

# SIGNOS FILOSÓFICOS

Revista semestral · Departamento de Filosofía · CSH/UAM/Iztapalapa

•  
**Nietzsche y Freud: el isomorfismo entre vida y discursividad**

•  
**Fenómenos saturados y fenómenos saturables en Jean-Luc Marion**

•  
**La intencionalidad de las vivencias tendenciales en Max Scheler y el problema de su fundamento cognoscitivo**

•  
**Cultura cívica y servidumbre natural de los indios americanos en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda: esclavitud natural y colonialismo en los virreinos españoles del siglo XVI**

•  
**Cálculo, dominación y capitalismo: de la dialéctica de la Ilustración a la constitución ontológica de la modernidad**

•  
**La herencia de nicho supone una noción restringida de herencia**

•

•

•

•

•



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

Dr. José Antonio de los Reyes Heredia

RECTOR GENERAL

Dra. Norma Rondero López

SECRETARIA GENERAL

UNIDAD IZTAPALAPA

Dra. Verónica Medina Bañuelos

RECTORA

Dr. Javier Rodríguez Lagunas

SECRETARIO

Dr. Régulo Morales Calderón

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Dra. Sonia Pérez Toledo

JEFA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

D. R. © UAM-IZTAPALAPA

Departamento de Filosofía,

Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco, núm. 186,

Col. Leyes de Reforma, 1a. Sección,

alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México, 09310, México

- 
- Índices y bases de datos donde aparece la revista: Scopus, Cengage Learning, Fuente académica-EBSCO, Latindex y CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM), Conacyt.
  - Formación: María Guadalupe Rodríguez Sánchez
  - **Signos Filosóficos**, año 24, vol. XXIV núm. 47, enero-junio de 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, Prolongación Canal de Miramontes No. 3855, Col. Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México, y Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, número 186, Col. Leyes de Reforma 1 A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C. P. 09310, Ciudad de México, teléfono 5558044600, ext. 2786. Página electrónica de la revista: <http://signosfilosoficos.izt.uam.mx>, correo electrónico [sifi@xanum.uam.mx](mailto:sifi@xanum.uam.mx). Editor Responsable: José Jorge Max Fernández de Castro Tapia. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2015-030212362100-102, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número Salvador Enrique Vázquez Moctezuma, Departamento de Filosofía, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, número 186, Col. Leyes de Reforma 1 A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C. P. 09310, Ciudad de México; fecha de última modificación: 19 de septiembre de 2024. Tamaño del archivo 3.1 MB.
  - Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.
  - Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.
  - Hecho en México.

Precio por ejemplar: \$ 110.00

# SIGNOS FILOSÓFICOS

47

enero-junio, 2022

# CONTENIDO

## ARTÍCULOS

- 8 Nietzsche y Freud: el isomorfismo entre vida y discursividad  
ALONSO ZENGOTITA
- 36 Fenómenos saturados y fenómenos saturables en Jean-Luc Marion  
EZEQUIEL MURGA
- 62 La intencionalidad de las vivencias tendenciales en Max Scheler  
y el problema de su fundamento cognoscitivo  
MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO
- 88 Cultura cívica y servidumbre natural de los indios americanos en la  
obra de Juan Ginés de Sepúlveda: esclavitud natural y colonialismo  
en los virreinos españoles del siglo XVI  
MANUEL MÉNDEZ ALONZO

ARTÍCULOS	116	Cálculo, dominación y capitalismo: de la dialéctica de la Ilustración a la constitución ontológica de la modernidad PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS
RESEÑAS	144	La herencia de nicho supone una noción restringida de herencia GUSTAVO CAPONI
	174	Coronado, Cecilia y Vicente De Haro Romo (eds.) (2021), <i>El cultivo del saber. Nueve estudios sobre la historia del quehacer universitario</i> , Pamplona, EUNSA, 340 pp. OSWALDO GALLO SERRATOS
	182	Normas editoriales



## ARTÍCULOS

## **NIETZSCHE AND FREUD: ISOMORPHISM BETWEEN LIFE AND DISCURSIVENESS**

**ALONSO ZENGOTITA**

ORCID.ORG/0000-0002-9636-6503

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

alonsozengotita@gmail.com

**Abstract:** *This article will seek to realize that the way in which life is configured in terms of Wille zur Macht in Nietzsche and the tendency to sustain and promote a vital integrality in Freud (the latter, associated with the very objective of psychoanalytic practice) present a similar dynamic regarding how the discourse that refers to the vital is constructed—that is, life and discourse about life present a dynamic isomorphism—. From this, in the conclusion a perspective will be displayed that articulates the discursive development in the works of both, establishing that, when comparing them, it is also possible to speak of a discursive metaisomorphism.*

**KEYWORDS:** LIFE; DISCURSIVENESS; ISOMORPHISM; PERSPECTIVE; ORDERING

**RECEPTION: 26/06/2020**

**ACCEPTANCE: 29/11/2021**

## NIETZSCHE Y FREUD: EL ISOMORFISMO ENTRE VIDA Y DISCURSIVIDAD

**ALONSO ZENGOTITA**

ORCID.ORG/0000-0002-9636-6503

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

alonsozengotita@gmail.com

**Resumen:** En el presente artículo se buscará dar cuenta de que la manera en que se configura la vida en términos de *Wille zur Macht* en Nietzsche y la tendencia a sostener y potenciar una integralidad vital en Freud (esta última, asociada al propio objetivo de la práctica psicoanalítica) presentan una dinámica similar respecto a cómo se construye el discurso que refiere a lo vital —es decir, vida y discurso sobre vida presentan un isomorfismo dinámico—. A partir de esto, en la conclusión se desplegará una perspectiva que articule el desarrollo discursivo en las obras de ambos, estableciendo que, al compararlas, es posible asimismo hablar de un metaisomorfismo discursivo.

**PALABRAS CLAVE:** VIDA; DISCURSIVIDAD; ISOMORFISMO; PERSPECTIVA; ORDENAMIENTO

**RECIBIDO:** 26/06/2020

**ACEPTADO:** 29/11/2021

## INTRODUCCIÓN

En el análisis de las relaciones entre Freud y Nietzsche, la temática relativa a la construcción del discurso dentro de sus obras no ha ocupado un lugar central, sino que ha sido elaborada, o desde lo heterogéneo del campo epistemológico (psicoanálisis, filosofía), o como instancia subsidiaria respecto a otras temáticas. Así, dichas relaciones han sido analizadas desde el concepto de vida (Faulkner, 2003; Almeida, 2005; Steineger, 2004; Vázquez Rocca, 2014; Uribe, 2002; Reginster, 2006), la filosofía (Vázquez Rocca, 2005; Boothby, 2001; Granier, 1979; Drivet, 2015), la psicología (Chapelle, 1993; Onfray, 2012; García, 2005; Golomb, Santaniello y Lehrer, 1999), la música (Lazcano, 2013), la literatura (Hanza, 2003), el poder (Rozitchner, 1982; Butler, 2010), entre otros. Trabajos que se insertan en dicha relación de modo más abarcador tampoco profundizan en la temática (como el clásico Assoun, 2008; o Gasser, 1997 y Ansell-Pearson, 1991).

Centralmente, se intentará dar cuenta de que, en las obras de Nietzsche y Freud, la modalidad en la que el discurso se produce al momento de analizar al concepto de vida y el modo en que es concebido presentan un isomorfismo dinámico —en cuanto a la modalidad de su despliegue—. Dicho de otro modo, la manera en que se configura la vida en términos de *Wille zur Macht* en Nietzsche, y la tendencia a sostener y potenciar una integralidad vital en Freud (siendo esta última el objetivo de la práctica psicoanalítica) presentan una dinámica similar respecto a cómo se construye el discurso que —correspondientemente— da cuenta de dicha configuración vital en cada autor. A partir de esto, en la conclusión se desplegará una perspectiva diacrónica relativa al desarrollo discursivo en las obras de ambos autores dando cuenta comparativamente que es posible hablar de un metaisomorfismo discursivo.

## NIETZSCHE: PERSPECTIVA, RESISTENCIAS Y EXPANSIÓN

En *La genealogía de la moral*, de 1887, Nietzsche define su proyecto genealógico del siguiente modo:

Se trata de *recorrer con preguntas totalmente nuevas* y, por así decirlo, con *nuevos ojos*, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral —de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida. (2000: 28-29)

Para estudiar la moral realmente vivida, Nietzsche establece que “necesitamos una crítica de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*” (2000: 28). Estos valores que aparecen como verdades —fijos, determinados, sagrados— son lo que generan *orgullo* y *vanidad* al hombre (2003: 202). Por el contrario, la verdad será:

[u]na hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. (2003: 208)

El proyecto genealógico busca deshacer a la verdad como inmutable y trascendente, devolviéndola a lo terrenal y deveniente, al situarla como producto de las interacciones humanas. Por no ser trascendente, se hace posible inquirir el valor del valor. Así, la genealogía implica un doble movimiento: hacia atrás, dando cuenta de lo ficticio de la inmutabilidad, pero asimismo hacia delante —ya que si el valor es mutable, es posible la construcción de otros nuevos—. Este carácter de constructo no es privatido del valor:

La historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí. (2000: 100)

¿Cómo se producen esas modificaciones? “No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta” (2008: 1 [115], 60). La genealogía como dinámica no se cierra al valor; explicita el modo en que las “cosas” son generadas a partir de una fuerza que las moldee.<sup>1</sup>

1 “Sólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas [...] sólo al indomablemente creer que *este* sol, *esta* ventana, esta mesa son una verdad en sí —en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto *artísticamente creativo*” (Nietzsche, 2003: 523).

Esta dinámica, que genera nuevas formas a partir de elementos escogidos construyendo conceptos, es la propia discursividad nietzscheana. En su obra, se observa la incorporación de elementos propios del campo de la fisiología (respecto a diversas modalidades de desarrollo orgánico), de la biología (como aparece centralmente en los fragmentos anti-Darwin), de la psicología, la filología, la filosofía, el arte, la medicina y la historia; esta incorporación de elementos de heterogeneidad epistemológica no se da como superposición o mezcla caótica, sino que, a la manera en que se producen las “cosas”, se genera a partir de una perspectiva ordenadora determinada. En Nietzsche, ¿cuál es?

“El ‘ser’ —no tenemos para él otra representación más que ‘vivir’— ¿Cómo puede entonces ‘ser’ algo muerto?” (2008: 2 [172], 130).<sup>2</sup> El vivir (*erleben*) abre la posibilidad de concebir lo que *es*, generando desde allí una determinada configuración discursiva. De este modo, Nietzsche se nombra a sí mismo como médico, tomando elementos de dicho campo discursivo para diagnosticar la enfermedad de la civilización europea; se nombra como fisiólogo, y despliega las capacidades ascendentes de lo orgánico; se nombra como filósofo, y profundiza el tema de los valores ascendentes y descendentes para la vida; se nombra artista, dando a la creatividad la capacidad de configuración vital. Como la vida misma, la discursividad nietzscheana toma elementos heterogéneos, de distintos campos discursivos, y los

- 2 Quizá la utilización del término mediador *representación* (*Vorstellung*) pueda conducir a la noción de que ese *vivir* (*erleben*) resulta secundario, o derivado, respecto de ese *ser* (*Sein*). Sin embargo, otro fragmento de esa época ilustra adecuadamente el sentido en que Nietzsche utiliza aquí *representación*: “Partiendo de una representación [*Vorstellung*] de la vida (que no es un querer-conservarse sino un querer-crecer), he lanzado una mirada sobre los instintos fundamentales de nuestro movimiento político, espiritual y social en Europa” (2008: 2 [179], 131). La representación implica la perspectiva central, ordenadora, rectora a partir de la cual Nietzsche lanza su mirada: la vida como un querer-crecer. En tanto la construcción de la “cosa” implica este ordenamiento rector, no hay nada *por detrás* de él: la “cosa” “es” a partir del ordenamiento producido desde la perspectiva rectora; así, cuando Nietzsche estipula que el ser no tiene otra representación que el vivir, marca que a partir de la perspectiva del *vivir* puede pensarse ese ser, o más bien, que no hay un ser por detrás de la perspectiva del vivir —y, por ende, no puede pensarse el ser de algo muerto.

reinterpreta a partir de una nueva perspectiva, construyendo, genealógicamente, una nueva pregunta: ¿cuál es la vida que se busca desplegar?

Se analizarán algunos fragmentos específicos de la obra nietzscheana, para dar cuenta de dicho isomorfismo dinámico entre la vida y la discursividad. En su primera obra publicada —*El nacimiento de la tragedia*—, Nietzsche dispone una particular relación entre vida y discurso. Por un lado, establece que “el arte es la vocación más importante y la actividad esencialmente metafísica de la vida” (2007a: 22). El arte presenta una función redentora: exime de lo horrendo y sufriente de la existencia trasladando la vida al plano de la belleza plástica apolínea y al fondo informe del *Ūr-Eine*. Ese traslado es justamente meta-físico al darse en un “más allá” apolíneo y un “más acá” —podría decirse, en tanto implica un deshacerse de la individualidad— dionisiaco, respecto a la existencia misma.

Lo discursivo también presenta carácter metafísico, como el propio Nietzsche establece en el “Ensayo de autocrítica” (*Versuch einer Selbstkritik*) adjunto a la reedición de 1886 de *Die Geburt der Tragödie*, al referirse a la mencionada obra:

¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje *personal*; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer! (2007a: 15)

En los tiempos de gesta de la perspectiva que se plasmará en *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche escribe en una carta a Hermann Mushacke que “Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [*Historia del materialismo*] son todo lo que necesito” (D’Iorio, 2009: 526). Justamente, con el rompimiento de la perspectiva metafísica, esto varía: “los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro [...] acabaron por quedarle como los ‘valores en sí’” (Nietzsche, 2000: 26); respecto de Kant, “dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (un cristiano pérfido, en última instancia) no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente” (Nietzsche, 2007e: 32); tanto Schopenhauer como Kant quedaron del lado metafísico, suponiendo la existencia del “en sí” separada de la apariencia.

Se señala un rompimiento de la perspectiva metafísica; en efecto, en *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*) de 1878,<sup>3</sup> Nietzsche dispone: “[p]orque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí” (2007b: 20), y también, “todo lo que les han producido [*a los hombres*] las hipótesis metafísicas, *temibles, agradables*, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos” (2007b: 19). Radical cambio: por un lado, el arte ya no es lo esencialmente metafísico y, por otro, la metafísica misma pierde todo carácter positivo para la vida. Aquello que marcaba el ascenso vital resulta ahora engañoso, inútil, nocivo.

Con *Humano, demasiado humano* se abre un ciclo de duda, de hesitación respecto a la perspectiva vital a establecer. Múltiples posibilidades aparecen; así, en dicho texto, Nietzsche marca que lo vital estará dirigido “por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo” (2007b: 42). Ya lo vital no pasa ni por la redención, ni por lo metafísico; sin embargo, en *La gaya ciencia* (libro de 1882) se estipula que:

[e]l odio, las alegrías malvadas, el ansia de rapiña y de dominación y todo lo demás que se llama el mal, forma parte de la extraordinaria economía de la conservación de la especie, economía costosa, pródiga y, en suma, grandemente insensata, pero que es probado que hasta ahora conservó la especie. (2001: 63)

Aquí no hay tendencia al placer y huida del dolor, sino ansia de dominación.

En el aforismo 146 de *Aurora* (libro de 1881), Nietzsche afirma: “Nosotros, por el contrario, mediante el sacrificio —en el que estamos incluidos nosotros y el *prójimo*— elevamos más alto y con más intensidad el sentimiento general del *poder* humano, suponiendo que no consigamos nada más” (1999: 96). Ahora se trata del crecimiento y aumento del sentimiento de poder vía sacrificio.

3 En rigor, el primer volumen de *Humano, demasiado humano* se publica en 1878, pero es seguido por sus *Opiniones y sentencias varias* (*Vermischte Meinungen und Sprüche*) y *El caminante y su sombra* (*Der Wanderer und sein Schatten*), de marzo y diciembre de 1879, respectivamente, publicados con posterioridad en 1886, en un único tomo, como la segunda parte de *Humano, demasiado humano*.

Acorde con esta hesitación respecto de la dinámica vital,<sup>4</sup> desplegada en las múltiples posibilidades concebidas por Nietzsche, aparece otra respecto a lo discursivo. En *Humano, demasiado humano*, siendo que piensa a lo vital desde el placer y el dolor, Nietzsche se pregunta: “¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?” (2007b: 40). El método metafísico para aliviar la existencia se ha dejado de lado; ahora se trata de pensar si la psicología es adecuada para analizar lo vital, pero el condicional —¿sería necesario suponer que...?— da cuenta del correlato, a nivel epistemológico, de la hesitación que se presenta respecto de la noción de vida. Duda en cuanto a lo vital, duda en cuanto al lenguaje para estudiarlo...

Nietzsche parece encontrar su perspectiva —tanto para el concepto de vida, como para el lenguaje— en *Así habló Zaratustra*.<sup>5</sup> Allí traza una dinámica vital determinada: “[e]ste secreto me ha revelado la vida: ‘Mira —me vino a decir— yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo’” (2007c: 136). Este movimiento de autosuperación (*Selbstüberwindung*) se produce a sí mismo a partir de una determinada voluntad: “Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino —tal es mi doctrina— ¡voluntad de poder!” (2007c: 172).

Esta autosuperación vital presenta un objetivo específico: “El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre [...] Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*” (2007c: 16-17).<sup>6</sup> El hombre es un momento dentro de esa dinámica de autosuperación vital, cuyo objetivo es el *Übermensch*.

Dinámica, objetivo, voluntad: todo se halla determinado en cuanto a lo vital. Correspondientemente, aparece la determinación del lenguaje. Si cuando reflexiona sobre *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche lamenta la falta de un

4 Esto queda plasmado también en su correspondencia. En una carta a Peter Gast —la cual acompaña los manuscritos que se convertirán en parte de *La gaya ciencia*—, Nietzsche afirma: “Quiero reservarme para el próximo invierno los libros IX y X; no estoy suficientemente maduro para los pensamientos elementales que pretendo exponer en estos libros” (2012: 265).

5 Las dos primeras partes del libro son de 1883; la tercera es de 1884, y la cuarta y última, de 1885.

6 Tránsito, *Übergang*, proviene de *Übergehen*, traducible como “pasar al otro lado” y también ‘transitar’, adquiriendo el sentido de “pasar (a ser) otra cosa” —el *Übermensch*.

*lenguaje personal*, aquí lo halla: el “lenguaje del ditirambo. Yo soy el inventor del ditirambo” (Nietzsche, 1979: 36). El lenguaje poético propio del *Zarathustra* es el lenguaje personal, con el cual da cuenta de la dinámica vital, del “secreto de la vida”: la autosuperación en términos de voluntad de poder. Nietzsche parece haber alcanzado su objetivo.

Sin embargo, ese objetivo determinado, el *Übermensch*, no vuelve a aparecer en los textos nietzscheanos —con la salvedad de unas pocas menciones en *Ecce Homo*, de 1888,<sup>7</sup> donde la noción de objetivo último y superación de la especie humana se halla muy aminorada—, sino directamente elidida: “El término ‘*superhombre*’, que designa a un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, en contraste con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas” (1979: 58). El interés nietzscheano abandona el proyecto del “más allá” del hombre: “[n]o es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso” (2008: 11 [413], 490). Pero esto no solamente se produce respecto a la autosuperación vital para llegar al *Übermensch*: el ditirambo nietzscheano también desaparece de toda producción nietzscheana después del *Zarathustra*. El “secreto de la vida” con objetivo determinado y el lenguaje personal, tanto tiempo buscados, resultan abandonados.

Este abandono va acompañado de modificaciones relativas a la *Wille zur Macht*. En tres libros posteriores a *Also Sprach Zarathustra* —*Más allá del bien y del mal, preludio a una filosofía del futuro* de 1886, *La genealogía de la moral, un escrito polémico* de 1887 y *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos* de 1889—<sup>8</sup> se retoman aspectos críticos ya analizados previamente en *Zarathustra*: el cristianismo como peligro, el repensar los valores, la falsedad del esquema de los trasmundos, el lugar de lo racional respecto de la vida; en el despliegue de estas temáticas, sin embargo, se explicitan una serie de tipos vitales —el asceta, el enfermo, el hombre espiritual, el aristócrata— pensados desde la dinámica

7 En efecto, desde *Also Sprach Zarathustra* hasta las menciones de *Ecce Homo*, el término *Übermensch* se halla ausente de las producciones nietzscheanas —tanto las publicadas en dicho periodo, como las que no.

8 Este último libro no es publicado bajo la supervisión de Nietzsche, quien ya se hallaba imposibilitado, sino por Peter Gast y Overbeck.

autosuperadora de la voluntad de poder. El concepto mismo de *Wille zur Macht* sufre modificaciones: ya no se tratará de que “solamente hay voluntad allí donde hay vida”; la voluntad como voluntad de poder se expande, proyectándose hacia espacios no vitales,<sup>9</sup> hacia lo no orgánico,<sup>10</sup> e incluso hacia lo orgánico-tisular.<sup>11</sup>

Concebida en términos estructurales, la dinámica vital dispuesta en el *Zarathustra* se desplegaba de modo sintético y lineal: “[h]ace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro” (2007c: 385). A través de una continua economía sacrificial había de producirse un pasaje desde el hombre, a través del pueblo elegido y los superiores, hasta llegar a la meta última, el *Übermensch*; éste funge como foco atractivo, colectando las fuerzas vitales sintéticamente: cada vez menos, cada vez más fuertes.

Desde la desaparición del *Übermensch* en los escritos nietzscheanos, esta determinación direccional de las fuerzas vitales se desdibuja —el cauce desborda sus límites—. Si en el *Zarathustra* el trazado resultaba lineal y sintético —una línea desde el hombre al *Übermensch*, sintetizando cada vez más poder en menos vivientes—, aquí se hace no lineal y expansivo. La *Wille zur Macht* se despliega

- 9 “La voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia [...] ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico? No meramente constancia de la energía: sino economía maximal del consumo: de manera que el *querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza* es la única realidad —no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte” (Nietzsche, 2008: 14 [81], 535).
- 10 “Tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste —no por hambre, sino por voluntad de poder. A continuación el protoplasma hace la tentativa de superarlo, de apropiárselo, de incorporárselo: —lo que se denomina ‘nutrición’ es meramente un fenómeno ulterior, una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de llegar a ser más fuerte” (Nietzsche, 2008: 14 [174], 595-596).
- 11 “Los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes; todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad, —y el organismo entero, hasta la edad de la pubertad, es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento de sentimientos de poder” (Nietzsche, 2008: 14 [174], 596).

a todos los niveles de lo orgánico, hacia la vida no orgánica, e incluso hacia lo inorgánico, y también multiplicando las tipologías vitales —como se mencionó, el artista, el aristócrata, el nihilista, el espiritual, la “bestia rubia”, el reactivo...<sup>12</sup> Desbordándose en todas estas direcciones, la dinámica de la voluntad de poder logra recubrir todo el plano de la existencia.<sup>13</sup>

Esto halla su correlato discursivo en una dinámica refundacional de sentido del carácter epistemológico: a la vida y el mundo concebidos desde la voluntad de poder le corresponde una química, una biología, una física de la *Wille zur Macht*,<sup>14</sup> como también un arte, una política, una axiología...<sup>15</sup> Este movimiento —el abandono de la perspectiva lineal-sintética que configura la articulación de lenguaje y concepto de vida en el *Zarathustra*, por una alinealidad expansiva con multiplicidad de tipologías, de planos de acción de la *Wille zur Macht* y de

- 12** Así, en *Más allá del bien y del mal* se da cuenta del tipo del filósofo —*cf.*: “Sección primera: de los prejuicios de los filósofos”, del científico “Sección sexta: nosotros los doctos”, del sacerdote “Sección tercera: el ser religioso”, y asimismo del tipo aristocrático “Sección novena: ¿quién es aristocrático?”—. En el tratado primero de *La genealogía de la moral* aparecen los tipos del bueno y el malvado, y aquel de la mala conciencia y el enfermo en el segundo; el tipo fisiológico del asceta hace su aparición en el tercero. En “El problema de Sócrates”, apartado de *El ocaso de los ídolos*, se retoma la temática del tipo de vida descendente que representa Sócrates —ya abordado en *El origen de la tragedia*—; asimismo se da cuenta del declive vital al que la moral moderna ha llevado al hombre, en “Los que quieren hacer mejor a la humanidad”. Finalmente, numerosos fragmentos póstumos de la época dan cuenta de esta variedad tipológica —*cf.*: Nietzsche, 2008: 14 [178], 14 [179], sobre la práctica cristiana y el ascetismo; 1 [123], [202], [235], 5 [50], [89] sobre los hombres superiores y los aristócratas; 2 [10], [13] respecto al hombre democrático; 9 [5] sobre las tipologías de genio europeos; 10 [17], [39] sobre los hombres de rebaño, entre otros.
- 13** La misma existencia que buscaba redimir traslativamente en *Die Geburt der Tragödie*; esto da cuenta del cambio determinante respecto a la noción metafísica allí sostenida.
- 14** Nuevamente: “[l]a voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia [...] ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico?” (Nietzsche, 2008: 14 [81], 535).
- 15** En este sentido, Peter Glenn afirma que en Nietzsche “la epistemología es un tema moral” (2004: 578).

campos epistemológicos— ¿a qué obedece? ¿Por qué se abandonan el lenguaje personal y el objetivo propio del “secreto de la vida”? Nietzsche caracteriza así a la dinámica vital: “ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* su fuerza” (2007c: 24). ¿Cómo?

Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. (2000: 16)

La vida activa exterioriza su fuerza mediante el dominio y el triunfo a través de la lucha; ahora bien, ¿por qué necesita resistencias?

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias* [...]. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. —Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra. (2008: 9 [151], 282)

Como se había marcado, la concepción de vida como puente para el *Übermensch* implicaban una estructura sintético-lineal —cada vez menos, y más fuertes—. Esa línea apuntaba a un lejano futuro que suponía la superación de la especie. Según Nietzsche, esta perspectiva, esta capacidad de visión lejana, es algo compartido asimismo por muy pocos —sino ninguno— en los tiempos en que escribe y publica el *Zarathustra*. Así dice:

[d]ando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi *Zarathustra* busca todavía ahora esos hombres —¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo! (1979: 22)

Ahora bien, según Nietzsche, la voluntad de poder sólo exterioriza sus fuerzas ante resistencias. Así, la aparición de oyentes dignos no se da en una dinámica de simple aceptación de lo dicho, sino a partir de un conflicto y una lucha con otras perspectivas, que se resistan a lo que viene a presentar —la noción de voluntad de poder—. Para que existan posibles resistencias —un ámbito que posibilite

la lucha— necesariamente tiene que haber oyentes. Simplemente, hoy no están dadas las condiciones para que el *Zarathustra* deje salir (*auslassen*) su fuerza. Ese es el sentido del nombre del libro: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (*Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para ninguno*). Será en un futuro para todos —cuando la vida ascendente se despliegue, y haya oídos dignos—; hoy es para ninguno.

¿Esto implica que entonces por su incapacidad de ser oído, Nietzsche abandona el camino del *Übermensch* —y el del lenguaje personal, el ditirambo—? ¿Es por eso que no vuelven a aparecer en su posterior obra? No. Se sostiene que Nietzsche escribió ese libro *para* que no tuviese oyentes dignos. En el propio subtítulo de la obra se consigna esto: es un libro que tendrá que buscar oyentes dignos por mucho tiempo, un libro —hoy— para ninguno. Es un libro para los todos del futuro. En este sentido hay que comprender el lenguaje y el objetivo: el lenguaje personal, el del ditirambo, para que no sea —hoy— escuchado, y un objetivo que supone la superación de la especie —un objetivo lejano—. Un libro que intencionalmente, desde su propia discursividad, no deja salir —hoy— su fuerza.

Ahora bien, ¿cómo un libro hecho para no tener oyentes —para quizá tenerlos dentro de mucho— resulta funcional a una elevación vital? ¿Cómo es que no volver a mencionar al *Übermensch* en su producción posterior sirve para ubicarlo como objetivo? Nietzsche nunca reniega del *Zarathustra*, por el contrario, considerará que con él ha “hecho a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora ésta ha recibido” (1979: 2).

Para responder a esto, hay que volver a la concepción la dinámica vital. Si la vida como voluntad de poder implica una dinámica de autosuperación (*Selbstüberwindung*), entonces existen etapas a superar: desde el hombre, para llegar al *Übermensch* se ha de pasar por un pueblo elegido, y entre éstos hallar a los superiores —en función de la dinámica del *Zarathustra*: cada vez menos, más fuertes—. Nietzsche escribe el *Zarathustra* y pone al *Übermensch* como objetivo —pero para un futuro lejano—. Hoy se han de construir las etapas necesarias para alcanzarlo —y, por ende, la discursividad que, teniendo como objetivo el *Übermensch*, deja salir su fuerza—. Para ello, como estipula Nietzsche, ha de hallar resistencias: allí aparece la noción de *Wille zur Macht* contraponiéndose a un discurso de la biología darwiniano/spenceriana, buscando expandirse a la astronomía, la física, la química. Los famosos fragmentos *Anti-Darwin* son eso: tildar de “teleología superflua” (*überflüssigen Teleologie*) a la noción de autoconservación supuesta

en la *struggle for survival* darwiniana, desenmascarar el traspaso de la valoración malthusiana de la economía a la caracterización de la naturaleza, dar cuenta del recorte de las fuerzas activas de lo vital;<sup>16</sup> allí Nietzsche penetra en el campo epistemológico de Darwin para confrontar discursivamente y, por ende, expandir de la noción de vida como *Wille zur Macht*. Así, el que Nietzsche no haga referencia al *Übermensch* en sus obras posteriores ni use el “lenguaje personal”, no supone que los haya abandonado. Dice:

[L]os auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, [...] ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es —voluntad de poder. (2007e: 128)

Nietzsche estableció su objetivo hacia el futuro; ahora, la confrontación con el darwinismo, expandir la noción de voluntad de poder a la química, la física, la astronomía, resulta un medio para alcanzar ese objetivo. A la manera de la propia dinámica vital saludable, el discurso busca expandirse confrontando —y siguiendo la lógica del *Zarathustra*—, convirtiéndose en medio para alcanzar la meta final.<sup>17</sup> Vida y discurso presentan así —isomorfamente— la dinámica de la autosuperación (*Selbstüberwindung*).

**16** Para profundizar en la problemática de la relación Nietzsche-Darwin, véase Zengotita, 2016.

**17** En este sentido puede comprenderse el siguiente fragmento: “Es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ (*Ich*) es la condición del predicado ‘pienso’. [...] cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese ‘residuo terrestre’ [es decir, el yo] y acaso algún día se habituara la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño ‘ello’ (*Es*) (al que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)” (Nietzsche, 2007e: 28). Así como el ello es una etapa superadora del yo —desde una lógica de la voluntad de poder—, así también habrá de ser superado. En ese camino, la confrontación nietzscheana con Darwin —entre otras— funge como posibilidad de superación de una noción de vida autoconservativa, para llegar a otra que, a su vez, habrá de ser superada —cuando haya oyentes para el *Zarathustra*.

## FREUD: ESPECULACIÓN, REDUCCIÓN Y DESLINDE

En los escritos de Freud, una determinada concepción de vida se halla siempre articulada —de diferentes formas— al despliegue de sus diversos modelos psíquicos. Partiendo del *Proyecto para una psicología* (búsqueda de síntesis sistemática de los desarrollos freudianos con los descubrimientos neurofisiológicos de la época<sup>18</sup> —donde “exigencias de la vida” generan modificaciones diversas al interior del aparato psíquico—), hasta el modelo pulsional desarrollado en *Más allá del principio del placer* (donde se despliega una indagación de los orígenes y el fin de la vida), lo vital es elemento necesario y fundamental al momento de estudiar lo psíquico.

Discursivamente hay dos aspectos centrales del *Proyecto* a destacar: por un lado, el carácter reductivo —del material psicoanalítico a un esquema fisiobiológico del orden de lo neuronal—; por otro, el carácter especulativo. A partir de un principio de inercia propio de lo neuronal (*neuronalen Trägheit*), enmarcado en la esquematización biológica del arco reflejo —modelo que implica la descarga energética total—, se despliega una articulación entre cantidad energética y sistema neuronal que establece formatos de complejidad creciente —dando cuenta de la descarga primaria inercial en una “función secundaria impuesta por el apremio de la vida” (Freud, 1992: tomo I, 365)— en términos de explicar totalmente la dinámica del aparato psíquico.

Este trayecto especulativo-reductivo es abandonado por Freud,<sup>19</sup> dando lugar a un enmarque metodológico y discursivo diverso. En *Pulsiones y destinos de pulsión*, texto de 1915, Freud define la pulsión como uno de los “conceptos del

**18** Este intento de síntesis no es, a finales del siglo XIX —el *Proyecto* data de 1895—, un intento original, como señala Freud, “[h]oy en día las tentativas de esta índole son frecuentes” (1992: tomo I, 347).

**19** Y nunca lo publica. En su carta a Fliess, el 29 de noviembre de 1895, Freud se refiere al *Proyecto* en los siguientes términos: “Ya no atino a comprender mi propio estado de ánimo cuando me hallaba dedicado a incubar la ‘psicología’; ya no puedo creer cómo fui capaz de enjaretarte ese embrollo. Creo que sigues siendo demasiado amable; a mí me parece una especie de aberración mental” (1996: 3525). Paul Ricoeur se refiere al *Proyecto* como “el máximo esfuerzo que Freud haya realizado jamás para forzar un conjunto de fenómenos psíquicos a entrar en el marco de una teoría cuantitativa, y algo así como la demostración por el absurdo de que el contenido

deslinde entre lo anímico y lo corporal” (1992: tomo VII, 153). Por un lado, esto implica que no puede comprenderse el plano de lo psíquico si no es articulado a lo somático: en efecto, la pulsión como esfuerzo (*Drang*) presenta su fuente (*Quelle*) en el plano somático. Ahora bien, el deslinde (*Abgrenzung*) implica asimismo la delimitación entre plano psíquico y somático. Freud establece que dado su carácter no psíquico, “el estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología” (1992: tomo VII, 118). La metodología freudiana se modifica radicalmente: todo despliegue teórico del psicoanálisis habrá de basarse en evidencia clínica, sin depender de elementos de otros campos epistémicos.<sup>20</sup> El campo teórico freudiano busca estructurarse por sí mismo en un despliegue desde y a través de lo psíquico como parte del campo científico —y de este modo, reemplazando a la neuropsicología en favor de una metapsicología (*Metapsychologie*).<sup>21</sup>

En el texto de 1920, *Más allá del principio del placer*,<sup>22</sup> Freud se refiere al desarrollo conceptual con base en el modelo de pulsiones de muerte y vida como *especulación* (*Spekulation*):

---

desborda el continente” (1965: 82-83). Como comenta Richard Boothby: “el texto del *Proyecto* sobrevivió solo gracias a la feliz circunstancia de que Fliess no destruyó su copia” (2001: 3).

**20** Como sostiene Freud, en su carta a Jung del 30 de noviembre de 1911, no se trata de “subordinar el material psicológico a puntos de vista biológicos; esta dependencia debe rechazarse tanto como la dependencia filosófica, fisiológica o de la anatomía del cerebro” (Freud y Jung, 2012: 67).

