Theory in Social Psychology. D. Levine (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*, vol. 15: 192-238. University of Nebraska Press.

(1973). The Processes of Causal Attribution. *American Psychologist*, 28: 107-128. https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0034225.

Korsgaard, C. M. (2009). Autonomy and Efficacy. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford Academic: 81-108. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552795.003.0005.

Krishna, S., Han, T., Gu, A., Wu, S., Jabbari, S., y Lakkaraju, H. (2025). *The Disagreement Problem in Explainable Machine Learning: A practitioner's Perspective* (v. 6) [Preprint]. *arXiv*. https://doi.org/10.48550/arXiv.2202.01602.

Li, J., Cheng, K., Wang, S., Morstatter, F., Trevino, R. P., Tang, J., & Liu, H. (2010). Feature Selection: A Data Perspective. *ACM Computing Surveys* (*CSUR*), *9*(4), A 39: 1-45. https://arxiv.org/abs/1601.07996.

Lipton, Z. C. (2018). The Mythos of Model Interpretability. *Communications of the ACM*, *61*(10), 36-43. https://doi.org/10.1145/3233231.

Malle, B. F. (2011). Time to Give Up the Dogmas of Attribution: An Alternative Theory of Behavior Explanation. *Advances in Experimental Social Psychology*, *44*: 297-352. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-385522-0.00006-8.

Mienye, I. D., Swart, T. G., & Obaido, G. (2024). Recurrent Neural Networks: A Comprehensive Review of Architectures, Variants, and Applications. *Information*, *15*(9), 517: 1-34. https://doi.org/10.3390/info15090517.

Miller, T. (2019). Explanation in Artificial Intelligence: Insights from the Social Sciences. *Artificial Intelligence*, 267: 1-38. https://doi.org/10.1016/j.artint.2018.07.007.

Misselhorn, C. (2022). Artificial Moral Agents: Conceptual Issues and Ethical Controversy. S. Voeneky, P. Kellmeyer, O. Mueller, & W. Burgard (eds.), *The Cambridge Handbook of Responsible Artificial Intelligence: Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge University Press: 31-49. https://doi.org/10.1017/9781009207898.005.

Mittelstadt, B., Russell, C., & Wachter, S. (2019). Explaining Explanations in AI. *Proceedings of the Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*: 279-288. https://doi.org/10.1145/3287560.3287574.

Montavon, G., Binder, A., Lapuschkin, S., Samek, W., & Müller, K.-R. (2017). Explaining Nonlinear Classification Decisions with Deep Taylor Decomposition. *Pattern Recognition*, 65: 211-222. https://doi.org/10.1016/j.patcog.2016.11.008.

(2019). Layer-Wise Relevance Propagation: An Overview. W. Samek, G. Montavon, A. Vedaldi, L. Hansen, & K. R. Müller (eds.), *Explainable AI: Interpreting, Explaining and Visualizing Deep Learning*, vol. 11700: 193-209. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28954-6_10.

Nemavhola, A., Chibaya, C., & Viriri, S. (2025). A Systematic Review of CNN Architectures, Databases, Performance Metrics, and Applications in Face Recognition. *Information, 16*(2), 107. https://doi.org/10.3390/info16020107.

Rudin, C. (2019). Stop Explaining Black Box Machine Learning Models for High-Stakes Decisions and use Interpretable Models Instead. *Nature Machine Intelligence*, *1*(5), 206-215. https://doi.org/10.1038/s42256-019-0048-x.

Salem, F. M. (2022). Gated RNN: The Gated Recurrent Unit (GRU) RNN. *Recurrent Neural Networks*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-89929-5_5.

Samek, W., & Müller, K.-R. (2019). Towards Explainable Artificial Intelligence. W. Samek, G. Montavon, A. Vedaldi, L. Hansen y K.-R. Müller (eds.), *Explainable AI: Interpreting, Explaining and Visualizing Deep Learning*, vol. 11700. Springer: 5-22. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28954-6_1.

Semler, J. (2022). Artificial Quasi Moral Agency. Proceedings of the 2022 AAAI/ACM Conference on *AI, Ethics, and Society* (AIES '22): 913. ACM. https://doi.org/10.1145/3514094.3539549.

(2025). Moral Agency without Consciousness. *Canadian Journal of Philosophy*, *54*(5): 403-422. https://doi.org/10.1017/can.2025.10008.

Sundararajan, M., Taly, A., & Yan, Q. (2017). Axiomatic Attribution for Deep Networks. *Proceedings of the 34th International Conference on Machine Learning* (*PMLR*) 70: 3319-3328. https://proceedings.mlr.press/v70/sundararajan17a.html.

Tsamados, A., Aggarwal, N., Cowls, J., Morley, J., Roberts, H., Taddeo, M., & Floridi, L. (2022). The Ethics of Algorithms: Key Problems and Solutions. *AI and Society*, *37*(1), 215-230. https://doi.org/10.1007/s00146-021-01154-8.

Tsamados, A., Floridi, L., & Taddeo, M. (2024). Human Control of AI systems: From Supervision to Teaming. *AI Ethics*, 5: 1535-1548. https://doi.org/10.1007/s43681-024-00489-4.

Vaswani, A., Shazeer, N., Parmar, N., Uszkoreit, J., Jones, L., Gomez, A. N., Kaiser, L. & Polosukhin, I. (2017). Attention Is All You Need. Advances in Neural Information Processing Systems, 30: 1-15. *arXiv.* https://arxiv.org/abs/1706.03762.

Weiner, B. (1986). An Attributional Theory of Achievement Motivation and Emotion. *An Attributional Theory of Motivation and Emotion*. Springer: 159-190. https://doi.org/10.1007/978-1-4612-4948-1_6.

(2012). An Attribution Theory of Motivation. P. A. M. Van Lange, A. W. Kruglanski, & E. T. Higgins (eds.), *Handbook of Theories of Social Psychology*. Vol. 1. Sage: 135-155. https://doi.org/10.4135/9781446249215.n8.

Widrow, B., & Katz, E. P. (2025). Long-Term and Short-Term Memory. *Cognitive Memory*. Springer Series on Bio- and Neurosystems. Vol. 17. Springer, Cham: 151-156. https://doi.org/10.1007/978-3-031-80939-2_21.

Wiegreffe, S., & Pinter, Y. (2019). Attention is not Explanation [Preprint]. *arXiv*. https://arxiv.org/abs/1908.04626.

* En la revisión de este artículo se emplearon herramientas de inteligencia artificial generativa como apoyo editorial para mejorar la claridad y fluidez del texto, detectar inconsistencias formales y bibliográficas. La selección, valoración e incorporación de las sugerencias corresponden a la autora, quien asume la responsabilidad sobre el contenido, la argumentación, las interpretaciones y las referencias del artículo.

Antes de clasificar, clarificar: bases conceptuales y éticas de la revictimización*

Clarify Before Classifying: Conceptual and Ethical Foundations of Revictimization

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.752

Valeria López Vela
Centro de Investigación y Docencia Económicas A. C., México
valeria.lopez@cide.edu
Orcid.org/0009-0008-9135-1389

Fecha de recepción: 01/10/2025 • Fecha de aceptación: 03/07/2026

Resumen

Este trabajo ofrece una clarificación conceptual de la revictimización, distinguiendo el daño ocasionado por el hecho victimizante inicial de los daños adicionales injustificados producidos por la respuesta institucional o social. Estos daños adicionales pueden afectar tanto a víctimas directas como indirectas. Sobre esa base, propone un enfoque ético integrado que articula justicia (imparcialidad, proporcionalidad, debido proceso) y cuidado (escucha, acompañamiento informado por trauma, seguridad), entendidos como condiciones co-constitutivas de la respuesta institucional. A partir de esta fundamentación, distingue cuatro modalidades según el ámbito de la falla institucional: trato, acceso y corrección, en el plano de la actuación; diseño, en el de la configuración. La contribución principal es, por tanto, conceptual y

Abstract

This article offers a conceptual clarification of revictimization by distinguishing the harm caused by the initial victimizing event from unjustified additional harms produced by institutional or social responses. These additional harms may affect both direct and indirect victims. Building on this distinction, it develops an integrated ethical approach in which justice (impartiality, proportionality, and due process) and care (trauma-informed listening, accompaniment, and safety) are understood as co-constitutive requirements of institutional action. It distinguishes four forms of institutional failure on two levels: treatment, access, and correction of revictimizing practices in institutional action; and design in institutional arrangements. Its main contribution is conceptual and normative: clarifying the meaning and ethical

normativa: delimitar con precisión el concepto y su fundamento ético para identificar prácticas que reproducen daño, incluidas aquellas realizadas en nombre de la reparación.

Palabras clave

Acceso a la justicia, cuidados, derechos de las víctimas, ética del cuidado, ética de la justicia, Revictimización.

grounding of revictimization to identify practices that reproduce harm, including those carried out in the name of reparation.

Keywords

Access to justice, care, ethics of care, ethics of justice, revictimization, victims' rights.

Introducción

El 3 de mayo de 2017, en las inmediaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, en Ciudad de México, fue hallado el cuerpo de Lesvy Berlín Rivera Osorio. Más allá del impacto social de su feminicidio, lo que resultó particularmente significativo fue el modo en que las autoridades encargadas de investigar el caso construyeron narrativas que culpabilizaban a la víctima, minimizaron la responsabilidad del agresor e infligieron un daño adicional a su madre y familiares. El tratamiento institucional de este caso no solo retrasó el acceso a la justicia, sino que también mostró con crudeza un patrón recurrente: la revictimización de quienes reclaman el reconocimiento efectivo de sus derechos.

El término revictimización ha ganado presencia en instrumentos jurídicos, protocolos institucionales y discursos públicos, pero con usos diversos y, a menudo, contradictorios. A veces se identifica con la repetición innecesaria de testimonios; otras, con la indiferencia burocrática; y en ocasiones, con formas más amplias de violencia institucional. Esta dispersión conceptual tiene consecuencias prácticas: genera ambigüedad normativa, dificulta la prevención y, en última instancia, deja a las víctimas expuestas a nuevas formas de daño.

Este artículo propone una clarificación del concepto de revictimización a partir de dos ejes. En primer lugar, articula justicia y cuidado como condiciones co-constitutivas de una respuesta institucional éticamente adecuada en contextos de violencia. En segundo lugar, distingue cuatro modalidades: revictimización en el trato, en el acceso y en la corrección, en el plano de la actuación y en el diseño, y en el de la configuración institucional.[1] Esta tipología permite

1 Estas denominaciones identifican el ámbito institucional donde se produce la falla. Las expresiones víctimas directas e indirectas se emplean aquí para distinguir la relación de las personas afectadas con el hecho victimizante inicial, conforme al artículo 4 de la *Ley General de Víctimas*. Esta distinción es independiente de la modalidad de revictimización que puedan experimentar.

precisar fuentes, mecanismos y efectos del daño, con independencia de que afecte a víctimas directas o indirectas.

La argumentación se organiza en cuatro secciones. La primera analiza el caso de Lesvy Berlín Rivera Osorio como ejemplo de revictimización institucional. La segunda examina los marcos normativos nacionales e internacionales y las diferencias terminológicas relevantes para la delimitación del concepto. La tercera desarrolla el marco filosófico y ético que fundamenta la articulación de la justicia y el cuidado como condiciones co-constitutivas de una respuesta institucional éticamente adecuada. La cuarta presenta la tipología por ámbitos de falla institucional. Finalmente, las conclusiones recogen los principales resultados del análisis y sus implicaciones para la prevención y reparación de la revictimización.

1. Revictimización en la práctica: el feminicidio de Lesvy Berlín Rivera Osorio

El tratamiento inicial que la Procuraduría General de Justicia de la Ciudad de México (PGJCDMX) dio a la muerte de Lesvy Berlín Rivera Osorio, ocurrida el 3 de mayo de 2017 en Ciudad Universitaria, se caracterizó por la difusión de versiones que insinuaban el suicidio y por la reproducción de estereotipos estigmatizantes: "era alcohólica", "vivía en concubinato", "era mala estudiante", "solo era paseaperros", "consumía drogas". Este tipo de declaraciones tuvieron un efecto inmediato: minar la credibilidad de la víctima, oscurecer los hechos relevantes e instalar en la opinión pública la idea de que Lesvy era, en cierto modo, responsable de su propia muerte (Reina, 2017a).

La narrativa institucional se sostuvo en la culpabilización de la víctima, sugiriendo que se encontraba en una "situación de riesgo" por haber bebido alcohol en espacios universitarios durante la madrugada (Reina, 2017b). Este discurso no sólo estigmatizó su vida privada, sino que trasladó la responsabilidad del hecho violento a la conducta de la joven. Al hacerlo, las autoridades convirtieron el

proceso judicial en un escenario de asesinato moral, en el que se juzgaba más la honorabilidad de la víctima que la culpabilidad del agresor.

La familia de Lesvy enfrentó múltiples obstáculos para revertir esta narrativa. Ante las inconsistencias de la versión oficial y la hipótesis del suicidio, solicitaron un peritaje independiente, realizado por el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio, que demostró la imposibilidad mecánica del supuesto ahorcamiento con el cable de una caseta telefónica (Calderón, 2017). Gracias a esta presión, en octubre de 2017 el caso fue reclasificado como feminicidio agravado y, en 2019, Jorge Luis González fue condenado a 45 años de prisión (Altamirano, 2019). En 2021, la Quinta Sala Penal del Poder Judicial de la Ciudad de México aumentó la pena a 52 años, reconociendo que el sentenciado ejercía control, violencia económica y aislamiento sobre Lesvy (Agencia EFE, 2021).

El daño, sin embargo, no se limitó al feminicidio mismo. La actuación inicial de la fiscalía y las declaraciones oficiales difundidas en medios constituyeron formas claras de revictimización. La Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF, 2018) documentó la violación de cuatro derechos fundamentales: al debido proceso, al acceso a la justicia y la verdad, a la integridad personal (en relación con la memoria de la víctima) y a la intimidad y vida privada. La recomendación 01/2018 señaló prácticas concretas de revictimización, entre ellas, la omisión de resguardar datos personales, la difusión de estereotipos de género y el trato indigno hacia la familia.

En cumplimiento de la Recomendación 01/2018, el 2 de mayo de 2019 la entonces procuradora de justicia de la Ciudad de México, Ernestina Godoy, ofreció una disculpa pública a la familia de Lesvy Berlín Rivera Osorio. Reconoció que "el sistema de procuración de justicia le falló a Lesvy y a su familia" y pidió disculpas por "la revictimización que hubo en su caso" (Altamirano, 2019, párr. 2). El valor reparador de este reconocimiento público debe evaluarse en relación con las medidas adoptadas para corregir las prácticas institucionales que produjeron el daño y prevenir su repetición.

El caso de Lesvy ilustra cómo las instituciones pueden producir daños adicionales al hecho victimizante inicial. Las narrativas que la descalificaron y el trato a su familia muestran fallas en el trato; los obstáculos durante la búsqueda de justicia, en cambio, en el acceso. La Recomendación 01/2018 también incluye medidas de supervisión y actualización de protocolos, relevantes para examinar el diseño institucional (CDHDF, 2018). Ello no permite atribuir todos los daños a la ausencia de normas. El daño sufrido por sus familiares como víctimas indirectas del feminicidio debe distinguirse de los daños adicionales ocasionados por la respuesta institucional.

Desde la perspectiva internacional, las actuaciones descritas deben examinarse a la luz de la *Convención de Belém do Pará* (1994, art. 7), que obliga a los Estados partes a prevenir, investigar y sancionar la violencia contra las mujeres con debida diligencia y a establecer procedimientos legales justos y eficaces. Asimismo, la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW, por sus siglas en inglés) exige garantizar la protección efectiva de las mujeres frente a la discriminación mediante los tribunales y otras instituciones públicas (CEDAW, 1979, art. 2). Estas obligaciones proporcionan un marco para examinar la estigmatización de Lesvy y el trato institucional recibido por su familia durante la búsqueda de justicia.

El caso muestra que la respuesta de las instituciones encargadas de procurar justicia puede amplificar el daño. Su examen permite reconocer mecanismos revictimizantes y plantear la necesidad de una tipología conceptual y de un marco ético que oriente la actuación institucional.

2. El problema conceptual y normativo de la revictimización

◆ 2.1. Nombrar la revictimización: entre el concepto y la práctica

El término revictimización ha adquirido un uso frecuente en medios de comunicación, en discursos de militancia feminista y en instrumentos jurídicos, aunque con significados heterogéneos. En algunos

espacios, se entiende de manera amplia como cualquier forma de indiferencia o ensañamiento hacia quien ha sufrido previamente un hecho de violencia. En otros, se restringe a la repetición innecesaria del relato de los hechos durante los procesos institucionales, lo que puede producir retraumatización y llevar al desistimiento de la denuncia (CIDH, 2011).

La diversidad de manifestaciones no constituye, por sí misma, una contradicción conceptual. La dificultad conceptual consiste en precisar qué permite reunir estas prácticas bajo el término revictimización y distinguir el daño ocasionado por el hecho inicial de los daños adicionales producidos por la respuesta institucional o social. La ausencia de criterios compartidos para reconocer estos daños puede dificultar la identificación de prácticas revictimizantes y la delimitación de responsabilidades.

De ahí la importancia de avanzar hacia un marco conceptual que precise qué daño adicional se produce, mediante qué prácticas y bajo qué responsabilidades.

◆ 2.2. Inconsistencias jurídicas en México

En el ámbito nacional, los instrumentos normativos emplean revictimización, victimización secundaria y violencia institucional con alcances diversos y relaciones que no siempre se explicitan.

La *Ley General de Víctimas* (LGV, 2013) establece, en su artículo 5, el principio de victimización secundaria, que prohíbe imponer procedimientos o requisitos que agraven la condición de las víctimas, obstaculicen sus derechos o las expongan a nuevos daños por la conducta de servidores públicos. Por su parte, el artículo 120, fracciones V y VI, concreta esta obligación al exigir una atención que evite nuevos daños y un trato libre de victimización secundaria. Estas disposiciones ofrecen una base normativa para examinar la producción institucional de daños adicionales. La cuestión conceptual consiste en precisar cómo se relaciona la victimización secundaria con la revictimización y qué criterios permiten identificar las prácticas que producen esos daños.

La *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* (LGAMVLV, 2007), en el artículo 18, define la violencia institucional mediante actos u omisiones de servidores públicos que discriminan, utilizan estereotipos de género o buscan obstaculizar el ejercicio de los derechos humanos de las mujeres. Asimismo, en el artículo 59 Bis, fracción II, exige a los Centros de Justicia para las Mujeres implementar acciones para evitar la victimización secundaria. Estas disposiciones ofrecen un marco para examinar los daños producidos por la respuesta institucional. El análisis de la revictimización requiere precisar cómo se relacionan estos daños con el hecho victimizante inicial y con la categoría de victimización secundaria.

A nivel local, las leyes estatales refuerzan la heterogeneidad: mientras algunas legislaciones —como la de la Ciudad de México— reconocen explícitamente el derecho a la no revictimización, otras apenas mencionan el término.

Los protocolos especializados reproducen estas tensiones. El *Protocolo de Investigación Ministerial, Policial y Pericial con Perspectiva de Género para la Violencia Sexual* recomienda evitar la sobreexposición a interrogatorios y comparecencias para narrar los hechos, rechaza los juicios culpabilizadores sobre la vestimenta o el comportamiento de la víctima y cuestiona que se presupongan las condiciones necesarias para denunciar inmediatamente (Procuraduría General de la República [PGR], 2015: 25, 49 y 51-52).

El *Protocolo para la Atención de Usuarias y Víctimas en los Centros de Justicia para las Mujeres en México* establece la privacidad y la confidencialidad del caso como principios de atención (Espinosa *et al.*, 2012: 45).

Por su parte, el *Protocolo para la Prevención, Atención y Sanción del Hostigamiento Sexual y Acoso Sexual* define la revictimización como la profundización del daño sufrido por la presunta víctima o denunciante a consecuencia de una atención institucional inadecuada (Secretaría de Gobernación *et al.*, 2020, numeral 6, inciso ff).

El *Modelo Integral de Atención a Víctimas* (MIAV) distingue entre revictimización y victimización secundaria. En su apartado 3.2, vincula la primera con experiencias de victimización en distintos momentos de la vida, mientras que la segunda alude al maltrato físico o

psicológico ocasionado a víctimas o testigos por acciones u omisiones institucionales durante el acceso a la justicia (Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas [CEAV], 2015).

Este trabajo emplea *revictimización* para designar ese segundo fenómeno, es decir, para lo que el MIAV denomina victimización secundaria, y deja fuera de su objeto la repetición de hechos victimizantes a lo largo de la vida, que la criminología estudia como victimización reiterada. La razón de esta elección es de uso: *revictimización* es el término con el que la legislación local, los protocolos especializados y el debate público nombran el daño institucional, y la clarificación conceptual resulta más útil allí donde el término circula. En consecuencia, *victimización secundaria* aparece en lo sucesivo únicamente al citar los instrumentos que lo emplean, con el alcance que cada uno le asigna.

En suma, la dispersión normativa en México genera tres efectos principales:

1. Heterogeneidad terminológica: los instrumentos emplean revictimización, victimización secundaria y violencia institucional con alcances diversos y relaciones que no siempre se explicitan.

2. Necesidad de articulación conceptual: es preciso establecer cómo se vinculan estas categorías y qué criterios permiten identificar los daños adicionales producidos por la respuesta institucional o social al hecho victimizante inicial.

3. Relevancia para la exigibilidad de los derechos: una mayor precisión conceptual puede facilitar la identificación de prácticas lesivas y la fundamentación de los reclamos en las obligaciones jurídicas existentes.

La ausencia de un marco normativo unificado no solo complica la atención institucional, sino que también inhibe las denuncias, profundiza la desconfianza en las autoridades y favorece la impunidad.

◆ 2.3. Marcos normativos internacionales

Los instrumentos internacionales ofrecen principios y garantías relevantes para analizar los daños adicionales producidos por la respuesta institucional al hecho victimizante inicial. Su contribución a la delimitación de la revictimización requiere identificar los derechos afectados y las obligaciones estatales correspondientes.

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* (ONU, 1948) establece, en su artículo 5, la prohibición de torturas o tratos crueles, inhumanos o degradantes; y en su artículo 8, el derecho a un recurso efectivo. Estos preceptos son vulnerados cuando las instituciones reproducen el daño de las víctimas mediante prácticas revictimizantes.

La *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (CADH, 1969), en el artículo 11, protege la honra y dignidad; y en el artículo 25, garantiza el acceso a recursos judiciales efectivos. La exposición pública de la vida privada de las víctimas, como ocurrió en el caso de Lesvy, constituye una violación directa de estas disposiciones.