**21** “Todos los intentos tendientes a adivinar [...] una localización de los procesos psíquicos, todos los esfuerzos tendientes a pensar a las representaciones como almacenadas en las células nerviosas y a hacer viajar las excitaciones por las fibras nerviosas, han fracasado radicalmente. [...] Hay allí una laguna manifiesta, que actualmente no es posible llenar y que, además, no depende del trabajo de la psicología” (Freud, 1992: tomo XIV, 114). En este sentido, Paul Bercherie marca que el tiempo de la metapsicología es el tiempo la generación de “un espacio epistemológico propio” articulado a una “prudencia mucho mayor con respecto a la biología” (1996: 388).

**22** Pero, ¿no hay toda una cantidad de elementos agregados, de modificaciones producidas entre *Pulsión y destino de pulsión* (1915) y *Más allá del principio del placer* (1920) en la obra freudiana? Por supuesto sí, pero no desde la perspectiva que resulta relevante para este estudio —a saber, las determinaciones epistemológicas de la construcción discursiva—. En efecto, la totalidad de modificaciones producidas en dicho periodo siguen enmarcándose en la limitación

[l]o que sigue es especulación y a veces de alto vuelo, que el lector aceptará o rechazará según su posición particular en estas materias. Constituye, además, un intento de perseguir y agotar una idea, por curiosidad de ver hasta dónde nos llevará. (1992: tomo XVIII, 24)

Como en el *Entwurf*, reaparece la especulación; desde elementos de la biología —como el extenso planteamiento que realiza respecto a la posible inmortalidad de organismos protozoarios— y elementos de la clínica —fundamentalmente la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*)— y tomando también elementos filosóficos —como la teoría de los tres sexos platónica—, Freud despliega una concepción del fin y el origen de la vida. No será Freud quien desestime esta especulación, sino muchos de sus contemporáneos.<sup>23</sup> Este retorno a la especulación rompe con la pauta metodológica marcada desde la metapsicología —como teoría fundamentada exclusivamente en resultados clínicos.<sup>24</sup>

Ahora bien, esta modalidad especulativa no es similar a la producida en el *Entwurf* —es decir, no se tratará de una dinámica discursiva de la reducción—; antes bien, se halla enmarcada por la discursividad metapsicológica, sustentada en el formato conceptual de la pulsión —efectivamente, se trata de *pulsiones* de vida y muerte—. <sup>25</sup> Vida y muerte, origen y fin de la vida, estarán informados a partir

---

epistemológica estipulada: todo desarrollo teórico se fundamenta en resultados clínicos. Sólo en *Más allá* se produce (según parece) la ruptura con dicho mandamiento discursivo.

- 23 Al respecto, Jacques Bergeret señala que “durante un largo tiempo, cuyas prolongaciones se hallan actualmente bien vivas en los escritos y los discursos, los analistas de renombre se dividían, quizá con el mismo vigor, entre defensores o detractores de la hipótesis de la existencia de una pulsión de muerte; esta oposición aparecía quizá como una ‘creencia’, que podría calificarse de ‘religiosa’” (1989: 577).
- 24 En este sentido, Jean Guillaumin sostiene que “la noción de pulsión de muerte deviene así la figuración teórica de eso que llamo el ‘operador negativo’ del psicoanálisis, situado en retirada de sus certezas [...] como el representante de su no-saber, más allá de su sistema de pensamiento” (1989: 597).
- 25 Mientras que en la etapa estrictamente metapsicológica, al no poder (deber) indagar —desde el edicto epistemológico mencionado— acerca de las fuentes de la pulsión, hace referencia a lo somático en perspectiva biológica —justamente— sólo en su negativa.

de un concepto clave de la propia teoría psicoanalítica que no da cuenta de una reducción, sino de un deslinde (*Abgrenzung*), que separa y une al mismo tiempo.

Para dar cuenta de esto, es interesante analizar el modo en que la propia labor psicoanalítica es concebida. Freud marca que el psicoanálisis tiene el “propósito de sustituir las represiones permeables por unos dominios (*Bewältigung*) confiables y acordes al yo” (1992: tomo xxiii, 232). Así, “un análisis debe producir un estado que nunca preexistió de manera espontánea en el interior del yo y cuyo neo-creación —*neu schöpfung*—, creación de un estado que no preexistía, constituye la diferencia esencial entre un hombre analizado y no analizado” (1992: tomo xxiii, 229). De este modo, “el psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la progresiva conquista del ello” (1992: tomo xix, 56).<sup>26</sup> El análisis, entonces, genera una neo-creación que produce dominios acordes al yo; en términos nietzscheanos, se produce la imposición de una determinada perspectiva, se tiende progresivamente a la conquista del ello por el yo.

Discursivamente habrá una dinámica isomorfa. En *Más allá del principio del placer* se avanza, con el instrumento conceptual que supone la noción de pulsión, desde la psicología, hacia la biología —hacia el origen y el fin mismos de la vida—. Se produce así una determinada perspectiva que ordena dicho material a partir de la instrumentación metapsicológica pulsional —es decir, produce dominios (*Bewältigung*) acordes a lo psicoanalítico—. Justamente se da esta configuración discursiva de carácter pulsional en tanto no se opera en términos reductivos, sino de deslinde (*Abgrenzung*): en dicha obra aparecen elementos de la biología, de la filosofía, de la clínica, puestos en juego para desplegar determinada perspectiva sobre la vida, su origen y su fin. No hay una labor de reducción de lo filosófico o lo biológico a lo psicológico, sino un ordenamiento determinado para dar una perspectiva acorde a las nociones de pulsión de vida y de muerte. Así, lo que hay es un conjunto de elementos de campos epistemológicos diversos —en función de determinada perspectiva— preservando su heterogeneidad específica. A la manera de la pulsión, el discurso se construye desde el deslinde, es decir, separa y une al mismo tiempo.

**26** Respecto de la no referencia al superyó en esta sentencia, cabe señalar que, a lo largo de este texto, Freud estipula la íntima relación entre las fuerzas del ello y las superyoicas; vale decir, dominar (*bewältigen*) al ello implicaría una liberación respecto al superyó.

## CONCLUSIÓN: FRAGILIDAD, FORTALEZA Y METAISOMORFISMO

La figura del *Übermensch* como meta vital superadora de la condición humana deja su centralidad en los trabajos posteriores a *Zarathustra*: “No es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso...” (Nietzsche, 2008: 11 [413], 490). Concomitante a dicho desplazamiento<sup>27</sup> correspondía una expansión del carácter propio de la *Wille zur Macht* a la totalidad del plano existencial; ya no era simplemente la vida la que presentaba voluntad, sino que el campo de lo inorgánico, en tanto más allá de la vida, era pensado en términos de voluntad de poder; asimismo —justamente la tarea es pensar “qué tipo de humano se debe elegir”— se abría una amplia tipología que invocaba diversas modalidades de vida descendente y ascendente. Aquí la *Wille zur Macht* no aparece ya como figura de un proyecto para milenios, que traza una dirección hacia una meta superadora del hombre —y que, por tanto, sostiene un camino a través del “aumento del poder”, que se mantiene siempre ascendente—, sino que adquirirá un carácter mucho más situado.

En términos de esta situacionalidad, Nietzsche pregunta: “¿Cómo se ha comportado el conjunto del proceso orgánico frente al resto de la naturaleza? —Ahí se descubre su *voluntad fundamental*” (2008: 2 [99], 105). A través de esta “apertura a la otredad” (Smith, 1998: 138), propia de la vida, es posible trazar entonces un diagnóstico. El de Nietzsche es rotundo: el hombre ha estado “enfermo de cristianismo” (2008: 2 [179], 131) durante dos milenios. La cultura cristiana, que durante siglos ha modelado a la especie humana, no detiene sus formas en meros términos de religión, sino que se proyecta hacia la moral, el gusto, el arte y la ciencia modernos, produciendo un tipo especial de hombre anémico, el nihilista; éste, como producto humano de estas “sombras de Dios” (*schatten Gottes*) no es aquel asceta cristiano que ha de reprimir sus propias tendencias a partir de pautas morales —humildad, castidad, amor al prójimo—, sino aquel ya carente de fuerzas

<sup>27</sup> Este desplazamiento respecto de la meta del *Übermensch*, como más allá del hombre, se ilustra en este fragmento: “El hombre es el animal monstruoso y el superanimal; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre; van así juntos” (Nietzsche, 2008: 9 [154], 283). Si el *Übermensch* aviene luego del hombre, aquí el hombre superior es lo concebido como *Übermensch* —en tanto *superanimal*. Recordemos que en *Zarathustra*, el hombre superior es aquello que, siendo superado, dará lugar al *Übermensch*.

propias, *activas*, que requieran de represión y negación.<sup>28</sup> Su estado *natural* es el de aquel agobiado, carente de capacidad conformativa, cuyo modo de devenir vital habrá de ser la constante adaptación a un Afuera poderoso, determinante, activo. La descripción darwiniano-spenceriana del viviente es así una adecuada descripción de la *naturaleza* nihilista.

Frente a este tipo enfermo, reactivo, desprovisto de valores, la concepción de la vida en tanto *Wille zur Macht* viene a rescatar una capacidad activa, determinante, más amplia y saludable del ser vivo. El pensar tanto a lo orgánico como a lo no orgánico a partir de la *Wille zur Macht* permite sentar las bases de una física, de una química, de una biología —también de un arte y de un “más allá” de la moral— en términos de voluntad de poder. Si las “sombras de Dios”, en sus diversas formas, buscan cubrir la totalidad del espacio existencial con los valores cristianos —como fruto aquel que abraza la nada, el nihilista—, la *Wille zur Macht* ha de ser la potencia disruptiva surgida como cura. En este sentido, se proyecta a la totalidad del plano existencial en tanto resulta el reverso complementario de la transvaloración de los valores.<sup>29</sup>

Frente a esta enfermedad y su producto final, el nihilismo, la fortaleza vital se proyecta singularmente:

[d]esde ahora rige en Europa el destino de que precisamente sus hijos más fuertes alcancen tarde y rara vez su primavera [...] Porque esta es la prueba de su fuerza: sólo saliendo de toda la enfermedad de la época tienen que llegar a su salud. (2008: 6 [24], 183)

La enfermedad como medio para la salud. “Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran* salud”

**28** Cabe aclarar que existen dos tipos de nihilismo, el cual puede ser “síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*” (Nietzsche, 2008: 9 [60], 251), para profundizar en su diferencia, véase Cragolini, 2006. Por supuesto, aquí me refiriere al primer tipo de nihilismo, sobre el cual Nietzsche funda su diagnóstico.

**29** Como proyección del campo cultural enfrentado con la concepción nihilista de la ciencia, la filosofía, la moral y el arte, la expansión de la *Wille zur Macht* a la totalidad del campo existencial vuelve a ser considerada desde la perspectiva de la vida —y específicamente, de la vida humana.

(Nietzsche, 2008: 2 [97], 104). En este dominio de una perspectiva determinada se encuentra la fórmula de la “gran salud” (*große Gesundheit*):

[I]a pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad —pero, ¡esto es prácticamente la definición de la salud! (Nietzsche, 2008: 14 [157], 584)

La “gran salud” se alcanza “saliendo de toda la enfermedad” *de la época*, es decir, imponiéndose sobre la perspectiva decadente para ordenar la vida de modo de dirigirla desde una perspectiva propia, creciente.<sup>30</sup> El ordenamiento vital respecto de la gran salud presenta así isomorfismo respecto del ordenamiento discursivo:

**30** Este carácter propio de la gran salud al que Barbara Stiegler le otorga como tendencia, en una inversión del modelo cartesiano-moderno, la generalidad del cuerpo nietzscheano: “Mientras que Descartes parte, como la conciencia, de la unidad como dato, o del *ego* como punto de partida [...] la situación nietzscheana de la filosofía es la de la carne misma: ser sorprendida por una prodigiosa diversidad, hacerse la pregunta de su unificación (preguntarse cómo asimilarla y comprenderla en la unidad), ésa es la situación fundamental de todo cuerpo vivo” (2003: 133). Hacia esto apunta Ken Gemes al establecer que “el ataque de Nietzsche hacia la metafísica esencialista dogmática es de hecho un llamado a abocarse a una autocreación propositiva bajo una voluntad unificante, una voluntad que posee la fuerza de reinterpretarse respecto del problema que somos” (2001: 339). En este sentido, la “gran salud” implicaría la maximización ascendente de dicha tendencia vital propia del *Leib*: la optimización de una unificación proyectivo-coordinativa. En el mismo sentido, y partiendo de esta multiplicidad a ser configurada, Frederick Olafsson sostiene que en Nietzsche puede entenderse “la imposición como expresión esencial de la vitalidad autoasertiva de cada ser viviente” (1991: 558). Gianni Vattimo plantea que la decadencia cultural se articula en una falta de ligazón orgánica con la vida, en tanto “principio unificador” (2002: 40). María Bacarlett Pérez sostiene que la capacidad autónoma del organismo, en Nietzsche, se alcanza “a través de la pugna y la discordia entre las partes” propias de dicho ser vivo (2006: 68). Sin embargo, esto es caracterizar parcialmente la posición nietzscheana; como señalé, un cuerpo cuyas partes se hallan en permanente discordia resulta debilitado, no saludable, incapaz —en tanto absorbido por su permanente discordia— de hacer frente de modo eficaz a las fuerzas exteriores; la constante pugna ha de encontrar una modalidad saludable en

arte, física, química, biología, (más allá de la) moral, puestos en concordancia saludable respecto de la perspectiva rectora, la *Wille zur Macht*. Como un cuerpo saludable, el discurso configura un modo de luchar contra la perspectiva del nihilismo cristiano desplegado en las sombras de Dios.

En 1923, Freud trabaja en *El yo y el ello* las modalidades de relación entre las instancias que componen al aparato psíquico y la realidad objetiva; allí desarrolla los “vasallajes del yo”, al cual califica como “pobre cosa sometida a tres servidumbres —y que en consecuencia sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó” (1992: tomo XIX, 56). El yo es puesto como árbitro y mediador de los requerimientos y peligros, en términos energéticos, que las tres instancias mencionadas implican para la integridad del propio ser vivo. El estar constantemente sometido al conflicto y al trabajo que esto implica lo pone como una “pobre cosa”. Ahora bien, respecto a esta situación de debilidad relativa del yo aparece el psicoanálisis como instrumento de fortificación, buscando producir cada vez más “dominios confiables y acordes al yo” —directamente articulados con la modificación de condiciones consideradas por Freud como patológicas—. <sup>31</sup> Al pensar en *Más allá del principio del placer* a lo viviente, Freud plantea un modelo simplificado del organismo como una “vesícula indiferenciada de sustancia estimulable” (1992: tomo XVIII, 26) provista de una protección antiestímulo (*Reizschutz*) frente a las fuerzas externas, manteniéndolas dentro de rangos aceptables para las propias capacidades del viviente. Ahora bien, cuando esta protección es perforada por fuerzas de carácter hipertrófico, la función fundamental del ser vivo resulta “dominar el estímulo, ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente a fin de conducirlos, después, a su tramitación” (1992: tomo XVIII, 29). Ese dominio (*Bewältigung*) se dispone a la manera en que la fortificación

---

la imposición de una determinada configuración, a través de la imposición de una perspectiva jerarquizante de las partes.

31 La represión (*Verdrängung*) resulta el estado al que llega una moción pulsional al “chocar con resistencias que quieren hacerla inoperante” (Freud, 1992: tomo XIV, 141), en tanto la particular satisfacción pulsional resulta inconciliable respecto de otras exigencias y, por ende, resulta rechazada de la conciencia manteniéndola alejada de ella. Como Freud establece, esta instancia —entre otras— es lo que el psicoanálisis busca deshacer en términos de dominio acorde al yo.

yoica es buscada en la práctica psicoanalítica, respecto a los estímulos recibidos del ello, el superyó y el mundo exterior, en tanto “para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos” (1992: tomo XVIII, 24). Este fortalecimiento yoico es concebido desde la modelización misma del viviente.

Freud mismo calificó al *Entwurf* como “una aberración mental”.<sup>32</sup> La combinación especulativa entre un plano de lo psíquico y un plano de lo somático, reduciendo la primera a la segunda, es lo propiamente aberrante —aquello que el pasaje a la metapsicología busca subsanar, dando al psicoanálisis su propio espacio epistemológico.

Al poner al concepto mismo de vida en el centro de sus indagaciones, en *Más allá del principio del placer*, se retoma esa especulación —pero ya no aberrante sino saludable—, a través del formato psicoanalítico del cual proviene la noción misma de pulsión. Lo que separa y une a la vez toma un carácter pulsional, de deslinde, y no ya reductivo. Así, hay isomorfismo: a la manera de la fortificación yoica, la discursividad de *Más allá* ordena los elementos epistemológicos —biología, filosofía, clínica— para hacerlos acordes con la indagación respecto de la vida. Analizando desde la salud lo que se había dejado de lado en términos de indagación metapsicológica, se produce una especulación proyectada desde el campo psicoanalítico en el formato discursivo del deslinde en torno a la vida.

Freud presenta isomorfismo entre el modo de concebir la fortificación yoica —que hace a la propia integridad del viviente mismo— y el discurso sobre el origen y el fin de la vida; Nietzsche, entre la noción de *Wille zur Macht* para concebir la vida y el modo de producir el despliegue discursivo para enfrentar una noción vital descendente. En ambos casos se busca pasar de la debilidad a la fuerza. Ahora bien, estructuralmente es posible estudiar este juego de relaciones en términos de un metaplano, es decir, aludiendo al modo en que el ordenamiento del discurso se produjo al interior de las obras de ambos autores.

Con el *Entwurf*, Freud buscó establecer una articulación entre psicología y biología; lo aberrante de dicha especulación viene a subsanarse con la metapsi-

**32** Como se mencionó, en la carta a Fliess del 29 de noviembre de 1895, Freud (1992) se refiere al *Proyecto* en los siguientes términos: “Creo que sigues siendo demasiado amable; a mí me parece una especie de aberración mental” (1992: tomo I, 352).

cología —sin aceptar la subordinación de lo psicológico a ningún otro campo epistémico—. Con *Más allá del principio del placer* hay un retorno a la especulación: después de generar un campo epistemológico autosustentado y propio para el psicoanálisis, se vuelve a la articulación desde las propias reglas de construcción conceptual y discursiva del psicoanálisis: se analiza la vida, lo biológico, e incluso lo filosófico desde una dinámica discursiva del deslinde, estructuralmente propia del campo psicoanalítico.

Con *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche plantea una relación metafísica entre arte, vida y religión, lo cual él mismo critica y abandona después: las “fórmulas kantianas y schopenhauerianas” no permitían dar cuenta de la noción de vida que quería desplegar. Dejando de lado esa subordinación, Nietzsche busca durante algún tiempo —y escritura— su concepto de vida y su lenguaje personal, hasta hallarlo en el Zarathustra. Desde ese lugar de aislamiento, que el hoy guardaba para ese su “mayor regalo a la humanidad”, retorna para armar un discurso saludable, es decir, que pueda relacionarse —en términos de conflicto— con otros discursos y otras perspectivas de su época; abandona aquello que lo separaba del resto, para volver a articular, pero sin subsumirse bajo otras fórmulas, sino para imponer su propia perspectiva, ordenando elementos de la biología, la filosofía, la medicina, la química e incluso la física, en términos de la *Wille zur Macht*.

En Freud, lo aberrante en el *Entwurf* no es la relación con lo biológico (ese *Leib* que es la fuente de la pulsión), sino que la articulación epistemológica fuese de subordinación. Freud busca volver sobre esa relación (fundamental en términos de comprensión de la vida misma) a partir de la propia potencia discursiva psicoanalítica: ya no desde la lógica de la subordinación, sino del deslinde de lo pulsional. Por su parte, en Nietzsche la concepción trágica de lo vital, ya presente en *Die Geburt der Tragödie*, no es borrada, sino reestructurada tanto conceptual como discursivamente hasta llegar a *Also sprach Zarathustra*, para ser reformulada desde la potencia producida por la concepción de vida como *Wille zur Macht*, buscando confrontar con la visión vital predominante de su época.

Jamás se retorna a lo mismo. Tanto Freud como Nietzsche parten de una dependencia de otros discursos, otras ideas, para luego independizarse, encontrar sus propias nociones y formas —tanto conceptuales como discursivas— para retornar como lo otro, ya no subordinado, sino dejando salir (*ausslasen*) su propia fuerza. Desde este punto de vista, se halla un metaisomorfismo respecto al discurso y al concepto de vida en ambos autores.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Rogério (2005), *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*, São Paulo, Loyola.
- Ansell-Pearson, Keith (1991), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres, Routledge.
- Assoun, Paul-Laurent (2008), *Freud et Nietzsche*, París, Presses Universitaires de France.
- Bacarlett Pérez, María (2006), *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo, la enfermedad*, México, Universidad Autónoma del Estado México.
- Bercherie, Paul (1996), *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós.
- Bergeret, Jacques (1989), “La notion de pulsion de mort pour le clinicien”, *Revue Française de Psychanalyse*, vol. III, pp. 151-168.
- Boothby, Richard (2001), *Freud as Philosopher. Metapsychology after Lacan*, Londres, Routledge.
- Butler, Judith (2010), *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra.
- Chapelle, Daniel (1993), *Nietzsche and Psychoanalysis*, Albany, State University of New York Press.
- Cragolini, Mónica (2006), *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra.
- D'Iorio, Paolo (2009), *Digital Critical Edition of the Complete Works and Letters of F. Nietzsche*, en [www.nietzschesource.com], consultado: 14 de septiembre de 2011.
- Drivet, Leandro (2015), “Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud”, *Civilizar*, vol. 15, núm. 29, pp. 197-214.
- Faulkner, Joanne (2003), “The body as text in the writings of Nietzsche and Freud”, *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*, vol. 7, pp. 94-124.
- Freud, Sigmund (1996), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1992), *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund y Carl Gustav Jung (2012), *Correspondencia*, Madrid, Trotta.
- García, Eugenio (2005), “En torno al malestar: aproximaciones de Nietzsche y Freud”, *Mal Estar e Subjetividade*, vol. 1, núm. 1, pp. 58-71.
- Gasser, Rudolph (1997), *Nietzsche und Freud*, Berlín, De Gruyter.
- Gemes, Ken (2001), “Postmodernism's use and abuse of Nietzsche”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, núm. 2, pp. 337-369.

- Glenn, Peter (2004), "The politics of truth: Power in Nietzsche's epistemology", *Political Research Quarterly*, vol. 57, núm. 4, pp. 575-583.
- Golomb, Jacob, Weaver Santaniello y Ronald L. Lehrer (1999), *Nietzsche and Depth Psychology*, Nueva York, State University of New York Press.
- Granier, Jean (1979), "Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud", *Nietzsche-Studien*, vol. 8, pp. 210-224.
- Guillaumin, Jean (1989), "La pulsion de mort, prothèse théorique de l'impensé de contre transfert dans le psychanalyse?", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. III, pp. 529-541.
- Hanza, Kathia (2003), "Nec docere neque delectare sed sublimare. Sobre la metáfora de la literatura como sublimación en Freud y Nietzsche", *Estudios de Filosofía*, núm. 28, pp. 35-54.
- Lazcano, Silvia Levy (2013), "Freud y Nietzsche: crónica de un desencuentro", *Revista Historia Autónoma*, núm. 3, pp. 63-76.
- Nietzsche, Friedrich (2012), *Correspondencia (Octubre 1887-Enero 1889)*, vol. VI, Madrid, Trotta.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2007a), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2007b), *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2007c), *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2007d), *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2007e), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Península.
- Nietzsche, Friedrich (2001), *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *Aurora*, Barcelona, Alba.
- Nietzsche, Friedrich (1979), *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Olafsson, Frederick (1991), "Nietzsche's Philosophy of culture: A paradox in the will to power", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, núm. 3, pp. 557-572.
- Onfray, Michael (2012), *Nietzsche contra Freud*, Madrid, Taurus.
- Reginster, Bernard (2006), *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard, Harvard University Press.

- Ricoeur, Paul (1965), *De l'interpretation*, París, Seuil.
- Rozitchner, León (1982), *Freud y el problema del poder*, México, Folios.
- Smith, James (1998), "Nietzsche's 'Will to Power': Politics beyond (Hegelian) recognition", *New German Critique*, núm. 73, pp. 133-163.
- Steiniger, José (2004), "Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud failure: A tomist protest on truth", *Quodlibet Diary*, vol. 6, núm. 1, pp. 23-38.
- Stiegler, Barbara (2003), "¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología", *Eidos*, vol. 1, pp. 128-141.
- Uribe, Darío (2002), *Vitalismo cósmico*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Vattimo, Gianni (2002), *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Buenos Aires.
- Vázquez Rocca, Adolfo (2014), "Nietzsche y Freud, negociación, culpa y crueldad: las pulsiones y sus destinos, 'eros' y 'thanatos' (agresividad y destructividad)", *Eikasia*, núm. 57, pp. 67-97.

Vázquez Rocca, Adolfo (2005), “La influencia de Nietzsche sobre Freud”, *Arjé. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, núm. 4, pp. 22-36.

Zengotita, Alonso (2016), “Nietzsche y Darwin: el valor de un discurso como ficción útil”, *Estudios Nietzsche*, vol. 7, núm. 1, 56-79.

**ALONSO ZENGOTITA:** doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la Facultad de Filosofía de esa misma universidad. Ha publicado varios artículos acerca de la filosofía de Nietzsche, en la cual se especializa.

**D. R. ©** Alonso Zengotita, Ciudad de México, enero-junio, 2022.

## ***SATURATED PHENOMENA AND SATURABLE PHENOMENA IN JEAN-LUC MARION***

**EZEQUIEL D. MURGA**

ORCID.ORG/0000-0003-2567-9067

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

ezequielmurga@gmail.com

**Abstract:** *The objective of this article is to establish a continuity in the work of Jean-Luc Marion in the face of a supposed hermeneutical turn. For this I show the novel concept of “saturable phenomena” from a historical reading of saturated phenomena. Although it do not occur in a saturated way, it can be carry to saturation. This concept allows a continuity between the topic of the phenomenon displayed in Marion’s early works and the hermeneutical variation of his later works. In this way, I can compare the initiative of the phenomenon with an hermeneutical activity of the subject.*

**KEYWORDS:** HERMENEUTICS; PHENOMENOLOGY; BANALITY; EVENT; PHENOMENON

**RECEPTION:** 27/09/2021

**ACCEPTANCE:** 24/11/2021

## FENÓMENOS SATURADOS Y FENÓMENOS SATURABLES EN JEAN-LUC MARION

**EZEQUIEL D. MURGA**

ORCID.ORG/0000-0003-2567-9067

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

ezequielmurga@gmail.com

**Resumen:** El objetivo de este artículo es establecer una continuidad en la obra de Jean-Luc Marion frente a un supuesto giro hermenéutico. Para ello presento el concepto novedoso de “fenómenos saturables” a partir de una lectura histórica de los fenómenos saturados. Si bien aquellos de entrada no se dan de manera saturada, sí pueden ser conducidos a la saturación. Este concepto permite una continuidad entre la tópica del fenómeno desplegada en las primeras obras de Marion y la variación hermenéutica de sus últimas obras. De esta manera, se puede compaginar la iniciativa del fenómeno con una actividad hermenéutica del sujeto.

**PALABRAS CLAVES:** HERMENÉUTICA; FENOMENOLOGÍA; BANALIDAD; ACONTECIMIENTO; FENÓMENO

**RECIBIDO:** 27/09/2021

**ACEPTADO:** 24/11/2021

El fenómeno saturado es uno de los conceptos centrales desarrollados por Jean-Luc Marion, donde el exceso de intuición sobrepasa toda significación, haciendo imposible cualquier constitución del objeto. Como todo nuevo concepto en filosofía ha desplegado múltiples posibilidades, pero también objeciones. Entre las principales críticas, se puede destacar la de Emmanuel Falque (2003), para quien esta propuesta es una *fenomenología de lo extraordinario* que deja afuera a los fenómenos comunes. Por su parte, Jocelyn Benoist (2003) destaca que donde Marion ve fenómenos saturados, él simplemente no ve nada. Por otro lado, Marlene Zarader (2003) objeta que los fenómenos saturados pretenden ir más allá de lo que la fenomenología canónica reconoce como la posibilidad misma de la experiencia.

Estas objeciones han conducido a Marion a realizar algunas aclaraciones y reformulaciones. En el artículo “La banalidad de la saturación”<sup>1</sup> (Marion, 2020) se refuerza la idea de que los fenómenos saturados son banales, es decir, accesibles a todos e incluso el más pobre de ellos puede volverse saturado. En la obra *Certitudes négatives* (Marion, 2010a) aparece una nueva distinción de los fenómenos: acontecimientos y objetos, con la posibilidad de una variación hermenéutica que permite a los fenómenos pasar de una a otra determinación.

Esta segunda tópica tampoco está exenta de polémicas, pues se encuentra principalmente el problema de su relación con la primera, donde Marion había realizado una taxonomía de los fenómenos entre pobres, de derecho común y saturados, a partir de la intensidad de la intuición donadora. Sin embargo, en la segunda tópica, esta clasificación desaparece y los fenómenos se determinan entre objeto y acontecimiento a partir de una hermenéutica (*cf.* 2010a: 299). Aunque Marion señala que ésta no reemplaza a la primera, sino que la complementa, la forma en se realiza no termina de ser desarrollada.

Varios intérpretes y comentaristas postulan un viraje *hermenéutico* a partir de la forma en que se realiza la segunda tópica. Esto los lleva a sostener que todo fenómeno es saturado. De esta manera, la diferencia entre objeto y acontecimiento sería un tema de hermenéutica y no de grados de intuición. A su vez, sin

1 Las obras de Marion que se encuentran traducidas serán citadas en español. Si no hubiese traducción oficial la haré refiriendo al original en francés.

esta distinción tampoco podríamos identificar a ciertos fenómenos como privilegiados frente a otros. Christina Gschwandtner, en su obra *Degrees of Givenness* señala la tensión entre *Siendo dado* y *Certitudes Négatives* al preguntarse

¿Cómo sabemos cuándo un fenómeno ha pasado de la “pobreza” a la “saturación”?  
¿Depende enteramente de una, presumiblemente subjetiva, experiencia personal?  
¿O hay algo dentro del fenómeno mismo (quizás algo eidético) que indicaría el nivel de saturación? (2014: 42)

En los análisis de la segunda tópica parece que la distinción entre los fenómenos depende exclusivamente de la mirada del interprete. Justamente, en relación con esto, para la autora esta opción iría en contra de la idea de *Siendo dado*, donde el fenómeno aparecía por sí mismo sin las condiciones del recipiente (*cfr.* Gschwandtner, 2014: 42). Por su parte, para Stéphane Vinolo las dos tópicas no son solamente diferentes, sino también contrarias y no se puede alcanzar la coexistencia de ambas. En la segunda tópica, “la saturación no es más un tipo de fenómeno, sino una interpretación siempre ya posible de la ‘mayoría’ de ellos” (2016: 345). La coexistencia entre tipo e interpretaciones resulta conflictiva, ya que si los fenómenos saturados no son construidos ni constituidos, no podemos pensar que dependen de la interpretación del sujeto. A su vez, en la posición hermenéutica se perdería el privilegio de algunos fenómenos sobre otros —lo cual Marion había defendido—. De manera similar, Anthony Steinbock se pregunta, a partir de la posibilidad de que todo fenómeno sea interpretado como saturado:

¿Hasta qué punto es el fenómeno saturado realmente saturado si los fenómenos pueden ser sometidos a los caprichos de *mi interpretación*? [Y más adelante se pregunta si] al tratar de dar cuenta de la relación entre los fenómenos pobres y saturados de esta manera, ¿no acabamos de perder el “golpe” mismo, el “exceso” de intuición sobre mi intención que caracteriza a los fenómenos saturados como tales? (Steinbock, 2007: 7)

Como se puede observar, los autores interpretan la segunda tópica como un giro hermenéutico de Marion, donde la dimensión interpretativa entraría en conflicto con la donación del fenómeno a partir de sí mismo y con su clasificación a partir de los grados de intuición propios de la primera tópica. Esto llevaría a

la pérdida de un privilegio fenomenológico de algunos fenómenos sobre otros, como es el caso de la carne, el acontecimiento, el ícono, el ídolo o la revelación.

Por el contrario, me parece que no hay tal giro hermenéutico en Marion, sino que despliega y profundiza elementos ya presentes desde *Siendo dado*. En efecto, considero que la tensión entre la dación del fenómeno, el darse, y el modo en que el sujeto lo recibe, el mostrarse, se encuentra presente ya en la primera tópica. A su vez, la posibilidad de que los fenómenos pobres o comunes sean descritos a partir de la donación o acontecibilidad que hay en ellos también es desarrollada desde los comienzos. Por otro lado, en la segunda tópica no desaparece la gradualidad de los fenómenos en pos de la hermenéutica, sino que conviven en una compleja y profunda relación entre el darse y el mostrarse. Para compaginar estas tensiones, propongo establecer una diferencia entre fenómenos saturados y saturables. En la obra de Marion se pueden distinguir fenómenos que se dan de entrada en el modo de la saturación, los cuales se resisten a la objetivación; y los dados como objetos, pero que pueden ser reconducidos por el sujeto al horizonte de la donación y transformarse en saturados. A estos últimos les llamo fenómenos saturables. Observo que esta novedosa distinción permitirá complementar ambas tópicas del fenómeno y establecer una continuidad entre *Siendo dado* y *Certitudes négatives*; también establecerá una mejor relación entre la donación del fenómeno y su hermenéutica. Para ello, presento un desarrollo genealógico del concepto de fenómeno saturado desde el artículo “Le phénomène saturé” hasta *Retomando lo dado*. De esta manera, muestro que la distinción entre fenómenos saturados y saturables estaba presente en todos los desarrollos del pensamiento de Marion, la segunda tópica ya se encontraba germinalmente en la primera, y ésta sigue vigente en aquella, como el propio Marion afirma.

## **LA PRIMERA TÓPICA DEL FENÓMENO SATURADO: “LE PHÉNOMÈNE SATURÉ” Y *SIENDO DADO***

La primera aparición del fenómeno saturado se da en el texto “Phénomène saturé” (Marion, 1992)<sup>2</sup> como respuesta a la crítica de un giro teológico de la fenomenología francesa realizada por Dominique Janicaud (1991). En este artículo, el

2 Se puede rastrear su génesis en el artículo “À Dieu, rien d'impossible” (Marion, 1989).

desarrollo de los fenómenos saturados comienza con la pregunta por el fenómeno religioso, el cual excede la objetividad (*objectivité*)<sup>3</sup> y, por lo tanto, es imposible. Esto lleva a preguntarse por la posibilidad misma de los fenómenos y sus criterios. Marion analiza la cuestión de la posibilidad del fenómeno en Kant y Leibniz para concluir que en ambos casos depende de la facultad de conocer de la razón (*cf.* Marion, 2005: 38).

Marion continúa analizando las condiciones del fenómeno desde Husserl. A su juicio, él avanza, en relación con Kant y Leibniz, al liberar la intuición y establecerla como fuente de derecho de la fenomenicidad. Esto puede apreciarse en el principio de todos los principios, donde se indica que el fenómeno debe recibirse tal como se da.<sup>4</sup> Sin embargo, en la segunda parte del principio, según Marion, Husserl encuadra la intuición con dos condiciones de posibilidad no intuitivas: el horizonte y el yo. Frente a esto, Marion plantea una intuición liberada de todo límite. Mientras que en Husserl la significación siempre termina superando la intuición y determinando el fenómeno como objeto, Marion propone la posibilidad de que la intuición sin límites supere toda determinación de objeto llegando a los fenómenos saturados.

Siguiendo el hilo conductor de las categorías de Kant, Marion define los fenómenos saturados como “inmentable (imprevisible) según la cantidad, insoponible según la cualidad, pero también incondicionado (absoluto de todo horizonte) según la relación e irreducible a un Yo (inmirable) según la modalidad” (2005: 70). Una vez definidos, Marion presenta una tópica de los fenómenos, clasificándolos a partir de la relación entre la intuición y la significación (*cf.* Marion, 2005: 73-74). Así, los fenómenos pobres se definen como aquellos donde la intuición es casi nula, como pueden ser las idealidades matemáticas; en los

3 Traduzco el término “*objectivité*” por “objetividad” que se distingue en la obra de Marion de la objetividad (*objectivité*), siguiendo la propuesta de Bassas Vila en su traducción de *Siendo dado* (*cf.* Marion, 2008: 507).

4 “No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento*; que *todo lo que se nos ofrece en la ‘intuición’ originariamente* (por decirlo así, en su realidad en persona) *hay que aceptarlo simplemente como lo que se da*, pero también *sólo en los límites en que en ella se da*” (Husserl, 2013: 129).

fenómenos comunes, el concepto anticipa y controla la intuición, como es el caso de los objetos técnicos; y, finalmente, los fenómenos saturados se caracterizan por el exceso de intuición sobre la intención, lo cual imposibilita cualquier tipo de conceptualización por parte del sujeto. Estos últimos se clasifican en dos tipos, los acontecimientos históricos y los fenómenos de revelación, que se subdividen en el ídolo, el ícono y la teofanía.

Esta primera clasificación de los fenómenos es retomada y modificada en *Siendo dado*, dejando esta primera superada. Marion afirma que:

[...] esta comprensión del fenómeno saturado y de su tópica, la estimamos ahora superada, precisamente para no confundir con ella la versión posterior fijada en *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, §21-24, París, 1997, 1998, 2005, p. 280-342. En efecto (como lo hemos recordado en *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París, PUF, 2001, p. 33, 134, n. 2 y 190 y s.), esta primera tópica (1992) incluía directamente la Revelación entre los fenómenos saturados en el cuarto lugar, mientras que la segunda (1997) toma la precaución de distinguir los cuatro tipos de fenómenos saturados (acontecimiento, ídolo, carne, e ícono, así restablecido en su especificidad) del “fenómeno de revelación” que “concentre sobre sí los cuatro tipos de fenómenos saturados”. (Marion, 2005: 183-184)

En *Siendo dado*, Marion establece la primera tópica del fenómeno de manera definitiva. Respecto de la clasificación de los fenómenos sobre su hermenéutica, en esta obra prima ya se encuentran algunos elementos que dan cuenta de esta tensión y que servirán para el desarrollo del concepto de fenómenos saturables.

A diferencia del artículo anterior, lo primero a señalar, en su obra magna, es que Marion cambia el estatuto de toda la fenomenicidad. No solamente se introduce un nuevo tipo de fenómeno, el saturado, sino que todos son conducidos a la donación: “podemos pues afirmar legítimamente que el fenómeno se da” (Marion, 2008: 129). En el § 4, “La reducción a lo dado”, Marion describe fenomenológicamente un cuadro, pero no una obra de arte asociada al fenómeno saturado del tipo del ídolo, sino una obra banal:<sup>5</sup>

5 Para sostener la hipótesis de este artículo, es necesario señalar que el concepto de banalidad desarrollado en el texto “La banalidad de la saturación” no es una novedad en la obra de Marion,

Se trata de un fenómeno que sólo atrae la atención por su visibilidad (lo miramos, lo exponemos para mirarlo), aunque es un tipo de visibilidad que muchos otros fenómenos pretenden también cumplir, en el mundo de los entes o de los objetos. Si ese fenómeno, ese cuadro banal, puede reconducirse a la visibilidad de lo dado, entonces toda la fenomenicidad corriente de la que ese cuadro se erige como paradigma podrá también reducirse a lo dado. (Marion, 2008: 89)

Luego de intentar describir el cuadro a partir del paradigma del objeto y del ente, y mostrar cómo estos modos no dan cuenta correctamente de él, lo describe a partir de su donación, es decir, como dado: “al final de todo ente reducido sólo queda el efecto, tal y como lo visible se da en él, se reduce a lo dado” (Marion, 2008: 103). El cuadro es erigido como paradigma de toda fenomenicidad, todo fenómeno puede ser reconducido a la donación en él “hasta el punto de que estos dos términos pueden intercambiarse. «Fenómeno dado» suena como un pleonasmo, de igual manera que lo «dado fenoménico»” (Marion, 2008: 210).

Posteriormente, en el “Libro III” de la obra que comento, Marion desarrolla las determinaciones del fenómeno dado, entre ellas se destaca «el acontecimiento».<sup>6</sup> Tanto por la importancia de este concepto en la obra de Marion, como por su interés para mi desarrollo, me detendré únicamente en esta determinación. Marion comienza el párrafo presentando las características del fenómeno dado:

[...] no se muestra más que en tanto que se da, el fenómeno aparece en la medida en que surge, asciende, acaece, adviene, se impone, se hace y estalla —en definitiva, presiona a la mirada más de lo que la mirada se precipita hacia él. La mirada recibe

---

sino que ya se encuentra implícito tanto en *Siendo dado* —con respecto al cuadro—, como en *De surcroît* —con respecto a la sala de actos—.

**6** En *Siendo dado* hay un doble sentido del acontecimiento. Por un lado, en un sentido amplio es una determinación general del fenómeno en tanto dado y, por el otro, en un sentido restringido, está el acontecimiento como un tipo particular de fenómeno saturado. A partir de *De Surcroît* ambos conceptos se confunden y, finalmente, en *Certitudes négatives*, los fenómenos se clasifican en objetos y acontecimientos, sin aclarar a qué sentido de acontecimiento se refiere. Al respecto, Shane MacKinley desarrolla un lúcido análisis de esta dualidad en *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics* (2010).

su impresión del fenómeno, antes de cualquier pretensión de constituirlo. Nuestro análisis sólo se ha dirigido hacia aquí como y hasta donde, en el aparecer, la iniciativa pertenece en principio, al fenómeno, no a la mirada. (Marion, 2008: 270)

Siguiendo la definición heideggeriana del fenómeno, “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo” (Heidegger, 2016: 51), Marion afirma que la iniciativa, en principio, es del fenómeno. A partir de esta definición, realiza una inversión de la relación causal de la metafísica estableciendo la prioridad del efecto sobre la causa. No solamente el efecto se da de entrada, antes que la causa, sino que tampoco hay una causa adecuada que dé cuenta del fenómeno. Para sostener esto, Marion utiliza dos ejemplos. En primer lugar, toma el caso de la Primera Guerra Mundial, a la cual se le pueden adjudicar una pluralidad de causas (2008: 280). Sin embargo, este ejemplo pertenece a los fenómenos saturados del tipo de *acontecimiento*, por lo tanto, se podría objetar que no se da cuenta de toda la fenomenicidad, sino solamente de un tipo particular. Adelantándose a estas objeciones, Marion pone un segundo ejemplo, en este caso “un acontecimiento individual y preciso hasta el exceso”: la madalena de Proust en *En busca del tiempo perdido* (Marion, 2008: 282). Finalmente, se señalan las tres notas del acontecimiento: irrepetible, excedente y posible.

A partir de esta obra, Marion reconduce toda la fenomenicidad a la donación, así todo fenómeno es leído dándose a partir de su propia iniciativa como un acontecimiento desplegado antes que la mirada constituyente. Frente a esta nueva determinación del fenómeno como dado, se abren dos cuestiones. Por un lado, la pregunta por la relación del fenómeno dado con el objeto, y el ente; por el otro, cuál es la relación y la diferencia de los fenómenos saturados propiamente dichos con el fenómeno en tanto dado.

Para contestar estos interrogantes, el autor propone tres posibles relaciones. La primera sería que el fenómeno dado ocupará una tercera región de la fenomenicidad, “la de los fenómenos dados, dejando intacta (rodeándolas solamente) la región de los fenómenos objetos (abierta esencialmente por Husserl) y la región de los fenómenos entes (conquistada esencialmente por Heidegger)” (Marion, 2008: 293). En este caso, el problema sería que los objetos y los entes quedarían fuera del horizonte de la donación, mientras Marion pretende que todo fenómeno pueda ser reconducido a lo dado. La segunda posibilidad sería que todos

los fenómenos puedan ser interpretados como dados, pero, ¿qué distinguiría al objeto del fenómeno saturado? Si fuese simplemente un tema de interpretación, entonces se perdería el privilegio de los fenómenos saturados sobre otros y la diferencia entre el rostro del otro y una piedra sería simplemente una cuestión dependiente de la voluntad del intérprete. Frente a estas posibilidades, Marion propone una tercera:

Las determinaciones del fenómeno dado, siendo originarias y definitivamente adquiridas, se modularían con intensidades variables. Los diferentes niveles de fenomenicidad según la donación definirían entonces estratos discontinuos de fenómenos, los cuales se distinguirían entonces por su grado en términos de donación y ya no por su pertenencia a una región. (Marion, 2008: 295)

Esta opción permitiría sostener que todo fenómeno puede ser reconducido a lo dado, pero manteniendo “el privilegio de algunos fenómenos dados sobre otros” (Marion, 2008: 295).

Esto le permite trazar nuevamente la tónica de los fenómenos entendiéndola como “variaciones de la automanifestación (mostrarse en y a partir de sí) siguiendo el grado de donación (darse en y a partir de sí)” (Marion, 2008: 362). De este modo, Marion puede diferenciar los fenómenos saturados de los fenómenos pobres o comunes, los primeros son aquellos “en que la intuición despliega una demasía que el concepto no puede ordenar” (Marion, 2008: 366) y, por lo tanto, “se cumple pues sin y en contra del Yo, como una síntesis pasiva que proviene del no-objeto mismo” (Marion, 2008: 367). Finalmente, la diferencia entre los fenómenos saturados y los otros se da por una inversión de la relación entre manifestación y donación. Mientras que en los fenómenos pobres y de derecho común la intención y el concepto prevén y delimitan la donación, en los fenómenos saturados

[...] la intuición sobrepasa la intención, se despliega sin concepto, y deja que la donación prevenga toda limitación y todo horizonte. En ese caso, la fenomenicidad se regla primero a partir de la donación de modo que el fenómeno no se da ya en la medida en que se muestra, sino que se muestra en la medida (o, eventualmente, en la desmedida) en que se da. (Marion, 2008: 367)

Pareciese que todos los fenómenos pueden ser reconducidos a la donación bajo el principio de que todo fenómeno que se muestra se da, pero no todos se dan de la misma manera. Algunos fenómenos se dan de entrada con un exceso de intuición<sup>7</sup> que resiste al yo y a la constitución, mientras otros se dan como una variación disminuida de los primeros y, por lo tanto, el Yo los puede prever y constituir. Sin embargo, después, estos últimos pueden ser reinterpretados de manera metodológica a partir de la donación. Esto permite establecer la distinción entre fenómenos saturados y saturables, respectivamente.

### **INTERLUDIO: *DE SURCROÏT* Y “LA BANALIDAD DE LA SATURACIÓN”**

Entre los desarrollos de la primera tópica y la segunda se dan dos textos centrales que articulan el pasaje de una a otra. Estos son *De surcroît* y “La banalidad de la saturación”. En el primero de ellos, que lleva por subtítulo *Études sur les phénomènes saturés*, Marion realiza una descripción fenomenológica más profunda y detallada de cada uno de los fenómenos saturados: el ícono, el ídolo, el acontecimiento y la carne. Nuevamente me detendré en la descripción del acontecimiento.<sup>8</sup> Marion pretende buscar un fenómeno en el cual se pueda recorrer desde el sí fenomenalizante al sí de la donación. Esta posibilidad la encontrará en los fenómenos del tipo del acontecimiento. Sin embargo, vuelve a la objeción de que estos fenómenos sean extraordinarios y raros, para ello decide analizar un

7 Tal como señala Jorge Luis Roggero, en Marion hay un cambio respecto al exceso de la donación. Mientras que en las primeras obras habla de grados de donación, posteriormente referirá a grados de saturación de la intuición. Esto se debe a que la donación siempre se da de manera excesiva. Por ello, los fenómenos saturados se diferencian del resto por un exceso en la intuición y no en la donación. Debido a esto, he referido a un exceso de intuición, aunque, en el texto comentado, Marion hable originalmente de un exceso de donación (*cf.* Roggero, 2019: 152).

8 En el texto no queda claro si se refiere al acontecimiento en el sentido de uno de los tipos de fenómenos saturados, o como rasgo de todo fenómeno en tanto dado (véase *supra* nota 6). Siguiendo la lógica del texto, parece tratarse del acontecimiento como fenómeno saturado, pues éste se encuentra entre los otros tipos de fenómeno. Sin embargo, en otras partes del texto, parece tratarse de una determinación de todo fenómeno. Esta ambigüedad no me parece casual, sino que revela el pasaje de la primera tópica a la segunda.

fenómeno “simple y banal” (Marion, 2001: 39), como la sala de actos en la cual se encuentra dando la ponencia.<sup>9</sup> Luego de describir fenomenológicamente la sala de actos como acontecimiento, Marion concluye que “el hecho de mostrarse puede abrir indirectamente un acceso al sí de aquello que se da” (2001: 40). De esta manera se repite la conclusión alcanzada en *Siendo dado*: se puede remontar desde la mostración del fenómeno hacia su donación. Luego, Marion introduce una pregunta crucial para mi investigación:

El [análisis de la sala de actos] nos hace considerar como un acontecimiento aquello que, *en primer lugar*, pasa evidentemente por un objeto —en la ocurrencia— esta sala. ¿Con qué derecho interpretar así un objeto como un acontecimiento —una sala como una “sala”? (Marion, 2001: 40. Énfasis mío)

Para dar respuesta, Marion realiza una inversión para preguntar ya no con qué derecho se interpreta un objeto como un acontecimiento, sino “¿cómo el carácter esencial y originariamente acontecencial del fenómeno, y mismo de todo fenómeno (incluido el más banal que venimos de describir) puede difuminarse, atenuarse, y desaparecer, al punto de que no nos aparece más que un objeto?” (2001: 40). Para Marion, esta reducción al objeto se debe a que la sala se encuentra prevista antes que vista, todo lo que aparece se inscribe dentro de lo que sus parámetros permiten prever. Esto es así para todos los objetos técnicos, pues al no necesitar ser vistos, ya que los prevemos para su uso, los reducimos a fenómenos de segundo grado (derecho común) (*cfr.* 2001: 42).

Retomando las conclusiones finales de la primera tópica, donde se establece la distinción entre los fenómenos dados y los saturados, queda claro que el análisis de la sala de actos corresponde a un fenómeno dado (saturable) que se da como objeto y es reconducido a la donación, es decir, no estamos ante el caso de un fenómeno que se dé de entrada como saturado. Marion parece confirmar esta intuición al afirmar, más adelante, que “nos queda, entonces, retomar la descripción del carácter acontecencial de la fenomenicidad en general, *apoyándonos de ahora en más sobre fenómenos indiscutiblemente tematizados como acontecimientos*” (Marion, 2001: 43. Énfasis mío). Esto me induce a creer que Marion establece de nuevo

<sup>9</sup> Originariamente este texto fue leído en una conferencia en el Institut Catholique de París.

la diferencia entre fenómenos que son indiscutiblemente acontecimientos (saturados), y aquellos donde el acontecimiento debe ser conquistado (fenómenos saturables). En estos últimos encontramos el caso de la sala de actos y los objetos técnicos.

El segundo texto de este interludio es “La banalidad de la saturación”, allí, Marion responde a varias objeciones sobre el estatuto de los fenómenos saturados. Sobre el carácter extraordinario de los fenómenos saturados, me centraré en las objeciones de Jocelyn Benoist, Dominique Janicaud y Emmanuel Falque.<sup>10</sup>

En su texto “L'écart plutot que l'excédent”, Benoist afirma que la fenomenología de Marion se instala en un discurso del excedente o al menos de la excedencia, al punto que se la podría denominar una “fenomenología excesiva” (2003: 77). Le critica a Marion la oposición entre significación e intuición, pues para él son dos dominios heterogéneos que no se pueden relacionar al mismo nivel. Con respecto a los fenómenos saturados, a los cuales denomina como un dispositivo metafísico, el autor se pregunta qué necesidad hay de intuiciones excepcionales. En Husserl mismo, el *más* viene del lado de la intuición y, en cierto sentido, la intuición es siempre saturante. A su vez, señala que “el vicio de principio reside ya en la distinción de ‘grados’ de intuición, que es en el fondo extremadamente problemática” (Benoist, 2003: 92). De manera similar, Janicaud (1998) referirá a la fenomenología de Marion y, en especial, a los fenómenos saturados como *maximalistas*. Finalmente, Falque (2003) calificará la fenomenología de Marion como una *fenomenología del exceso*, cuyo paradigma son los fenómenos excesivos. Al no considerar que los fenómenos saturados sean extraordinarios, se diferencia de Benoist cuestionando que la saturación sea el criterio de juicio y paradigma de toda la fenomenicidad.

Para responder a estas objeciones, Marion retoma un concepto presente, pero no desarrollado, en sus escritos anteriores: la banalidad del fenómeno. Para

**10** Si bien Falque no es citado explícitamente en el texto, las objeciones a su artículo “Phenomenologie de l'extraordinaire” se corresponden perfectamente con las respuestas de Marion, tal como Falque afirma: “El ensayo ‘La banalité de la saturation’ podría ciertamente interpretarse como una respuesta a la objeción aquí formulada” (2014: 147, nota 7).

presentarlo, distingue entre banalidad y frecuencia. Por un lado, la frecuencia aparece como algo propio de los fenómenos pobres y comunes:

Su constitución como objetos no exige sino una intuición nula o pobre, de suerte que la mayoría de las veces la dificultad de su comprensión solo consiste en la determinación del o de los conceptos, y no en la experiencia de la intuición. De esto se sigue también que su producción efectiva no moviliza recursos experienciales fuera de la común; estos aparecen entonces frecuentemente. (Marion, 2020: 22)

Por otro lado, la banalidad debe entenderse como algo que concierne a todos y se vuelve accesible a todos. La banalidad saca a los fenómenos tanto de lo corriente y frecuente como de lo excepcional y raro. La banalidad de los fenómenos saturados refiere a que:

[...] la mayoría de los fenómenos, sino es que todos pueden dar lugar a la saturación por el exceso en ellos de la intuición con respecto al concepto o la significación. En otros términos, la mayoría de los fenómenos, que aparecen a primera vista como pobres en intuición, podrían describirse no solamente como objetos, sino también como fenómenos que la intuición satura y desborda, por tanto, todo concepto unívoco. Ante la mayoría de los fenómenos, incluso los más someros (la mayoría de los objetos, producidos por la técnica y reproducidos industrialmente), se abre la posibilidad de una doble interpretación, que no depende sino de las exigencias de mi relación, siempre cambiante, para con ellos. O más bien, cuando la descripción lo exige, yo tengo la mayoría de las veces la posibilidad de pasar de una interpretación a la otra, de una fenomenicidad pobre o común a una fenomenicidad saturada. (Marion, 2020: 24)

En una primera lectura, se podría interpretar, a mi entender erróneamente, que en este pasaje se pierde la distinción entre los fenómenos a partir de los grados de intuición, como se había planteado en *Siendo dado*, y ahora se trata de una cuestión de interpretación de los fenómenos. Me detendré en algunos elementos del texto para argumentar la validez de mi interpretación y sostendré que, en la cuestión central, no hay diferencias significativas con los desarrollos anteriores.

En primer lugar, Marion señala que todos los fenómenos, o bien la mayoría de ellos,<sup>11</sup> pueden dar lugar a la saturación. Esta expresión podría interpretarse como un cambio respecto a *Siendo dado*, donde los fenómenos saturados estaban claramente delimitados: el ícono, el ídolo, el acontecimiento y la carne. Sin embargo, más adelante aclara que “la mayoría de los fenómenos, *que aparecen a primera vista como pobres en intuición, podrían describirse no solamente como objetos*” (Marion, 2020: 24. Énfasis mío). Aquí, Marion no se refiere a los fenómenos saturados propiamente dichos de *Siendo dado*, sino a los que de entrada se dan como pobres y comunes, sin embargo, éstos pueden ser interpretados como saturados. Finalmente, señala que es posible pasar de una interpretación a la otra, es decir, de una fenomenicidad pobre o común a una saturada, la cual debe hacerse a partir de las exigencias mismas de la descripción del fenómeno. Marion confirma esta lectura cuando muestra la posibilidad de una doble interpretación a partir de cada uno de los cinco sentidos:

[...] “las intuiciones excepcionales”, que saturan desde el principio a todas las significaciones pensables de ciertos fenómenos de entrada no objetivables. Pero, en segundo lugar, y sobre todo, para hacer justicia a la saturación retardada de fenómenos a primera vista banales, pero que más originalmente son irreducibles a una constitución de objeto. (Marion, 2020: 32)

Esta distinción entre fenómenos con intuiciones excepcionales que saturan desde el principio y fenómenos con una saturación retardada (es decir, que de entrada no saturan, pero que pueden ser llevados a la saturación), coincide con mi distinción entre fenómenos saturados y saturables que, como he mostrado, está presente desde *Siendo dado*.

11 Marion no aclara esa ambivalencia entre todos y la mayoría, tampoco cuáles serían los fenómenos exceptuados de esta doble interpretación, por lo menos en este texto. Si bien para Vinolo el fenómeno que se exceptúa de la doble interpretación es el ícono (2019: 148), considero que también se puede referir al nacimiento, pues es un fenómeno puro que, al ser reducido al rango de objeto, desaparece (cfr. Marion, 2010a: 298).

## LA SEGUNDA TÓPICA: *CERTITUDES NÉGATIVES* Y *RETOMANDO LO DADO*

La segunda tópica aparece en el capítulo V de *Certitudes négatives* titulado “Lo imprevisible o el acontecimiento”. En este caso, Marion señala una distinción entre el objeto y el no-objeto. Desde la metafísica, el objeto se caracteriza por dejarse cuantificar según las dimensiones, por poder preverse, tiene una causa, y, finalmente, se somete a las condiciones de la experiencia. Aquello que no cumple estas exigencias será un no-objeto, un acontecimiento. Marion critica la lectura metafísica que piensa el objeto y el acontecimiento como “dos modos de aparición absolutamente diferente”, y sostiene una univocidad donde “los fenómenos terminan de diferenciarse en objetos y no-objetos según las variaciones que ellos introducen en las dimensiones de la única y misma fenomenicidad” (2010a: 251). El objeto deja de ser el paradigma de la fenomenicidad, como lo era en la metafísica, para ser variación pobre del acontecimiento, una *diminutio fenomenalitat*.

La fenomenicidad del objeto se debilita cuando se reduce al orden y la medida impuestos por la *mathesis universalis*. El fin de la metafísica consiste, para Marion, en liberar a la cosa para que pueda aparecer tal como se da. A partir de un cuadro de Wassily Kandinski, Marion sostiene una fenomenicidad que se muestra a partir de sí y que recusa al objeto: el acontecimiento. Entonces concluye que:

No todos los fenómenos se reducen a objetos, sino que algunos advienen como acontecimientos. De modo que los fenómenos se manifiestan siguiendo *su distinción* entre objetos (una fenomenicidad restringida a las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia) y acontecimientos (una fenomenicidad sin otra restricción que la del modo de mostrarse por sí). (Marion, 2010a: 276. Énfasis mío.)

Se establece una inversión donde ya no se piensa al fenómeno a partir del objeto, sino al objeto a partir del fenómeno. La figura enfrentada al objeto es el acontecimiento. “El objeto y el acontecimiento se oponen como dos figuras de la fenomenicidad, una a la medida de lo que puedo constituir activamente, la otra, a la desmedida de aquello que no puedo más que recibir” (Marion, 2010a: 281). Finalmente, Marion intenta deslindar el acontecimiento del objeto, es decir, busca un fenómeno que pueda ser considerado un acontecimiento puro y que no pueda ser reducido al rango de objeto. Éste será el nacimiento: “El nacimiento constituye el archi-fenómeno, aquel que instituye la anarquía de todo fenómeno apareciendo

como un acontecimiento. El nacimiento ofrece entonces los caracteres del acontecimiento por excelencia” (2010a: 298).

Hasta aquí no parece haber grandes novedades con respecto a los desarrollos anteriores. Por un lado, el grado de saturación se vuelve un grado de acontecialidad; por el otro, se distingue entre objetos y acontecimientos, ya no entre objetos, entes y fenómenos saturados. Sin embargo, la nueva distinción sigue teniendo los mismos principios que en *Siendo dado*. Primero, no se trata de regiones diferentes, sino de variaciones en la intuición de una misma y única fenomenicidad. Luego, hay fenómenos privilegiados por su grado de intuición, o acontecialidad en este caso, como el nacimiento. Finalmente, la distinción entre los diversos fenómenos obedece al modo en que se dan y nuestra capacidad de anticiparlos o no de acuerdo con ese modo.

La mayor (aparente) novedad del texto se encuentra en el § 30 donde se habla de “la doble interpretación”. Aquí Marion propondrá la posibilidad de una variación hermenéutica de los fenómenos, profundizando la posibilidad, ya señalada en “La banalidad de la saturación”, de que un fenómeno pase de objeto a acontecimiento o viceversa.<sup>12</sup> Marion señala, de nuevo, la distinción entre objeto y acontecimiento. El objeto es una *diminutio phenomenalitatis* que para asegurar la certeza esconde su carácter original de acontecimiento. De esta manera, “el acontecimiento y el objeto fijan los dos polos extremos, en los que despliegan el prisma de todos los otros fenómenos graduales y mixtos” (2010a: 299). Frente a esto, Marion se pregunta si la distinción entre acontecimiento y objeto tiene un

12 Efectivamente, la posibilidad de esta variación hermenéutica de los fenómenos ya se encuentra presente en sus obras anteriores, aunque sin el encuadre teórico que demuestra su validez. Por ejemplo, en *Dios sin el ser*, Marion afirma que un mismo ente puede variar de ídolo a ícono a partir de nuestra mirada (2010b: 36), en *La croisée de visible* se refiere a las diversas interpretaciones que recibe Jesús crucificado (2007: 129), en *Siendo dado*, realiza la descripción fenomenológica de un cuadro mediocre y lo describe como objeto, como útil y, en cuanto dado, realizando una variación de sus modos de ser (2008: 88-104). En *El fenómeno erótico*, describe a partir de la obra *Don Giovanni* cómo Sgnarelle, el sirviente, y don Juan ven dos fenómenos diferentes frente al mismo otro (2013: 97). En “La banalidad de la saturación”, muestra cómo tres líneas pintadas de manera horizontal pueden ser interpretadas como una bandera (objeto) o como un cuadro de Mark Rothko (acontecimiento) (2020: 26).

fundamento o se disuelve en la graduación entre uno y otro, y qué estatus fenomenológico le correspondería a la variación de los fenómenos para interpretarlos como un acontecimiento o un objeto.

Marion responderá la primera pregunta a partir de Kant. De la misma manera que éste fundamenta la distinción de los objetos entre fenómenos y noumenos a partir de los modos de intuición, él pretende fundamentar la distinción entre objetos y acontecimientos en las variaciones de la intuición. Según Kant, a los fenómenos les corresponde una intuición sensible, mientras que a los noumenos una intuición intelectual:

Los objetos aparecen a título de fenómenos, si su sumisión a la unidad de las categorías se hace según una intuición sensible; ellos aparecen (o mejor *strictu sensu* no aparecen) como noumenos, cuando requieren una intuición intelectual de hecho indisponible para nosotros. La distinción entre noumenos y fenómenos se funda así sobre la diferencia de las intuiciones. (Marion, 2010a: 300-301)

Sin embargo, Marion señala una diferencia entre la distinción kantiana y la propia. Mientras que para el prusiano son dos intuiciones diferentes, una sensible para el fenómeno y otra intelectual para el noumeno, la distinción marioniana entre objeto y acontecimiento se funda en una única intuición que varía en tanto que “ella puede dejarse sobredeterminar por el concepto (fenómenos pobres), o regularse adecuadamente por él (fenómenos de derecho común) y, en los dos casos ella da a ver objetos” o una intuición que “desborda el (o los) concepto(s) disponible(s) (fenómenos saturados)” (2010a: 301).

Por lo dicho, Marion fundamenta la distinción fenomenológica entre objetos y acontecimientos a partir de las variaciones en la intuición de los fenómenos siguiendo a Kant. Con base en esto, presenta una nueva tabla de los fenómenos donde el objeto comprende a los fenómenos pobres y de derecho común, y los del tipo acontecimiento, a los fenómenos saturados. Esta nueva tabla “complementa y complica la de *Siendo dado*, vinculando saturación y acontecibilidad” (2010a: 301, nota 1).

Sin embargo, Marion señala otro modo de distinguir el fenómeno y el noumeno en Kant, ya no a partir de diferentes tipos de intuición, sino en una interpretación. En este caso se trata de una “distinción hermenéutica y no real”

(2010a: 303). Esta distinción se encuentra en el uso del “como” (*als*) por parte de Kant, tanto en la *Crítica de la razón pura*, como en la *Crítica de la razón práctica*.

En la primera *Crítica*, Kant distingue a todos los objetos en fenómenos y nouómenos, estos últimos los divide en positivo y negativo. Al referirse a los nouómenos en sentido negativo, los define como “cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuición, y por tanto, no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas” (Kant, 2014: 343 [B 307]).<sup>13</sup> En este caso, las cosas deben ser pensadas no solamente *como* fenómenos, sino también *como* cosas en sí mismas, es decir, nouómenos. Aquí hay una variación del fenómeno y del nouómeno fundamentada en un modo de comprensión del entendimiento. Más adelante, Kant reafirma de manera similar que “el concepto de *noumenon*, es decir, de una cosa que no ha de ser pensada como objeto de los sentidos, sino (solamente por un entendimiento puro) como cosa en sí misma” (2014: 348 [B 310]).

En la *Crítica de la razón práctica*, Marion encuentra la misma variación del fenómeno a partir del uso del “como” (*als*). En este caso, Kant defiende la posibilidad de la libertad moral frente a las posturas empiristas que pretenden deducirla a partir de la causalidad natural. Para esto, retoma la distinción entre fenómeno y nouómeno. La causalidad propia de la necesidad natural depende de la temporalidad, “todo evento y por ende también toda acción que sucede en un momento dado, están condicionados necesariamente por lo que ocurrió en el tiempo precedente” (2005: 113 [Ak. v: 95]). Pero la temporalidad pertenece al fenómeno en tanto aprehendido por la sensibilidad, no a la cosa en sí. Entonces, para sostener una libertad “no queda otro medio que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo y, por lo tanto, también la causalidad según la ley de la *necesidad natural sólo al fenómeno*, pero la *libertad a ese mismo ser considerado como cosa en sí*” (2005: 113-114 [Ak. v: 95]). Para Marion, el mismo ser puede ser considerado a partir del tiempo como un fenómeno, o bien ajeno a la temporalidad y, por lo tanto, como un *nouómeno*. El sujeto, al realizar una acción libre, se puede considerar *como* fenómeno y, por otro lado, tener conciencia de sí mismo como cosa en sí (2010a: 303). Marion señala que para Kant:

<sup>13</sup> Citaré a Kant con la referencia en español habitual de la revista y entre corchetes la cita canónica.

[...] la libertad moral y la necesidad natural se concilian en un solo y mismo sujeto solamente por una variación hermenéutica de sus modos de fenomenicidad, que a su vez vuelto posible por una variación de la interpretación de este mismo 'objeto' *en tanto que fenómeno o en tanto que noumeno*. La solución kantiana se define así claramente: la fenomenicidad varía por variación hermenéutica. (2010a: 304)

Luego de demostrar el lugar de la variación (que esta vez en Kant es hermenéutica), Marion introduce una nueva pregunta: “¿Con qué derecho una variación hermenéutica puede legítimamente decidir una variación fenomenal?” (2010a: 304). Para responder, Marion analizará el concepto del útil (*Zuhandenheit*) en Heidegger, a partir del ejemplo del martillo (2016: 15-16).<sup>14</sup> Entendido éste como un útil para martillar, desaparece como objeto y se define a partir del ocuparse circunspectivo (*umsichtigen Besorgen*). Sin embargo, Heidegger señala la posibilidad de un pasaje del útil al objeto: “el ocuparse circunspectivo se convierte en descubrimiento teórico” (2016: 375). Para demostrar esta posibilidad, Heidegger retoma este ejemplo desde las frases “el martillo es demasiado pesado” y “el martillo es pesado”.

La primera expresión refiere a una reflexión del ocuparse, en la cual el martillo es demasiado pesado para ser utilizado. Según Heidegger, no necesita expresarse verbalmente, ya que bastaría dejar caer el martillo y buscar otro más liviano para dar a entender que “el martillo es demasiado pesado”. La segunda expresión acusa a la pesantez como propiedad del martillo, en tanto ente que contiene masa. Con esto, Heidegger quiere decir que la segunda expresión saca al martillo de las relaciones de respectividad. Esta posibilidad se debe

[...] a que ahora  *vemos “de un modo nuevo” el ente que encontramos a la mano, vale decir, a que lo vemos como algo que está-ahí. La comprensión del ser que dirige el trato ocupado con el ente intramundano se ha trastocado.* (Heidegger, 2016: 375 [GA, 2: 361])

<sup>14</sup> Marion analiza el útil en diversos pasajes de su obra, entre los cuales destaco los siguientes: *Reducción y donación* (2004: 130-133) y *Siendo dado* (2008: 218-223).

Marion interpreta este viraje de la mirada y del modo de ser del ente a partir del “como” de la comprensión y, por lo tanto, como un “como” existencial-hermenéutico puesto en obra por el *Dasein* (2010a: 306). De esta manera, concluye que:

La distinción de modos de la fenomenicidad (para nosotros entre objeto y acontecimiento) puede articularse sobre las variaciones hermenéuticas, que, en tanto existenciales del *Dasein* tienen autoridad (ontológica) sobre la fenomenicidad de los entes. (Marion, 2010a: 307)

La variación hermenéutica hace posible la polémica afirmación de Marion: Sólo depende de mi mirada que una piedra pueda aparecer como un acontecimiento o que Dios aparezca como un objeto (2010a: 307). En efecto, esta afirmación, tomada por sí sola, parece contradecir el privilegio de algunos fenómenos sobre otros; también el de los fenómenos que, a causa de su grado de acontecibilidad, no se pueden reducir a objeto sin desaparecer como tales. Entre estos últimos estaría el caso del nacimiento.