La *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW, 1979), en su artículo 2, inciso c, obliga a los Estados partes a eliminar la discriminación y garantizar la protección efectiva de las mujeres frente a ella mediante los tribunales y otras instituciones públicas. Por su parte, el *Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer* (Comité CEDAW), en su Recomendación general núm. 33 (2015, párr. 51, incisos c y g), recomienda prevenir la victimización secundaria en la interacción con autoridades policiales y judiciales y evitar la estigmatización durante las actuaciones judiciales. Y la Recomendación general núm. 35 (2017, párr. 30, inciso e, apartado ii) vincula la prevención de la revictimización con la capacitación del personal sobre el trauma, sus efectos y las formas adecuadas de interacción con las mujeres que han sufrido violencia. En sus observaciones finales sobre México, de 2025 (párr. 16, incisos a y c), el Comité recomendó armonizar la legislación penal federal y estatal para asegurar la aplicación uniforme de protocolos sensibles al género y garantizar medidas de accesibilidad, incluidos ajustes razonables, para el acceso a la justicia.

Por su parte, la *Convención de Belém do Pará* (1994) reconoce en su preámbulo que la violencia contra la mujer constituye una ofensa a la dignidad humana e incluye, entre sus manifestaciones, la perpetrada o tolerada por el Estado o sus agentes (art. 2, inciso c). Asimismo, exige que las autoridades se abstengan de ejercer violencia y actúen con debida diligencia para prevenirla, investigarla y sancionarla. También establece obligaciones relativas a la protección de las mujeres, la efectividad y oportunidad de los procedimientos legales y el acceso a la reparación (art. 7, incisos a, b, f y g). Estas disposiciones ofrecen fundamentos para analizar las prácticas institucionales revictimizantes en contextos de violencia contra las mujeres, aunque la Convención no define expresamente la revictimización.

La *Declaración sobre los Principios Fundamentales de Justicia para las Víctimas de Delitos y del Abuso de Poder* (ONU, 1985) establece criterios de trato respetuoso de la dignidad, asistencia durante el proceso y protección de la privacidad y la seguridad de las víctimas (párrs. 4 y 6). Asimismo, contempla el resarcimiento estatal por los daños causados por funcionarios u otros agentes que, actuando a título oficial o cuasi-oficial, hayan vulnerado la legislación penal nacional (párr. 11). Estas disposiciones proporcionan criterios para examinar los daños adicionales producidos durante la respuesta institucional y fundamentar la prevención y reparación de prácticas revictimizantes.

Finalmente, los *Informes de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH) documentan prácticas institucionales que obstaculizan el acceso de las mujeres a la justicia y pueden producir daños adicionales. El informe *Acceso a la justicia para las mujeres víctimas de violencia en las Américas* (2007, párr. 172) identifica la victimización secundaria entre las barreras que desalientan el recurso al sistema judicial. Por su parte, el informe *Acceso a la justicia para mujeres víctimas de violencia sexual en Mesoamérica* (2011, resumen ejecutivo, párr. 13) describe preguntas capciosas, indagaciones centradas en detalles morbosos y juicios discriminatorios durante la atención institucional. Asimismo, señala que la repetición del testimonio ante distintos operadores de justicia favorece la revictimización (párr. 202). Estos hallazgos permiten identificar cómo la respuesta institucional puede

convertirse en una fuente de daño adicional durante la búsqueda de justicia.

Los instrumentos examinados ofrecen criterios para prevenir y reparar daños institucionales, aunque no comparten una definición de revictimización. Sin embargo, sus principios alcanzan para establecer que la revictimización constituye una violación de la dignidad humana, que implica responsabilidad estatal y que debe prevenirse activamente mediante medidas normativas, procesales y culturales. Sobre esta base, la clarificación conceptual y ética propuesta busca precisar los daños adicionales, las prácticas que los producen y las responsabilidades implicadas.

3. Categorías analíticas y marcos éticos de comprensión

Las insuficiencias identificadas en el análisis previo muestran que la prevención y atención de la revictimización requieren articular la clarificación normativa con criterios éticos que orienten la actuación institucional. Dichos criterios permiten examinar cómo se interpretan y aplican las obligaciones existentes e identificar prácticas que producen daños adicionales durante los procedimientos destinados a garantizar derechos. Sobre esta base, esta sección vincula los enfoques de derechos humanos, género e interseccionalidad con las éticas de la justicia y del cuidado, entendidas como condiciones coconstitutivas de una respuesta institucional éticamente adecuada.

◆ 3.1. Derechos humanos, género e interseccionalidad

El análisis de la revictimización exige considerar categorías analíticas que permitan sostener la arquitectura jurídica e institucional de los sistemas de justicia. Tres de ellas resultan centrales: el enfoque de derechos humanos, la perspectiva de género y la interseccionalidad. Estas categorías cumplen una función estructural: orientan el diseño de leyes, políticas públicas y protocolos, delimitan obligaciones estatales y buscan prevenir desigualdades sistémicas (ONU, 1995; SCJN, 2013; Crenshaw, 1989).

El enfoque de derechos humanos establece que todas las personas son titulares de derechos que el Estado tiene la obligación de respetar, proteger, promover y garantizar. En el caso de las víctimas de violencia, este enfoque se traduce en el reconocimiento de su dignidad, en la exigencia de un acceso efectivo a la justicia y en la prohibición de prácticas que agraven su sufrimiento (CIDH, 2011). Cuando las instituciones incumplen estos deberes y producen daños adicionales, pueden vulnerar los derechos de las víctimas.

La perspectiva de género complementa esta visión al mostrar cómo las prácticas institucionales no son neutrales, sino que reproducen estructuras de desigualdad entre hombres y mujeres. La Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN, 2013) ha reconocido que la falta de perspectiva de género en las investigaciones judiciales conduce a decisiones sesgadas y, en muchos casos, a la perpetuación de la impunidad. El análisis de género implica identificar los estereotipos que operan en los procedimientos —por ejemplo, cuestionar la conducta sexual de la víctima o atribuirle responsabilidad por el delito sufrido— y eliminarlos como criterios de valoración.

Por su parte, la interseccionalidad (Crenshaw, 1989) aporta un marco indispensable para comprender cómo se acumulan y entrelazan distintas formas de opresión. Mujeres indígenas, afrodescendientes, migrantes, con discapacidad o en situación de pobreza pueden enfrentar barreras específicas e interrelacionadas para acceder a la justicia.

La integración de estas tres categorías analíticas produciría un marco normativo robusto: reconoce la centralidad de los derechos humanos, denuncia las asimetrías de género y visibiliza las desigualdades múltiples que atraviesan a las víctimas. Su aplicación requiere criterios éticos que orienten las decisiones concretas y articulen la garantía de derechos con la atención a las necesidades de las víctimas.

◆ 3.2. Ética de la justicia y ética del cuidado

Para comprender por qué las respuestas institucionales suelen ser revictimizantes, es necesario articular el plano normativo con un marco ético que oriente la práctica. Este trabajo sostiene que justicia

y cuidado son condiciones co-constitutivas de una respuesta institucional éticamente adecuada.

La ética de la justicia se basa en principios de imparcialidad, igualdad y debido proceso. Sus raíces se encuentran en la filosofía kantiana y en las teorías liberales e igualitaristas contemporáneas, como la de Rawls (1971). Aplicada a los sistemas jurídicos, esta ética garantiza que las decisiones no dependan de simpatías personales ni de particularismos, sino de reglas universales. En el ámbito de la revictimización, la ética de la justicia aporta criterios fundamentales: asegura que las víctimas sean tratadas como sujetos de derecho, que se respete su autonomía y que se les reconozca como titulares de recursos legales efectivos.

Rawls (1971) concibe la justicia como imparcialidad mediante un acuerdo hipotético entre personas libres e iguales, tras un velo de ignorancia, para establecer los principios de la estructura básica de la sociedad. El principio de la diferencia exige que las desigualdades sociales y económicas redunden en el mayor beneficio de los menos aventajados. Young (1990) cuestiona que el ideal de imparcialidad presente como universales las perspectivas particulares de los grupos privilegiados. Por su parte, Nussbaum (2006) señala las dificultades de las teorías contractuales basadas en agentes racionales y plenamente cooperativos para incluir a las personas con discapacidad.

Aplicada de manera exclusiva, la ética de la justicia tiende a generar dinámicas impersonales que invisibilizan la vulnerabilidad de las víctimas. Exigir reiteradamente pruebas documentales, obligar a relatar múltiples veces los hechos o desestimar la voz de la víctima en nombre de la objetividad son ejemplos de cómo una aplicación rígida y descontextualizada de la justicia puede producir revictimización. En tales casos, la imparcialidad se confunde con indiferencia y el derecho puede convertirse en un mecanismo que posibilita la revictimización institucional. Así, al tratar de igual modo a quienes no son iguales, esta aplicación de la justicia contradice el propósito de proteger a los menos aventajados.

Lo anterior se agudiza en contextos marcados por desigualdades estructurales. La experiencia situada de las mujeres (sus vínculos,

afectos, formas de daño) no encuentra fácilmente lugar en las estructuras "neutrales", lo que da lugar a exclusiones epistémicas, silenciamientos estructurales y formas de injusticia que las éticas de la justicia, incluso sus variaciones sobre la equidad, no alcanzan a captar plenamente.

Frente a estas limitaciones, la ética del cuidado ofrece claves morales para comprender por qué las respuestas impersonales perpetúan el daño. Carol Gilligan (2003), cuestionó los criterios con los que las teorías del desarrollo moral, en particular la de Kohlberg, evaluaban el razonamiento de las mujeres y mostró la relevancia moral de la responsabilidad y del cuidado en las relaciones concretas. Joan Tronto (1993) y Virginia Held (2006) desarrollaron esta perspectiva al destacar que el cuidado implica reconocer la interdependencia humana y la responsabilidad hacia quienes se encuentran en situaciones de desventaja.

En el contexto de la revictimización, la ética del cuidado exige prácticas sensibles al trauma: escuchar sin indiferencia, evitar preguntas innecesarias, respetar los silencios y acompañar sin sustituir. Desde esta óptica, las víctimas no son solo titulares abstractos de derechos, sino personas situadas que requieren reconocimiento y protección activa. La articulación propuesta exige que el cuidado respete derechos y garantías y que la justicia atienda las necesidades concretas de las víctimas.

Esta necesidad de ir más allá de los procedimientos jurídicos abre el espacio para un análisis filosófico del prejuicio, la exclusión y las dinámicas de poder epistémico que sostienen la revictimización.

◆ 3.3. Prejuicio, exclusión y poder epistémico

Simone de Beauvoir mostró que el prejuicio contra las mujeres no es fruto de una ignorancia individual, sino una construcción histórica con funciones políticas precisas. En *El segundo sexo* argumenta que la alteridad de la mujer no es un dato natural, sino una producción estructural: "La mujer no se define en sí misma sino en relación con el hombre, ella es lo in-esencial frente a lo esencial" (2005: 20). El prejuicio no es un accidente moral, sino un dispositivo que garantiza

un orden de poder mediante mitos, instituciones y normas jurídicas que naturalizan su exclusión.

En *La sociedad decente* (1996), Avishai Margalit define la sociedad decente como aquella cuyas instituciones no humillan a las personas. Este criterio permite analizar cómo los interrogatorios agresivos, la exposición pública y la desconfianza institucional basada en prejuicios pueden producir humillación y daños adicionales durante la búsqueda de justicia.