A mi entender, la mayoría de los intérpretes se detienen en esta última parte del texto para justificar un giro hermenéutico en la segunda tópica, sin embargo, hay dos modos de distinguir entre objeto y acontecimiento, ambos siguiendo a Kant. Si bien el segundo es hermenéutico y depende de la mirada, el primero depende de los grados de intuición del fenómeno en continuidad con sus desarrollos anteriores. Marion señala dos niveles de distinción entre acontecimientos y objetos: el que depende del fenómeno y su modo de darse; y donde el sujeto receptor interpreta y muestra lo que se da. Siguiendo esta lectura, no habría un viraje hermenéutico en este texto, sino una continuidad y profundización de las intuiciones ya presentes desde *Siendo dado*. Los fenómenos se dan en diferentes grados, pero también pueden ser conducidos a la eventualidad que hay en ellos, o ser reducidos al rango de objeto por una decisión hermenéutica.

En *Retomando lo dado*, Marion vuelve al problema de la interpretación de los fenómenos, allí señala que en su obra hay cuatro intervenciones de hermenéutica.<sup>15</sup> La primera de ellas corresponde al reconocimiento de la llamada, la cual sólo se fenomenaliza en la respuesta (*cf.* Marion, 2008: 446-451) y, por lo tanto, el

15 Roggero (2020) propone leer estas intervenciones como niveles hermenéuticos.

adonado debe reconocerla como tal. El segundo uso de la hermenéutica se refiere a la asignación de la significación al fenómeno. Este uso tiene dos momentos: en primer lugar, se debe distinguir si se trata de un fenómeno saturado o de un fenómeno común:

Aquí interviene la hermenéutica: no solo para inventar o, más bien, encontrar las significaciones faltantes, sino *en primer lugar* para admitir que estas faltan y que no se trata más de un fenómeno de derecho común, cognoscible como un objeto y que es según el modo de la objetividad (*Vorhandenheit*), sino de un fenómeno saturado, que no puede manifestar y, por ende, conocerse sino como un no-objeto. (Marion, 2019: 123)

En un segundo momento, una vez reconocido el fenómeno como saturado se deben recorrer sus significaciones posibles. En este segundo uso, luego de recibir la llamada (primera hermenéutica), Marion realiza una distinción entre fenómenos saturados y de derecho común u objetivables. En esta primera distinción, la diferencia entre fenómeno saturado u objeto no depende de mi mirada, sino del fenómeno mismo, y la función hermenéutica consiste en reconocerlo como tal. Siguiendo la distinción que he introducido, se trataría de saber si es un fenómeno saturado o uno saturable.

La tercera intervención de la hermenéutica se refiere a la distinción de grados entre fenómenos pobres, de derecho común y saturados, y retoma los análisis de “La banalidad de la saturación”. Marion señala que estos tres tipos no deben entenderse como categorías fijas o regiones, sino a partir de posibles transiciones por gradualidades en la saturación. En este caso, se trata del pasaje entre la saturación y la objetividad “que no se detiene nunca, lo que convierte en banal la saturación misma, que puede surgir de las situaciones más pobres” (Marion, 2019: 126). Se trata entonces de la capacidad hermenéutica del adonado de permitir

[...] el paso de una fenomenicidad pobre a una fenomenicidad saturada (y saturadora) [que] no depende de lo pura y simplemente dado, sino de la manera en que el adonado lo recibe, lo experimenta y lo expresa [y esto] varía con el talento, la educación, el coraje también, en resumen, la resistencia que el adonado puede desplegar. (Marion, 2019: 126)

Es decir, los fenómenos que se dan de entrada, según el segundo uso, como comunes y objetivables, pueden también, en un segundo momento, mostrarse a partir de la capacidad del adonado como saturados.<sup>16</sup> Por esta capacidad de darse de entrada como comunes, pero ser reconducidos a la saturación, los llamo “saturables”. La última instancia de la hermenéutica sigue los análisis de *Certitudes négatives* y “separa todos los fenómenos en objetos o en acontecimientos y también *transforma* el objeto en acontecimiento o viceversa” (Marion, 2019: 127). Este pasaje se realiza comprendiendo el fenómeno a partir del presente permanente o según el futuro por anticipado, lo cual permite realizar dos interpretaciones del mismo ente.<sup>17</sup>

Resumiendo, en un primer momento la llamada de la donación debe ser recibida para que haya un fenómeno, una vez acogida, éste se da en diferentes grados. En un segundo momento, el adonado debe reconocer si se trata de un fenómeno saturado, pobre o de derecho común (saturable) y recorrer las significaciones faltantes. En un tercer momento, el fenómeno que de entrada se da como pobre o común puede saturar, esta vez, por la capacidad del adonado. Finalmente, el adonado tiene la posibilidad hermenéutica de transformar los objetos en acontecimientos y viceversa. En este punto, se introduce una nueva distinción entre los fenómenos saturables, aquellos que se encuentran de entrada como saturados por un exceso de intuición (los de la primera tópica); otros que se dan de entrada como pobres o comunes, pero que se saturan o que pueden saturarse por la capacidad receptora del adonado en una hermenéutica existencial (la banalidad de la saturación); y, finalmente, con fenómenos saturables que se saturan, o saturados que se objetivizan, por una decisión hermenéutica-metodológica del adonado para describir el fenómeno (*Certitudes négatives*).

16 En este nivel, Marion refiere exclusivamente a que un fenómeno pobre o común sea saturado, pero no a la posibilidad inversa, como sí se encontrará en el último uso de la hermenéutica.

17 Si bien Marion no diferencia el pasaje exclusivo de fenómenos pobres y comunes a saturados del tercer uso de la hermenéutica, con el pasaje de objeto a acontecimiento y viceversa del último, considero que mientras que el primero es una hermenéutica existencial, el segundo es metodológico y corre por decisión del adonado de acuerdo con las necesidades de descripción.

## CONCLUSIÓN: FENÓMENOS SATURADOS Y SATURABLES

En el presente artículo, he realizado un recorrido por los fenómenos saturados y su relación con los fenómenos pobres y de derecho común en la obra de Marion. Por un lado, el objetivo del recorrido fue mostrar la unidad de su obra, principalmente entre la primera y la segunda tópica; y, por otro lado, argumentar que no hay un ‘giro hermenéutico’. Para mostrar esta continuidad, introduje el concepto de fenómenos saturables, que no pretende ser novedoso, sino destacar que la posibilidad de que todo fenómeno sea descrito como saturado por una hermenéutica está presente desde los primeros textos de Marion, y que el privilegio de fenómenos dados con mayor grado de intuición sigue al final de su obra.

Para esto, señalé cómo, en *Siendo dado*, Marion describe la manera en que un fenómeno que se da de entrada como banal, como común, es llevado a su acontecialidad originaria. Sin embargo, no hay que confundir estos fenómenos, conducidos a la donación que hay en ellos, con los saturados que se dan de entrada con un exceso de intuición. Por eso mismo, llamo a los primeros como fenómenos saturables, para dar cuenta de su capacidad de ser conducidos a la saturación. He confirmado estos análisis en *De surcroît*, donde Marion nuevamente distingue un fenómeno que se da de entrada como común —la sala de actos (que puede ser descrito a partir de su acontecialidad, es decir, como saturable)— de los fenómenos propiamente saturados.

En “La banalidad de la saturación”, nuevamente encontré la misma distinción y la propuesta de que los entes pueden ser descritos a partir de una hermenéutica doble: como objetos o como fenómenos saturados. En *Certitudes négatives*, Marion introduce la clasificación entre objetos y acontecimientos, mostrando cómo, al igual que Kant, hay dos modos de interpretar los fenómenos: a partir de sus grados de intuición que se corresponden con la tópica de *Siendo dado*; y desde una hermenéutica existencial y apofántica, correspondiente a la tópica de *Certitudes négatives*.

En *Retomando lo dado*, Marion presenta los diferentes niveles de hermenéutica, donde termina de organizar la clasificación de los fenómenos a partir de los grados de intuición y desde de una hermenéutica, de esta manera, los fenómenos se dan de entrada como saturados o saturables. En un segundo momento, los saturables pueden ser conducidos a la saturación por la capacidad receptora del adonado. Por último, todo fenómeno, ya sea saturado o saturable, puede ser descrito metodológicamente como objeto o acontecimiento. De esta manera,

se profundiza y se desarrolla aquello que ya se encontraba presente desde los primeros textos. Hay fenómenos privilegiados por su exceso de intuición y otros que de entrada aparecen como pobres o comunes, pero que también pueden ser llevados a la saturación, ya sea por la capacidad receptora del adonado o por una decisión metodológica de la descripción misma. Estos últimos, los saturables, muestran la unidad y continuidad entre la primera y la segunda tópica de Marion.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benoist, Jocelyn (2003), "L'écart plutôt que l'excédent", *Philosophie*, Monográfico: *Jean-Luc Marion*, núm. 78, pp. 77-93.
- Falque, Emmanuel (2014), *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, París, Hermann.
- Falque, Emmanuel (2003), "Phénoménologie de l'extraordinaire", *Philosophie*, Monográfico: *Jean-Luc Marion*, núm. 78, pp. 52-76.
- Gschwandtner, Christina M. (2014), *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Nueva York, Fordham University Press.
- Heidegger, Martin (2016), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Husserl, Edmund (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Janicaud, Dominique (1998), *La phénoménologie éclatée*, Combas, Éditions de l'Éclat.
- Janicaud, Dominique (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Editions de l'Éclat.
- Kant, Immanuel (2014), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue.
- Kant, Immanuel (2005), *Crítica de la razón práctica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mackinlay, Shane (2010), *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, Nueva York, Fordham University Press.
- Marion, Jean-Luc (2020), "La banalidad de la saturación", en Jorge Luis Roggero (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB Editorial, pp. 13-50.
- Marion, Jean-Luc (2019), *Retomando lo dado*, San Martín, Usam Edita.
- Marion, Jean-Luc (2013), *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Marion, Jean-Luc (2010a), *Certitudes négatives*, París, Grasset.
- Marion, Jean-Luc (2010b), *Dios sin el ser*, Pontevedra, Ellago Ediciones.

- Marion, Jean-Luc (2008), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis.
- Marion, Jean-Luc (2007), *La croisée de visible*, París, Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc (2005), *Le visible et le révélé*, París, Cerf.
- Marion, Jean-Luc (2004), *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo.
- Marion, Jean-Luc (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París, Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc (1992), “Le phénomène saturé”, en Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie*, París, Criterion, pp. 79-128.
- Marion, Jean-Luc (1989), “À Dieu, rien d’impossible”, *Communio. Revue Catholique Internationales*, vol. 15, núm. 5, pp. 43-58.
- Roggero, Jorge Luis (2020), “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, *Revista de Filosofía*, vol. 45, núm. 1, pp. 141-160.
- Roggero, Jorge Luis (2019), *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, SB Editorial.
- Steinbock, Anthony (2007), “The poor phenomenon: Marion and the problem of givenness”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, vol. 15, pp. 7-21.
- Vinolo, Stéphane (2019), *Jean-Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*, Quito, Centro de Publicaciones PUCE.
- Vinolo, Stéphane (2016), “La tentation moderne de Jean-Luc Marion: le scandale de la saturation”, *Dialogue*, vol. 55, núm. 2, pp. 343-362.
- Zarader, Marlene (2003), “Phenomenology and transcendence”, en James E. Faulconer (ed.), *Transcendence in Philosophy of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 106-119.

**EZEQUIEL D. MURGA:** licenciado en filosofía y actualmente está realizando su tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires, acerca de la obra de Jean-Luc Marion. Es profesor adjunto de Gnoseología y miembro de la sección de fenomenología acontecual en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado diferentes artículos y capítulos de libros en temas de fenomenología.

**D. R. © Ezequiel D. Murga**, Ciudad de México, enero-junio, 2022.

## ***THE CONATIVE INTENTIONALITY ACCORDING TO MAX SCHELER AND THE PROBLEM OF ITS COGNITIVE FOUNDATIONS***

**MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO**

ORCID.ORG/0000-0002-6161-9910

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

UNIVERSIDAD ECLESIAÍSTICA SAN DÁMASO (MADRID)

martinezgallegomiguel@gmail.com

**Abstract:** *In this paper I will present Max Scheler's theory of conations, so often overlooked in spite of its extraordinary interest and its relevance for the understanding of some better-known pieces of Scheler's philosophy, such as the theory of perception and the concept of Umwelt. The demarcation between conations and other forms of intentionality—theoretical as well as affective—will be addressed here, taking primarily into account the pre-volitive level of conations. I will correct some aspects of Scheler's approach, with special regard to the problem of the cognitive foundations of pre-volitive conations. This doctrine, based on Scheler's phenomenology of value, represents a solid alternative to every form of conative irrationalism, and can be as such of great significance for the present of philosophy.*

**KEYWORDS:** VALUE; AFFECTIVE INTENTIONALITY; INVOLUNTARY CONATIONS; GOALS AND ENDS; *ORDO AMORIS*

**RECEPTION:** 27/09/2021

**ACCEPTANCE:** 06/01/2022

# LA INTENCIONALIDAD DE LAS VIVENCIAS TENDENCIALES EN MAX SCHELER Y EL PROBLEMA DE SU FUNDAMENTO COGNOSCITIVO

**MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO**

ORCID.ORG/0000-0002-6161-9910

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

UNIVERSIDAD ECLESIAÍSTICA SAN DÁMASO (MADRID)

[martinezgalegomiguel@gmail.com](mailto:martinezgalegomiguel@gmail.com)

**Resumen:** En este trabajo expondré la teoría de las vivencias tendenciales de Max Scheler, poco atendida por los especialistas pese a su extraordinario interés y su relevancia para entender otros aspectos más conocidos de su filosofía, como la doctrina de la percepción o el concepto de entorno (*Umwelt*). Me ocuparé de su delimitación frente a las vivencias teóricas y afectivas, y en especial del nivel tendencial prevolitivo. Corregiré la propuesta de Scheler en algunos puntos, como el de la posible fundamentación de las tendencias prevolitivas en actos afectivos y teóricos. Esta teoría, basada en la fenomenología del valor, permitiría a la filosofía actual oponerse con solidez a todo irracionalismo tendencial.

**PALABRAS CLAVE:** VALOR; INTENCIONALIDAD AFECTIVA; TENDER INVOLUNTARIO; METAS Y FINES;  
*ORDO AMORIS*

**RECIBIDO: 27/09/2021**

**ACEPTADO: 06/01/2022**

La teoría de la vida tendencial o conativa que presenta Max Scheler en su obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (2000 [c. 1913/1916]), es imprescindible para entender correctamente otros puntos clave de su filosofía, como la teoría del “*medio*” o entorno (*Milieu*, *Umwelt*) o la doctrina de la percepción. Sin embargo, de manera sorprendente, ha recibido escasa atención por parte de los especialistas en Scheler.

En este artículo, ofrezco una visión sintética y sistemática de la teoría scheleriana de las vivencias tendenciales, ciñéndome a sus aspectos más elementales. Analizaré el problema de su delimitación frente a las vivencias teóricas y afectivas; después me ocuparé, en particular, de las tendencias previas al nivel de la volición. Aportaré mi propio punto de vista en torno a estos temas, aceptando lo esencial de la propuesta de Scheler y corrigiéndola en ciertos lugares. Criticaré, muy especialmente, el modo en que se plantea, en *El formalismo*, el problema de la posible fundamentación de las tendencias prevolitivas en actos afectivos y teóricos.

La renovación de esta teoría podría ser de interés para la filosofía actual, que a menudo recae en los decisivos errores criticados por Scheler —y la fenomenología en general— hace más de un siglo. Considero necesario reivindicar el espíritu representado por la doctrina de Scheler, contrario a todo reduccionismo y a todo irracionalismo: existe una genuina intencionalidad tendencial que, sin reducirse a otras formas de intencionalidad, obtiene su peculiar “racionalidad” de la complementaria apertura *afectiva* a la objetividad del *valor*. A este respecto, daré por supuesto lo elemental de la teoría scheleriana del valor y de la intencionalidad afectiva.

## LA TRIPLE DISTINCIÓN DE LAS VIVENCIAS

Scheler acepta la clásica distinción triple entre actos afectivos, volitivos y teóricos o intelectuales. Aunque lo más original de su planteamiento radica en comprender las vivencias afectivas como dotadas de una intencionalidad propia referida a valores, Scheler defiende en general que las tres clases de vivencia representan formas genuinas de intencionalidad irreductibles entre sí, frente a teorías tradicionales que reducen lo afectivo a lo volitivo, lo volitivo a lo afectivo, lo afectivo a lo teórico, etcétera. En relación con el tema que me ocupa, Scheler no habla simplemente de lo volitivo, sino de lo *tendencial en general*, al considerar, como

Aristóteles o Kant, que la voluntad representa solo el nivel más alto de la vida tendencial completa.

Scheler introduce la triple distinción en *El formalismo*, en una nota a pie de página.<sup>1</sup> Establece el término técnico “tender” (*Streben*) para designar las vivencias que se distinguen tanto del mero “tener objetos” (*Haben von Gegenständen*) —y aquí enumera: “representación, tener sensación, percibir”<sup>2</sup>— como del percibir afectivo (*Fühlen*) (cfr. GW, 2: 52, nota al pie 2).

En otro pasaje acerca de la separación entre percepción interna y externa, Scheler asegura que “ellas engloban también los tipos de acto, previamente distinguidos, del conocer (es decir, del *comportamiento teórico*, dirigido a objetos *desprovistos de valor*) y del *percibir afectivo del valor*, preferir, etc., y finalmente del *tender* y del *querer* (*Streben und Wollen*)” (GW, 2: 166, énfasis mío). Es una de las raras ocasiones en que Scheler utiliza el término “teórico”<sup>3</sup> para referirse a los actos dirigidos a lo neutral o “libre de valor”, distinguiéndolos, por un lado, de aquellos otros dirigidos al valor (percibir afectivo) y sus relaciones jerárquicas (preferir y postergar) —cabría añadir los actos afectivos de orden superior: el amar y el odiar—, y, por otro, de la actividad tendencial. Conviene apuntar que Scheler utiliza a veces el término “tender” (*Streben*) en sentido amplio, para referirse a toda forma de tendencia, tanto volitiva como no volitiva, y otras veces lo contrapone al “querer” para designar el tender previo a la volición. Tanto querer (*Wollen*) como tender (*Streben*) son dos formas de “tender” en sentido amplio.

Scheler precisa que el correlato intencional de los actos teóricos tiene carácter de *objeto* (*Gegenstand*), mientras que en el caso de los actos afectivos se trata de *valores*, y en el de los actos tendenciales y volitivos, de *resistencias* (*Widerstände*)

1 En todos los casos, las traducciones de Scheler son mías.

2 Este “percibir” (*Wahrnehmen*) es el que cabe llamar “percibir teórico”, frente al percibir afectivo de valores (*Fühlen von Werten*), que es un *Wert-nehmen* (cfr. GW, 2: 206 y 209-210). Respecto al “*Empfinden*”, ofrezco esta traducción técnica, poco habitual —“tener sensación”—, para evitar confusiones con ese otro “sentir” que es el *Fühlen*, y que traduzco —siguiendo la propuesta de Pilar Fernández Beites (2012) y otros especialistas— como “percibir afectivo”, para resaltar su carácter *cognoscitivo-afectivo*.

3 También emplearé este término siguiendo a Fernández Beites, 2012.

(*cfr.* GW, 2: 166). Resulta de gran interés la distinción entre el *objeto* teórico y la *resistencia* tendencial y volitiva. Por ejemplo, la simple contemplación de un edificio como objeto teórico no entraña esfuerzo alguno, mientras que tomar el edificio (o su existencia) como meta o fin tendencial conduce a plantearse la *acción* realizadora de dicha meta o fin: el edificio hay que construirlo. Lo tendido en general hay que alcanzarlo, no está dado sin más; en esa medida, el correlato del tender se caracteriza por *resistir* al tender mismo y su realización, ya sea en un grado mayor o menor.

Scheler lo aplica a la percepción interna: “cuando, por ejemplo, quiero tener dominio sobre mí mismo, mi yo no me es dado inicialmente como ‘objeto’ (en sentido preciso) en la percepción, sino como ‘resistencia’ en el querer” (GW, 2: 166). Lo mismo valdría, por supuesto, para la percepción externa. El “sentido preciso” de objeto reside en lo denotado por el vocablo mismo: *Gegen-stand, ob-iectum*, lo que yace frente a mí como puro dato teórico o neutral. En cambio, la resistencia es *Wider-stand*, aquello que se opone y choca con mis impulsos o con mi voluntad.

## **LA INTENCIONALIDAD COGNOSCITIVA DE LOS ACTOS TEÓRICOS Y AFECTIVOS FRENTE A LA INTENCIONALIDAD NO COGNOSCITIVA DE LAS TENDENCIAS**

Antes de estudiar en el próximo apartado la teoría de las tendencias de Scheler, expondré mi propia postura acerca de la intencionalidad tendencial en su relación con las vivencias teóricas y afectivas. Aunque adopto lo esencial de la perspectiva scheleriana, incluyo algunos puntos no explícitamente reconocidos por el fenomenólogo muniqués. Esto ayudará a comprender mejor las críticas que plantearé más adelante.

Primero, recuérdese que las vivencias teóricas donan lo neutral de la realidad, ya se trate de cualidades concretas de una cosa o de un completo estado de cosas teórico. Como sabemos, Scheler incluye aquí el percibir teórico, el “tener sensación” a él asociado y la representación. A este género de vivencias lo caracteriza mediante la expresión “posesión de objetos” (GW, 2: 58), donde “objeto” se utiliza en el sentido, antes aclarado, de lo que yace en su neutralidad frente a mí.

A las vivencias afectivas también les reconocemos, desde la teoría de Scheler, carácter genuinamente intencional: suponen la apertura a un reino propio de objetos, el de las cualidades y las situaciones *de valor* (*Wertqualitäten, Wertverhalte*).

La intencionalidad afectiva, como la teórica, ofrece acceso a cualidades que la cosa posee en sí misma, de manera objetiva, pero aquí las cualidades de la cosa que vienen a donación no son las neutrales, sino las de valor: la belleza, la bondad, la utilidad..., que la cosa se muestra poseyendo ella misma.

Sin embargo, hay una diferencia crucial entre lo afectivo y lo teórico: la intencionalidad afectiva no tiene naturaleza “objetivante”. La donación originaria del valor nunca tiene el carácter de una simple constatación de algo frente a mí, esto es, de algo en sí mismo *indiferente*. El valor es lo en sí mismo *no indiferente*, lo cual se refleja fenoménicamente en la “afección”. De ahí que Scheler, pese a la idéntica “objetividad” de lo teórico y lo afectivo, se refiera a la afectividad intencional como “posesión de valores” (*Haben von Werten*) (GW, 2: 58), frente al carácter objetivante de la “posesión de objetos” teórica.

Finalmente, los actos tendenciales presentan características muy peculiares. Scheler insiste en que lo tendencial no se puede disolver en un conjunto de impulsos ciegos y arbitrarios, sino que posee naturaleza estrictamente intencional, pero en este caso resulta más complicado establecer cuál es su correlato. Las cualidades y situaciones teóricas son el objeto propio de los actos teóricos; las cualidades y situaciones de valor lo son de los actos afectivos. Ni lo neutral ni lo valioso de la realidad constituyen el objeto propio de lo tendencial. ¿A qué apunta, entonces, la intencionalidad tendencial, si es irreductible a las otras dos formas de intencionalidad?

No queda más que reconocer que la intencionalidad tendencial no posee la objetividad estricta de la teórica y la afectiva, pues no dona el objetivo ser-en-sí de la realidad. Este carácter estrictamente objetivo define por igual a los actos teóricos y a los afectivos como *actos cognoscitivos*: suponen una toma de conocimiento del ser objetivo de la realidad, del ser neutral en el caso de los actos teóricos y del ser-valor en el de los afectivos. “Cognoscitivo” tiene aquí un sentido amplio: no se trata necesariamente del “conocimiento reflexivo” o “conceptual”, sino, ante todo, de actos inmediatos de percepción teórica y afectiva. La intencionalidad tendencial, en cambio, no informa de cómo es objetivamente la realidad, sino que se agota en el *tender* hacia lo real; y el tender lo es del sujeto. Por tanto, la tendencia es intencional, ya que su impulso se dirige a un “algo” objetivo: la meta o el fin; pero no es cognoscitiva, sino que representa una forma *subjetiva* de afrontar la realidad objetiva. Dicha realidad es tomada por el sujeto como lo “tendido”.

En rigor, la intencionalidad tendencial no dona objetos, sino que es una forma particular de referencia del sujeto al objeto ya mostrado mediante actos cognoscitivos. Gracias a esta referencia, el objeto pasa de ser simple objeto a constituir una *meta* o *fn*, pero en sí mismo no es meta o fin, sino sólo en virtud de aquella forma subjetiva de ser afrontado. Resultaría absurdo decir que algo es en sí mismo “tendido”; ello depende de que alguien tienda de hecho a ese algo. Al no pertenecer a la realidad objetiva misma, el ser-tendido de algo tampoco puede ser *dado*, sino que más bien está *puesto* por el sujeto en el acto de tender.

Esta esencial subjetividad de la intencionalidad tendencial, que Scheler nunca explicita, no debe confundirse con una arbitrariedad subjetivista de impulsos ciegos que, proyectándose sobre la realidad objetiva, tomen ciertos objetos por meta de manera caprichosa. Existe un riguroso fundamento objetivo para el ser-meta o el ser-fin, incluso si dicho ser no pertenece intrínsecamente al objeto y guarda relatividad a un sujeto tendencial. Como veremos después, Scheler entiende que son las cualidades objetivas de una cosa, principalmente sus cualidades de valor, las que fundamentan que el sujeto la adopte como meta o fin. El ser-meta o ser-fin es relativo al sujeto tendencial, pero el establecimiento de metas y fines sigue una legalidad apoyada en el ser intrínseco de la realidad objetiva.

Según lo dicho, parece necesario suponer, como fundamento de toda intencionalidad tendencial, una donación previa mediante actos cognoscitivos de la objetividad misma. Para tender a algo “con razón” se me tiene que dar ese “algo”, como mínimo en su intrínseco ser-valioso. Ya veremos que en Scheler este punto resulta problemático, al menos en el nivel del tender previo a la volición.

En resumen, puesto que el tender tiene un correlato intencional, incluso si este no es dado al modo del objeto, y dicho correlato, además, encuentra fundamento en la realidad objetiva, puede hablarse de una genuina intencionalidad tendencial, que tiene por reino propio de correlatos las metas, los fines y todo lo relativo a ellos. Ningún acto cognoscitivo —ni teórico ni afectivo— ni una suma de tales actos pueden dar lugar por sí mismos a esta peculiar forma de referencia intencional, de modo que la intencionalidad tendencial es *irreductible* a las cognoscitivas. Pero, al tratarse de una forma de referencia subjetiva que presupone la donación cognoscitiva de la realidad objetiva, puede sostenerse el carácter *fundado* y no plenamente independiente de la intencionalidad tendencial frente a las intencionalidades teórica y afectiva.

## EL COMPONENTE DE VALOR Y EL COMPONENTE TEÓRICO DE METAS Y FINES

Regresando a la teoría expuesta en *El formalismo*, su primer punto clave es la distinción de dos momentos dentro de toda meta o fin: un componente de valor (*Wertkomponente*) y un componente de imagen (*Bildkomponente*) (cfr. GW, 2: 55). Existe siempre un contenido de valor al que la tendencia se dirige y, además, un eventual contenido “de imagen” (o teórico) que representa aquello neutral en que el componente de valor encuentra realización, como portador suyo.<sup>4</sup> Dada una tendencia cuya meta es el buen sabor de una fruta, la meta se compone: 1) del valor del buen sabor de la fruta y 2) de la fruta misma y su sabor como aquello que porta dicho valor.

El interés de esta distinción reside en que el componente de valor tiene prioridad sobre el teórico. Puesto que lo teórico aparece solo en cuanto portador de valor, la determinación del valor es prioritaria frente a la del componente teórico: “Únicamente *aquellos* contenidos de imagen que pueden tornarse portadores de una tal materia de valor entran en la ‘meta’ de la tendencia como componente de imagen” (GW, 2: 60).

Por eso, en ciertas situaciones el componente de valor de la meta puede estar ya decidido sin que esté decidido todavía el componente neutral: “el componente de imagen puede no estar presente *en absoluto*, o estarlo en todos los grados posibles de la ‘claridad’ y la ‘distinción’, al tiempo que el componente de valor se encuentra ya dado en el tender de manera *perfectamente* clara y distinta” (GW, 2: 55). Podría haber ya una tendencia al valor del agrado sensible, pero sin haberse concretado aún en el tender al sabor de una fruta en particular.

Scheler ofrece ejemplos donde se muestra la compatibilidad del estar decidido el valor de la tendencia con el no estar decidido el “*qué* y el *hacia qué* (en sentido *de imagen*)” (GW, 2: 56), es decir, su portador teórico. Cito el pasaje en su integridad:

A menudo topamos con el hecho de que una tendencia que posee ya “inmanente-mente” un valor *no* llega a adquirir contenido de imagen alguno, debido a que su

4 Según Scheler, lo teórico puede ser, además de contenido de “imagen”, contenido de “significado”. En todo caso, se trata de lo neutral portador de valores.

consecución y el despliegue de su contenido de imagen se ven frenados por la intervención de otra tendencia más fuerte. Así, podemos, en medio de un asunto de importancia, sentir un “empuje” en una determinada dirección del entorno, quizá procedente del rostro de una persona, y sin embargo *no* acompañarlo, de modo que no llega a alcanzarse un *contenido de imagen* para la tendencia. O la “dirección” hacia un valor percibido afectivamente con claridad “no encaja” en el seno del edificio o “sistema” actual de nuestras tendencias; el tender *no halla acomodo* en la trama concreta de las tendencias y es “suprimido” en un “contra-tender” (*Widerstreben*) motivado por el valor de dicha trama, y con ello se torna incapaz de desarrollar su contenido de imagen. Lo mismo sucede con frecuencia allí donde un tender dirigido a tales valores nos es dado ya en este punto de su despliegue como “injusto” o “malo”. Por otro lado, el tender puede haber ganado ya nuestra “aprobación” desde nuestro yo central por lo referente a su componente de valor al tiempo que todavía se duda considerablemente acerca del contenido de imagen, o que dichos contenidos de imagen todavía varían. Aquí experimentamos la “disposición” a, por ejemplo, “realizar un sacrificio”, o de “obrar bien” con alguien, sin tener todavía a la vista los *objetos* (*Objekte*) con respecto a los cuales queremos llevar esto a cabo, ni tampoco los *contenidos* de los sacrificios ni de las buenas acciones. (GW, 2: 55-56)

Ya sea la irrupción de una tendencia más fuerte, la incompatibilidad con otras tendencias, el dato de la maldad del tender o la simple indecisión, existen distintos obstáculos posibles para la concreción de un contenido teórico sobre la base de un componente de valor *ya* decidido. En el caso de un componente teórico cuya formación es inhibida de manera voluntaria ante la evidencia de la maldad del tender, es precisamente el componente de valor de la tendencia involuntaria, ya dado, lo que se presenta como negativo. En el caso de la indecisión, esta se produce sólo sobre la base de las posibilidades abiertas por el contenido de valor.

El único aspecto corregible del planteamiento de Scheler es la idea de que el contenido teórico pueda no estar presente “en absoluto”. Sus propios ejemplos muestran que esto no es así: en ellos, el contenido teórico no llega a determinación, pero eso no significa que no esté dado como *indeterminado*. Según argumenta Fernández Beites (2004), si el contenido teórico no estuviera dado, aunque fuera solo como pura indeterminación, entonces no podría experimentarse su determinación ulterior en la forma de un “cumplimiento”. Más bien, se

experimentaría como surgiendo arbitrariamente de la nada. En todo caso, reten-gamos esta idea de que toda meta o fin posee dos componentes, uno de valor y otro teórico, donde el primero es determinante del segundo.

## LOS NIVELES DE LA VIDA TENDENCIAL

Ahora bien, Scheler considera que las metas aparecen solo en un nivel tendencial relativamente desarrollado, el del “tender dirigido a metas” (*zielmäßiges Streben*) o “tender-a” (*Erstreben*).<sup>5</sup> No todo tender es un tender-a, sino que existen al menos tres estratos tendenciales previos que todavía carecen de meta. Los analizaré con cierto detalle, pues la estratificación ofrecida por Scheler merece discusión.<sup>6</sup>

a) Niveles primero y segundo (tendencias sin dirección y sin determinación de meta):

Estos estratos constituyen el fondo más elemental de la vida tendencial. En el nivel más básico, encontramos tendencias puramente arbitrarias; en el segundo, tendencias de naturaleza estrictamente negativa. Las incluyo en un mismo apartado por compartir su naturaleza no positiva, pero se diferencian entre sí por la presencia o ausencia de un estado de partida.

Nivel 1: *Meras descargas tendenciales*. Scheler habla aquí de puros impulsos de movimiento que no incluyen referencia a un estado del que se huya ni tampoco un adónde determinado hacia el cual se oriente de manera positiva el movimiento. Además, poseen un carácter máximamente pasivo: no tendemos a algo, sino que “algo tiende en nosotros” (*etwas in uns aufstrebt*) (GW, 2: 53). La tendencia no surge del sujeto, sino que le sobreviene al modo de una descarga eléctrica; de ahí que haya considerado adecuado traducir “*Aufstreben*” por “descarga tendencial”.

Scheler parece referirse a impulsos completamente ciegos, no intencio-nales. Las meras descargas tendenciales representarían una dimensión previa

5 Traduzco “*Ziel*” por “meta” en lugar de “objetivo”, término equívoco utilizado en la edición española. Se habrá observado que también evito la traducción de “*Streben*” por “aspirar”.

6 Me permito ampliar las tesis defendidas por Fernández Beites (2004).

a la constitución de la intencionalidad tendencial. Son el momento del puro “impulso”, antes de que este quede recogido en la referencia a metas y fines. Al margen de su apropiación por las tendencias intencionales, es probable que estas vivencias, consideradas por separado, solo tengan importancia en las primeras fases del desarrollo humano y que prácticamente desaparezcan en la vida madura (Fernández Beites, 2004). En cuanto vivencias no intencionales, no les prestaré más atención.

Nivel 2: *Tendencias de huida o alejamiento*. Este caso sí incluye un “escapar de” un cierto estado disvalioso, como el aire viciado o la incipiente oscuridad de una habitación. Scheler priva de meta a este “tender de huida o alejamiento” (*Weg- oder Fortstreben*) separándolo de la auténtica contratendencia (*Widerstreben*), donde el estado disvalioso es ya dado como objeto de una oposición tendencial: como contra-meta. Aquí, en cambio, el estado inicial no es correlato de una contratendencia, sino mero punto de partida que deja indeterminado el “hacia qué” positivo de la tendencia, su meta, lo cual no excluye que esta venga a determinación “de camino” o “sobre la marcha”, en el curso del alejamiento. Por otro lado, esta tendencia comparte con los movimientos ciegos el no surgir del yo, al imponerse automáticamente desde el estado de partida disvalioso (*cf.* GW, 2: 53-54).

Tomando como referencia los ejemplos de Scheler, se trataría de lo siguiente: ante la experiencia de lo desagradable del aire de una habitación, surge un impulso que, si bien no es ya entonces arbitrario, sigue sin dirigirse a nada en particular. Es un movimiento que sólo tiene en cuenta el punto de partida disvalioso y busca un alejamiento respecto a él, *sea cual sea*. Este “sea cual sea” implicaría, según Scheler, una ausencia de meta.

Sin embargo, el intento de separar este estrato del nivel de las tendencias con meta, afirmando que el estado de partida ni siquiera está dado como objeto de una tendencia (aunque sea en la forma negativa del contratender), resulta poco convincente. Frente a Scheler, considero que las tendencias de alejamiento son ya tendencias con meta. Para empezar, no está realmente clara la diferencia fenoménica entre la contrameta y el mero punto de partida. Pero, más decisivamente, si el disvalor de la situación de partida no funcionase como genuina contrameta, ¿en qué se fundaría, entonces, el alejamiento *vivido como tal*?

En efecto, el punto de partida —como mínimo, su componente de valor— ha de funcionar como contrameta, estableciendo sobre sí una genuina *meta negativa*: si el punto de partida (la contrameta) es *A*, entonces la meta de la tendencia de alejamiento es *no-A*. Las tendencias de alejamiento no *carecen* de meta, sino que su meta es esencialmente negativa y, por tanto, considerablemente *indeterminada*. El alejamiento es vivido como tal sólo cuando supone un contratender a lo disvalioso o, lo que es lo mismo, tender de forma positiva a *cualquier* situación que me aleje de ello. Lo “tendido” es en estos casos puramente negativo (de ahí que se trate de un alejamiento), pero no por ello está ausente. Toda ausencia de meta conduce directamente al impulso no intencional y excluye el fenómeno de la huida tendencial.

También la idea de la determinación ulterior de la meta, descrita por Scheler, implica que esta se encontraba ya presente, aunque como meta negativa e indeterminada en su contenido positivo concreto. La contratendencia de meta *no-A* puede transformarse “de camino” en una tendencia de meta *B* que dé cumplimiento específico al contenido previo, puramente negativo, de *no-A*. Pero esto no sólo *no* implica que previamente a *B* faltase una meta, sino que de hecho *presupone* la meta *no-A*, como genuina meta, si bien negativa, de la cual *B* es una de sus posibles concreciones positivas. Que el alejamiento con respecto al aire viciado se concrete en la tendencia a ventilar la habitación, o a salir de ella, depende de que estas opciones sean vividas como dando concreción positiva al alejamiento. En cambio, la tendencia a beber agua no sirve como determinación positiva suya, pues no es una forma concreta de escapar del aire viciado de la habitación. Es la consideración de una *genuina* meta en la tendencia de alejamiento, si bien *negativa*, lo que posibilita y fija los límites de la eventual determinación positiva de la meta.

b) Tercer nivel (tendencias con dirección interna y sin contenido de meta):

Las tendencias de este nivel siguen sobreviniendo pasivamente, pero aquí ya interviene una “clara dirección”, la cual, sin embargo, aún no viene dada por una meta: no se debe a un determinado contenido de imagen, pero tampoco a una determinada materia de valor, ni mucho menos a una representación de tales

contenidos (cfr. GW, 2: 54). Según Scheler, esto sucede en situaciones como “me asalta el hambre” (*es hungert mich*) o “me sobreviene la sed” (*es durstet mich*), que tienen un sentido impersonal: la tendencia no surge de mí, sino que soy invadido por ella. Sin embargo, existe ya una dirección tendencial que distingue nítidamente y de antemano el hambre de la sed, incluso si todavía no está decidido a qué alimento ni a qué bebida concretos me dirijo. Scheler niega que la dirección de las tendencias surja solo a través de una “representación” de meta. Al contrario, tendencias que todavía no poseen meta alguna, ni mucho menos representada, pueden, sin embargo, diferenciarse según sus direcciones.

El tender *mismo* posee diferencias internas de dirección de naturaleza fenoménica; no se trata siempre del mismo tender (un movimiento homogéneo) que viniera a separarse y diferenciarse en primer lugar mediante la multiplicidad de contenidos de representación. [...] Las vivencias tendenciales de este tipo están, más bien, claramente determinadas por su “dirección” al margen de tales contenidos de representación. Dicha dirección viene de manera clara y precisa a la conciencia *separada* allí donde el tender topa con un valor que encaja con ella o se le opone. En la medida en que vivimos, en el primer caso, el “cumplimiento” del tender y, en el segundo, la “oposición” a su “dirección”, se presenta también ante nosotros con claridad la “dirección” misma. Y también puede darse una *identidad* de la dirección allí donde hay una multiplicidad de vivencias tendenciales, simultáneas o sucesivas, que poseen contenidos *de imagen* completamente diferentes. (GW, 2: 54)

Para Scheler, esta dirección nítida pero independiente de toda meta aporta a la tendencia una cierta “coloración”. Este tipo de tendencias vendría mentado en expresiones como “anhelo” (*Verlangen*) o “tener ganas de algo” (*Lust auf etwas haben*). Tratándose de un “estado afectivamente disposicional, relativamente tranquilo y duradero”, se denominaría “estar en disposición de algo” (*Aufgelegtsein zu etwas*) (GW, 2: 54-55).

Sin embargo, la distinción entre tendencias de mera dirección y tendencias con meta plantea problemas análogos a los de las tendencias de alejamiento. Si se analiza la descripción de Scheler, se trata de que la “representación” de la meta no precede al establecimiento de la dirección tendencial, sino que es *una dirección tendencial ya establecida* la que selecciona, a continuación, su meta correspondiente. Cuando se produce dicho “cumplimiento”, tenemos un tender con meta; *antes*

de dicho cumplimiento, habría una *dirección tendencial sin meta*. Pues bien, incluso si es la dirección tendencial la que selecciona el posible contenido de meta, el paso de la ausencia a la presencia no podría dar razón, una vez más, del fenómeno del “cumplimiento”; es necesario entenderlo como un paso de lo presente indeterminado a lo presente determinado.

Es cierto que tendencias *sin meta determinada* poseen ya una dirección que las distingue de antemano; no es la determinación de la meta lo que diferencia posteriormente el hambre de la sed; pero quizá no sea verdad que tendencias *sin meta alguna* puedan poseer dicha dirección. Faltando toda meta, la tendencia se hace indistinguible del impulso arbitrario. Las nociones de “dirección” y “meta” se reclaman mutuamente: si hay dirección, entonces ella ya delimita un campo de metas posibles, o incluso una meta determinada; si hay meta, entonces existe una dirección tendencial que apunta a ella.

Más aún: el fenómeno de la dirección aparece incluso en las tendencias de alejamiento, aunque sea de manera negativa. La tendencia cuya meta es *no-A* se distingue ya de la tendencia cuya meta es *no-B*; poseen desde el principio una dirección de huida diferente, independiente de la eventual determinación positiva de la meta. La contratendencia que parte de la sensación de peligro en medio de un bosque se distingue desde el principio de la que parte del descubrimiento de un alimento podrido en la despensa, antes de que una y otra concreten sus metas positivas (que, sin duda, serán muy diferentes). Contra Scheler, lo que permite establecer esa dirección que la tendencia posee desde el comienzo es justamente que *hay* una meta, si bien negativa, y que ella es *no-A* y no cualquier otra.

En definitiva, la triple distinción entre tendencias de alejamiento, tendencias con mera dirección y tendencias con meta podría no estar plenamente justificada, al menos si se toma como criterio la presencia o ausencia de meta. Las descripciones de Scheler son de una finura innegable, pero quizá las diferencias recogidas obedezcan tan sólo a la *gradación* en la determinación de la meta, que por lo demás se supone siempre presente: en las tendencias de alejamiento, esta indeterminación es la máxima posible sin disolver la tendencia en un impulso no intencional, quedando la meta definida de manera exclusivamente negativa; en ciertas tendencias con mera dirección (como los casos aludidos del hambre y la sed), hay ya una cierta determinación del componente de valor, pudiendo permanecer todavía indeterminado el componente de imagen; por último, lo que

Scheler entiende como tendencias con meta serían aquellas que poseen determinados ambos componentes.

Esto no significa que la distinción en niveles no tenga fundamento, sino sólo que deben comprenderse como momentos sucesivos en el proceso de determinación de la meta, no como fenómenos tendenciales independientes. Sólo en formas de vida no humana (el instinto animal, el “impulso afectivo” vegetal que Scheler describe en *El puesto del hombre en el cosmos...*) parecen imponerse fenómenos como el de una pura dirección tendencial. La persona humana madura vive normalmente volcada a la objetividad y su tender es respuesta a dicha objetividad, de modo que la dirección opera ya a partir de los contenidos percibidos afectiva y teóricamente. Los fenómenos de puro impulso motor, de puro alejamiento y de pura dirección, en completa indeterminación de contenidos de meta (o incluso en su ausencia), no pueden considerarse característicos del ser humano maduro en lo que tiene de *ser personal* abierto a la objetividad del mundo. Si se manifiestan, lo hacen como fenómenos marginales o genéticamente primitivos, o debidos a trastornos que neutralizan el ser-persona del ser humano. Por lo demás, el tender de la *persona* humana se desarrolla en el nivel del *tender a metas* y los estadios anteriores funcionan regularmente como *momentos integrantes* de dicho tender.

De hecho, incluso el tender a metas queda sistemáticamente superado por un estrato superior de la vida tendencial humana: la volición. El querer, según la propuesta de Scheler, ya no apunta a metas (*Ziele*), sino a fines (*Zwecke*) establecidos por la persona sobre la base de previos contenidos de meta. Los fines también poseen un componente primario de valor y un componente teórico secundario, siendo ya ambos esenciales y no sólo el primero. Sin embargo, el estadio volitivo de la vida tendencial presenta problemas muy particulares que no trataré en esta ocasión. En lo que sigue, permaneceré en el nivel del tender a metas previo al querer.

## **EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA TENDENCIA EN ACTOS DE PERCEPCIÓN**

Scheler aborda una posible dificultad de su teoría: si hay un componente de valor inmanente a toda tendencia con meta y los valores son dados en actos de percibir afectivo, ¿no debe admitirse un acto de percibir afectivo en la base de toda tendencia con componente de valor inmanente, “del mismo modo que todo juicio

de percepción tiene por fundamento la percepción misma”? (GW, 2: 56). Así como emitir un juicio sobre algo percibido tiene que fundarse en una percepción previa, podría suceder que todo tender dirigido a un componente de valor reclamara fundamento en un previo percibir afectivo. Lo dicho antes sobre la dirección tendencial permite anticipar la postura de Scheler en este punto, pero estudiemos paso a paso sus razonamientos.

Para definir en qué relación se halla el percibir afectivo intencional del valor con el dato del valor inmanente a las tendencias no volitivas, y si dicha relación tiene o no carácter de fundamentación —fundamentación que Scheler sí reconoce para el tender volitivo—, se ofrecen tres posibilidades: “¿Tenemos que percibir afectivamente en primer lugar los valores a que tendemos, o los percibimos afectivamente *en* el ‘tender a ellos’, o sólo en un momento posterior, al reflexionar sobre lo tendido?” (GW, 2: 56).

La enumeración no es muy clara, pero, a la luz de la argumentación posterior, obtenemos que las tres opciones —en el orden en que las voy a considerar— son las siguientes:

- a) La donación originaria del valor sucede en la tendencia y no en actos perceptivos independientes.
- b) Toda tendencia con meta se halla fundada en un acto de percibir afectivo del componente de valor de su meta.
- c) El valor es dado siempre en primer lugar en la tendencia misma, siendo captado en un puro percibir afectivo sólo en un segundo momento.

Consideraré el tratamiento que hace Scheler de cada una de estas posibilidades.

a) La donación originaria del valor sucede en la tendencia y no en actos perceptivos independientes: Scheler rechaza enseguida esta opción: que un valor dado como positivo pueda ser simultáneamente meta de una contratendencia y que un valor dado como negativo pueda ser a la vez meta de una tendencia positiva demuestra que el dato originario del valor no se agota en su particular *ser tendido*. Así, “queda excluido que el valor sea, en cada caso, nada más que la ‘x’ de una tendencia o contratendencia” (GW, 2: 57-58). Al margen de su ser tendido o contratendido por un sujeto determinado en una situación tendencial precisa, el valor tiene ya en sí mismo su propia entidad objetiva. La donación originaria del

valor, esto es, la donación del valor en cuanto tal en su entidad objetiva (en su positividad, negatividad, relación jerárquica con otros valores...), corresponde a *actos afectivos* independientes de todo acto tendencial que se limite a tender al valor.

Scheler incluso afirma que tomar el dato tendencial del valor por el dato *originario* del mismo, es decir, identificar de manera automática como positivamente valioso aquello a lo cual se tiende (o sobrevalorarlo en relación con otros objetos) y como negativamente valioso (o infravalorar) aquello que se rechaza tendencialmente, o aquello a lo que somos incapaces de tender, supone una especie habitual de engaño valorativo basado en una actitud resentida:

Toda adecuación de nuestros juicios de valor a nuestro particular sistema *fáctico* de tendencias, como se muestra en la resignación y ascesis inauténticas,<sup>7</sup> se halla fundada en este *tipo fundamental* de engaño valorativo. Y justamente por ello puede constatarse cuán errada es toda teoría que intente hacer pasar esta forma de *engaño* valorativo por forma normal y *auténtica* de la aprehensión (o, más bien, de producción) de valores.<sup>8</sup> (GW, 2: 58)

b) Toda tendencia con meta se halla fundada en un acto de percibir afectivo del componente de valor de su meta: Esta opción se muestra muy razonable, si no inevitable, tras la argumentación anterior. Si, por un lado, el tender al valor no representa su donación originaria; si, por otro, dicha donación se da en forma de actos de percepción afectiva, y si, finalmente, el valor está pese a todo *incluido* en la tendencia como correlato suyo —como *lo tendido*—, ¿qué alternativa queda, salvo asumir que una percepción afectiva subyace a toda tendencia con meta? Dicho acto afectivo fundante, de carácter cognoscitivo, aportaría el dato originario del valor y sobre él se construiría el tender no cognoscitivo al valor, tomado ahora por el sujeto tendencial como componente de una meta.

Sorprendentemente, Scheler rechaza *también* esta opción: “Por el contrario, no nos parece igualmente razonable que una percepción afectiva de valor deba

7 “La resignación *auténtica* supone la renuncia a tender a un valor con reconocimiento de su valor positivo y *con* percepción afectiva positiva del mismo” (GW, 2: 58, nota 3).

8 “Así hace Spinoza, por ejemplo, cuando establece el principio: lo bueno es aquello que deseamos y lo malo, aquello que rechazamos, siendo entonces bueno y malo *‘entia rationis’*” (GW, 2: 58).

también, al modo de la fundamentación, yacer fácticamente en la base de todo tender, a la manera en que, por ejemplo, una percepción yace en la base del juicio perceptivo” (GW, 2: 58). La fundamentación queda desacreditada porque “a menudo aprehendemos valores sólo en el tender hacia los mismos, y no los hubiéramos vivido nunca de no haber tendido hacia ellos” (GW, 2: 58). Lo mismo se aplica al dato de la altura del valor: “así, a menudo nos hacemos claramente conscientes de cuán alto era para nosotros un valor al que tendíamos sólo a través de la magnitud de la satisfacción de una tendencia” (GW, 2: 58-59). También admite Scheler el experimento mental de imaginar a qué tenderíamos en una situación dada, si salvaríamos antes a una u otra persona, etcétera, como “método subjetivo” para averiguar qué valor preferimos.

Como es natural, se amplía esta negación de la fundamentación a los *actos teóricos* que donarían el componente teórico de la meta tendencial:

*No se presupone para nada, entonces, que los contenidos de imagen del tender hayan de estar “dados” en primer lugar en la forma de la experiencia objetiva (gegenständliche Erfahrung), como por ejemplo la percepción, la representación, el pensar, etcétera; son experimentados en la tendencia, no antes de ella. (GW, 2: 59)*

Para Scheler, todo intento de fundamentar la tendencia en actos teóricos supone una equivocada “intelectualización” de lo tendencial, de la cual Franz Brentano sería representante “en la medida en que diseña erróneamente la vida tendencial por analogía con el querer orientado a fines” (GW, 2: 59, nota 2). El querer se funda en una representación, concede Scheler, pero la vida tendencial engloba tendencias (involuntarias, se entiende) que no requieren de dicha fundamentación. La “intelectualización” implica renunciar al sector no voluntario de la vida tendencial.

En este lugar vuelve a insistir Scheler en que las tendencias poseen de antemano una orientación inmanente, independiente de todo acto adicional de representación de su meta.

No son ciertos contenidos de representación los que diferencian un tender (homogéneo) en tales o cuales tendencias (por ejemplo, la tendencia a la nutrición, a la satisfacción de la sed, etcétera), sino que las tendencias mismas están determinadas y diferenciadas 1) mediante su “dirección”, 2) mediante su *componente de valor* en la

“meta” y 3) mediante el *contenido de imagen o de significado* construido sobre dicho componente de valor. Y todo esto *sin* intervención de acto alguno de “representación”. Por supuesto, un “contenido de meta” puede a su vez convertirse en *objeto* de una representación o de un juicio. Pero la *excitación*, ora para “salir de paseo”, ora para “trabajar”, no presupone una “representación” del hecho de pasear, etcétera. (GW, 2: 59-60)

Así, llegamos a un argumento equivalente al que se empleó para negar la fundamentación en actos afectivos: “tendemos y contratendemos constantemente a cosas que no hemos ‘experimentado’ *objetivamente nunca* y en ningún lugar” —donde “objetivamente” puede volver a tomarse como sinónimo de “teóricamente”—. De modo que “la plenitud, amplitud y diferenciación de nuestra vida tendencial no es en absoluto unívocamente dependiente de la plenitud, amplitud y diferenciación de nuestra vida intelectual del representar y del pensar. Tiene su propia fuente y su propia hondura de significado” (GW, 2: 60).

Retomemos el texto citado más arriba para sistematizar definitivamente la posición de Scheler. Según sostiene, la tendencia está ya orientada por su dirección, después por el componente primario de valor de la meta y, en último lugar, por su componente teórico secundario. La idea es que todos estos elementos que aportan orientación a la tendencia, de manera cada vez más precisa y determinada, son *inmanentes* a ella, es decir, internos al propio acto tendencial, el cual no requiere entonces de la colaboración de actos cognoscitivos, ni afectivos ni teóricos. El fundamento de los componentes de meta no se encuentra, como en el querer orientado a fines, en tales actos ajenos al tender, sino *ya en la dirección tendencial misma*.

El rechazo de la fundamentación del tender no volitivo en actos cognoscitivos parece obedecer a la necesidad de reivindicar: primero, la precedencia de la actitud práctica por delante de toda actitud puramente cognoscitiva; en segundo lugar, la prioridad, dentro de la actitud práctica, del tender involuntario, en tanto que automático, por delante del querer, que tiene ya carácter consciente pleno.

No obstante, si se la comprende adecuadamente, la tesis de la fundamentación no sólo es compatible con dichos puntos, sino que también resulta imprescindible. Si —como Scheler ha mostrado con razón— la intencionalidad tendencial no tiene por *objeto propio* el valor, pero éste se puede hallar incluido en un acto tendencial como *componente* de su meta, ¿de dónde extrae *el acto tendencial*

*mismo* este dato al que por principio carece de acceso? El fenómeno de la “dirección” tendencial a que se aferra Scheler consiste en un puro *estar vuelto tendencial* a “algo”, a una meta..., pero no puede obtener por sí mismo ese “algo”, al carecer de naturaleza cognoscitiva.

Según me parece, la única solución es admitir —como hice en el apartado sobre la intencionalidad no cognoscitiva de las tendencias— el carácter *esencialmente compuesto y fundado* de todo acto tendencial (no sólo el querer). Aunque la tendencia consista en tender a algo y no en donarlo como objeto, la constitución de la meta, de lo “tendido”, implica la coejecución de actos afectivos y teóricos, como momentos fundantes del acto tendencial, que aporten originariamente el “algo” en cuestión (en sus aspectos teóricos y de valor), y sólo sobre la base de los cuales puede producirse el tender a ello. Si los contenidos de meta surgieran, por el contrario, de la propia dirección del tender, y no de *actos cognoscitivos coordinados con ella*, incurriríamos en el irracionalismo tendencial que reduce el valor a la simple “x” variable de un tender caprichoso, opción que Scheler descartó con toda contundencia.

La esencial fundamentación de *todo* tender a metas en actos cognoscitivos no es incompatible con la irreductibilidad de lo tendencial a lo cognoscitivo.<sup>9</sup> El acto tendencial, lejos de disolverse en una suma de actos no tendenciales, consiste en la peculiar referencia intencional construida sobre las de los actos fundantes, apuntando a lo donado por estos últimos de un modo *inaccesible* a ellos: como componente de una meta tendencial o de un fin volitivo. Ningún acto afectivo ni teórico puede, por sí mismo, *tender* a su objeto; se limita a donarlo. Dicho momento del “tender hacia” es la novedad radical de la intencionalidad tendencial con respecto a las otras formas de intencionalidad y lo que la mantiene como absolutamente *irreductible* a ellas. Sin el dato simultáneo e implícito del valor y de lo teórico, no puede haber un *tender* a dichos contenidos, pero dicho tender es, por su parte, un genuino añadido a lo cognoscitivo. La intencionalidad tendencial sigue siendo irreductible a la afectiva y teórica, como defiende Scheler, pero estas últimas colaboran esencialmente en la constitución de la primera, como indispensable fundamento suyo. Todo acto tendencial es compuesto e incluye actos cognoscitivos como momentos fundantes.

<sup>9</sup> Esto mismo defiende Mariano Crespo (2016), siguiendo a Husserl.

Sin embargo, la fundamentación y composición del acto tendencial no excluye tampoco la idea —muy presente en la doctrina scheleriana del entorno y de la percepción— de la secundariedad de las actitudes puramente cognoscitivas frente a la actitud práctica. Que la actitud previa sea práctico-tendencial no implica que en ella no tengan cabida actos cognoscitivos —por el contrario, ha de incluirlos, o el tender sería un tender a “nada”—: lo que sucede es que *el acto cognoscitivo* se produce de primeras *en el marco de un tender*, como *fundamento* del mismo. El posterior acceso cognoscitivo puro a la objetividad, tanto teórica como de valor, pasa por la desvinculación que el acto cognoscitivo experimenta con respecto al tender: lo objetivo ya no queda al servicio de un tender, sino que se presenta en su pura objetividad al margen de toda tendencia. No es que en la actitud de partida no haya actos cognoscitivos y en las actitudes secundarias sí los haya; más bien, los hay en todo momento, pero en la actitud primaria están al servicio de la vida tendencial y en las secundarias se realizan por sí mismos. Finalmente, nada impide que dentro de la actitud práctica el acto cognoscitivo funde *primero* un tender involuntario y *segundamente* un tender voluntario. En otras palabras, que la objetividad del mundo se muestre primero como meta automática y en segundo lugar como fin volitivo consciente. Lo importante es que en ambos casos está dada la objetividad del mundo en actos cognoscitivos fundantes del tender.

Si no me equivoco, esto mismo reflejan los ejemplos de Scheler sobre valores y estados de cosas que se dan por primera vez en un tender. En efecto, existe una forma de experimentar tales datos que es de antemano “tendencial”. Pero ello no quiere decir, como parece pretender Scheler, que el *tender mismo* acceda a la objetividad del valor y de lo teórico, sino sólo que los *actos cognoscitivos* que dan acceso a dicha objetividad están ya implicados en la estructura del acto tendencial compuesto, como fundamentos del tender propiamente dicho. Esta “inmanencia” de lo cognoscitivo en el tender no obliga a abandonar la idea de fundamentación, sino que es una manera peculiar en que ésta se produce.

En consecuencia, lo que distingue la volición del tender a metas no es la presencia o ausencia de fundamentación, ya que todo tender es esencialmente un acto fundado en actos cognoscitivos. La diferencia entre uno y otro podría residir, más bien, en la peculiar relación que se establece entre lo cognoscitivo fundante y la determinación de la dirección tendencial, pero aquí no desarrollaré ese problema.

Consideremos todavía, brevemente, la tercera opción sugerida por Scheler para entender la relación entre la intencionalidad tendencial y la intencionalidad afectiva.

c) El valor es dado siempre en primer lugar en la tendencia misma, siendo captado en un puro percibir afectivo sólo en un segundo momento: Esta opción se diferencia de la primera en que ahora se acepta la donación afectiva originaria del valor. Simplemente, se establece un determinado curso genético, donde la experiencia tendencial del valor precedería siempre a la puramente afectiva. Scheler niega que esto haya de ser así de manera necesaria, aunque tal curso genético es posible. La única ley esencial que rige aquí es “que a todo valor dado en la tendencia *‘pertenece’* también una posible aprehensión de dicho valor en el percibir afectivo”, y que “por ello mismo puede el valor tendido identificarse como ‘el mismo’ en el percibir afectivo de ese valor” (GW, 2: 58).

Con esto se admite que puede haber una aprehensión afectiva puramente cognoscitiva del valor, al margen de todo eventual acto de tender a dicho valor. Scheler no solamente niega la fundamentación de lo tendencial en lo afectivo, sino también de lo afectivo en lo tendencial. En este lugar queda especialmente clara la independencia mutua de una y otra forma de intencionalidad. El acto afectivo puede preceder al tendencial, pero también el tendencial al afectivo. El valor tendido y el valor percibido afectivamente son el mismo, y puede ser experimentado en unos casos de una manera y en otros casos de otra.

Quizá por esta razón Scheler no niega siempre con tanta rotundidad la fundamentación de lo tendencial en lo afectivo. Termina por decir que las metas tendenciales “son dadas en el tender mismo, o *en el percibir afectivo simultáneo o previo* del componente de valor incluido en aquel” (GW, 2: 59, énfasis mío). En esta versión suavizada, el tender involuntario no *tiene necesariamente* que estar fundado en un acto afectivo, pero *puede* estarlo.

Por tanto, según Scheler no es una *ley esencial de los actos* que el tender deba ir precedido de un acto de percepción afectiva, pero tampoco a la inversa. Son actos de diferente clase que no se hallan en ninguna relación esencial necesaria: el tender *tiende* al valor, el percibir afectivo lo *percibe*. Pero esta supuesta independencia es la que, a mi juicio, debe corregirse. Todo tender al valor debe fundarse en un percibir afectivo de dicho valor, incluso si este acto se encuentra desde el principio integrado en el tender como fundamento suyo y no es realizado previamente como acto aislado.

En cualquier caso, es decisivo que Scheler no llegue al extremo de plantear como ley esencial una fundamentación del percibir afectivo en el tender, lo cual reduciría la intencionalidad afectiva a una mera fuente de suministro de componentes de meta para la vida tendencial e imposibilitaría toda actitud afectiva puramente cognoscitiva o contemplativa.

### **EL ORDEN AFECTIVO A *PRIORI* DEL TENDER PREVIO A LA VOLICIÓN**

Scheler insiste en que el establecimiento de las metas del tender se basa en una legalidad de valor. Asumiendo que los niveles tendenciales previos a la volición equivalgan a las inclinaciones kantianas, Scheler se opone a Kant con la idea de que el establecimiento de metas previo a la intervención de la voluntad no tiene carácter caótico o meramente *a posteriori*, sino que sigue de antemano reglas de preferencia entre valores.

Una precisa analogía muestran los hechos del tender involuntario. También aquí observa el puro automatismo de la “irrupción” de las tendencias un *sentido*, un orden de lo “superior” y de lo “inferior” (según el orden objetivo de los valores), que solo se pierde más o menos en casos anómalos de perversiones parciales del tender o de graves trastornos patológicos de la voluntad. Las tendencias se construyen unas sobre otras y se suceden unas a otras en el sentido de una orientación a meta (*Zielmäßigkeit*), la cual, como es natural, puede ser empíricamente de lo más variable, según su grado, su intensidad y su estructura, pero que siempre está presente.

Una ética que, como la de Kant, no repare en este hecho y parta de un caos de “inclinaciones”, las cuales estarían totalmente libres de valor en su contenido y su diseño y que solamente adquirirían forma y orden mediante la voluntad racional, no tiene más remedio que incurrir, claro está, en errores *de principio*. (GW, 2: 64)

La “orientación” que domina el establecimiento de metas no es todavía voluntaria, sino “automática”, pero es genuina orientación y no un puro azar. Y dicha organización del establecimiento de metas es *afectiva*: no se tiende a cualquier cosa, sino a cosas que portan tales o cuales valores, reconociendo implícitamente que existen unos valores preferibles a otros.

Lo que aporta al tender involuntario una legalidad afectiva y lo distingue de todo comportamiento irracional no son los actos de percepción afectiva —que

en la actitud práctica de partida se ejecutan en el marco de la vida tendencial ya constituida en sus direcciones básicas—, sino una intencionalidad afectiva originaria, anterior a todo acto de percepción afectiva y de preferir y postergar: los actos de amor. El amor supone la apertura misma, según un diseño determinado, al reino del valor y de las relaciones jerárquicas entre valores; los actos de percibir afectivo y de preferir y postergar no hacen más que desplegar, a continuación, dicha apertura. Se trataría de que el tender previo a la volición funcionase también como despliegue automático de las precisas líneas de valor del “orden del amar”: el amor se traduce en un tender involuntario a valores. Incluso si el tender precede al puro conocimiento en la actitud práctica de partida, el tender mismo es ya manifestación de algo aún más originario: el acto primario de amor que ilumina toda realidad.

Que Scheler reconozca que el automatismo del tender no volitivo viene regido por el *ordo amoris* de la persona —o por su “disposición de ánimo” (*Gesinnung*) como se denomina al orden del amar en el marco de la discusión con Kant en *El formalismo*— tiene una importancia extraordinaria. Significa que las tendencias involuntarias de la persona humana ya no equivalen a las de cualquier animal, ni son idénticas para todos los individuos de la especie biológica humana. Por el contrario, el tender involuntario refleja ya el corazón de *esta* o aquella persona en particular.

## **ACLARACIÓN FINAL SOBRE LA “INMANENCIA” DEL VALOR EN EL TENDER INVOLUNTARIO**

En estas páginas he criticado que Scheler no reconozca la fundamentación del tender a metas en actos de percepción afectiva, pero también se ha hecho ver que, según su teoría, dichas tendencias poseen una dirección a valores que reproduce la legalidad afectiva del *ordo amoris*. Esto segundo es compatible con la negación scheleriana de la fundamentación, pues lo negado era que el acto de *percepción afectiva* fuera fundamento del tender a metas; lo cual no incluye, en principio, el acto afectivo de *amar*, previo a toda percepción afectiva y a todo tender al valor. Pero, aun dejando de lado la prioridad del amor, aclaremos ahora que *ni siquiera* el rechazo expreso —y erróneo, según defendí— de la fundamentación en actos de percepción afectiva identifica la doctrina de Scheler con un irracionalismo tendencial.

En efecto, siempre se defiende a ultranza la “*inmanencia*” del valor (y de lo teórico portador de valor) en el propio tender a metas. La negación de la fundamentación, de hecho, es una interpretación equivocada de dicha inmanencia. La tesis más clara de Scheler es que todo tender a metas es un tender al valor; que toda dirección tendencial, aun en el tender previo a la volición, es una dirección a valores (y, secundariamente, a lo teórico portador de valor). Incluso las tendencias que Scheler considera más básicas, las de alejamiento, son un alejamiento desde *algo disvalioso*. Eliminando todo valor, ya no queda un genuino tender, sino sólo el momento ciego del puro impulso. El valor, en este sentido, es “inmanente” por esencia al tender.

Esta inmanencia implica, según cree Scheler, que el tender involuntario puede sostenerse, como tender al valor, *sin recurso* a actos de percepción afectiva. Es decir, la negación de la fundamentación parece tener su origen en la vehemencia con que se defiende la integración del valor en el tender involuntario, sin reparar en que ella sólo tiene cabida sobre la base de una correspondiente *integración de actos de percepción afectiva* en el acto tendencial, entendido como acto esencialmente compuesto.

Por tanto, esta importante corrección que he procurado realizar, introduciendo la idea de una fundamentación del tender a metas, no sólo en actos afectivos de amor, sino *también* en actos de percepción afectiva, se hace desde el reconocimiento de lo más central de la propuesta de Scheler: la inmanencia del valor en todo tender a metas. Es el intento de reivindicar esa misma idea, en términos más cabales, lo que conduce a la crítica de su visión de la fundamentación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Crespo, Mariano (2016), “¿El sentir como fundamento del tender? La contribución de Alexander Pfänder”, conferencia presentada durante las *XII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica. Fenomenología y Hermenéutica Aplicadas. Razón y Diversidad Cultural*, Lima, del 12 al 15 de octubre de 2016.
- Fernández Beites, Pilar (2012), “Razón afectiva y valores. Más allá del subjetivismo y el objetivismo”, *Anuario Filosófico*, vol. 45, núm. 1, pp. 33-67.
- Fernández Beites, Pilar (2004), “Cosas, valores y tendencias. Husserl frente a Scheler”, *Escritos de Filosofía*, núm. 44, pp. 163-190.

Scheler, Max (2000 [c. 1913/1916]), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (GW, 2), Bonn, Bouvier.

Scheler, Max (1976 [c. 1928]), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Späte Schriften* (GW, 9), Bern / München, Francke.

**MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO:** graduado en Filosofía (con Premio Nacional Fin de Carrera) y de Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. En 2020, tras dos estancias de investigación en Alemania, defendí en la misma universidad la tesis doctoral *Vida tendencial y conocimiento afectivo de valores. Un ensayo fenomenológico a partir de Max Scheler*, con calificación de sobresaliente *cum laude*. He recibido numerosas becas de excelencia académica y una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Actualmente imparto la asignatura universitaria de Antropología filosófica.

**D. R. ©** Miguel Armando Martínez Gallego, Ciudad de México, enero-junio, 2022.

***CIVIC CULTURE AND NATURAL SERFDOM OF NATIVE AMERICANS  
IN THE WORKS OF JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: NATURAL  
SLAVERY AND COLONIALISM IN SIXTEENTH CENTURY SPANISH  
VICEROYALTIES***

**MANUEL MÉNDEZ ALONZO**

ORCID.ORG/0000-0002-8529-1542

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ANÁLISIS Y APLICACIONES TEXTUALES

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y GEOGRAFIA

manuel.mendez.alonzo@gmail.com

**Abstract:** *This article presents the arguments in favor of the colonization of Native Americans in the works of Juan Ginés de Sepúlveda. The purpose is to link these ideas with Italian Renaissance humanism political thought. For this, I will firstly explain the ideological context of Sepúlveda's ideas. Secondly, I will mention the relation between civil virtue, security, and natural slavery, and how he attempts to apply these concepts to America indigenous people. Finally, I will discuss why Sepúlveda's writings on Native Americans were proscribed by Spanish political and religious authorities.*

**KEYWORDS:** NATURAL LAW; NATIVE AMERICAN SLAVERY; CIVIL VIRTUE; CRIMES AGAINST NATURE; THE INDIES

**RECEPTION: 01/11/2021**

**ACCEPTANCE: 06/01/2022**

# **CULTURA CÍVICA Y SERVIDUMBRE NATURAL DE LOS INDIOS AMERICANOS EN LA OBRA DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: ESCLAVITUD NATURAL Y COLONIALISMO EN LOS VIRREINATOS ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI**

**MANUEL MÉNDEZ ALONZO**

ORCID.ORG/0000-0002-8529-1542

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ANÁLISIS Y APLICACIONES TEXTUALES

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y GEOGRAFIA

manuel.mendez.alonzo@gmail.com

**Resumen:** Este artículo presenta algunas de las tesis en favor de la colonización y dominación de los indios americanos por parte de Juan Ginés de Sepúlveda. El objetivo es vincular estas ideas con algunas tesis comunes del pensamiento político del humanismo renacentista italiano. Para ello, primero explicaré el contexto ideológico con las ideas del autor. Después mencionaré la relación entre la virtud civil, la seguridad del estado y la esclavitud natural que intenta aplicar a los pueblos originarios de América. Finalmente, explicaré las razones por las cuales los escritos de Sepúlveda sobre los pueblos nativos americanos fueron proscritos por las autoridades políticas y religiosas españolas.