En su análisis de la ciudadanía estadounidense, Judith Shklar (1991) muestra cómo la pérdida de reconocimiento público puede relegar a las personas a una ciudadanía de segunda clase. Al discutir el trabajo remunerado, defiende un derecho a no ser privado del propio estatus cívico, derivado de las exigencias de la ciudadanía y distinto de un derecho humano primario. Este planteamiento permite examinar las prácticas del sistema de justicia que menoscaban el reconocimiento de las víctimas como sujetos plenos de derechos.

Cuando el sistema de justicia somete a las víctimas a procesos revictimizantes (interrogatorios agresivos, exposiciones públicas, desconfianza institucional) reafirma una arquitectura que las excluye del lenguaje público de la justicia.

Finalmente, en *Justicia epistémica* (2007), Miranda Fricker ha mostrado que las estructuras de poder también operan sobre la producción y legitimación del conocimiento. Distingue entre injusticia testimonial (cuando se resta credibilidad al testimonio por prejuicios sociales) e injusticia hermenéutica (cuando lagunas en los recursos compartidos de interpretación, debidas a desigualdades estructurales, dificultan comprender o comunicar una experiencia). Las mujeres víctimas de violencia sexual pueden enfrentar ambos daños: el descrédito de sus relatos y las dificultades para hacer comprensibles sus experiencias.

En resumen, una aplicación de la justicia que desatiende las relaciones de poder y la vulnerabilidad de las víctimas puede dejar intactas las dinámicas que producen revictimización. Los aportes examinados permiten reconocer la negación de las mujeres como sujetos plenos de derechos (Beauvoir), la humillación institucional (Margalit), la exclusión del reconocimiento cívico (Shklar) y las

injusticias epistémicas (Fricker). Sobre esta base, este trabajo propone articular justicia y cuidado como condiciones co-constitutivas de una respuesta institucional que distinga sus mecanismos, su alcance subjetivo y las responsabilidades institucionales implicadas.

◆ 3.4. La ética del cuidado como marco interpretativo

La articulación de justicia y cuidado requiere precisar cómo sus exigencias pueden orientar la atención a las víctimas. Los aportes que se examinan a continuación permiten comprender el cuidado como una práctica que compromete la responsabilidad institucional. En particular, la propuesta de Tronto (2010) ofrece una estructura para poner en marcha, sostener y revisar el proceso de cuidado, al vincular el reconocimiento de las necesidades de las víctimas con las condiciones de una intervención adecuada y la valoración de sus efectos.

En esta línea, Carol Gilligan (2003), en *In a Different Voice*, identifica en las voces de las mujeres entrevistadas un razonamiento moral centrado en la responsabilidad hacia los demás y el cuidado de las relaciones. Esta voz expresa un compromiso con reconocer y aliviar el sufrimiento concreto, sin que el cuidado constituya una cualidad exclusiva de las mujeres.

> El imperativo moral que emerge una y otra vez en las entrevistas con mujeres es un mandato de cuidar, una responsabilidad de discernir y aliviar el "problema real y reconocible" de este mundo (Gilligan, 2003: 100).

Escuchar con cuidado es, entonces, asumir responsabilidad hacia la otra persona, tomar en serio su historia, sus afectos y su dolor. Superar la revictimización exige una transformación ética y epistémica: aprender a escuchar con cuidado y con respeto la voz de quienes han sido históricamente silenciadas. La víctima no puede ser tratada solamente como titular abstracta de derechos o fuente de prueba. Es una persona situada cuya voz debe ser escuchada y cuya relación con la institución puede producir protección o daño adicional.

Virginia Held (2006: 16-17) distingue los énfasis de justicia y cuidado y propone integrarlos sin reducir uno al otro. En el ámbito jurídico, atribuye prioridad a la justicia y a la garantía de derechos, sin excluir las exigencias del cuidado. En un plano más básico, sostiene que puede haber cuidado sin justicia, pero no justicia sin cuidado, pues este hace posible la vida humana.

La co-constitución propuesta en este trabajo se refiere específicamente a las condiciones de adecuación ética de la respuesta institucional a las víctimas. En este ámbito, la prioridad de las garantías jurídicas es compatible con reconocer que su cumplimiento formal puede coexistir con prácticas que producen daños adicionales. La justicia y el cuidado resultan necesarios porque una intervención que desatiende las necesidades concretas de la víctima puede reproducir daño, mientras que un acompañamiento que vulnera derechos o sustituye su agencia resulta igualmente inadecuado.

Por su parte, Victoria Camps subraya la dimensión afectiva que impulsa la exigencia de justicia: "El cuidado pone el a priori emotivo a la acción de justicia" (2021: 77). Estos aportes permiten reconocer la dimensión afectiva del cuidado y su relevancia para la actuación institucional.

Para examinar cómo la articulación de justicia y cuidado se concreta en la respuesta institucional a las víctimas, este trabajo retoma la propuesta de Joan Tronto. Su principal aportación consiste en entender el cuidado no como un acto aislado de buena voluntad ni como una disposición meramente afectiva, sino como una práctica compleja que integra pensamiento y acción y que se desarrolla mediante distintas fases interrelacionadas (Fisher y Tronto, 1990: 36-54; Tronto, 1993: 105-109). Desde esta perspectiva, una institución no cuida simplemente porque manifieste una intención benevolente, sino porque organiza adecuadamente todas las etapas necesarias para reconocer y atender las necesidades de las personas.

Tronto distingue cuatro cualidades morales, cada una asociada a una fase del proceso de cuidado: atención y reconocimiento de la necesidad (*caring about*); responsabilidad y asunción del cuidado (*taking care of*); competencia y prestación del cuidado (*care-giving*); receptividad y recepción del cuidado (*care-receiving*). Esta última exige

considerar la respuesta de quien recibe el cuidado para valorar si sus necesidades fueron atendidas (Tronto, 1993: 105-108, 127-136).

Estas cualidades permiten analizar las fallas institucionales en el reconocimiento de necesidades, la asignación de responsabilidades, la prestación del cuidado y la valoración de sus efectos. El análisis incluye, además, los fines del cuidado, las relaciones de poder y la adecuación de la respuesta a las necesidades particulares (Tronto, 2010: 158-171).

3.4.1. Atención: reconocer la necesidad y escuchar la experiencia

La primera cualidad moral es la atención (*attentiveness*), vinculada con la fase de atención y reconocimiento de la necesidad (*caring about*). Consiste en advertir la existencia de una necesidad y reconocerla como moralmente relevante. Para Tronto, el cuidado comienza con el reconocimiento de que existe una necesidad que debe ser atendida; cuando ésta no se percibe, se minimiza o se interpreta de manera inadecuada, el proceso de cuidado queda interrumpido desde el primer momento (Tronto, 1993: 127-131). La atención exige algo más que recibir formalmente una denuncia o registrar los hechos en un expediente: supone escuchar a la persona afectada, considerar seriamente su relato y evitar que la institución imponga unilateralmente su propia definición del problema.

Esta exigencia retoma la importancia que Gilligan (2003) atribuye a escuchar las voces en su contexto relacional. En el ámbito institucional, ello implica escuchar sin prejuicios, evitar la incredulidad automática, advertir señales de riesgo y reconocer necesidades diferenciadas derivadas del trauma, el género, la discapacidad, la pertenencia étnica o la situación migratoria. También exige identificar barreras lingüísticas, económicas, culturales o administrativas que puedan impedir el acceso efectivo a la protección.

Desde la perspectiva de Fricker (2007), los estereotipos sobre la conducta esperada de una "víctima auténtica" pueden generar un déficit injusto de credibilidad. La atención exige escuchar y valorar el relato sin prejuicios, con respeto al debido proceso.

3.4.2. Responsabilidad: asumir el deber de intervenir

El reconocimiento de una necesidad no es suficiente para que exista cuidado institucional. La segunda cualidad moral exige determinar quién tiene el deber de prevenir, atender o corregir el daño. En el modelo de Tronto, la responsabilidad corresponde a la fase de asunción del cuidado (*taking care of*); una vez que la necesidad ha sido advertida, alguien debe asumir que le corresponde intervenir y disponer los medios necesarios para hacerlo (Tronto, 1993: 131-133).

En las instituciones, esta cualidad moral se manifiesta en deberes específicos: activar medidas de protección, preservar la confidencialidad, corregir actuaciones revictimizantes, dar seguimiento al caso e impedir la repetición del daño. Tales deberes no corresponden exclusivamente a la persona que tiene contacto directo con la víctima. Pueden distribuirse entre funcionarios, unidades administrativas, órganos de decisión y la propia estructura institucional. Por ello, la pregunta por la responsabilidad debe formularse en varios niveles: quién debe actuar, qué medidas debe adoptar, en qué momento debe hacerlo y qué consecuencias produce su acción u omisión.

Existe una falla de responsabilidad cuando nadie asume el caso, cuando la persona es remitida indefinidamente entre distintas áreas o cuando la institución conoce la existencia de prácticas revictimizantes, pero no las corrige. También se presenta cuando las responsabilidades se diluyen mediante la fragmentación burocrática: cada unidad cumple formalmente una parte del procedimiento, pero ninguna responde por la experiencia integral de la víctima ni por los daños generados durante el proceso.

Esta cualidad permite examinar los daños adicionales producidos por omisiones institucionales y por la tolerancia o falta de corrección de actuaciones revictimizantes. Permite también distinguir entre responsabilidad individual, organizacional y sistémica. Una persona puede actuar de manera inadecuada, pero la organización es responsable si carece de mecanismos para prevenir, supervisar o corregir dicha actuación. El modelo de Tronto se aplica aquí para precisar quién debe responder, en qué nivel institucional y por qué acciones, omisiones o prácticas toleradas.

3.4.3. Competencia: cuidar de manera adecuada y eficaz

La tercera cualidad moral es la competencia, vinculada con la fase de prestación del cuidado (*care-giving*). Su pregunta rectora consiste en determinar si la institución cuenta con los conocimientos, recursos y capacidades necesarios para atender a la víctima sin causarle un nuevo daño. Para Tronto, el cuidado debe proporcionarse de manera adecuada; las buenas intenciones no bastan cuando la intervención es deficiente, ineficaz o incapaz de satisfacer la necesidad que pretende atender. La competencia constituye, por ello, una cualidad moral del cuidado y no únicamente una exigencia técnica o administrativa (Tronto, 1993: 133-134).

En el ámbito institucional, la competencia requiere personal capacitado, intervenciones informadas por el trauma, protocolos claros y mecanismos efectivos de protección de la privacidad y los datos personales. Incluye también la disponibilidad de intérpretes, ajustes razonables para personas con discapacidad, tiempos adecuados de atención, coordinación entre dependencias y recursos materiales suficientes. La calidad del cuidado depende tanto de las capacidades individuales de quienes intervienen como del diseño organizacional que permite o impide una respuesta coherente.

Existe una falla de competencia cuando se repiten entrevistas o diligencias por falta de coordinación, se pierde información, se filtran datos confidenciales o se realizan interrogatorios técnicamente deficientes. También se produce cuando el acompañamiento es brindado por personal sin formación especializada, cuando los protocolos aumentan innecesariamente la carga de la víctima o cuando los retrasos institucionales prolongan la incertidumbre y la exposición al riesgo. En estos casos, la institución puede afirmar que está actuando y, sin embargo, generar nuevos daños mediante la manera en que desarrolla la intervención.

La incompetencia institucional puede ser revictimizante aun cuando no exista intención de causar daño. Su evaluación debe atender a la calidad de la actuación, a sus efectos y a las alternativas razonablemente disponibles para evitar daños injustificados. La ausencia de intención no descarta la revictimización; la atribución de responsabilidad jurídica exige examinar los deberes y las circunstancias del caso.