**PALABRAS CLAVE:** LEY NATURAL; ESCLAVITUD DE LOS INDIOS AMERICANOS; VIRTUD CIVIL; CRÍMENES CONTRA NATURA; LAS INDIAS

**RECIBIDO:** 01/11/2021

**ACEPTADO:** 06/01/2022

## INTRODUCCIÓN

**E**l encuentro fortuito de los españoles con los pueblos amerindios supuso varios desafíos culturales y axiológicos para la intelectualidad ibérica en el siglo XVI. Esto produjo discusiones en torno a la diversidad cultural y los derechos de los pueblos americanos bajo la jurisdicción española, las cuales son el resultado de un esfuerzo consciente, por parte de los españoles, para dejar constancia del modo en que resolvieron los problemas de su imperio multicultural (Hanke, 1959: 10). Entre los intelectuales más afamados que participaron en las discusiones sobre la naturaleza y derechos de los indios americanos se encontraba el traductor del griego, cronista y confesor de Felipe II: Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), afamado por su conocimiento del pensamiento de Aristóteles. En varios de sus textos, discute la existencia y calidad de las leyes, religiones organizadas y costumbres de los pueblos originarios, intentando mostrar su incapacidad para el autogobierno y justificar la soberanía española en América después de la *conquista*.

Tomando en cuenta lo anterior, mi objetivo es: 1) presentar los argumentos por los cuales, según Sepúlveda, los indios americanos debían ser tutelados y vivir en servidumbre dentro de la estructura social colonial española; 2) explicar las razones por las que los indios americanos no tenían estados políticos funcionales, así como sus supuestas insuficiencias mentales; 3) se expondrá la correlación entre civismo y valentía, elementos indispensables para la existencia de un cuerpo ciudadano y la defensa del bien común ausentes en los pueblos amerindios; 4) describiré brevemente el contexto político que lleva a la censura de los textos de Sepúlveda.

## EL CONTEXTO GEOPOLÍTICO E INTELECTUAL DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

Las ideas de Sepúlveda se enmarcan en un contexto de auge del pensamiento humanista fuera de Italia. La recepción del Humanismo surge del esfuerzo de las cortes española, francesa, portuguesa e inglesa para formar a clérigos y funcionarios en las técnicas discursivas desarrolladas por las ciudades-estado italianas desde el inicio del Renacimiento (Castilla, 2013: 39). Como resultado, aparece una literatura con fines pedagógicos en forma de diálogos, narraciones fantásticas, alegorías y sátiras, las cuales servían para justificar las particularidades de los

regímenes políticos del periodo (en especial las monarquías), pero también para hacer críticas sociales (Bradshaw, 2008: 98).

Los postulados de los pensadores humanistas al servicio de las cortes reales europeas,<sup>1</sup> a diferencia de sus contrapartes con orientación republicana en Italia, no promovían la igualdad y la participación ciudadanas, típica de las repúblicas, en la toma de decisiones políticas de un Estado (Skinner, 2010: 200), en cambio, prestaron atención a la búsqueda de la concordia y la tranquilidad. La existencia de acuerdos y convivencia pacífica entre los habitantes de una comunidad son, en opinión de los humanistas no republicanos, esenciales para conseguir una sociedad más segura y feliz, los cuales son más posibles de conseguir en los regímenes monárquicos (Curtis, 2008: 126).

La recepción del humanismo en España coincide con su consolidación como un imperio transatlántico. La coronación de Carlos V fue acompañada de textos elogiosos que, esperanzadoramente, la veían como *la* oportunidad de unificar el mundo bajo una *universitas christiana* que lograría la paz perpetua. Autores como Antonio de Guevara coinciden en que la misión del emperador español es crear un gobierno universal católico. Debido a lo anterior, estos autores se vuelven fervientes defensores de cualquier esfuerzo que lleve a la formación de un imperio cristiano universal, como la evangelización y conquista del Nuevo Mundo (Fernández-Santamaría, 2008: 36).

Estos autores formaban su opinión a partir de las crónicas que llegaban de América, donde los habitantes de estas tierras eran descritos como individuos

1 Entre los más destacados podemos contar al inglés Thomas Linacre (1460-1524) y al holandés Rodolphus Agricola (1443-1485); pero también se incluía a los ingleses William Grocyne (1446?-1519), John Colet (1467-1519) y William Latimer (1467-1545), maestros de Tomás Moro; los alemanes Willibald Pirckheimer (1470-1530) y Conrad Celtis (1459-1509), ambos expertos en el griego clásico y filosofía griega (Skinner, 2010: 197). En Francia, entre los más importantes humanistas se cuentan a Guillaume Budé (1467-1540) y Robert Gauguin (1433-1501). En España, destacan Antonio de Nebrija (1441-1512) en el campo de la retórica y Hernán Núñez de Toledo (1475-1553), substituto del cretense Demetrios Ducas en la cátedra de lengua griega en la Universidad Complutense (Alcalá de Henares), gracias al Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1512), fundador de esta universidad y figura clave en el estudio del nominalismo en su facultad de teología (Bataillon, 1986: 20-21 y 17-18).

salvajes, sin letras ni gobierno. Al vivir en un estado de naturaleza y sin preceptos racionales que guíen su vida cívica, estos pueblos normalizaban conductas que resultan extrañas y pecaminosas a los europeos. Para no seguir viviendo en pecado mortal, los nativos americanos necesitaban de una guía que les enseñara las verdades cristianas y la *vida política* según leyes e instituciones (Fernández-Santamaría, 2008: 173).

A la anterior postura se planteaba una duda: ¿bajo qué argumentos se podría justificar el sometimiento de los indios americanos, los cuales no habían mostrado hasta ese momento ninguna hostilidad hacia los españoles ni hacia la Iglesia Católica? La respuesta fue negar la legitimidad política de las comunidades o cualquier forma de *dominium* político de los indios americanos, al ser vistos como individuos *pre-sociales* o culparlos de crímenes *contra natura* debido a su ferocidad.

Desde la anterior interpretación, los derechos naturales de los ciudadanos de cualquier comunidad surgen del *ius gentium* (esto incluye las obligaciones entre padres e hijos, amos y esclavos, etcétera). Por ejemplo, los individuos que viven en el estado de naturaleza no tienen necesidad de hacer contratos, pues no tienen ningún *dominium* que transferir o derechos a los cuales renunciar, al no existir autoridad que los sancione (Tuck, 1979: 37). Las instituciones y leyes surgidas del *ius gentium* definieron las relaciones entre los individuos, resolvieron sus controversias, administraron la justicia y el uso de la violencia. En sociedades arcaicas, donde no están bien definidos los mecanismos que regulan la vida doméstica, lo público es privado y viceversa, tampoco hay distinciones entre superiores e inferiores (Pagden, 1999: 15). En el estado de naturaleza, si bien hay figuras de autoridad que regulan la vida social de una comunidad, no existen restricciones que limiten el comportamiento ético de sus miembros, pues viven en completa libertad (Tuck, 1979: 40).

Desde esta perspectiva, varios autores que defendieron la legalidad de las conquistas españolas en América hacían hincapié en la supuesta incapacidad de los pueblos amerindios para gobernar su vida doméstica y política, incluyendo a las civilizaciones más complejas del altiplano mexicano y los Andes, debido a su estado *pre-social* (Pagden, 1999: 16). A esto se añade la normalización de los *crímenes contra natura* dentro de su vida cotidiana (canibalismo ritual, la aceptación de la homosexualidad, el incesto y la práctica de los sacrificios humanos, falta de jerarquía entre hombres, niños y mujeres, etcétera), lo cual parecía prueba de un discernimiento racional defectuoso o incompleto (Pagden, 1990: 15).

A estos juicios de valor, presentes en la argumentación de Sepúlveda, se agrega su visión caballeresca de la sociedad, la cual prevalecía en varios sectores de la sociedad española, donde se considera que la virtud civil está repartida de manera desigual entre los individuos y los países (Castilla, 2013: 40). Hay una minoría, identificada con la nobleza, que tiene la virtud y la capacidad de gobernar a las masas de manera moderada y justa; mientras el pueblo llano es incapaz de hacerlo, cayendo frecuentemente en excesos, anarquía o ejercicios autoritarios. Esta capacidad de la nobleza para el gobierno es reforzada mediante el estudio de disciplinas como la poética, la gramática y la retórica, poco accesibles a los estratos inferiores de la sociedad (Maravall, 1951: 476). Las opiniones anteriores, que explican la aparente naturaleza bestial y servil de los indios americanos, son amplificadas en los textos de Sepúlveda. Antes de entrar con detalle a sus tesis, mencionaré algunos datos biográficos del autor.

Sepúlveda nace en Pozoblanco, en 1490. Desde muy temprana edad, destacó en el estudio de las humanidades. Llegó a la Universidad de Alcalá en 1510, donde obtiene el grado de bachiller y se ordena. Con la presentación del Cardenal Cisneros, Sepúlveda parte para Bolonia en 1515, siendo discípulo del afamado estudioso de Aristóteles, Pietro Pomponazzi (1462-1535) (Pagden, 1990: 27). Durante ese periodo, la Universidad de Bolonia es uno de los más importantes centros del estudio de la filosofía natural aristotélica, destacando Federico Pendasio (c. 1525-1603) y el autor ya mencionado (Lines, 2001: 276). En Italia conoció a destacadas figuras del humanismo, como Giuliano de Medici, Alberto Pio, Ercole Gonzaga, así como al capitán general de la orden dominica Cayetano (Fernández-Santamaría, 2008: 163). Por su conocimiento de la lengua griega, Sepúlveda es reconocido por sus traducciones de Aristóteles y otros textos del mundo clásico (Coroleu, 1996: 326).<sup>2</sup> También se destaca como un defensor de la fe católica frente a los cuestionamientos protestantes y humanistas (Pagden, 1990: 109). Su trayectoria llama la atención de Carlos V, quien lo nombra tutor del príncipe Felipe II. Además de sus servicios como cronista y traductor, Sepúlveda

2 A los 34 años, Sepúlveda traduce los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisias. En 1532, la *Metafísica* y la *Meteorología* de Aristóteles, a las que siguen la *Política*, en 1548, y la *Ética*, en 1566. Como comenta Castilla Urbano (2013: 17-18), el cordobés fue reconocido en vida como uno de los mejores traductores del griego y latín de su tiempo.

es reconocido por su participación en los debates sobre la legalidad de la guerra en las Indias, 1550-1551, en Valladolid, donde enfrenta al obispo de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas.

### **LAS IDEAS DE SEPÚLVEDA SOBRE LA LEY DE LA NATURALEZA Y LA VIRTUD CÍVICA**

Para entender las tesis de Sepúlveda sobre la aparente esclavitud natural de los indios americanos, resulta necesario analizar el vínculo que hace entre honor, virtud cívica y ley natural, como el fundamento de una verdadera comunidad política. Para Sepúlveda, los códigos de honor que relacionan la virtud particular con las obligaciones comunales son la máxima expresión de la *ley de la naturaleza*.<sup>3</sup> Esto significa que la gloria cívica, entendida como el sacrificio de los intereses particulares en aras del bien común (Fernández-Santamaría, 2008: 173), es sancionada positivamente por Dios, es decir, el despliegue de valor por la gloria y el bienestar general es un reflejo de la disposición de los ciudadanos hacia la caridad y los deseos divinos (Castilla, 2013: 41).

Como cristiano, Sepúlveda reconoce que la contemplación de Dios debería ser el fin último del ser humano. No obstante, dado que la vida es dominada por lo práctico, los escritos de los pensadores griegos y romanos tienen una gran relevancia, pues debido a su carácter racional resultan excelentes guías éticas, pero idealmente deben ser complementados con la luz esclarecedora de la revelación

- 3 Como bien refiere Strauss (1986: 19-22), la ley de la naturaleza surge como una búsqueda, entre una pluralidad de nociones de bien y mal, de principios que se puedan aceptar universalmente como buenos. Esto significa aceptar un concepto de naturaleza inmutable opuesto a la convención y a la tradición, las cuales varían con las circunstancias. Por lo tanto, la ley natural intenta encontrar regularidad moral dentro de la pluralidad de costumbres. Como reconoce Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae* (I-IIae, Q. 94), la ley de naturaleza no es un hábito, pues tiene un carácter racional que permite explicar cualquier realidad en cuanto contiene proposiciones evidentes que trascienden los ámbitos de las convenciones y la cultura, por tanto, la vida social en cualquier lugar. Dicha ley está sujeta a la revelación, por ello ordena a cualquier individuo pensante (Tuck, 1979: 46).

(Fernández-Santamaría, 2008: 178). Para Sepúlveda, lo ideal es buscar una relación entre virtud civil y voluntad divina.

Desde esta perspectiva, el estado tiene una función positiva, pues ahí se concretizan las inclinaciones humanas hacia el bien y la justicia recibidas por Dios (Castilla, 2013: 53 ss.). Dado que el Estado tiene por fin la preservación de la vida, en sus normas se reconocen los deseos de Dios.<sup>4</sup> Asimismo, las inclinaciones hacia el bien son aprobadas por la *recta ratio*.<sup>5</sup> Sepúlveda coincide con el tomismo al considerar que la ley de la naturaleza es una participación de la ley divina, la cual puede ser conocida universalmente (con independencia de las convenciones o la revelación) a través de la razón. Esto significa que todas las personas tienen una propensión *natural* hacia la búsqueda del bien y la virtud:

«Ley eterna», según define San Agustín, “es la voluntad de Dios, que quiere la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación”. Ahora bien, de esta ley eterna es partícipe el hombre por la recta razón e inclinación al deber y a la virtud; pues, aunque el hombre sea arrastrado al mal por el apetito, sin embargo por la razón es propenso al bien. Así pues, la recta razón e inclinación al deber y a aceptar las obligaciones de la virtud, es y se llama ley natural. (Sepúlveda, 1997: 47)

- 4 “[...] todas las leyes naturales y divinas, que rigen nuestra conducta, tienen por misión mantener a los hombres en el cumplimiento de su deber y hacer así de ella una escala para la vida eterna [...] Y aunque en los cristianos puedan surgir tantas controversias como antiguamente entre los romanos y para resolverlas con rectitud sean necesarias tantas leyes [...] Cristo, no obstante, ha reducido éstas y todas las demás leyes que rigen la moral y conducta humana a una sola corroboradora del Derecho Natural, fundamento de la sociedad humana” (Sepúlveda, 1997: 46).
- 5 “Debiendo en todo buen estado tender toda la legislación al ejercicio de la virtud (esta es la opinión de los filósofos, no ya religiosos y cristianos, sino aún paganos) y debiendo por su naturaleza apeteerse y practicarse la virtud sobre todo, según Dios, resulta que las mejores leyes más se acomodan a la naturaleza, según el testimonio no sólo de los hombres mejores y más sabios, sino aún del mismo Dios” (Sepúlveda, 1997: 47).

Valga decir que los preceptos de la ley de la naturaleza no son seguidos por obligación, sino que son *reconocidos* como justos por cualquier ente racional.<sup>6</sup> Lo más importante es que la ley de la naturaleza también proporciona criterios generales para juzgar éticamente los méritos y defectos de cualquier pueblo en el mundo.

Para Sepúlveda, el seguimiento de los principios de la ley de la naturaleza, aplicados a la vida de los individuos, definirá el grado de perfección de una comunidad. Si estos principios no son seguidos y reforzados por la autoridad política, podrían no sancionarse conductas nocivas (como el incesto, el canibalismo, los sacrificios humanos, etcétera) y se actuará de manera contraria a la voluntad divina. Para evitar estas posibles transgresiones a la ley natural, el estado tiene el deber de usar apropiadamente la fuerza, considerándose incluso como un deber cristiano (Schäfer, 2020: 207). La autoridad política también está autorizada a obligar a los más intransigentes a seguir la *ley de la naturaleza*, parar sus ofensas contra la comunidad, la naturaleza y, ulteriormente, contra Dios.<sup>7</sup> Este principio

- 6 “A esta ley se refería San Pablo cuando hablaba de aquellos hombres buenos entre los paganos que por naturaleza guardaban una recta conducta [...] Quiere ello decir: “La Luz de la recta razón”, que es lo que se entiende por ley natural. Esta es la que hace que el hombre bueno discierna el bien y la justicia de la maldad y la injusticia; y no sólo el cristiano, sino todo aquel que no ha corrompido la recta naturaleza con su conducta depravada, y tanto más cuanto cada uno es mejor y más inteligente [...] Precisamente para que se entienda que el juicio sobre la leyes naturales hay que buscarlo no sólo en los autores cristianos y tratados evangélicos, sino también en aquellos filósofos, considerados como los mejores y más sagaces tratadistas de filosofía natural y moral y de todo género de Política [...] Ahora bien opinión general que a la cabeza de los filósofos están Platón y Aristóteles, cuyos preceptos, a excepción de muy pocos sobre materias que exceden la capacidad humana y que el hombre sólo puede conocer por revelación divina, han sido recibidos por la posteridad con tan unánime aprobación, que ya no parecen palabras de un solo filósofo, sino sentencias y decisiones comunes a todos los sabios” (Sepúlveda, 1997: 47-48).
- 7 “Al recordar con tales testimonios [San Cipriano con su Exhortación al Martirio] que la idolatría, ya por sí, ya per accidens, a saber, que los sacrificios de víctimas humanas, fue causa justa de guerra y exterminio, queda bien claro que la idolatría brinda por sí a los fieles causa justa para hacer la guerra a los idólatras [...] quienes adoran a los ídolos violan sobre todo a la ley natural. Con derecho pueden, pues, los idólatras ser obligados por la guerra a someterse a los cristianos,

podría ser aplicado a través de una guerra de agresión contra aquellos pueblos que, por ignorancia o voluntariamente, actúan de esa forma amparados por sus autoridades.

Sepúlveda reconoce que para obligar a un pueblo a obedecer la ley de la naturaleza se deben seguir las reglas que delimitan la *guerra justa*: 1) que sea hecha por una autoridad legítima (Losada, 1973: 214); 2) con una buena intención fundamentada en causas justas, como repeler injusticias, recuperar bienes tomados injustamente y el castigo de ofensas (Tosi, 2021: 181). Ahora bien, la guerra de los españoles contra los indios americanos no cumple con estos criterios, pues en ningún momento declararon su enemistad contra los españoles o la fe cristiana. Por ello, Sepúlveda busca otros motivos para justificar la conquista de América.

Nuestro autor da cinco razones, relacionadas entre sí, para justificar la guerra y dominación política de los indios americanos: 1) incapacidad para manejar su vida doméstica y seguir los mandatos de la ley de la naturaleza; 2) defender a víctimas inocentes de sacrificios humanos, práctica supuestamente normalizada por los pueblos amerindios (Tosi, 2021: 182); 3) impedir los crímenes *contra natura* cometidos por las autoridades de los indios; 4) facilitar la aceptación del cristianismo y la soberanía del rey de España mediante la remoción de sus líderes; 5) evitar un regreso a su antiguo modo de vida y prescribir sus religiones a través de un gobierno que los obligue a vivir *políticamente* (Castilla, 2013: 155). Para Sepúlveda resulta una obligación del príncipe cristiano detener y castigar los crímenes cometidos por comunidades enteras, como considera que sucede en el Nuevo Mundo, incluso mediante una guerra de agresión:

Pero si hubiese algún pueblo tan bárbaro e inhumano que no contase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase con sus leyes o moral, o impusiese penas muy suaves a los más graves, sobre todo a aquellos que más detestan la naturaleza [...] de un pueblo así se diría con razón y propiedad que no observan la ley natural [...] Un pueblo así podría con el mejor derecho ser destruido por los cristianos si a causa de su barbarie, inhumanidad y delitos nefandos, rehusaba su gobierno lo que constituiría un gran bien para él,

---

para, sujetos a su imperio, vivir según la ley natural y no blasfemar u ofender a Dios con su idolatría” (Sepúlveda, 1975: 62 y 64).

al pasar a la obediencia de ciudadanos buenos, civilizados y adictos a la verdadera religión, los hombres pésimos, bárbaros e impíos, quienes con las amonestaciones, leyes y trato de aquéllos podrían alcanzar la piedad, la civilización y la salvación, con lo cual se cumpliría la obligación máxima de la caridad cristiana. (Sepúlveda, 1997: 83)

Al enfatizar la supuesta normalidad de varios pecados *contra natura* entre los indios americanos, Sepúlveda duda de su capacidad racional, al punto de parecerle *esclavos por naturaleza*. Con este término se refiere a su incapacidad para hacer uso de su razón y requerir de la guía de otro, pues sin control podrían hacerse daño a sí mismos y a los demás. Resulta un deber del príncipe cristiano tutelar a estas comunidades, incluso a través de medios violentos. Dicho de otra forma, la conquista armada fue el mejor medio de los españoles para obligar a los indios a vivir con un gobierno justo o “policía”, pues de otra forma seguirían cometiendo diversos crímenes *contra natura*.

### ¿POR QUÉ LOS INDIOS SON ESCLAVOS POR NATURALEZA SEGÚN SEPÚLVEDA?

Las opiniones de Sepúlveda acerca de los indios americanos se encuentran en su famoso *Democrates secundus sive de iustis belli causis apud Indos*.<sup>8</sup> En esta obra se desarrolla su tesis más conocida: cómo los crímenes contra la ley natural de los pueblos nativos americanos justifican su conquista y dominación (Fernández-Santamaría, 2008: 206). Desde un plano político, esto niega los derechos políticos de los indios americanos, a quienes define retóricamente, en el *Democrates secundus*, como individuos ferales, inferiores en inteligencia y valor en comparación con los españoles.

Lo más llamativo del texto de Sepúlveda es el uso del término aristotélico *esclavitud por naturaleza*. Para El Estagirita, en la *Política* (1254b 21-24), bajo

8 Existe una confusión en torno al título de la obra más conocida de Sepúlveda. En algunos casos se le nombra como *Democrates secundus* y en otros como *Democrates alter*. Según Alejandro Coroleu (en Sepúlveda, 1997: xxxi), esto se debe a que en la edición traducida por Menéndez Pelayo se substituye el adjetivo *secundus* por *alter*. Para mantener la fidelidad del título original, me referiré abreviadamente a la obra como *Democrates secundus*.

esta categoría se incluyen a individuos con limitada capacidad intelectual y más adecuados para el trabajo físico. Aunque pueden poseer virtud moral, los *esclavos por naturaleza* no controlan sus pasiones y necesitan ser guiados para que no “dejen de realizar sus deberes cuando sufran de la cobardía y la falta de autocontrol” (1260a 36-38).

La opinión de Sepúlveda no resultaba extraña en su contexto, por ejemplo, para el teólogo escocés John Mair los indios de las Antillas: “vivían como bestias [...] y esto ha sido probado por experiencia; por lo tanto, la primera persona que los conquiste gobernará con justicia sobre ellos ya que son esclavos por naturaleza” (Pagden, 1990: 38). En un plano más amplio, Mair define dos naturalezas humanas: en una hay una disposición hacia la servidumbre, donde el bien de estos individuos depende de la obediencia a sus superiores (Pagden, 1990: 38); en otra, se encuentran personas que, por su disposición y educación, están destinados a gobernar. Estas opiniones eran compartidas por cronistas y exploradores como Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara, entre otros.

En este punto, conviene revisar las concepciones de esclavitud vigentes en la España de ese tiempo. Además de la concepción aristotélica de *natura servus*, a Sepúlveda le eran familiares las regulaciones jurídicas contenidas en el *Corpus Iuris Civilis* y en *Las Siete Partidas* (que a su vez se inspiran en el derecho romano). Dentro de esta legislación, la esclavitud era considerada un estado contranatural, opuesto a la libertad natural humana, acontecido por algún factor contingente (la guerra, la pobreza, esclavitud de vientre).<sup>9</sup> Resulta importante esto, pues dentro del derecho común castellano, los siervos y esclavos ontológicamente no se diferencian de sus amos,<sup>10</sup> más importante, a ninguno se niega su humanidad. Bajo este ordenamiento legal, como resalta Robert E. Quirk, los individuos que vivían

9 “Servitus autem est constitutio juris Gentium, qua quis dominio alieno contra natura subjicitur [...] servi autem aut nascuntur, aut fiunt. Nascuntur ex ancillis nostris: fiunt aut jure Gentium, id est, ex captivitate; aut jure civili, cum liber homo, major viginti annis, ad pretium participandum sese venundari passus est” (Justiano, 2012: Título III, Del derecho de gentes).

10 “Servidumbre es postura é establecimiento, que fizieron antiguamente las gentes, por la qual los omes que eran naturalmente libres, se fazen siervos, é se meten a señorío de otro contra razón de natura. E siervo tomó este nome de una palabra que llaman en latín servare, que quiere tanto dezir en romance como guardar” (Alfonso El Sabio, 2011: partida IV, Ley VI, título 21).

en esclavitud en la Castilla medieval difícilmente se distinguían de aquellos que pertenecían a la servidumbre. Aunque siervos y esclavos estaban privados de cierta libertad de movimiento, no les negaban ciertos deberes, privilegios y derechos, entre estos se destaca el derecho a la vida (Quirk, 1954: 358-360).

Si bien la opinión de Quirk parece coherente, tiene problemas en la interpretación semántica del texto de Sepúlveda. Como Tosi menciona (2021: 191-192), el español usa términos como *servus*, *ministerium*, los cuales refieren a una servidumbre doméstica y *mancipium*, entendida como propiedad. En el *Democrates secundus*, estos términos corresponden más a la esclavitud antigua que a la servidumbre medieval. Como anota Lewis Hanke (1971: 59-60), siendo Sepúlveda uno de los mayores conocedores de la obra de Aristóteles, es más probable su apego al Estagirita que al derecho común romano y las *Siete Partidas*. Sin embargo, en textos posteriores, como su *Epistolario* y la *Historia del Nuevo Mundo*, Sepúlveda recompone muchas de sus apreciaciones sobre los indios americanos.<sup>11</sup> La guerra contra ellos es para lograr un mejor avance de la fe cristiana e impedir pecados contra naturaleza sin negarles su humanidad, patrimonio y racionalidad.<sup>12</sup> Aunque reconoce los excesos y crueles tratos de encomenderos y

11 En su *Historia del Nuevo Mundo*, Sepúlveda reconoce la valentía y el arrojo de los indios. En un cambio de opinión sobre el éxito militar de los españoles, considera que la facilidad con la que los indios fueron derrotados se debió a su primitivo armamento: “Combatían con los nuestros en condiciones desiguales, puesto que casi inermes luchaban contra gente bien armada, bisoños e inexpertos contra veteranos, sin piezas de artillería y demás armamento contra gente equipada con toda clase de armas. Así que, cuando los nuestros se dieron cuenta, sobre todo en aquella adversa batalla, de que no luchaban contra hombres débiles como mujeres, sino contra valientes que despreciaban la muerte, llegaron a la conclusión de que no había que actuar con temeridad ni proceder despectivamente frente al enemigo” (1987: 212).

12 “Es de derecho humano y divino someter a los indios del Nuevo Mundo al poder del Rey de España, no para obligarles a ser cristianos por medio de la fuerza o la intimidación, pues, si así fuera, sería nulo según el derecho natural y las leyes cristianas, sino para llevarlos a observar las leyes de la naturaleza, que obligan a todos los pueblos y que los indios violaban de muchas formas y vergonzosamente, quedando sin embargo a salvo su libertad natural y sus bienes” (Sepúlveda, 1987: 61).

conquistadores,<sup>13</sup> se muestra de acuerdo con la legalidad de la conquista y la superioridad moral de los españoles sobre los indios, siendo ambos parte del género humano. De esta manera, Sepúlveda recompuso sus definiciones más radicales, proponiendo un mensaje más aceptable desde el punto de vista cristiano (Castilla, 2013: 187).

En el *Democrates secundus*, Sepúlveda endilga todos los defectos de los *esclavos por naturaleza* (falta de control de las pasiones, imprudencia, ausencia de una razón deliberativa) a los indios americanos. Siguiendo al Estagirita, estos individuos no tienen capacidad de vivir de manera autónoma y son incapaces de usar su razón. A esto se debe añadir, la incapacidad de realizar por sí mismos una vida política y tener un manejo adecuado del *dominium* (Schäfer, 2020: 202). Dicho de otra manera, los indios son descritos como infantes capaces de dañarse cuando quedan sin supervisión, dependiendo de la guía de individuos racionales. El cordobés sabe bien que su aparente barbarie no era suficiente para ameritar la pérdida de su libertad y propiedades, por ello necesitaba demostrar que ésta producía una política defectuosa que normaliza crímenes contra la naturaleza y el pecado. Desde esta perspectiva, la conquista no sólo era justificable, sino también benéfica:

[...] para mí la mayor prueba que nos descubre la rudeza, barbarie e innata esclavitud de aquellas gentes son precisamente sus instituciones públicas, ya que casi todas son serviles y bárbaras [...] ¿Qué diré ahora de la impía religión y nefandos sacrificios de tales gentes, que al venerar como Dios al demonio no creían aplacarle con mejores sacrificios que ofreciéndoles corazones humanos? Y aunque esto último está muy bien, si por corazones entendemos las almas sanas y piadosas

- 13 “El caso fue que los españoles, a quienes se entregaron indios en clientela, no cumplieron con sus obligaciones y se excedieron en el trato. Y en efecto, cada uno de ellos trataba con avaricia y crueldad a las personas entregadas a su protección; es decir, no como clientes, sino como esclavos. Tal conducta no estaba de acorde ni con la justicia ni con el trato humanitario ni actuaban con la aprobación de los Reyes que los habían enviado. Estos querían que los indios se sometieran al poder de los españoles, pero sin tocar pese a ello, ni su libertad ni sus bienes; en suma, aplicando las mismas leyes con que el pueblo es en la misma España súbdito de los Reyes” (Sepúlveda, 1987: 71).

[...], ellos, no obstante referían esa expresión [...] al pie de la letra, al que mata y, dándole una interpretación necia y bárbara, pensaban que debían sacrificar víctimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones [...] ¿dudaremos en afirmar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas por tan nefandos sacrificios e impías religiones, han sido conquistadas por un rey tan excelente, piadoso y justo como fue Fernando y lo es ahora el César Carlos y mayor beneficio para los indios? (Sepúlveda, 1997: 67-68)

Sepúlveda llama a los indios americanos indistintamente *esclavos por naturaleza y bárbaros*.<sup>14</sup> Como los indios, los *esclavos por naturaleza*, según Aristóteles, no distinguen “entre mujeres y esclavos, porque no hay ni un gobernante natural entre ellos, por eso se da una comunidad entre mujeres, esclavos y hombres” (Aristóteles, 1252b 1-5). Al español no le interesa conocer los diferentes logros de los pueblos amerindios, no distingue las diferencias culturales y el grado de desarrollo, sugiriendo para todos ellos un tratamiento servil.<sup>15</sup> Esta opinión, compartida por varios de los primeros cronistas de las sociedades originarias de América, pudo deberse a un choque cultural y a un marcado etnocentrismo. Por ejemplo, para los españoles uno de los mayores escándalos fue encontrar sociedades matriarcales donde los hombres no poseen el dominio (Hanke, 1971: 51-52).

Al considerar a los indios americanos inferiores en moral y virtud, Sepúlveda propone una sociedad estratificada a partir de criterios etnológicos. Las esferas superiores estarían ocupadas por los españoles y sus descendientes descritos como probos, cultos y con cultura civil; mientras las clases inferiores serían conformadas

**14** La argumentación de Sepúlveda resulta conceptualmente complicada, pues Aristóteles no comparte la postura nativista del español, para él, muchos pueblos extranjeros, también llamados *bárbaros*, igualan en inteligencia a los griegos, como los egipcios, los persas y babilonios (Huxley, 1980: 59).

**15** “Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia [...] Ahora bien, tales gentes [los indios], por Derecho Natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la admonición rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla con las armas” (Sepúlveda, 1975: 61).

por los indios, considerados como bárbaros sin cultura.<sup>16</sup> Por ello, se sugieren dos tipos de gobierno: uno civil o regio para los europeos, otro heril o de sujeción para los indios, pero sin pérdida de derechos (Losada, 1973: 277). Esta medida es provisional, pues se espera que los indios se comporten como cristianos sinceros y fieles súbditos de la corona española. Sepúlveda comenta:

En efecto, a los hombres probos, humanos e inteligentes les conviene el gobierno civil, que es propio de las personas libres, o el poder regio, que imita al paterno; a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y cultura les conviene el gobierno heril [...] Una y otra causa concurren en el caso de estos indios todavía no bien pacificados. Así pues, la diferencia que hay entre los que son libres por naturaleza y por naturaleza esclavos, esa misma debe existir entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a esos indios por ley natural, pues para los unos conviene el imperio regio, para los otros algo así como el heril [...] Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se ha reafirmado en ellos la probidad de sus costumbres y la religión cristiana, se le ha de dar un trato de más libertad y liberalidad. (Sepúlveda, 1997: 130-131)

Para dar mayor fuerza a su argumento, Sepúlveda llama a los indios *homunculi*, término despectivo usado en la alquimia para referirse a copias embrutecidas de los seres humanos.<sup>17</sup> Esta singular alegoría esconde un discurso que propone

16 Esto es reconocido en textos tardíos como la *Historia del Nuevo Mundo*: “Pues esto también atañe a la justicia y a la ley natural, de cuya explicación se han ocupado filósofos más importantes. Para estos autores, los pueblos bárbaros y salvajes han nacido para obedecer, no para mandar, estando sometidos por ley natural a los pueblos más civilizados y cultos” (Sepúlveda, 1987: 61).

17 “Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las de esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar vestigios de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. Y a propósito de sus virtudes, si quieres informarte de su templanza y mansedumbre, ¿qué se va a esperar de hombres entregados a todas clases de pasiones y nefandas liviandades y no poco dados a alimentarse de carne humana?” (Sepúlveda, 1997: 66).

la *desigualdad natural*, vista como un principio universal que rige cualquier relación social. Si a nivel doméstico considera la existencia de dos categorías de seres humanos: los *domini* y los *servi* (Fernández-Santamaría, 2008: 190), esta regla también se aplica a los pueblos del mundo.<sup>18</sup> Algunas naciones destacan por su prudencia, sus instituciones y su buen entendimiento de la ley natural; mientras que otras se mantienen en el atraso, la barbarie y la pobreza. En este punto, Sepúlveda aprovecha para hacer gala de su etnocentrismo, comparando la virtud cívica de España con la de los pueblos clásicos (Castilla, 2013: 72-75). Teniendo esto en cuenta, se propone un régimen político totalmente dominado por los españoles y sus descendientes, quienes controlarían a estas aparentes masas bárbaras de indios, incapaces de controlarse a sí mismas (Castilla, 2013: 163).

De este modo, Sepúlveda postula un esquema de dependencia entre señores y siervos, en el que ambos pueden obtener beneficios comunes. Como sugiere Schäfer (2020: 203), Sepúlveda no pretende convertir a los indios americanos en esclavos como propiedad en el sentido entendido por Aristóteles y el derecho romano, sino incorporarlos en un sistema de dependencia de servicio como la *encomienda*.<sup>19</sup> Este sistema era conocido en la España de la *reconquista*, esta forma de explotación se entendía como una merced de tierras con carácter temporal, la cual incluía la prestación de servicios (por lo regular militares) y la donación de tributos al rey. No obstante, en América, la *encomienda* adquiere rasgos propios, ya que el pago de servicios incluía el trabajo de los indios en la agricultura y la minería por largos periodos (Weckmann, 1996: 40-41). Mientras los españoles se

18 “[...] nada hay más opuesto a la llamada justicia distributiva que dar iguales derechos a personas desiguales y a los que son superiores en dignidad, virtud y méritos, igualarlos con los inferiores en favores, honor o paridad de derecho [...] Lo cual no sólo debe evitar cada uno de los hombres particularmente, sino mucho más la totalidad de las naciones, porque la varia condición de los hombres produce justas formas de gobierno y diversos tipos de imperio justos” (Sepúlveda, 1997: 130).

19 En acuerdo con Luis Weckmann (1996: 342), la encomienda novohispana fue una merced concedida a los conquistadores para recibir tributos de las tierras y población asignadas durante su vida o, a menudo, hasta el primer heredero. Entre las obligaciones que adquieren se destacan el cuidado espiritual de los *naturales* y la defensa de su comarca.

aprovechaban de las riquezas en las tierras de los indios, éstos se beneficiaban de vivir bajo las leyes e instituciones españolas (Fernández-Santamaría, 2008: 213).

En conclusión, en el *Democrates secundus*, Sepúlveda veía a los pueblos originarios de América, más allá de sus símiles retóricos, como individuos ferales, acostumbrados a vivir con leyes simples y necesitados de un gobierno combinado de miedo y liberalidad. La encomienda cumplía este objetivo, en este sistema los indios americanos estaban en subordinación jurídica, siendo la mano de obra forzada en actividades como la minería y la agricultura de las colonias; a cambio, los españoles les enseñarían el cristianismo. Esta subordinación sería temporal hasta el momento que los indios muestren una “mejora en su condición” (Tosi, 2021: 193).

### **LA ECUACIÓN ENTRE VIRTUD CIVIL/CIVILIZACIÓN, LA IMPORTANCIA DE LA ENCOMIENDA Y LA CENSURA DEL PODER POLÍTICO HACIA LAS TESIS DE SEPÚLVEDA**

Para ejemplificar la inferioridad de indios americanos frente a los españoles, Sepúlveda refiere a su aparente cobardía y su falta de virtud civil. ¿Cómo es posible, se pregunta, que Cortés, con unos pocos cientos de soldados, haya podido conquistar a un imperio tan vasto en recursos como el azteca? (Castilla, 2013: 167). Según esta interpretación, los indios fueron incapaces de mantener la fidelidad a su rey y lo traicionaron apenas tuvieron oportunidad. Para ello recurre a una explicación común del pensamiento político humanista: los ritos civiles y la religión hacen mejores ciudadanos, pero en el caso de los aztecas, el tipo de vida comunal y la religión los había vuelto más abyectos y salvajes (Fernández-Santamaría, 2008: 202).

Este argumento era común del humanismo renacentista (bien conocido por Sepúlveda), donde se destaca el papel necesario de los ciudadanos en la seguridad del Estado (Baron, 1958: 6). Cuando la virtud es compartida por todo el cuerpo civil, éste es capaz de afrontar cualquier amenaza interna o externa (Pocock, 1975: 88). El arrojo de un pueblo en la defensa de su patria sirve para medir la valía de su sociedad. En cambio, la apatía contra los enemigos del Estado significa que los ciudadanos privilegian sus intereses privados sobre el bien público (Costa, 1993: 54).

Para Sepúlveda, la facilidad con que fue realizada la conquista española indicaba que los reinos de los indios americanos no estaban formados por ciudadanos, sino por siervos y esclavos como los reinos despóticos de Asia, obligados a servir mediante el miedo, pero sin ningún tipo de pertenencia a su comunidad (Brading, 2003: 106). Cuando los indios tuvieron que decidir entre la defensa de sus reinos o su vida, optaron por su supervivencia personal, sin mostrar fidelidad hacia sus gobernantes ni virtud civil. En Sepúlveda, la seguridad del Estado es una combinación de virtud individual y entrega total del ciudadano hacia su patria (Castilla, 2013: 168).

La conjunción de templanza y mansedumbre, como sugieren Pietro Costa (1993: 120-121) y Felipe Castañeda (2002: 89-90), tan apreciada por el pensamiento humanista, parece ausente en la descripción de los indios de Sepúlveda. Ellos muestran poco control de sus pasiones, pasan de la cobardía a la furia, cometen actos de crueldad bárbara en contra de sus enemigos y se comportan cobardemente cuando están en igualdad con sus enemigos.<sup>20</sup> Para probar este punto, Sepúlveda compara a un *noble y virtuoso* Cortés, con un *pusilánime* Moctezuma:

Para no entretenerte más con esto, aprecia la naturaleza y dignidad de esos hombres por un solo hecho y ejemplo: el de los mexicanos, considerados como los más prudentes y valerosos. Su rey era Moctezuma, cuyo imperio se dilataba en longitud y extensión por aquellas regiones [...] Al enterarse éste de la llegada de Hernán Cortés, de alguna de sus victorias y de la intención que tenía de ir a México con el pretexto de una entrevista, procuraba con todas clases de razones disuadirlo de ello [...] Cortés, por su parte, después de haberse apoderado de la ciudad, hizo tanto desprecio de la cobardía, ineptitud y rudeza de aquella gente, que no sólo obligó, infundiéndolo al rey y sus principales súbditos, a recibir el yugo y gobierno

20 “Y a propósito de sus virtudes [de los indios], si quieres informarte de su templanza y mansedumbre [...] se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tal rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos...siendo por lo demás tan tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros, y muchas veces miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un número reducido de españoles que apenas llegaban al centenar” (Sepúlveda, 1997: 66).

del rey de España, sino que al mismo Moctezuma, por sospechas que tuvo de que en cierta provincia había tramado la muerte de algunos españoles, le encadenó, ante el estupor e inercia de sus conciudadanos, indiferentes ante su situación y preocupados de cualquier cosa menos de tomar las armas para liberar a su rey. (Sepúlveda, 1997: 66)

Para individuos con tan *poca virtut civil* como los indios americanos, Sepúlveda propone un gobierno paternalista tal “como lo demandan sus condiciones y circunstancias” (Fernández-Santamaría, 2008: 211), un régimen más despótico que el existente en España, debido a la *naturaleza servil de los indios*. La encargada de su administración sería la nobleza española, representada por los conquistadores españoles. Por ello, Sepúlveda propone un gobierno mixto, donde la aristocracia tendría la preponderancia, pues al tiempo de servir de contrapeso a posibles excesos del poder real, se encargaría de la administración política y económica de los territorios americanos (Castilla, 2010: 91-93).

Sepúlveda compara las obligaciones políticas de los españoles en las Américas con las de un jefe de familia en su hogar. En una casa, el padre divide a los miembros de acuerdo con sus condiciones. Los españoles serían tratados como hijos o *servi seu mancipa*, recibiendo un tutelaje suave con plenos derechos del patrimonio explotado en América. En cambio, los indios serían considerados *ministri conditionis liberae*, es decir, siervos con limitada libertad y derechos (Pagden, 1990: 116). Ellos no tendrían los mismos derechos políticos que los españoles ni hacer usufructo de las riquezas de su territorio. Con ellos se usará la coerción de manera discrecional y se les tratará mejor si muestran fidelidad a la religión cristiana y a la corona española (Castilla, 2013: 171).

Del mismo modo, pues, que en una casa grande hay hijos y siervos o esclavos, y mezclados con unos y otros hay criados de condición libre, y sobre todos ellos impera el padre de familia, con justicia y afabilidad, pero no del mismo modo, sino según la clase y condición de cada cual, digo yo que un rey óptimo [...] debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a los indios como a criados [...] con cierto gobierno templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de

costumbres y la religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad. (Sepúlveda, 1997: 131)

Para Sepúlveda, la conquista de América se justificaba teológicamente, pues los indios americanos eran culpables de varios crímenes contra Dios, la guerra que sufren sería considerada un justo castigo divino por sus pecados mortales.<sup>21</sup> Sin embargo, antes se intentaría convencer a los indios mediante la razón, enumerando los beneficios que tendrían al entregar su soberanía al Emperador de España. Los indios tendrían un tiempo para deliberar en consejo público su decisión, el cual se utilizaría para instruirlos en las verdades cristianas, si rechazan las propuestas de los españoles y resisten con violencia el mensaje cristiano, con justicia se les podría entablar la guerra y privarlos de su libertad. Quizá Sepúlveda recuerde la sumisión y posteriores ventajas que tuvieron los líderes tlaxcaltecas al entregar pacíficamente su soberanía al rey español.<sup>22</sup>

Todos los planteamientos del *Democrates secundus* eran condimentados con frases elogiosas hacia el monarca y el pueblo español (comparados incluso con los héroes clásicos). Esta exageración de las virtudes de los españoles se explica por el nacionalismo defensivo de Sepúlveda frente a críticos extranjeros de España (Hanke, 1971: 47-48). De este modo, como es visto recientemente por Tosi (2021: 194), Sepúlveda valida ideológicamente *ex post factum* las conquistas de los españoles en las Indias. Todo esto lleva a la siguiente pregunta: ¿fue Sepúlveda un intelectual orgánico al servicio de su régimen? La experiencia del cordobés

21 “[...] cuando dicen que la infidelidad no constituye culpa para que, con intención de castigo, los príncipes cristianos en justicia puedan atacarle con las armas [...] del mismo modo sabemos que muchas naciones fueron arrastradas por completo por los ejércitos de los hebreos con el consentimiento de Dios, por crímenes cercanos a la infidelidad, y especialmente por estos dos: el culto a los ídolos y la inmolación de carne humana” (Sepúlveda, 1997: 73).

22 “[...] amonestar a los indios a que acepten los grandes beneficios del vencedor y se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres, se imbuyan en la verdadera religión [...] si los indios piden tiempo para deliberar, se les debe conceder cuanto sea necesario para reunir un consejo público y redactar las decisiones, pero no conviene darles un lapso excesivo [...] pues esto no puede conocerse sino después de aceptado nuestro gobierno, con el trato continuo de nuestros hombres y con la doctrina de los maestros de moral y religión” (Sepúlveda, 1997: 61-62).

como capellán de Felipe II y su servicio a influyentes autoridades religiosas en España y en Italia parece indicar que sí.

Pese a lo anterior, los argumentos de Sepúlveda solo representan una de las posiciones en disputa acerca de la conquista (Castro, 2007: 128): aquella de los conquistadores y sus herederos que veían amenazados sus privilegios, debido a la censura de misioneros, teólogos y moralistas, pero sobre todo a los esfuerzos de centralización de la Corona Española. Las prohibiciones impuestas al servicio personal de indios, la proscripción de las encomiendas vitalicias y la legislación favorable a los nativos americanos después de las Leyes Nuevas fueron un duro golpe a las aspiraciones políticas de los colonos españoles (Weckmann, 1996: 345-346). A la luz de este conflicto surge el *Democrates secundus*.

Los problemas de Sepúlveda con su tratado más conocido, previa su aprobación por el doctor Moscoso y Fray Diego de Vitoria, comienzan en 1545. Dos años después, se ratifica la publicación del *Democrates secundus*, pero por instancias de Bartolomé de las Casas y debido a las dudas del Consejo de Castilla, se solicita a las universidades de Alcalá y Salamanca un dictamen del texto. En 1548, ambas instituciones rechazan su impresión por considerar que su “doctrina prueba plenamente lo que intenta, pero como no es suficientemente segura, no es conveniente que dicho libro se imprima y se divulgue” (Castilla, 2013: 184).<sup>23</sup> Si bien las razones del rechazo, en opinión de Sepúlveda, son frívolas y con poco peso (Castilla, 2013: 183), el cordobés no pareció considerar lo peligroso de sus tesis para los esfuerzos de concentración del poder de la corte real española en sus colonias americanas, pues tácitamente se propone la constitución de una nobleza formada por *conquistadores-encomenderos* que gobierne en América (Castro, 2007: 132).

Por lo demás, resulta extraño que la historiografía, que reflexiona sobre las posibles causas del rechazo del *Democrates secundus*, no ponga atención en este punto. En algunos casos, el repudio se debe a que “la Escolástica Española escogió, finalmente, la senda ética, y dejó de lado los halagos y las conveniencias del determinismo naturalista” (Zavala, 1993: 89); en otros, como el de Anthony Pagden (1999: 110-111), la molestia se debió al estilo retórico para discutir problemas que

**23** Fue hasta finales del siglo XIX, cuando el *Democrates secundus* fue publicado por Marcelino Menéndez Pelayo.

competen solamente a la teología. En opinión de Hanke (1971: 31), las quejas de Las Casas contra las tesis de Sepúlveda generan dudas en el Consejo de Castilla, las cuales son enviadas a un posterior examen a las universidades de Salamanca y Alcalá. Para Schäfer (2020: 202), la negación de la humanidad de los indios americanos, al sugerir que son esclavos por naturaleza, resulta en una contradicción teológica que provoca la censura del *Democrates secundus*. Esta última explicación tiene mucho más sentido, pues desde la publicación de la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, se reconocía la libertad de los nativos americanos y su capacidad para entender el mensaje de Cristo.

En relación con el punto anterior, Sepúlveda no fue el único en usar adjetivos despectivos contra los pueblos nativos de América, por lo cual parece extraña que esa haya sido la principal causa para la censura de sus textos. Si bien su estilo alegórico y retórico pudo enojar a los teólogos más ortodoxos, considero que hubo razones sociopolíticas estructurales de mayor peso. La más importante es la aparición del *Democrates secundus* en el momento de mayor tensión entre la corte real y los colonizadores en América. Para ejemplificar esto, hay que recordar el acuerdo del 4 de febrero de 1554 del Cabildo de la Ciudad de México para enviar 200 pesos de oro, joyas y ropa “al doctor Sepúlveda” en agradecimiento por sus posturas (Pereña, 1997: 30). Las ideas de Sepúlveda tenían resonancia con los colonos españoles, pero entraban en contradicción con los esfuerzos de las burocracias virreinales para fortalecer el poder de la Corona española en América.

Más allá de la retórica de Sepúlveda contra los nativos americanos, el tipo de régimen que propone otorgaría al emperador español una soberanía indirecta sobre sus posesiones de ultramar (Castro, 2007: 133). Por otro lado, a la corona española le era imperativo poner un límite a los reclamos de los herederos de los conquistadores. Si éstos se constituyeran como un poder establecido y legítimo, al convertirse en una nobleza, la corona española poseería un poder nominal sobre sus recién adquiridas colonias americanas, pero fácticamente no tendría ni medios ni recursos legales para dominar a estos hidalgos.<sup>24</sup> El régimen de *encomiendas* no desaparece de los virreinos españoles después de las Leyes Nuevas,

24 Como comenta Weckmann (1996: 345), los encomenderos actuaron como una nobleza sin título y consideraron las mercedes asignadas como sus *feudos*. Ellos consideraban a los pueblos como propios y, por lo general, hablaban de *sus indios*, asumiendo su propiedad.

pero se fue haciendo excepcional al encontrarse con muchas trabas burocráticas y legales para su consolidación, por ejemplo los decretos que incorporaban tierras a la Corona después de la muerte de los encomenderos, la substitución del tributo indígena por tasas fijas de impuestos, la circulación de trabajadores libres, la formación gradual de haciendas, etcétera (Weckmann, 1996: 345-346).

## CONCLUSIÓN

Para legitimar la colonización española en América, Sepúlveda exagera las virtudes de los españoles y los defectos de los indios americanos. Para que su argumentación tenga mayor peso, se vale de herramientas retóricas aprendidas con los humanistas italianos, aunque también hace uso de la teología y el derecho canónico. Con ello, podía justificar la conquista de los indios desde varias disciplinas, pues le interesaba retratar la *conquista* como un castigo divino a los pecados de los indios americanos.

Para Sepúlveda, la ausencia de buenos códigos jurídicos que regulen la moral de los indios impidió que sus comunidades se convirtieran en auténticos estados políticos. En estas circunstancias, los individuos viven bajo la tiranía de sus instintos, siendo gobernados de manera casi feral o despótica. Para pueblos en apariencia arcaicos, su única oportunidad de vivir políticamente es incorporarlos a una comunidad política como el imperio español. Teniendo lo anterior en cuenta, para Sepúlveda la soberanía de España sobre las Indias se justifica de dos maneras: a) como una guerra justa para evitar supuestos crímenes de naturaleza; y b) una ocupación de tierras sin propietario, ya que los indios por su falta de *raciocinio* no ejercían *dominium* político. Esta guerra conlleva un importante componente pragmático en vistas a una futura evangelización, pues al dislocarse los centros de poder político y religioso de los nativos americanos, aceptarían con menos resistencia el cristianismo. Por otra parte, si se apela a la buena fe y el convencimiento, es muy seguro que el mensaje de los misioneros no sea escuchado y, en determinadas circunstancias, se ponga su vida en peligro. Esta opinión fue confirmada por Sepúlveda en textos posteriores al debate de Valladolid de 1551, al afirmar que las bulas alejandrinas daban facultades al rey de España y sus sucesores para conquistar las Indias y reducir posteriormente sus habitantes al cristianismo (Castilla, 2020: 241).

Finalmente, se debe resaltar que, a pesar del carácter panegírico de los textos de Sepúlveda hacia España y su rey, estos sufrieron de censura por parte de la Inquisición. Esto es destacable, pues a pesar de que Sepúlveda se considera vencedor en los debates de Valladolid, esto no cambió el dictamen contra la publicación del *Democrates secundus* y la confiscación de su *Apología*. Asimismo, mientras otros tutores de Felipe II fueron ascendidos a importantes puestos de gobierno, Sepúlveda se vio relegado a tareas menores (Castilla, 2020: 241). Su fama como defensor de la esclavitud indígena impacta su reputación duraderamente hasta la actualidad. En mi parecer, a pesar de su cercanía con la corte española, a Sepúlveda le faltó astucia para enfrentar adversidades políticas y capacidad de *lobbying* para hacer valer su narrativa (una virtud que poseía en exceso Bartolomé de las Casas) frente a tomadores de decisiones de la corte imperial española y, posteriormente, sus futuros lectores.

## AGRADECIMIENTOS

Expreso mi agradecimiento a la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), número de proceso 2018/06397-3, por el apoyo financiero para el desarrollo de esta investigación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de (2017), *Summa Theologiae*, en *New Advent* [<https://www.newadvent.org/summa/2094.htm>], consultado: 10 de diciembre de 2021.
- Alfonso el Sabio (2011), *Las Siete Partidas* [[https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2)], consultado: 30 de octubre de 2021.
- Aristóteles (1988), *Política*, Madrid, Gredos.
- Baron, Hans (1958), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Bataillon, Marcel (1986), *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bradshaw, Brendan (2008), “Transalpine humanism”, en James Henderson Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 95-131.

- Brading, David (2003), *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castañeda Salamanca, Felipe (2002), *El Indio: Entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Alfa Omega/Ediciones Uniandes.
- Castilla Urbano, Francisco (2020), “The debate of Valladolid (1550–1551): Background, discussions, and results of the debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas”, en Jörg Alejandro Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, pp. 220-251.
- Castilla Urbano, Francisco (2013), *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Castilla Urbano, Francisco (2010), “El *Democrates Secundus* de Juan Ginés de Sepúlveda, ¿Retórica o ideología?”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. LXVI, núm. 247, pp. 83-107.
- Castro, Daniel (2007), *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Londres, Duke University Press.
- Coroleu, Alejandro (1996), “The fortuna of Juan Ginés de Sepúlveda’s Translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodisias”, *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. LIX, pp. 325-332.
- Costa, Pietro (1993), *Civitas: Storia della cittadinanza in Europa*, Bari, Laterza.
- Curtis, Catherine (2008), “The social and political thought of Juan Luis Vives: Concord and counsel in the Christian commonwealth”, en Charles Fantazzi (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston, Brill, pp. 114-176.
- Fernández-Santamaría, José A. (2008), *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hanke, Lewis (1971), *Aristotle and the American Indians: A Study in Race and Prejudice in the Modern World*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hanke, Lewis (1959), *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Huxley, George Leonard (1980), “Aristotle, Las Casas, and the American-Indians”, *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, vol. LXXX, pp. 57-68.

- Justiniano (2012), *Corpus Iuris Civilis* [<https://web.archive.org/web/20120831060912/http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>], consultado: 30 de octubre de 2021.
- Lines, David (2001), "Natural philosophy in Renaissance Italy: The University of Bologna and the beginnings of specialization", *Early Science and Medicine*, vol. vi, núm. 4, pp. 267-323.
- Maravall, José Antonio (1951), *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Losada, Angel (1973), *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pagden, Anthony (1999), *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony (1994), *The Uncertainties of Empire: Essays in Iberian and Ibero-American Intellectual History*, Londres, Variorum.
- Pagden, Anthony (1990), *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*, New Haven, Yale University Press.
- Pereña, Luciano (1997), "Estudio preliminar", en Alonso de Veracruz, *De Iusto Bello Contra Indos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 17-62.
- Pocock Agard, John Greville (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Quirk, Robert E. (1954), "Some notes on a controversial controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural servitude", *The Hispanic American Historical Review*, vol. xxxiv, núm. 3, pp. 357-364.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1997), *Democrates Segundo. Apología en favor del libro sobre las causas justas de la guerra*, Córdoba, Excmo. Ayuntamiento Pozoblanco.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1987), *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1975), *Apología*, Madrid, Editora Nacional.
- Skinner, Quentin (2010), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Schäfer, Christian (2020), “*Conquista and Just War*”, en Jörg Alejandro Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, pp. 199-221.
- Strauss, Leo (1986), *Droit Natural et Histoire*, París, Editorial Flammarion.
- Tosi, Giuseppe (2021), *Aristóteles e o Novo Mundo: A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*, Rio de Janeiro, Lumen Juris Direito.
- Tuck, Richard (1979), *Natural Right Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Weckmann, Luis (1996), *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Zavala, Silvio (1993), *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica.

**MANUEL MÉNDEZ ALONZO:** doctor en Historia, Cultura y Pensamiento por la Universidad de Alcalá de Henares y maestro en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus intereses son la historia de las ideas políticas, la historia de la medicina y el pensamiento filosófico en España y sus colonias durante el siglo XVI. Actualmente es receptor de la Ayuda María Zambrano para la atracción del talento internacional, trabajando en la Universidad de Las Palmas de Gran Canarias. Ha sido investigador posdoctoral en el departamento de Historia y Geografía de la Universidade de Sao Paulo y becario por la FAPESP. Desde el 2018 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, nivel C.

**D. R. ©** Manuel Méndez Alonzo, Ciudad de México, enero-junio, 2022.

# ***CALCULUS, DOMINATION AND CAPITALISM: FROM THE DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT TO THE ONTOLOGICAL CONSTITUTION OF MODERNITY***

**PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS**

ORCID.ORG/0000-0003-2123-4087

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

palomamartinezm@filos.ucm.es

**Abstract:** *This paper analyzes the correlations between Horkheimer and Adorno's essay, "The concept of Enlightenment", and Heidegger's thinking. Without overlooking the differences that exist between the hermeneutical horizons in which these authors operate, the paper focuses on the points of convergence of their respective positions with regard to the interpretation of essential aspects of twentieth-century reality and its storied past. These include the shaping of modern science, its key role in the ontological constitution of reality as a calculable and producible entity, and the forms of domination that it generates through technique. Finally, it is suggested that this convergence is due to the common influence of Marx's work. This is evident in the case of Horkheimer and Adorno's work, but is also recognizable in Heidegger's legacy.*

**KEYWORDS:** MYTH; MODERN SCIENCE; PRODUCTION; COMMODITY; MARX

**RECEPTION:** 31/10/2021

**ACCEPTANCE:** 17/01/2022

# **CÁLCULO, DOMINACIÓN Y CAPITALISMO: DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN A LA CONSTITUCIÓN ONTOLÓGICA DE LA MODERNIDAD**

**PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS**

ORCID.ORG/0000-0003-2123-4087

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

palomamartinezm@filos.ucm.es

**Resumen:** Este artículo analiza las afinidades del ensayo de Horkheimer y Adorno “Concepto de Ilustración” con el pensamiento de Heidegger. Sin obviar las diferencias que existen entre los horizontes hermenéuticos en los que estos autores se sitúan, se incide en los puntos de convergencia de sus respectivas posiciones en lo que concierne a la interpretación de aspectos clave de la realidad del siglo XX y del devenir histórico del que resulta. Entre ellos, la configuración de la ciencia moderna, su papel decisivo en la constitución ontológica de lo real como entidad calculable y producible y las formas de dominación que genera a través de la técnica. Por último, se propone la hipótesis de que esta confluencia obedecería al común influjo de la obra de Marx, evidente en el caso del texto de Horkheimer y Adorno, pero también reconocible en el legado heideggeriano.

**PALABRAS CLAVE:** MITO; CIENCIA MODERNA; PRODUCCIÓN; MERCANCÍA; MARX

**RECIBIDO:** 31/10/2021

**ACEPTADO:** 17/01/2022

En el ensayo *La jerga de la autenticidad*, concebido en un principio como parte de *Dialéctica negativa* y finalmente publicado como texto independiente en 1964, Theodor W. Adorno lleva a cabo una acerada crítica contra cierta deriva de la filosofía alemana que asocia con un tipo de obras en las que aprecia un rasgo común: la utilización de una serie de recursos expresivos que, a su juicio, devalúan el pensamiento al transformarlo en un instrumento ideológico de sumisión. Los orígenes de esa deriva, que comenzaría en la década de 1920, se sitúan en un grupo de intelectuales cuyos “afanes teológicos” (Adorno, 1964: 8) habrían impregnado la forma lingüística de sus escritos, revistiéndolos ante sus seguidores de una suerte de halo sagrado. Así se habría creado una jerga, empleada por aquellos a quienes Adorno llama “los auténticos (*die Eigentlichen*)”, caracterizada por un uso del lenguaje de tono absolutizador y basado en la aplicación recurrente de un escueto abanico de términos que se reiterarían en sus textos como mantras presuntamente salvíficos (Adorno, 1964: 9). A pesar de que el tratado de Adorno semeja de entrada querer ocuparse de la producción de filósofos y literatos ligados al existencialismo, ya desde sus primeras páginas se intuye que el blanco central de sus invectivas será la obra de Martin Heidegger, señalado como el máximo exponente de la jerga de la autenticidad (Adorno, 1964: 18). Algunos de los ataques de Adorno se dirigen con agudeza contra el lenguaje poetizante y la exaltación de la provincia de ciertos escritos menores del legado heideggeriano que, sin duda, pertenecen a lo más prescindible de su obra (Adorno, 1964: 44); o contra formulaciones poco afortunadas en su ya enrevesada y a menudo irritante metafórica, como sería el caso de la determinación del ser humano como “pastor del ser” (Adorno, 1964: 46) que figura en la “Carta sobre el humanismo” (Heidegger, 1976: 331; 342). Pero las diatribas de este ensayo se focalizan prioritariamente sobre la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, así como sobre el utillaje conceptual acuñado en este libro para delimitar la constitución ontológica del *Dasein* o ente que somos nosotros mismos.

Uno de los ejes que vertebran *Ser y tiempo* reside en la distinción que Heidegger traza entre las dos modalidades de ser del *Dasein* que, ateniéndose a la literalidad de los vocablos alemanes, cabría traducir como “propia (*eigentlich*)” e “impropia (*uneigentlich*)” (2006a: 42-43). Sin atender al problema hermenéutico que el significado de estos conceptos encierra en la arquitectónica de esta obra, el tratado de Adorno asimila su sentido al de la oposición entre lo auténtico y lo

inauténtico,<sup>1</sup> asimilación que vendría a justificar el lugar preeminente que concede a los textos de Heidegger en el seno de la jerga de la autenticidad. Según su enfoque, su manejo de esta jerga refleja un desprecio hacia lo óntico (1964: 20) que habría inducido a Heidegger a adoptar una actitud autoritaria e incluso brutal, palpable en la violencia que atribuye tanto a la forma lingüística como al contenido de *Ser y tiempo* (1964: 111). Más allá de que el ensayo de Adorno no escatime en adjetivos despectivos en lo concerniente al estilo y planteamientos de este texto de 1927 —tachados de anti-modernos, arbitrarios e irracionales—, sus observaciones se encaminan a mostrar la naturaleza ideológica de la analítica existencial (1964: 86), que obedecería principalmente a dos motivos. En primer término, Adorno reconoce una intención crítica en los existenciales (*Existenzialien*) desplegados en *Ser y tiempo* para describir la cotidianidad impropia del *Dasein*. No obstante, tal intención resultaría tan fallida como enmascaradora por interpretar

1 Este problema proviene de la vinculación que Heidegger establece en *Ser y tiempo* entre la impropiedad y la cotidianidad del *Dasein*, así como entre estos dos términos y la caída (*Verfallen*) como elemento estructural de la articulación ontológica de este ente y, por tanto, vigente en toda forma de su ser. Como señalaría años después de la publicación de esta obra (1976: 332-333), las relaciones trazadas entre estos conceptos impiden asignar un significado moral e incluso antropológico tanto a la caída como a la distinción entre propiedad e impropiedad. Pues lejos de tratarse de dos opciones existenciales que pudieran jerarquizarse desde un punto de vista ético, la propiedad, ligada en *Ser y tiempo* a la conciencia y la angustia, sólo representaría un momento de apropiación de la impropiedad constitutiva y cotidiana del *Dasein* que no conduce a una superación o alejamiento de la existencia impropia, sino que, indefectiblemente, desemboca en un retorno a ésta. Sin embargo, de la interpretación por parte de Adorno de los términos *eigentlich* y *uneigentlich* en *Ser y tiempo*, términos que utiliza sistemáticamente en referencia a la cuestión de la autenticidad (*Echtheit*) al hacer uso del adjetivo *eigentlich* como sinónimo de *echt* y *authentisch*, se destila una significación para ambos de sesgo moralizante que asume que en esta obra se daría una presunta reivindicación y defensa de lo auténtico o propio frente a lo inauténtico o impropio (ver, por ejemplo, Adorno, 1964: 9, 45, 88). La interpretación del sentido de los términos propiedad e impropiedad en *Ser y tiempo* que, frente a la perspectiva de Adorno, refrenda la pretensión heideggeriana de desvincularlos de todo contenido moral puede encontrarse, entre otros autores, en Leyte, 2005: 93, 135 y ss.

desde premisas ontológicas y, por tanto, universales e inalterables (1964: 84), lo que en opinión de Adorno no es más que la consecuencia histórica del modo en que el régimen de producción capitalista, en virtud de los procesos de mercantilización y la falta de libertad que lleva aparejados, moldea a los sujetos de las sociedades del siglo xx. Es por eso por lo que Adorno denuncia en el rechazo heideggeriano a la filosofía de la cultura (1964: 82) un escamoteo o distanciamiento de las condiciones materiales de la existencia humana que juzga de “conforme al fascismo” (1964: 84): al retratar como rasgos esenciales e inmutables del *Dasein* —de acuerdo con el valor ontológico que les asigna— los efectos subjetivos de una situación social históricamente determinada, Heidegger anularía su carácter potencialmente modificable, condenándolos a su prolongación indefinida. Por otra parte, también la centralidad que en *Ser y tiempo* se otorga a la muerte para la dilucidación de la completud del ser del *Dasein* se califica no sólo de banal y plagada de perogrulladas, sino de ideológica y cercana al fascismo (1964: 114-116): con ella la muerte adquiriría el estatuto de una especie de ideal de culto con el que Heidegger “se convierte en abogado de la miseria de la vida” (1964: 94) al enfatizar la impotencia del ser humano frente a su finitud e imponer —para Adorno de manera dictatorial— la apropiación y aceptación resignada de su tener-que-morir como vía de acceso a la autenticidad (1964: 125 y ss.).

Sin ánimo de entrar a valorar, y menos con el detenimiento que ello requeriría, el acierto o desacierto de las consideraciones de Adorno acerca del pensamiento de Heidegger, conviene destacar que tal vez lo más atinado de *La jerga de la autenticidad* radique en su crítica al carácter ahistórico que en *Ser y tiempo* parecen ostentar los existenciales que articulan el ser del *Dasein*. Pues, en efecto, de esta obra se encuentra aún ausente un componente decisivo en la posterior evolución de la trayectoria heideggeriana y que empieza a hacerse patente en ella a partir de mediados de la década de 1930. Se trata de la perspectiva de lo que Heidegger denomina la metafísica como “historia del ser (*die Seinsgeschichte*)” (1997a: 25 y ss.), en la que el surgimiento en Grecia de la interrogación por el ser o aparecer de las cosas se presenta como un origen cuya pérdida habrá de dar lugar al desenvolvimiento de la historia de Occidente. Dentro de este proceso cobra una singular importancia la emergencia de la modernidad, cuya etapa final Heidegger identifica con su actualidad histórica (1997b: 66) y, según la perfila en su obra, igualmente extensible hasta la nuestra: gracias al nacimiento de la física matemática y a la fundamentación que ésta recibe en la teorización filosófica, en

esta época se afirma y legitima la validez del modo de manifestación de las cosas en el que el hombre moderno se hallaría instalado a raíz de la desaparición del mundo griego. Sin embargo, no deja de llamar la atención el hecho de que *La jerga de la autenticidad* arremeta con dureza contra lo propuesto en *Ser y tiempo* cuando en 1964, año de la publicación del texto de Adorno, hacía ya más de una década que habían salido a la luz buen número de los escritos y conferencias en los que Heidegger, además de explicitar esa perspectiva histórica que integra en su reflexión sobre la cuestión del ser, profundiza sobre sus implicaciones para la comprensión de su propio presente. Entre ellos, la ya citada “Carta sobre el humanismo” a la que Adorno remite y el volumen *Caminos de bosque (Holzwege)*, que incluye ensayos cruciales sobre la visión heideggeriana de la modernidad.