3.4.4. Receptividad: verificar y ajustar la intervención

La cuarta cualidad moral del cuidado es la capacidad de respuesta o receptividad. Su pregunta rectora es si la intervención institucional fue recibida como adecuada, segura y respetuosa de la agencia de la víctima. En el modelo de Tronto, esta cualidad moral corresponde a la fase de receptividad y recepción del cuidado (*care-receiving*) y exige observar la reacción de la persona que recibe el cuidado para determinar si la necesidad fue correctamente comprendida y atendida (Tronto, 1993: 134-136). No basta, por tanto, con que la institución considere adecuada su actuación; debe verificar sus efectos concretos y estar dispuesta a modificarla cuando produzca consecuencias adversas.

La capacidad de respuesta exige incorporar la perspectiva de la víctima durante todo el procedimiento. Esto comprende garantizar un consentimiento informado real, ofrecer posibilidades de aceptar o rechazar determinadas medidas y permitir ajustes conforme cambien las necesidades o circunstancias. Requiere también mecanismos de retroalimentación, atención diferenciada, evaluación de efectos no previstos y procedimientos para conocer si la persona se siente segura, respetada y adecuadamente acompañada.

Existe una falla de capacidad de respuesta cuando la institución decide unilateralmente qué conviene a la víctima, trata el consentimiento como una formalidad o impide corregir medidas que están produciendo daño. También ocurre cuando se ignoran las consecuencias emocionales, sociales o materiales del procedimiento, o cuando una intervención se mantiene exclusivamente porque está prevista en un protocolo, aunque resulte inadecuada para el caso concreto. Una respuesta institucional rígida puede cumplir formalmente con las reglas y, al mismo tiempo, desconocer las necesidades de la persona a la que pretende proteger.

El principal riesgo que esta cualidad moral busca prevenir es el paternalismo. Una institución puede afirmar que actúa en beneficio de la víctima y, sin embargo, sustituir su voluntad, restringir innecesariamente sus opciones o anular su capacidad de decisión.

La vulnerabilidad no elimina la agencia ni autoriza a las autoridades a definir de manera exclusiva qué constituye el bienestar de la persona.

◆ 3.5. Síntesis: hacia un marco ético integrado

En esta sección se ha desarrollado cómo la justicia y el cuidado son condiciones co-constitutivas de una respuesta institucional éticamente adecuada. La justicia exige igualdad, imparcialidad y garantía de derechos; el cuidado enfatiza la particularidad de cada experiencia y la obligación de responder a la vulnerabilidad. Una aplicación de la justicia que desatiende las necesidades concretas puede reproducir daño, mientras que un cuidado que desconoce derechos y garantías puede derivar en paternalismo o arbitrariedad. Su articulación orienta la prevención de la revictimización y la reparación de sus efectos desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas.

Esta articulación ofrece una orientación práctica para todas las fases del proceso. La toma de testimonios requiere escucha sensible al trauma y respeto al debido proceso; la investigación judicial y la imposición de sanciones, imparcialidad y proporcionalidad, junto con un trato digno que evite daños adicionales. Aunque varíen los énfasis según la intervención, ambas perspectivas deben orientar la actuación institucional. La perspectiva de género y la interseccionalidad permiten reconocer necesidades diferenciadas y barreras de acceso a la protección.

Desde este marco, la desatención institucional puede entenderse como una forma de sordera ética: la negativa a reconocer el valor moral de la experiencia situada. Prevenirla exige prácticas que sostengan relaciones, escuchen las voces vulnerables y construyan confianza desde el cuidado y la justicia.

La tipología que se desarrolla a continuación distingue fallas en el trato, en el acceso y en la corrección, y añade el diseño como plano de configuración institucional. Las exigencias de justicia y las cualidades morales del cuidado permiten evaluar cada modalidad, sin correspondencias exclusivas entre un ámbito de falla y una cualidad moral.

4. Tipología de la revictimización

La clarificación conceptual y ética desarrollada permite distinguir los ámbitos institucionales en los que se producen daños adicionales y precisar las responsabilidades implicadas.

En este trabajo, la revictimización consiste en la producción, por acción u omisión, de daños adicionales injustificados mediante la respuesta institucional o social al hecho victimizante inicial. Estos daños pueden afectar a víctimas directas o indirectas y menoscabar su dignidad, su agencia o sus derechos. Aunque puede presentarse en ámbitos como la salud o la educación, el análisis se acota a la procuración y administración de justicia y a los servicios de atención asociados.

El malestar asociado a una diligencia necesaria y respetuosa de derechos, o a una resolución debidamente fundada, no constituye por sí solo revictimización. Deben distinguirse las cargas justificadas de los daños evitables o desproporcionados producidos por la forma de intervención. El hecho inicial permite identificar la fuente del daño adicional; el examen de su justificación requiere considerar los derechos, las necesidades concretas y las alternativas razonablemente disponibles para una respuesta competente.

La tipología distingue cuatro modalidades en dos planos complementarios: trato, acceso y corrección, en la actuación; diseño, en la configuración normativa y organizacional. Las tres primeras sitúan la falla en el trato y las comunicaciones, el curso del procedimiento o la respuesta a prácticas revictimizantes; la cuarta examina las condiciones que las organizan. El alcance de la responsabilidad —individual, organizacional o sistémica— constituye una segunda dimensión transversal: el ámbito de la falla determina la modalidad, y la extensión de los deberes comprometidos se examina en cada caso.

TABLA 1. Ámbitos de la falla institucional y orientaciones para su atención

Modalidad y plano	Falla distintiva	Cualidades del cuidado especialmente comprometidas	Orientación institucional
Trato	Interacción y comunicaciones sobre la víctima que producen daño adicional.	Atención y competencia.	Escucha, resguardo de la privacidad y trato digno.
Acceso	Obstáculos al ingreso o la continuidad de la atención y del procedimiento.	Responsabilidad y competencia.	Remoción de barreras y coordinación de la atención.
Corrección	Respuesta inadecuada ante prácticas revictimizantes conocidas o denunciadas.	Receptividad y responsabilidad.	Examen de quejas, cese de prácticas dañinas y seguimiento.
Diseño	Reglas, protocolos o recursos que producen daños al organizar la respuesta.	Las cuatro cualidades como criterios de diseño.	Revisión de protocolos, capacidades, recursos y supervisión.

Fuente: elaboración propia, con base en la tipología de Tronto

◆ 4.1. Revictimización en el trato

La revictimización en el trato comprende las acciones u omisiones que, durante la atención, la investigación o el proceso, producen daños adicionales mediante el trato hacia la víctima o las comunicaciones referidas a ella. Su rasgo distintivo es cómo se escucha, interroga, describe o expone a la persona, con efectos sobre su dignidad, su agencia y sus derechos. La falla reside en esa interacción, con independencia de que los deberes comprometidos alcancen al agente que interviene, a quien supervisa su actuación o a ambos.

Ejemplos:

- Forzar a la víctima a repetir innecesariamente su testimonio.
- Descalificar su relato mediante juicios morales o estereotipos de género.
- Divulgar datos, imágenes o aspectos de su vida privada sin resguardar sus derechos.
- Interrogar de manera hostil o sin atender los efectos del trauma.
- Interrumpir el testimonio o imponer decisiones de acompañamiento sin escuchar a la víctima.

Estas prácticas pueden vulnerar la prohibición de producir nuevos daños de la LGV (2013, arts. 5 y 120, fraccs. V y VI) y constituir violencia institucional conforme a la LGAMVLV (2007, art. 18). El Comité CEDAW recomienda prevenir la *victimización secundaria* en la interacción con autoridades policiales y judiciales (2015, párr. 51, inciso c). La atención y la competencia permiten evaluar estas fallas; Fricker (2007) y Margalit (1996), examinar el descrédito y la humillación, sin reducir todo daño a esta última.

◆ 4.2. Revictimización en el acceso

La revictimización en el acceso comprende las acciones u omisiones que impiden, obstaculizan o interrumpen el acceso efectivo a la justicia, la protección o los servicios de atención. La falla se sitúa en el ingreso y la continuidad del procedimiento, incluidas la coordinación, la disponibilidad de recursos y la eliminación de barreras. Sus efectos consisten en desprotección, dilaciones injustificadas o cargas innecesarias para quien busca justicia.

Ejemplos:

- Negar o demorar injustificadamente medidas urgentes de protección o atención médica.
- Remitir reiteradamente a la víctima entre áreas sin que alguna asuma la atención.
- Exigir requisitos innecesarios o inaccesibles que impidan continuar el procedimiento.
- No proporcionar intérpretes o ajustes razonables necesarios para participar en el procedimiento.

Esta modalidad compromete especialmente la responsabilidad y la competencia: exige asumir el deber de remover obstáculos y contar con capacidades para una atención oportuna. El enfoque de género y la interseccionalidad permiten reconocer barreras diferenciadas en el ingreso y la continuidad del procedimiento.

◆ 4.3. Revictimización en la corrección

La revictimización en la corrección comprende las acciones u omisiones mediante las cuales la institución desatiende, encubre o responde inadecuadamente a prácticas revictimizantes conocidas o denunciadas. El conocimiento puede proceder de la observación directa, de reportes o de la supervisión. La falla se sitúa en la respuesta a su propia actuación, durante el daño o después de él. Compromete a quienes deben detener, revisar o corregir esas prácticas cuando su respuesta prolonga el daño o impide remediarlo.

Ejemplos:

- Omitir la intervención ante un interrogatorio humillante que se está presenciando.
- Desestimar una queja por revictimización sin examinar las actuaciones señaladas.
- Ignorar una filtración de datos conocida y omitir medidas para contener sus efectos.
- Mantener una práctica dañina pese a los reportes de la víctima o a las observaciones de supervisión.

Esta modalidad compromete especialmente la receptividad y la responsabilidad: exige atender las respuestas de las víctimas, evaluar los efectos de la intervención y asumir su corrección. Su especificidad reside en la respuesta frente a una práctica revictimizante, con la que puede concurrir. La falta de corrección prolonga el daño y erosiona la confianza institucional.

◆ 4.4. Revictimización en el diseño

La revictimización en el diseño comprende daños adicionales injustificados producidos por la configuración de las reglas, los protocolos o la organización de la respuesta. La falla puede persistir aunque el personal cumpla lo prescrito. Su examen atiende a quienes tienen competencia para configurar o modificar esas condiciones y a las decisiones sobre coordinación, recursos y supervisión. La mera

carencia de medios no basta para establecerla: debe examinarse su relación con el daño.

Ejemplos:

- Protocolos que exigen declaraciones sucesivas sin justificación ni coordinación entre instancias.
- Procedimientos que omiten prever intérpretes o ajustes razonables necesarios.
- Reglas de comunicación que permiten divulgar información sin resguardar la privacidad.
- Ausencia de mecanismos para conocer y corregir prácticas revictimizantes.

Las cuatro cualidades del cuidado permiten evaluar esta configuración, en articulación con los derechos humanos y la interseccionalidad. El incumplimiento de un mecanismo existente puede constituir una falla en la actuación; su inexistencia o configuración lesiva exige revisar el diseño. La distinción orienta medidas de supervisión, revisión de protocolos y fortalecimiento de capacidades, sin anticipar responsabilidades jurídicas concretas.

El caso de Lesvy Berlín Rivera Osorio, examinado en el primer apartado, permite aplicar esta distinción. Las declaraciones que insinuaban el suicidio y reproducían estereotipos sobre la vida privada de la víctima sitúan la falla en el trato, y alcanzaron a su madre en condición de víctima indirecta. El sostenimiento de la hipótesis del suicidio hasta que un peritaje independiente demostró su imposibilidad mecánica sitúa una falla en el acceso al trasladar a la familia la carga de producir la prueba que correspondía a la autoridad. La omisión de rectificar la narrativa ya difundida y de resguardar los datos personales, documentada en la Recomendación 01/2018, sitúa una falla en la corrección. La ausencia de reglas que impidieran esa difusión remite al diseño de la comunicación institucional. Las cuatro modalidades concurren en el mismo caso. Atribuir el daño únicamente a la conducta de los agentes involucrados invisibiliza las fallas del procedimiento, las deficiencias de la respuesta institucional y las condiciones que lo hicieron posible. Esto impide garantizar su no repetición.

Conclusiones

El análisis permite reconocer la revictimización como la producción de daños adicionales injustificados mediante respuestas destinadas a garantizar derechos. Sus mecanismos pueden comprometer tanto prácticas individuales como condiciones estructurales de atención, justicia y reparación. Identificarlos permite examinar cómo la actuación institucional desincentiva la denuncia, prolonga la desprotección y erosiona la confianza de quienes buscan justicia.

La clarificación conceptual distingue el daño inicial del producido por la respuesta institucional y precisa su relación con la victimización secundaria y la violencia institucional. Su utilidad consiste en vincular las prácticas lesivas con deberes de prevención, investigación, sanción y reparación.

Sobre esta base se sostiene una tesis normativa: justicia y cuidado son exigencias conjuntamente necesarias y ninguna basta por sí sola. La imparcialidad que desatiende el trauma y el acompañamiento que sustituye la voluntad de la víctima muestran las insuficiencias que el marco busca evitar. Estos ejemplos fundamentan la necesidad de articular ambas exigencias; no demuestran que su concurrencia garantice por sí sola una respuesta adecuada. La prudencia orienta su aplicación contextual, atendiendo a derechos y necesidades concretas.

El modelo de Tronto (1993) precisa las exigencias institucionales del cuidado: advertir necesidades, asumir responsabilidades, intervenir con competencia y valorar la respuesta de quien recibe la atención. Estas cualidades permiten examinar tanto las actuaciones como las condiciones que las organizan. Su articulación con los enfoques de derechos humanos, género e interseccionalidad permite reconocer barreras diferenciadas y preservar la agencia de las víctimas.

La tipología distingue fallas en el trato, en el acceso y en la corrección, en el plano de la actuación, y en el diseño, en el de la configuración institucional. Las modalidades pueden concurrir y afectar a víctimas directas o indirectas. Esta estructura permite precisar fuentes, mecanismos y efectos del daño y orientar medidas diferenciadas, sin convertir las cualidades de Tronto en categorías excluyentes ni anticipar una única vía de responsabilidad o reparación.

La revictimización puede producirse también en los medios de comunicación, los entornos familiares y los servicios de salud. Las instituciones públicas conservan una responsabilidad central por su poder y sus obligaciones de garantizar derechos (CIDH, 2011). El examen debe atender a los daños adicionales injustificados, sus mecanismos y las circunstancias de la intervención.

La visibilización pública puede ser legítima cuando contribuye a la denuncia, la exigencia de justicia o el acompañamiento, respetando la voluntad y los derechos de las personas involucradas. Puede resultar revictimizante cuando instrumentaliza la experiencia sufrida, vulnera la privacidad o reduce a la víctima a objeto de escrutinio. El acompañamiento debe preservar su agencia.

También dentro del sistema de justicia deben distinguirse las cargas legítimas de las prácticas lesivas. Una diligencia necesaria o una resolución fundada no son revictimizantes por el solo malestar que ocasionen. Ello exige examinar su justificación y su realización concreta: la finalidad procesal no legitima interrogatorios humillantes, repeticiones innecesarias ni daños evitables por falta de cuidado.

La prevención y la reparación son dimensiones interdependientes de la responsabilidad institucional. Prevenir exige reducir los riesgos de nuevos daños; reparar requiere atender sus consecuencias y evitar su prolongación. En ambos casos deben revisarse tanto las actuaciones como las reglas y condiciones que las sostienen. El reconocimiento público del daño adquiere alcance reparador en relación con las medidas que lo acompañan.

El caso de Lesvy Berlín Rivera Osorio muestra que la respuesta institucional puede producir daños adicionales a quienes buscan justicia. El trato recibido por su familia permite reconocer por qué la garantía de derechos y el cuidado deben concurrir en la prevención y reparación de la revictimización.

Referencias

Agencia EFE. (2021, octubre 28). Justicia para Lesvy: Aumentan sentencia de feminicida a 52 años de cárcel. *El Financiero*. https://www.elfinanciero.com.mx/cdmx/2021/10/28/justicia-para-lesvy-aumentan-sentencia-de-feminicida-a-52-anos-de-carcel/.

Altamirano, C. (2019, 2 de mayo). "Fallamos", aceptan autoridades de la CDMX ante la familia de Lesvy. *Animal Político*. https://grupoanimal.mx/noticias/procuraduria-disculpa-publica-lesvy-berlin-feminicidio-unam.

Beauvoir, S. de. (2005). *El segundo sexo*. Cátedra.

Calderón, A. (2017, agosto 14). Observatorio del Feminicidio reconstruye la muerte de Lesvy para refutar versión de suicidio. *Animal Político*. https://www.animalpolitico.com/2017/08/feminicidio-lesvy-version-suicidio/.

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados: otra forma de estar en el mundo*. Arpa Editores.

Carlos Espinosa, A., Montoya Ramos, I., y Navarro Benítez, V. (2012). *Protocolo para la atención de usuarias y víctimas en los Centros de Justicia para las Mujeres en México.* Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, Centro Nacional de Prevención del Delito y Participación Ciudadana; Instituto Nacional de Ciencias Penales. https://www.coahuilatransparente.gob.mx/reglasdeoperacion/documentos_reglasdeoperacion/PROTOCOLO%20PA%20LA%20ATENCI%C3%93N%20DE%20USUARIAS%20Y%20V%C3%8DCTIMAS%20EN%20CJEM.pdf.

Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2018, 2 mayo). *CDHDF emite Recomendación 1/2018 por el caso Lesvy Berlin Rivera Osorio.* Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México. https://cdhcm.org.mx/2018/05/cdhdf-emite-recomendacion-1-2018-por-el-caso-lesvy-berlin-rivera-osorio/.

Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas [CEAV] (2015, 4 de junio). *Modelo Integral de Atención a Víctimas.* Diario Oficial de la Federación. https://dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php?codigo=5395286.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2007). *Acceso a la justicia para mujeres víctimas de violencia en las Américas*. Organización de Estados Americanos.

(2011). *El acceso a la justicia para mujeres víctimas de violencia sexual en Mesoamérica*. Organización de Estados Americanos.

Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Comité CEDAW). (2015). *Recomendación general núm. 33 sobre el acceso de las mujeres a la justicia*. Organización de las Naciones Unidas.

Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Comité CEDAW). (2017). *Recomendación general núm. 35 sobre la violencia por razón de género contra la mujer*. Organización de las Naciones Unidas.

Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Comité CEDAW). (2025, 10 de julio). *Observaciones finales sobre el décimo informe periódico de México* (CEDAW/C/MEX/CO/10). Organización de las Naciones Unidas. https://digitallibrary.un.org/record/4086353/files/CEDAW_C_MEX_CO_10-ES.pdf

Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH). (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos*. Organización de Estados Americanos.

Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará). (1994). Organización de Estados Americanos.

Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*. Organización de las Naciones Unidas.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, *1989*(1): 139-167. https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf.

Fisher, B. y Tronto, J. C. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. E. K. Abel y M. K. Nelson (eds.). *Circles of Care:Work and Identity in Women's Lives*. State University of New York Press: 36-54.

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

Gilligan, C. (2003). *In a different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.

Held, V. (2006). *The ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press. https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/10/The-Ethics-of-Care-Personal-Political-and-Global-by-Virginia-Held.pdf.

Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia [LGAMVLV]. (2007, 1 de febrero). Diario Oficial de la Federación. Última reforma publicada el 16 de diciembre de 2024. https://poderjudicial-gto.gob.mx/pdfs/Ley%20General%20de%20Acceso%20de%20las%20Mujeres%20a%20una%20Vida%20Libre%20de%20Violencia.pdf?v=1770094235

Ley General de Víctimas [LGV]. (2013, 9 de enero). Diario Oficial de la Federación. Última reforma publicada el 1 de abril de 2024. Texto consolidado. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGV.pdf

Margalit, A. (1996). *The Decent Society*. Translated by N. Goldblum. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights.

(1985). *Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder*. https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-basic-principles-justice-victims-crime-and-abuse.

(1995). *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2015/9853.pdf.

Procuraduría General de la República [PGR]. (2015). *Protocolo de investigación ministerial, policial y pericial con perspectiva de género para la violencia sexual.* https://transparencia.nayarit.gob.mx/admin2/resources/uploads/pgjnay/pdfs/Protocolo_de_Investigaci%C3%B3n_Ministerial_Pericial_y_Policial_con_Perspectiva_de_G%C3%A9nero_para_la_Violencia_Sexual.pdf.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Reina, E. (2017a, mayo 5). Polémica en México tras culpar la Fiscalía a una joven de su propia muerte. *El País*. https://elpais.com/internacional/2017/05/05/mexico/1493949825_841060.html

(2017b, julio 12). Los cabos sueltos del misterioso "caso Lesvy". *El País*. https://elpais.com/internacional/2017/07/12/mexico/1499878140_114262.html

Suprema Corte de Justicia de la Nación [SCJN]. (2013). *Protocolo para juzgar con perspectiva de género*.

Secretaría de Gobernación, Secretaría de la Función Pública, e Instituto Nacional de las Mujeres. (2020, 3 de enero). Protocolo para la prevención, atención y sanción del hostigamiento sexual y acoso sexual. Diario Oficial de la Federación. https://sidof.segob.gob.mx/notas/docFuente/5583420.

Shklar, J. (1991). *American Citizenship: The Quest for Inclusion*. Harvard University Press.

Tronto, J. C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.

(2010). Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose. *Ethics and Social Welfare*, *4*(2): 158-171. https://doi.org/10.1080/17496535.2010.484259.

Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.

Reseñas

Recensión de Werner Stegmaier,
Nietzsche an der Arbeit: Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren,
Berlin/Boston: De Gruyter, 2022, 416 pp.

Introducción

En su célebre publicación *Nietzsche* (Heidegger, 1961), Martin Heidegger sostuvo que la filosofía propiamente dicha [*eigentliche Philosophie*] del pensador se encuentra no en sus obras publicadas, sino en su legado póstumo [*Nachlass*].[1] Desde entonces, esta tesis ha ejercido una influencia considerable y duradera en la investigación: su huella puede rastrearse en no pocas interpretaciones que recurren a las notas del legado [*Nachlass-notate*] como si estas constituyeran, sin distinción ni reserva alguna, el lugar privilegiado desde el cual Nietzsche habría querido ser interpretado. Frente a esta tendencia conviene recordar —y a la vez enfatizar— la importancia de la obra publicada y, con ella, el extremo cuidado con el que Nietzsche atendió cada etapa del proceso editorial de sus escritos, pues él "casi nunca publicó exactamente como lo había escrito" (NA, 8). Los avances de la investigación especializada en los últimos años —en particular, la publicación de la *Kritische Gesamtausgabe Werke*, en su novena sección (*KGW IX*)[2]— han permitido replantear críticamente esta situación y evitar los reduccionismos propios de toda toma de posición unilateral, ya sea en favor de la obra publicada o del *Nachlass*, asumiendo así la complejidad de un pensamiento en constante despliegue.

Si se tiene en mente el posible estatuto hermenéutico de ambos conjuntos de textos: ¿qué papel determinante corresponde a la obra publicada en la interpretación de Nietzsche y cuál es, por su parte, la función del amplio espectro de textos que escribió, pero nunca publicó, incluso si se tiene en cuenta las cartas? ¿Cómo puede

1 "Die eigentliche Philosophie bleibt als «Nachlaß» zurück" (Heidegger, 1961, I, 17).

2 Véase, al respecto: Choque (2025a).

alcanzarse una posición equilibrada en un autor que ha escrito aproximadamente entre "10.000 y 40.000 páginas" (NA, 1)? Es a la luz de estas cuestiones que debe situarse la reciente publicación de Werner Stegmaier, uno de los más destacados y experimentados investigadores de la obra de Nietzsche.

El título del libro pone de manifiesto tanto el objeto como la orientación de la investigación de Stegmaier: *Nietzsche en el trabajo. El peso de sus apuntes póstumos para su filosofar* [*Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*]. Desde esta formulación surgen algunas preguntas: ¿cómo trabajó Nietzsche?, ¿de qué manera debe entenderse la dimensión dinámica y procesual de su filosofar, a saber, el acto mismo de su pensamiento en el curso y elaboración de sus textos? A estas cuestiones se ocupan las seis partes que conforman el libro.

Análisis

La primera parte, "Introducción: Métodos para acceder al proceso de orientación filosófica de Nietzsche" [*Einführung: Methoden zur Erschließung von Nietzsches philosophischem Orientierungsprozess*], se dedica al análisis de los métodos para comprender la "orientación filosófica de Nietzsche". Desde sus primeras palabras, Stegmaier adopta una posición provocativa al sostener que las notas del *Nachlass* han demostrado su relevancia filosófica, especialmente en su articulación con la obra publicada, para la interpretación de su pensamiento, contribuyendo de manera significativa a su comprensión (NA, 2). Aun cuando dichos textos no fueron publicados por Nietzsche, su legitimidad hermeneútica reside en que "facilitan considerablemente la comprensión de su filosofía" (NA, 2). En ese sentido, tal desglose se presenta como un análisis multivariable, en el que se comenta la tradición interpretativa y se examina la evolución de la recepción del pensamiento nietzscheano, así como su diálogo con los llamados "apuntes póstumos" [*nachgelassenen Aufzeichnungen*]. A partir de lo anterior se perfila una cuestión relevante: ¿cómo fue, entonces, el método de trabajo de Nietzsche? Resulta interesante, al respecto, la

idea que allí se sugiere en dicha parte: no debe considerarse que los pensamientos de Nietzsche surgieron a la manera de una inspiración definitiva, una suerte de hallazgo repentino que, tras breves modificaciones, pasaba directamente a publicarse (NA, 4). La cuestión es, por el contrario, más compleja y original. Nietzsche utilizaba distintos tipos de cuadernos, en los que escribía de atrás hacia adelante, empleando siempre la página izquierda, mientras reservaba la derecha para anotaciones posteriores. Cabe destacar, además, que una misma página podía contener temas muy diversos.

Ahora bien, Nietzsche modificó de manera decisiva su método de trabajo a partir de 1885: los cuadernos de gran formato pasaron a ser los más utilizados, y el trabajo de escritorio se convirtió en una costumbre que solía complementarse con algún paseo, momento que él aprovechaba para seguir pensando mientras caminaba. Tras este recorrido descriptivo, Stegmaier propone distinguir entre el "autor" [*Autor*] y el "escritor" [*Schriftsteller*]: este último sería el responsable de los aspectos ortográficos, gramaticales y estilísticos, mientras que el autor sería quien concibe las ideas. Esta distinción resulta sumamente productiva, pues permite diferenciar ambos elementos y, sobre todo, comprender que lo que Nietzsche finalmente publicaba respondía a la exigencia de considerarse un "autor", de que un texto debía estar "maduro" para su publicación. Como enfatiza Stegmaier, esa madurez no concierne únicamente al texto: también el público debía estar suficientemente preparado para recibirlo, e incluso podía ocurrir que Nietzsche, como autor, no estuviera todavía en condiciones de formular sus pensamientos con claridad.

Este carácter orientativo de sus textos —siempre sometido a revisiones y susceptible de derivar hacia nuevos rumbos de pensamiento— es asimismo aplicable a las obras que vieron la luz. ¿Es posible, entonces, que Nietzsche quisiera transmitir algo más allá de la obra publicada? Para Stegmaier, sucedió de ese modo, pues este "proceso de orientación incluye los textos publicados de Nietzsche: tampoco son definitivos; él también puede continuarlos y variarlos en nuevas notas y publicaciones" (NA, 15). Es decir, la supuesta separación entre conceder mayor peso a la obra publicada o, a la inversa, a los textos del *Nachlass*, no es solo un argumento ya infructuoso, sino

que, más aún, lo que debe primar es analizar su pensamiento como un proceso en constante evolución. El autor se detiene, a la vez, a mencionar la publicación de la *KGW* y, en especial, la expresión acuñada por los editores de dicha edición, Giorgio Colli y Mazzino Montinari: "fragmentos póstumos" [*Nachgelassene Fragmente*] (NA, 24), entendidos por ellos como fragmentos de un todo completo o por completar, o como fragmentos aislados; más bien se tratan, señala Stegmaier, de "puntos de referencia" [*Anhaltspunkte*] (NA, 25) para el proceso filosófico de Nietzsche.

Surge, entonces, otra cuestión acerca de cuál "debería" ser el método que debe primar en la lectura de Nietzsche, si bien hoy resulta impensable adoptar posiciones radicales al respecto. Stegmaier considera que el método adecuado para su comprensión es la "interpretación contextual de sus escritos" (NA, 28); esto quiere decir que los textos deben leerse dentro de su entorno temporal y espacial, así como en las condiciones situacionales en el que fueron creados (Choque, 2025b). Por ello, el autor apuesta por un "método de interpretación contextual, diferencial y cronológica" [*Methode der kontextuellen, differentiellen und chronologischen Interpretation*] (NA, 31), lo cual puede apreciarse, por ejemplo, en el tratamiento que da a la cuestión del "sistema" y a la "transformación del contenido en forma". En conexión con lo anterior, resulta interesante, el apartado dedicado a explicar qué se entiende por un texto, un tema y un pensamiento (NA, 51-59).

La segunda parte, "Complejo temático – Comunicarse a sí mismo: los apuntes preparatorios dicen expresamente lo que las publicaciones solo dejan entrever y oír" [*Themenkomplex Sich-Mitteilen: Vorbereitende Aufzeichnungen sprechen aus, was Veröffentlichungen nur noch zeigen und hören lassen*], resulta también provocadora ya desde su propio título: los "apuntes preparatorios expresan lo que las publicaciones ya solo muestran y dejan oír". Este apartado se dedica a analizar tres tópicos específicos: la "comunicación" (NA, 67-83), el "valor para comunicarse" (NA, 84-98) y, en tercer lugar, la "verdad" (NA, 99-147). En el primer tópico, Stegmaier considera que Nietzsche "desarrolló una nueva filosofía de la comprensión y la comunicación" (NA, 67). El texto se centra, en especial, en la interpretación de

Jenseits von Gut und Böse (*JGB*) 27 y en la constitución de ese pasaje dentro de la *KGW IX*, mostrando las distintas capas textuales que lo componen. En el contexto de tal análisis, el libro sostiene que el texto de *JGB* puede apreciarse en toda su complejidad hermenéutica. El segundo tópico está dedicado al "valor de comunicarse" (NA, 84) y se centra en el tema del nihilismo. Cabe destacar un dato relevante: este concepto aparece por primera vez en un texto del *Nachlass* —concretamente en 1880— y solo es mencionado de forma marginal y parcial en la obra publicada. Stegmaier reconstruye esta cuestión partiendo de la obra publicada y remontándose después a los textos del *Nachlass*. El tercer tópico se dedica al pasaje de *Götzen-Dämmerung* (*GD*) "Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en un fabula" [*Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*]. Allí se señala que Nietzsche se ocupó de la cuestión de la verdad de forma sostenida hasta el final de su reflexión filosófica, sin abandonar nunca dicho concepto. Una característica notable de este texto de *GD* radica en que, sin ser formalmente una composición musical, contiene una dimensión musical (NA, 100): dicha "forma musical" llegó a concretarse en el texto y puede rastrearse también en los escritos del *Nachlass* (NA, 111). En esta parte, además, se desarrollan los veinte pasos mediante los cuales se constituyó dicho pasaje sobre el "mundo verdadero" (NA, 112-147), siguiendo la transcripción diplomática de la *KGW IX*.

La tercera parte, "Complejo temático – Enseñanzas: junto al pathos de la poesía de Zaratustra, los apuntes quedan en segundo plano, pero ofrecen conceptos alternativos" [*Themenkomplex Lehren: Neben dem Pathos der Zarathustra-Dichtung treten Aufzeichnungen zurück, bieten aber alternative Konzepte*], se concentra en explicar específicamente el papel de Zaratustra y su relevancia frente a la relevancia de los textos del *Nachlass*. Esta parte resulta, a la vez, notable en su interpretación, pues ironiza lo que gran parte de la investigación reconoce en torno a *Also sprach Zarathustra* (*Za*): la consideración generalizada de que en ella se encuentra la obra monumental de Nietzsche, que condensa sus "doctrinas" primordiales. Para Stegmaier, se trata, ante todo, de una obra en la que se refleja el "patetismo del poema de Zaratustra" (NA, 149); además, este libro fue también "concebido

como música" (NA, 149). En este contexto, surge nuevamente la cuestión de si Nietzsche quería realmente ser comprendido, o si, por el contrario, su intención era transmitir una enseñanza de carácter "general" manteniendo en el fondo sus ideas en secreto, mostrando al lector solo aquello que este podía entender. Según el libro, en el filósofo hubo, en cambio, una intención profunda de comunicación: "Nietzsche *quiso* comunicar, difundir sus ideas y hacerlas comprensibles" (NA, 149). Por ello, resulta especialmente significativo el carácter de Zaratustra si se tiene en cuenta que se trata de un "poema didáctico épico dramático" [*episch-dramatische Lehrdichtung*] (NA, 151). Otro elemento relevante concierne a los "problemas" que Nietzsche planteó en sus obras publicadas, en relación con aquello que se desprende de *Za*. Dichos problemas se condensan en siete tópicos (NA, 159-160). Además, Stegmaier ofrece un resumen didáctico de *Za*, que concluye señalando que este como "experimento de enseñanza ha fracasado, pero está listo para adquirir nuevos conocimientos" (NA, 174). El autor se orienta a contrastar las alternativas y situar las coordenadas del *Nachlass* dentro de dicho libro. Una tarea que no resulta fácil, dado el enorme volumen de notas pertenecientes al denominado "periodo de Zaratustra", que comprende los años 1882-1885 (NA, 175-208). Stegmaier se dedica a los "conceptos interpretativos alternativos" de *Za*. El primero de ellos es la doctrina del nihilismo, presente como trasfondo y tema del poema de *Za*, el cual debe entenderse como un "acontecimiento" de singular relevancia en la historia de la humanidad. El segundo foco es la doctrina del "superhombre" [*Übermensch*]. Este concepto aparece de forma prominente en *Za* —en especial en el *Vorrede*— pero lo significativo es que no ocurre lo mismo en las obras publicadas. Dicha noción fue formulada con el "objetivo de ayudar a las personas a superar el abismo del pensamiento del eterno retorno" (NA, 210). En ese sentido, una aproximación al desarrollo de este concepto en las notas del *Nachlass* permite sacar a la superficie elementos que no deben ignorarse para situar su respectivo alcance y significado. Más aún, el concepto de *Übermensch* puede observarse asimismo como un "signo de transición", lo que revela su dimensión dinámica y procesual.

Al respecto, no debe pasarse por alto que en *Za* se encuentra la doctrina de la voluntad de poder [*Wille zur Macht*], un concepto que pertenece a la "etapa tardía" de la obra de Nietzsche. Stegmaier señala que no existe un único desglose de esta doctrina, sino que identifica algunos de sus múltiples movimientos: el primero, en la primavera de 1888, culmina con una formulación de la "doctrina de la conciencia de la diferencia"; el segundo, en *Der Antichrist* [*AC*], establece las pautas de una "vida sin voluntad de poder" (NA, 220). Asimismo, el autor se dedica a la doctrina del "eterno retorno" [*die ewige Wiederkunft*]. También tal doctrina aparece con mayor presencia en los textos del *Nachlass*, mientras que Nietzsche publicó muy poco al respecto, lo cual lo convierte en un campo de difícil comprensión, o al menos de alcance limitado (NA, 237) Resulta significativo, en ese sentido, el lugar que ocupa dicha doctrina en la obra publicada, pues ello revela el interés de Nietzsche por explorar su significado y explicar su demostrabilidad (NA, 250) En medio lo anterior, se encuentra un interesante análisis del "gobierno de la tierra" [*Erdregierung*] (NA, 261), formulación que puede rastrearse desde obras como *Menschliches Allzumenschliches* y *Za* hasta las obras posteriores, así como a lo largo de una cadena de textos del *Nachlass*. Lo que resulta especialmente interesante es que, si bien es posible seguir el desarrollo de dicha formulación en las obras publicadas, este desarrollo puede cambiar y tomar nuevos rumbos de pensamiento.

La cuarta parte, "Apunte de Lenzerheide: el intento de una orientación de conjunto sobre las enseñanzas más destacadas de Zaratustra conduce a un distanciamiento de los «artículos de fe extremos»" [*Lenzerheide-Aufzeichnung: Der Versuch einer zusammenhängenden Orientierung über Zarathustras herausgehobene Lehren führt zur Distanzierung von "extremen Glaubenssätzen"*], analiza los textos del *Nachlass* contenidas en el "Apunte de Lenzerheide" [*Lenzerheide-Aufzeichnung*]. Este conjunto de notas se caracteriza por ofrecer una visión pormenorizada de las enseñanzas de *Za*. Resulta significativo, como señala el texto, que las nociones de *Übermensch* y *die ewige Wiederkunft*, que son frecuentes en *Za*, ya no aparezcan en el Libro V, publicado en abril de 1887. Dicho libro, que forma parte de la obra *Die fröhliche Wissenschaft* (*FW*) junto a los cuatro libros publicados en 1882,

constituye el "libro de aforismos más sereno y conciso de Nietzsche" (NA, 319). Es precisamente en este contexto en el que Nietzsche planteó la necesidad de construir un "edificio coherente de pensamiento", intento que llevó a cabo en la estación alpina de Lenzerheide, donde redactó un "texto continuo de 11 páginas de cuaderno divididas en 16 secciones enumeradas" (NA, 320), el cual debe considerarse como un "texto en sí mismo" (NA, 320). Sin embargo, no debe sobreestimarse su alcance: no se trata de un escrito listo para su publicación, dado que Nietzsche nunca volvió sobre él y este permaneció intacto. Para la elaboración de estas notas, el pensador utilizó el cuaderno N VII 3 desde el verano de 1886 hasta el otoño de 1887. Stegmaier describe asimismo los niveles de construcción de hipótesis presentes en tales notas, que siguen una orientación de carácter personal y ofrecen perspectivas de considerable relevancia (NA, 331).

La parte quinta, "Complejo temático – Generalizar: puntas en las obras, icebergs en los apuntes" [*Themenkomplex Verallgemeinern: Spitzen in den Werken, Eisberge in den Aufzeichnungen*], se dedica a lo que Stegmaier denomina "generalizaciones" y las "puntas en las obras, icebergs en los apuntes". Generalizar alude al proceso mediante ciertos elementos —considerados en su origen meramente secundarios— son elevados a una condición de existencia autónoma; se trata de la operación por la que una idea particular asciende hasta constituirse en una generalización de orden superior. Este fenómeno no pasó inadvertido a Nietzsche, como puede señalarse ya en sus escritos tempranos (NA, 359-361). Los filósofos tampoco quedan al margen de dicho proceso: también ellos "metaforizan metáforas y permiten que se solidifiquen en conceptos" (NA, 363). Las páginas subsiguientes despliegan la argumentación de Stegmaier en torno al modo en que Nietzsche abordó tal formulación con notable cautela tanto en la obra publicada como en el *Nachlass*, tomando en cuenta asimismo al alcance e impacto de su tratamiento de tales escritos.

La última parte, "Resultado y perspectivas: tareas pendientes" [*Ergebnis und Ausblick: Bleibende Aufgaben*], retoma el lugar que debe ocupar la *KGW IX* en la investigación, así como los beneficios que aporta la "transcripción matizada, diplomática y topológica de las

notas y cuadernos de trabajo" (NA, 389). Todo ello maximiza, sin duda, el potencial de las futuras interpretaciones sobre Nietzsche. Su pensamiento no debe comprenderse como un cuerpo articulado en doctrinas permanentes, dogmáticas y, sobre todo, sistemáticas (NA, 389). En esta parte, el autor retoma una de sus tesis centrales, la "orientación filosófica de Nietzsche" y el modo en que esta apunta hacia una respuesta filosófica al presente. Las últimas páginas ofrecen un inventario de los retos a los que se enfrenta actualmente la investigación sobre Nietzsche (NA, 390-392). Estos elementos constituyen, en especial, uno de los aportes más fructíferos del libro: como resultado de una trayectoria investigadora de larga data sobre el pensamiento nietzscheano, Stegmaier logra identificar con precisión los focos temáticos y los horizontes metodológicos hacia los que deberían orientarse las investigaciones futuras.

Conclusión

En el estado actual de la investigación nietzscheana no puede dejarse de lado la relevancia de su correspondencia: las cartas contribuyen a ahondar en su pensamiento y el libro de Stegmaier, implícitamente, se orienta también en esta dirección. En dicha correspondencia, las opiniones de Nietzsche trazan el rumbo de cada idea y esclarecen, en cierta medida, la comprensión que el propio filósofo tenía de sus textos. Con mucha cautela ofrecen algo al respecto. En ese sentido, no basta con interpretar los textos en sí mismos, sino que estos deben leerse a la luz de su correspondencia. A ello se suma el papel asignado y provocadora interpretación de las notas del *Nachlass* y el lugar que se le asigna dentro de sus textos. Por otro lado, merece destacarse, además, la cuidadosa construcción de la literatura secundaria que el autor despliega para cada uno de los temas abordados: dicho aparato ofrece una visión de conjunto sobre la bibliografía pertinente y proporciona un campo sólido para el investigador.

Cabe mencionar que Stegmaier lleva a cabo un rastreo de las decisiones que Nietzsche adoptó en la composición de sus escritos. Dichas decisiones constituyen un proceso de modificación

y reelaboración continua, en el que el filósofo se muestra a la vez receptivo a nuevas ideas y matiza las mismas. No se tratan, pues, de simples decisiones, sino de la lucha interna de un pensador que afronta decisiones filosóficas. Cobra relevancia igualmente —y es necesario subrayarlo— aquello que Nietzsche escribió y no llegó a publicar: qué consideró relevante y luego desechó, qué juzgó digno de atención y por qué razón lo rechazó. Se trata de una cuestión de alcance hermenéutico, pues en ella subyace la pregunta sobre las secciones cargadas de valor y cómo estas cambian (Choque, 2025c). Stegmaier apuesta, en efecto, por seguir el hilo de las decisiones que Nietzsche tomó en la redacción de cada texto: ¿qué valor filosófico posee una decisión en sí misma? Por otro lado, si bien una de las tesis centrales del libro es la formulación de la "orientación filosófica" de Nietzsche, cabe mantener cierta reserva crítica al respecto: dicha noción a lo largo de la obra del filósofo invita a interrogarse sobre el estatuto argumentativo de una categoría que, en ocasiones, parece operar como una categoría experimental. El seguimiento de las notas del *Nachlass* no es sino la reconstrucción del modo en que emergen y se articulan los patrones fundamentales de su pensamiento.

En suma, el libro de Stegmaier constituye una contribución de notable relevancia que debe, sin duda, debe recomendarse al lector interesado.

Osman Choque-Aliaga[3]
Universität Freiburg
Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca
choque.osman@usfx.bo

3 Ich bedanke mich bei der Dr.-Leo-Ricker-Stiftung, deren Stipendium es mir ermöglichte, diese Rezension zu verfassen.

Referencias

Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*, *Zwei Bände*. Pfullingen.

Choque, O. (2025a). Leer a Nietzsche de otro modo. La *KGW IX* desde las impresiones de un lector (hispanohablante). *Open Insight*, *16*(37), 98-133.https://doi.org/10.23924/oi.v16i37.689

Choque, O. (2025b). La "muerte de Dios" una vez más. *Tópicos. Revista De Filosofía*, *73*, 163-195. https://doi.org/10.21555/top.v730.3007

Choque, O. (2025c). Die Vergeistigung in der Auseinandersetzung? Friedrich Nietzsche – Eduard von Hartmann. Nietzscheforschung, *32*(1), 345-364. https://doi.org/10.1515/NIFO-2025-022

Stegmaier, W. (2022). *Nietzsche an der Arbeit: Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*. De Gruyter.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. ***Open Insight*** es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.

2. Temáticamente, ***Open Insight*** está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.

3. Las contribuciones enviadas a ***Open Insight*** podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.

4. ***Open Insight*** está constituida por las siguientes secciones:

   a. Dialógica. La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, ***Open Insight*** está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.

   b. Estudios. Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.

   c. Coloquio. En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.

   d. Hápax legómena. El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.

   e. Reseñas bibliográficas. Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a ***Open Insight*** deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.

6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: http://openinsight.ojs.escire.net/. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.

7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica* y *Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.

8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.

9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.

10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.

11. Los textos propuestos para *Hápax 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 lo 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 *Dialógica* 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 ad 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

Entro, Señor...

Entro, Señor, en tus iglesias… Dime,
si tienes voz, ¿por qué siempre vacías?
Te lo pregunto por si no sabías
que ya a muy pocos tu pasión redime.

Respóndeme, Señor, si te deprime
decirme lo que a nadie le dirías:
si entre las sombras de esas naves frías
tu corazón anonadado gime.

Confiésalo, Señor. Sólo tus fieles
hoy son esos anónimos tropeles
que en todo ven una lección de arte.

Miran acá, miran allá, asombrados,
ángeles, puertas, cúpulas, dorados…
Y no te encuentran por ninguna parte.

~Rafael Alberti~



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