Pero que, salvo indicaciones puntuales, *La jerga de la autenticidad* eluda tematizar lo escrito por Heidegger entre 1927 y 1964 sorprende aún en mayor medida cuando se emprende una lectura conjunta de algunos de esos textos y de la serie de ensayos que, en 1944, Horkheimer y Adorno dan a conocer en una edición limitada bajo el rótulo de *Fragmentos filosóficos* (2006), ensayos que editan por segunda vez en 1947 para un público más amplio. En concreto, el texto que preside este volumen, titulado “Concepto de Ilustración”, defiende ideas sobre el curso de la historia occidental, la configuración de la ciencia moderna o la particular forma de pensamiento que en el siglo xx habría colonizado toda esfera teórica, que guardan palmarias afinidades con lo sostenido por Heidegger sobre estas temáticas en esos mismos años.<sup>2</sup> Ciertamente, tales afinidades se producen sobre la base de significativas diferencias que no cabe soslayar sin traicionar la especificidad de estas dos líneas de pensamiento tan influyentes en la filosofía contemporánea. Pero la distancia que separa los respectivos horizontes desde los que afloran esas líneas no impide que ambas converjan en un diagnóstico compartido, al menos en algunos de sus trazos esenciales, tanto sobre la conformación de nuestro presente histórico y las problemáticas que entraña como en lo relativo a los instrumentos a poner en juego para su posible superación. En lo que sigue,

2 A este respecto no puede obviarse que Adorno no sólo tenía constancia de la existencia de los escritos de Heidegger de esta época, sino que en 1949, año en que aparece el volumen *Holzwege*, exhorta a Horkheimer a escribir una reseña sobre este texto apuntando que Heidegger se muestra en él “en una forma no muy distante de nosotros” (Wiggerhaus, 2011: 642).

el propósito de este ensayo estribará en precisar en qué consiste tal convergencia y cuáles serían esos trazos esenciales en los que se materializa.<sup>3</sup>

### **LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN: MITO, RAZÓN Y DOMINIO DE LA NATURALEZA**

El contenido del texto “Concepto de Ilustración” puede condensarse en la doble tesis —o más bien una única tesis de doble faz— que Horkheimer y Adorno enuncian en el prólogo de 1944 y 1947 de *Fragmentos filosóficos*: si el mito es ya Ilustración, noción aquí entendida en su sinonimia con el entero decurso civilizatorio occidental (Wellmer, 1993: 17), la Ilustración recae a su vez en la mitología (Horkheimer y Adorno, 2006: 6). Pese al enorme calado de los postulados de Marx en los análisis efectuados en este ensayo sobre la modernidad y la realidad de mediados del siglo xx, la primera de estas tesis evidencia una mirada sobre la historia que desborda el terreno del pensamiento marxiano y de clara ascendencia nietzscheana: a fin de iluminar esa realidad, sus autores se remontan a los orígenes de la razón occidental, que ubican en el mito como instancia que ya involucraría, de manera seminal y todavía incompleta, un posicionamiento del ser humano frente al mundo cuyo despliegue y consolidación históricas habrían culminado en el movimiento cultural que suele designarse con el término Ilustración. Esto denota la introducción de un principio de continuidad entre la narración mítica y la explicación racional que quiebra la línea fronteriza y el vuelco diferencial tradicionalmente establecidos entre el estadio supuestamente primero del *mýthos* y la aparición posterior del *lógos*. Ambos no sólo procederían de un mismo germen, esto es, el terror frente a una naturaleza cuyo desconocimiento la vuelve omnipotente frente al ser humano y un peligro para su existencia y autoconservación. También

3 Este artículo se limitará, en consecuencia, al examen de las afinidades entre el ensayo “Concepto de Ilustración” y aquellos textos de Heidegger que analizan los problemas en él planteados, sin pretender abarcar otras posibles conexiones entre el pensamiento de Adorno y el de Heidegger que han sido objeto de diversos estudios, principalmente motivados por las críticas del primero hacia la obra del segundo y por la falta de respuesta de Heidegger a las mismas. Entre ellos, siguen siendo referencia esencial los trabajos de Hermman Mörchen (1980 y 1981), aunque cabe también destacar el de Alexander García Düttman (1991) y, más recientemente, la recopilación de ensayos de Ian Macdonald y Krzysztof Ziarek (2008).

representarían una respuesta similar a ese temor que persigue su liquidación a partir de un saber y un conjunto de prácticas dirigidos al dominio y gobierno de lo natural. En este sentido, la afirmación incondicional de la razón como medio de emancipación del mito, la creencia y la superstición, típica del pensamiento ilustrado, tendría paradójicamente su momento de arranque primigenio en ese proto-impulso ilustrado ya inherente al relato mítico que la Ilustración pugna por abolir. Según se insiste en este ensayo, no otra cosa que la ceguera de la Ilustración frente a ese ingrediente común con el mito que se cifra en su afán de dominio de la naturaleza habría acarreado su paulatina mutación en una nueva forma de mitología, dada la pervivencia en su interior de elementos míticos no advertidos y, consecuentemente, desprovistos de toda revisión crítica.<sup>4</sup>

Desde el comienzo del texto, Horkheimer y Adorno subrayan cómo la ciencia moderna se construye sobre el fundamento de esa voluntad de dominio por la que la Ilustración se habría transformado en aquello mismo que deseaba eliminar. Su irrupción y estructuración interna quedarían marcadas de raíz por “el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (2006: 9). Pero para lograr esta meta se instaura una relación dictatorial con las cosas que llevará al pensamiento a independizarse de éstas y a dictaminar, más allá de su experiencia, la asimilación del ámbito de lo natural a lo estrictamente concebible en términos matemáticos (2006: 31 y ss.). Esta formulabilidad matemática habría permitido el sometimiento de los objetos de conocimiento al fin de su utilización, manipulación y producción, ya que, como se declara en el texto, “el hombre de ciencia

4 En esta recaída de la Ilustración en el mito juega también un papel fundamental la forma de subjetividad que se construye históricamente en aras de lograr el dominio de la naturaleza. Alcanzar este fin exige que el individuo se someta a sí mismo a un férreo proceso de autodomínio y auto coerción que Adorno y Horkheimer ejemplifican de forma magistral con su particular lectura de la figura de Odiseo y que, según sus análisis, siempre revierte en la dominación del otro. Como se verá más adelante, Heidegger también reflexiona acerca de la constitución de un sujeto que se erige en instancia fundante de toda realidad con el objetivo de ponerla a su entera disposición y cuya voluntad de dominio acaba por proyectarse tanto sobre sus semejantes como sobre él mismo. Pero a diferencia de Adorno y Horkheimer, para quienes esa subjetividad dominadora se forjaría con el inicio de la cultura Occidental, Heidegger sitúa su lugar de nacimiento en la emergencia de la época moderna.

conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas” (2006: 15), es decir, en la medida en que descubre cómo producirlas y manejarlas. A esto se suma el que la implantación en el conocimiento de un criterio de calculabilidad requiere de la aplicación de un principio de identidad (2006: 15) que reduce la naturaleza a materia uniforme y homogénea: por medio de la supresión de lo heterogéneo, que se muestra en cuanto tal inconmensurable o no susceptible de cálculo, lo natural habrá de exhibirse en su radical igualación como sustrato de un virtual dominio. Por ello, en “Concepto de Ilustración” la forma de saber que comporta la ciencia moderna se hace equivaler con un poder que busca ejercerse de modo ilimitado y en razón del cual la esencia de ese saber es emplazada en la técnica (2006: 10).

Esta concepción de la ciencia moderna, que da cuenta de su surgimiento a partir de la pretensión de poner a la naturaleza a disposición del ser humano, propicia su directa vinculación con el modo de producción capitalista. Erigida como un saber básicamente orientado a promover la capacidad de hacer y producir aquello que se conoce, en la ciencia y en sus progresivos avances residiría la condición de posibilidad de la producción crecientemente tecnificada e inclinada a la expansión sin límites que reclama el funcionamiento del capitalismo. De ahí que el principio de uniformización con el que la ciencia se asegura la calculabilidad de lo real (2006: 12-14) tenga su correlato en la igualación de las cosas que rige en la sociedad moderna o capitalista: que en ella toda cosa comparezca, fáctica o potencialmente, en calidad de mercancía u objeto de antemano producido para su intercambio obedece a una homogeneización de las mismas en función de parámetros idénticamente medibles o computables —como su traducción en dinero—, que a su vez descansa sobre la descualificación y homogeneización del tiempo correspondiente a las horas de trabajo abstracto que cada mercancía encierra como núcleo encubierto de su valor de cambio (Marx, 1972: 52 y ss.). Por otra parte, ya en los primeros párrafos de “Concepto de Ilustración” se comenta que la voluntad de dominio de la naturaleza que alienta el saber científico posee un carácter incondicionado que, desde sus orígenes míticos, la impele a extenderse sobre los seres humanos para la explotación de su trabajo (Horkheimer y Adorno, 2006: 10). Por causa de tal voluntad, la ciencia moderna se manifiesta como un tipo de conocimiento que, en su devenir y perfeccionamiento históricos, se habría puesto al servicio de la consecución y reproducción del capital que nutre la maquinaria productiva del sistema capitalista y espolea su imparable crecimiento (2006: 10, 36 y 37).

En este ensamblaje entre saber científico y capitalismo anida el motivo fundamental por el que Horkheimer y Adorno sentencian que “la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad” (2006: 9). Semejante valoración apunta al fracaso del intento ilustrado de liberar al ser humano de la coacción natural a la que se enfrenta su deseo de autoconservación, cuyo cumplimiento exige la asunción de tal coacción y la satisfacción de las necesidades naturales por medio del trabajo. Pues la racionalidad instrumental que se encarna en la ciencia moderna, y su proyección económica en el marco productivo del capitalismo, habrían suscitado nuevas formas de coerción que no sólo mantienen al ser humano encadenado al trabajo y a la actividad dedicada a la mera subsistencia física, sino que se imponen sobre él al modo de fuerzas aún más poderosas que las provenientes del medio natural (2006: 19). De esta manera, en lugar de emancipar a la humanidad del trabajo y garantizar la autoconservación de todos los individuos a través del progreso tecnológico, la razón ilustrada alumbró un régimen de producción en el que la lucha por esa misma autoconservación, nunca asegurada por completo, se convierte en el imperativo que administra la vida de cada individuo y en torno al cual gira toda acción humana (2006: 35 y ss.). Por lo pronto, porque al gravitar sobre la apropiación del trabajo ajeno, el capitalismo engendra una clase de desposeídos que se ven forzados a vender su tiempo vital para sobrevivir, ofreciéndolo al mercado como una mercancía más (2006: 27-28 y 42). Pero también porque la sujeción del individuo a la disciplina del trabajo sería tributaria de un ejercicio coercitivo de autodominio y de renuncia a la felicidad a expensas de su autoconservación. A fomentar tal ejercicio y a apuntalar la percepción de su carácter ineludible habría contribuido la creación de instancias culturales y sociales que moldean y uniformizan a los individuos, induciéndolos al conformismo y la adaptación a lo real (2006: 18-19, 34 y ss.).<sup>5</sup>

A partir de este análisis, y en atención al grado de desarrollo alcanzado por el capitalismo, en “Concepto de Ilustración” se plantea que en las sociedades del

5 Con esta problemática engarza el ensayo que Adorno y Horkheimer dedican en *Fragmentos filosóficos* a la llamada “industria cultural” (2006: 161-205). Si bien su análisis excede los objetivos de este trabajo, en su sentido se aprecian ciertas conexiones con lo que Heidegger, en el contexto de su interpretación de la etapa final de la modernidad, denomina la “empresa de la cultura” (*Kulturbetrieb*) (2000: 78).

siglo xx “la miseria, como contraposición de poder e impotencia, crece hasta el infinito junto con la capacidad de suprimir perdurablemente toda miseria” (2006: 45). Con esta acotación se denuncia la contradicción inmanente a un régimen productivo que, al tiempo que aumenta exponencialmente la generación de riqueza mediante la ciencia y la tecnología, condena a la clase trabajadora a condiciones de invariable precariedad y a un estado de constante angustia por obtener los medios imprescindibles para su autoconservación. No obstante, esta miseria cobra una dimensión moral en función de la injusticia que, de acuerdo con la peculiar legalidad del capitalismo, envuelve la forzosa división de la sociedad moderna entre una clase de perennes explotados y otra de explotadores. Por último, en ella se constata una vertiente vital e intelectual: la prevalencia de la racionalidad económica que soporta este sistema productivo trae consigo un empobrecimiento y limitación tanto de la experiencia como del pensamiento, degenerado en “aparato de dominio y autodomínio” (2006: 42). Pero si, más allá de cosificar a los individuos al transformarlos en mercancías, Horkheimer y Adorno anotan que “el industrialismo reifica las almas” (2006: 34) es porque, lejos de afectar únicamente a las clases trabajadoras, los efectos de moldeado, uniformización y vaciamiento de la subjetividad inciden sobre todos los integrantes de la sociedad capitalista, con independencia de la posición social que ocupen en ella y de los privilegios de los que gocen las clases pudientes. Ello sería resultado de la dominación abstracta (Postone, 1993: 126 y ss.) que el capitalismo practica sobre la totalidad de los individuos, obligándolos a plegarse, bien a través del trabajo, bien a través de las relaciones de competencia (Marx, 1972: 618), a los mecanismos de continua valorización del valor que impulsan su dinámica interna y a las constricciones que se desprenden de ésta (Horkheimer y Adorno, 2006: 44).

A tenor de lo expuesto cabe señalar que, tras la apariencia de que los individuos de las sociedades capitalistas luchan por su específica autoconservación en sus respectivas condiciones de trabajadores o de poseedores de capital, sus conductas se hallarían en realidad subordinadas a un objetivo ulterior, necesariamente encubierto y que sobrepasa sus voluntades particulares: la autoconservación de la maquinaria capitalista, que actuando sobre ellos al modo de un fin autonomizado y automatizado instrumentaliza sus vidas para su propio sostenimiento y pervivencia. En razón de la legalidad coactiva que determina su funcionamiento, el capitalismo se revela entonces como una suerte de destino cuya fatalidad e inmutabilidad se revisten del rostro mítico que la Ilustración creía haber rebasado

(2006: 43 y ss.). De todo ello se concluye que los procesos de desmitologización acometidos por la razón ilustrada, recortada en su desenvolvimiento a puro cálculo y dispositivo de dominación, habrían desembocado en la emergencia de una nueva fuerza de naturaleza socio-económica que, si bien se cimenta sobre la propia acción humana, paradójicamente la subyuga y priva de la libertad que la Ilustración aspiraba a conquistar dejando atrás el mito.

El reconocimiento de esta deriva aporética de la Ilustración no excluye que Horkheimer y Adorno indiquen ciertas vías de superación de la situación que ha provocado. A este respecto, “Concepto de Ilustración” se centra en las potencialidades emancipatorias contenidas en lo que allí, al modo de un término genérico, se nombra como “el pensamiento (*das Denken*)” en referencia a la facultad humana de producir conceptos para hablar sobre la realidad y comprenderla. Si tales potencialidades habrían sido inicialmente reivindicadas por el movimiento ilustrado, con posterioridad caen en el olvido o son conscientemente apartadas en virtud de la hegemonía de una forma concreta de hacer uso del pensamiento que este ensayo recoge bajo la noción de “positivismo” (2006: 32 y ss.): en su esfuerzo por alejar todo resto mítico del ámbito de la reflexión, este pensamiento positivista, construido mediante la renuncia a las abstracciones conceptuales de la tradición filosófica y el obsesivo empeño por atenerse a la inmediatez de lo empíricamente contrastable, se torna impotente para elevarse por encima de lo meramente dado, reduciéndose a la condición de una simple herramienta volcada en su reproducción y perpetuación.

En lo que atañe a esta cuestión, el texto advierte de la naturaleza intrínsecamente objetivante y dominadora del pensamiento: en su consustancial recurso a conceptos se opera tanto una separación del sujeto de la realidad que le circunda al devenir ésta objeto de conocimiento, como la inevitable supresión de las incontables diferencias pertenecientes a cada cosa singular (2006: 45-46). Con la evolución histórica de la Ilustración, marcada por el influjo de la racionalidad económica y calculadora que precisa el capitalismo, la gradual propagación y afianzamiento de este pensamiento positivista, que se habría automutilado de facetas indispensables para la interpretación crítica de lo dado, lo evidencian como “naturaleza olvidada de sí” (2006: 46). O, en otras palabras, como un instrumento de coacción de índole similar a la coacción natural que carecería de toda conciencia sobre su alcance coercitivo. Pero Horkheimer y Adorno destacan a su vez que en la propia estructura del pensamiento se alberga la capacidad de

que éste se vuelva sobre sí mismo e identifique reflexivamente tal carácter coactivo. Esta capacidad, que podría impedir su ejercicio totalitario y absolutizador —y, con él, las formas de dominación que emanan de su utilización en el seno del régimen de producción capitalista—, arraiga en el hecho de que el componente objetivante y universalizador del concepto no sólo se traduce en un aparato de igualación en aras del dominio del medio natural y social. Antes bien, en “Concepto de Ilustración” se defiende que el pensamiento “no se limita a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que, además, en cuanto autorreflexión del pensamiento, que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia” (2006: 47). Con ello se apela a que el plano de la universalidad del concepto, en el que por fuerza habita el pensamiento, lo habilita también para descubrir la injusticia que indefectiblemente lastra la sociedad capitalista (2006: 44), en la que no tienen cabida condiciones universales y, por ende, idénticas para todos los individuos de realización de la libertad ni tampoco un sistema jurídico que, más allá de su formalidad, garantice *de facto* la igualdad de todos sus miembros en derechos y posibilidades de elección.

Así, las mismas operaciones por las que el pensamiento funciona como una herramienta de dominio contarían con la virtualidad de oponerse críticamente a ese dominio cuya orientación hacia el gobierno de la naturaleza siempre se acompaña de la dominación de unos seres humanos sobre otros. Que esa actividad crítica se dé de manera efectiva se supedita a que el pensamiento aplique aquellos mecanismos de objetivación que lo alejan de la naturaleza para, en este caso, tomar distancia de sí y avistar el falseamiento que entraña su restricción positivista al cálculo y su exclusiva focalización sobre los datos inmediatos (2006: 47-48). Pues la aceptación y superación de ese falseamiento que lo habría atado a la “ciega tendencia económica” representan la premisa inexcusable para que el pensamiento trascienda el estado de cosas imperante, percibido bajo las leyes del capitalismo como una fatalidad insalvable, en vistas a su eventual modificación.

## **LA CONSTITUCIÓN ONTOLÓGICA DE LA MODERNIDAD: DEL *MÝTHOS* GRIEGO A LA PRODUCCIÓN INCONDICIONADA DEL ENTE**

Ya se ha anticipado que, a mediados de la década de 1930, Heidegger comienza a encuadrar la dilucidación de la pregunta por el ser que dirige el trayecto de *Ser*

y *tiempo* en el horizonte de una interpretación de la historia de Occidente que la hace converger con la metafísica. Al hilo de esta interpretación, sus escritos y cursos de este periodo se interrogan con insistencia acerca de la constitución ontológica de la modernidad, es decir, del modo distintivo en el que las cosas son o comparecen en la época moderna como época cuya etapa final se ubicaría en el presente de Heidegger. Si el rasgo primordial de ese presente se encuentra en su creciente configuración técnica, en ésta localiza la consumación de un despliegue histórico que arranca en el mundo griego (2000: 16 y ss.). Por esta razón, Heidegger argumenta que no cabe entender el porqué de la inquietante penetración de la técnica en toda esfera de la realidad y de la vida humana sin un retroceso hacia sus orígenes en Grecia. Que de esta voluntad de análisis del propio presente se siga la exigencia de remontarse hacia lo que se consideran sus inicios más remotos confluye en líneas generales con lo explicitado en “Concepto de Ilustración” a propósito de las raíces míticas de la razón ilustrada. Pero la diferencia tal vez más notoria entre estas visiones panorámicas de la historia occidental por la que ambas perspectivas apuestan estriba en que, así como Horkheimer y Adorno establecen una relación de continuidad entre esos inicios emplazados en el mito y su actualidad histórica por medio del concepto de Ilustración, para Heidegger se trata más bien de una relación fraguada por la ruptura. O, por expresarlo con mayor exactitud, por una ruptura que, al mismo tiempo, crea una estricta dependencia entre el origen y la realidad que resulta de él (1992a: 79, 130 y ss.): en sus textos la modernidad se concibe como la consecuencia de la pérdida del mundo griego, por lo que el conocimiento de la época moderna, forjada a partir de esa pérdida, habrá de anudarse a la aprehensión y asunción de lo que la desaparición de Grecia supone en su propia irrupción.

Sin embargo, en el marco de esta discrepancia se observa asimismo un punto de relativo solapamiento: si la dialéctica de la Ilustración que se explora en “Concepto de Ilustración” niega la oposición usualmente trazada entre el mito y el nacimiento del *lógos* (Horkheimer y Adorno, 2006: 14), Heidegger se enfrenta igualmente a la idea de la existencia de una separación radical entre el *mýthos* griego y el discurso filosófico. Por el contrario, a ambos correspondería una idéntica pretensión de hacer cuestión del ser o aparecer de las cosas (Heidegger, 1992b: 89-90) que pasaría por poner de relieve el fondo de ocultación que en Grecia comporta tal aparición. Pero que el decir del *mýthos* y el de la filosofía formen parte de este proceder típicamente griego que interroga por el comparecer

del ente y su intrínseco encubrimiento no legitima una equiparación sin fisuras entre ellos. De entrada, la intención de mostrar cómo el venir a presencia de las cosas se entrelaza íntimamente con su ocultación se produciría en el *mýthos* de manera indirecta a través de la nominación de los dioses que se ocultan tras ellas (1992b: 165 y ss.). Algo más tardíamente, la filosofía se aparta de esa nominación para acudir al empleo específico de determinados vocablos de uso corriente en la lengua griega —*phýsis, alétheia, moira...*— con el fin de apuntar a la unidad conflictiva o dualidad entre el aparecer y el abstraerse a la presencia que con Platón y Aristóteles habrá de fijarse a la fórmula *tò ón* (Martínez Marzoa, 1990a: 101-102).

Como se comentó, el factor que en “Concepto de Ilustración” reúne el comienzo y el final de la historia de Occidente como momentos de un todo unitario radica en el afán de dominar la naturaleza que asoma en el mito de forma germinal y que siglos más tarde cristaliza en la racionalidad científica reivindicada por el pensamiento ilustrado. Este enfoque choca en principio con la concepción heideggeriana de la modernidad, a la que asigna una posición frente a la entidad de las cosas que se perfila como el reverso o imagen invertida de la vigente en Grecia. Partiendo de la dualidad o doblez entre presencia y ocultación a la que alude lo designado por el vocablo “ser” (2000: 232), Heidegger sostiene que el hombre griego habría vivido en la experiencia de que el comparecer del ente reposa sobre un fondo de abertura oculto que sólo se hace notar en su hurtarse a toda tentativa de captación (1977: 336 y ss.) y que el imaginario griego liga a la no-presencia de los dioses (1992b: 147 y ss.). Esta dimensión de oscuridad u opacidad, inherente a la constitución esencial de todas y cada una de las cosas, las dotaría de una naturaleza y consistencia propias (1983: 138 y 148), de un modo de ser singular e inalterable salvo a costa de su destrucción, al que el ser humano ha de plegarse en su trato o manejo. En este sentido, el hombre griego habría reconocido en la natural delimitación de las cosas (1998: 46) aquellas pautas o directrices que prescriben cómo obrar con ellas y que, en función de tal interacción, encauzan su caminar por el mundo. Frente a esta percepción, la época moderna se edifica sobre la liquidación o anulación de ese trasfondo oculto que en Grecia atravesaba la realidad del ente, para Heidegger efecto del propio intento griego de sacarlo a la luz. A causa de tal liquidación, en esta época la cosa se dará a ver ya reducida a simple presencia sin fondo ni encubrimiento, a entidad desprovista de todo carácter divino o sagrado que la sustente o de cualquier dimensión de opacidad

que coarte de raíz su conocimiento pleno (2000: 232 y ss.). Y puesto que semejante reducción significará tanto la inconsistencia de cada cosa como la ausencia en su conformación de unos límites internos y ajenos a la decisión humana que dictaminen cómo tratarlas o con qué fines usarlas, con ella se instaura el terreno para una nueva relación con el ente que determina la peculiar posición ante él del sujeto moderno (1977: 91-92).

Es en este punto en el que la comprensión heideggeriana de la modernidad entronca con la de Horkheimer y Adorno: tal y como sucede en “Concepto de Ilustración”, el examen de Heidegger de la época moderna enfatiza cómo tras el surgimiento de la física matemática late una voluntad de dominio (1997a: 170) que acaba por exceder el campo de la naturaleza para instalarse no sólo sobre la totalidad de las cosas, sino también sobre el ser humano y sus vínculos con sus semejantes. En lo relativo a esta problemática se detecta además una muy amplia coincidencia en los aspectos de la ciencia moderna reseñados por ambas concepciones para probar que tal voluntad de dominio define su articulación. Si en “Concepto de Ilustración” se remite al cálculo, a la matematización del conocimiento y a la introducción de un principio de identidad que posibilita la igualación que dicha matematización demanda, ya desde 1936 Heidegger se sirve de estas mismas nociones para explicar la especificidad del saber científico moderno frente a sus precedentes históricos. Al indagar en la interpretación de la verdad como certeza que se hace valer en la filosofía de Descartes, la investigación heideggeriana recaba en que la búsqueda de un conocimiento cierto aboca a la conversión del ente en el *objeto* de la representación de un sujeto que estipula sus condiciones de aparición según ese mismo criterio de certeza (1997a: 127 y ss.). En la medida en que el saber indubitable que persigue Descartes se alcanza paradigmáticamente a través del cálculo y sus resultados, la fundamentación metafísica de la ciencia moderna llevada a cabo en su obra cifra el ser del ente en su calculabilidad. Por eso, en su contexto únicamente habrán de admitirse como propiamente reales en el ente aquellos caracteres del mismo que quepa calcular y expresar en fórmulas matemáticas (1997a: 120-121, 135 y ss.). Teniendo a la vez en cuenta que el sometimiento al cálculo exige la uniformidad de lo en esencia igual, Heidegger engarza el requisito de expresabilidad matemática con la proyección sobre la naturaleza de un “rasgo fundamental” (1977: 77) que se impone sobre ésta “por adelantado”, es decir, con anterioridad a su experiencia, de tal forma que “sólo desde la perspectiva de este rasgo fundamental puede volverse

visible como tal un fenómeno natural” (1977: 79): por medio de esta proyección, la naturaleza se muestra como un conjunto dinámico de puntos idénticos de masa cuyo movimiento transcurre en un marco espacio-temporal descualificado y uniforme en el que el conocimiento de lo natural se circunscribe a la medición de los cambios de lugar según las unidades de tiempo (1977: 78-79).

La voluntad de dominio que Heidegger sitúa a la base de esta concepción de la naturaleza parece prescindir de un ingrediente decisivo en los ensayos de Horkheimer y Adorno, a saber, la indisociable alianza que, desde su óptica marxiana, éstos resaltan entre la ciencia moderna y el modo de producción capitalista. En efecto, ningún texto de Heidegger menciona explícitamente el capitalismo ni tampoco su función vertebradora en la estructuración de la sociedad moderna. Pero la ausencia de una tematización del capitalismo convive en su obra con una reflexión sobre ciertos aspectos nucleares del mismo que no se dejan entender más que sobre el trasfondo de los escritos de Marx. Así, la asimilación del ente a la esfera de lo calculable que acontece en la modernidad con el objetivo de su dominio involucra para Heidegger su simultánea identificación con el ámbito de lo producible (1997a: 20 y ss.), ya que en la ciencia moderna regiría tácitamente la comprensión de que las cosas devienen plenamente domeñables cuando su producción se torna enteramente posible. La moderna equivalencia entre ser y calculabilidad se superpone entonces con la que tiene lugar entre el ser y la producibilidad o factibilidad del ente (1989: 126), cuya realidad se restringe a lo susceptible de ser hecho y producido por el sujeto. De acuerdo con esta tesis, Heidegger declara que la pretensión de la ciencia moderna de disponer absolutamente del ente se plasma y consume en su producción incondicionada (1997a: 387), esto es, en una producción que pugna por englobar la totalidad de las cosas y por superar cualquier eventual obstáculo que oponga resistencia a su transformación en producto del obrar humano (1989: 108-109). De suerte que, si para Horkheimer y Adorno la esencia del saber científico moderno se halla en la técnica, Heidegger afirmará en un sentido análogo, y en contra de la imagen trivial que divisa en ella un mero corolario de la evolución de la física matemática, que ésta se fundaría como tal en la esencia de la técnica (2000: 25-26): desde su particular lectura, la ciencia moderna nace como respuesta a un modo de aparición de las cosas —el que brota de la pérdida del mundo griego— que las predispone para su dominio, lo cual justifica que su propia institución obedezca al propósito de

conquistar ese dominio generando los recursos técnicos que permitan la producción de todo ente.

En la conferencia de 1946 “¿Para qué poetas?”, publicada en el volumen *Caminos de bosque*, Heidegger analiza cómo la incondicionalidad de la voluntad de dominio, que limita lo objetivo en el ente al área de lo que compete a la producción, erige al hombre moderno en una especie de productor que habría “dispuesto el mundo como la totalidad de objetos producibles” (1977: 288) y contempla todo lo existente como material de producción. Pero a esta interpretación agrega que el dominio técnico del mundo trae consigo el que los productos de la producción se dispensen y suministren a través del mercado. A consecuencia de esta conjunción entre producción y mercado, “lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que [...] abarca como mercado mundial toda la tierra” (1977: 292). Si Heidegger advierte en esta circunstancia un empeño por “contar con” las cosas e incluso con los seres humanos al modo de “elementos objetivos” a los que se pone por completo al servicio de su utilización, a continuación destaca que aquello con lo que se cuenta o lo “contabilizado” de esta forma “se convierte en mercancía” (1977: 313). El eco de la obra de Marx<sup>6</sup> resuena vivamente no sólo en la imbricación que se registra en estos pasajes entre la moderna producibilidad del ente y su manifestación como mercancía, sino también en la extensión de esta misma condición de mercancía sobre el propio ser humano, descrito en esta conferencia bajo el doble rostro de “mercader” (1977: 313) o “funcionario de la técnica” (1977: 294) y objeto de calculada compra-venta. Sin embargo, con esta caracterización, Heidegger aspira a evidenciar

**6** Uno de los primeros autores que ha explorado la relación entre el pensamiento de Heidegger y el de Marx ha sido Kostas Axelos, quien ya en 1957 imparte un seminario titulado “Marx y Heidegger. Guías para un pensar futuro” en el que afirma sobre Heidegger: “Marx en modo alguno está ausente de su tentativa de pensar. En cuanto Heidegger intenta aprehender la esencia de la técnica moderna —hasta de la técnica planetaria—, en cuanto intenta aclarar las raíces de la época maquinista, [...] deja entrever que Marx también se halla en el trasfondo de esa tentativa” (1973: 20).

un aspecto central de su confrontación con la obra de Nietzsche<sup>7</sup> que juega un papel clave en el examen del capitalismo de “Concepto de Ilustración”: a través de la producción incondicionada del ente, la moderna voluntad de dominio se despliega como un poder que desborda al ser humano y opera al margen de su libertad, sometiendo su existencia a esa misma dominación que, ilusoriamente, cree decidir y administrar como sujeto. Esta relación de sometimiento acaecería tanto allí donde el ser humano, en calidad de mercader, ejerce su dominio sobre otros, como allí donde, bajo esta dominación social, queda integrado en un proceso de trabajo que lo lleva a comparecer como mero “material humano” (1977: 289), cuyo valor cabría llegar a estimar inferior al de las materias primas u otros materiales de trabajo en razón de su utilidad (1997a: 387). A juicio de Heidegger, en esta relación anida una de las amenazas —y quizá la más lesiva— que la esencia de la técnica conlleva para el hombre del final de la modernidad (2000: 30 y ss.): si el modo en que las cosas se presentan en ella le impele y desafía a su dominio incondicionado, éste escapa a su control y termina por proyectarse sobre él mismo, subyugando su actuación a los imperativos de la producción tecnificada. Con ello, la visión heideggeriana de las formas de dominación sobre el ser humano que se gestan a partir de la moderna producibilidad del ente se alinea con la noción de la dominación abstracta que, según Marx, esclaviza a los individuos de la sociedad moderna por obra de las dinámicas coercitivas inscritas en los mecanismos de reproducción del capital.

7 Lo más característico de esta confrontación con la obra de Nietzsche, expuesta principalmente en el doble volumen titulado *Nietzsche*, en el que se recogen cursos y textos que se extienden desde 1936 hasta 1946, radica en que Heidegger lee en ella la culminación de lo que designa como la metafísica de la subjetividad, cuyo inicio asocia al de la época moderna y que tendría su primera expresión filosófica en los escritos de Descartes (1997a: 199 y ss.). En este contexto, Heidegger interpreta la nietzscheana voluntad de poder en términos de una voluntad de dominio sobre la totalidad del ente (1997a: 308 y ss.) que alcanzaría su máximo desenvolvimiento en la conquista y conformación técnica del mundo que se impone en el transcurso de la modernidad.

## CRÍTICA Y TRANSFORMACIÓN: MARX Y EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Los textos de Heidegger no ofrecen una respuesta clara a la cuestión acerca de las posibles salidas de esta situación y el horizonte en el que se enmarcan las escasas indicaciones que da al respecto difiere sensiblemente de aquel al que se adhiere “Concepto de Ilustración”. Pero en la distancia que separa a ambas posiciones se constatan algunos puntos de aproximación significativos. De entrada, hay que desmentir un importante malentendido que afecta a las lecturas de los escritos de Heidegger efectuadas, entre otros, por intérpretes afines a la Teoría Crítica. En el caso de Horkheimer y Adorno, la crítica radical que emprenden de la Ilustración y la dilucidación de su carácter aporético no denotan en modo alguno un rechazo de la misma, sino un estudio de su evolución histórica que, desde la premisa de que “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (2006: 3), culmina con la exhortación a que la Ilustración se ilustre a sí misma. O, lo que es lo mismo, a que la Ilustración reflexione sobre sí para desprenderse de aquellos elementos míticos que todavía persisten en ella y que habrían impedido el cumplimiento de los ideales ilustrados. Por su parte, Heidegger tampoco propone en absoluto una impugnación de la modernidad o de la moderna presencia de las cosas tendente a un hipotético regreso a condiciones premodernas.<sup>8</sup> Bajo formulaciones diversas, sus escritos inciden en el absurdo de toda negación de la modernidad, así como del deseo de retornar a un estado anterior que rehuyera la

8 Sin duda, en estas lecturas de los textos de Heidegger ha influido decisivamente su compromiso en 1933 con el nacionalsocialismo como movimiento anti-moderno y claramente reaccionario frente a la recién instaurada República de Weimar. Ello se hace evidente en la interpretación de Jürgen Habermas, figura más relevante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, para quien Heidegger somete “la razón moderna a una destrucción tan radical” que lo aproxima a “ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Jünger” (1993: 166). Sobre esta base, Habermas atribuye a Heidegger la intención de propiciar un “nuevo comienzo” —pese a que Heidegger se refiere invariablemente a “el otro comienzo (*der andere Anfang*)”— que implicaría un “retorno a los orígenes” (1993: 167). Sin embargo, tampoco han faltado intérpretes de la obra heideggeriana que han detectado en sus cursos y textos sobre Nietzsche, así como en sus escritos privados, una confrontación crítica con el nacionalsocialismo que implicaría un claro distanciamiento de su anterior filiación a este movimiento político (*cf.* Martínez Marzo, 1990b: 147-160).

aceptación de la realidad moderna. Pues la experiencia del ente específica de esta época histórica que se prolonga hasta nuestra actualidad, el que éste se muestre como calculable, producible y susceptible de dominio, no sería el resultado de una decisión del sujeto moderno que éste fuera capaz de revocar a voluntad (2006b: 43-44). Antes bien, ya se ha señalado que la física matemática, cuya emergencia determina sustancialmente la configuración de esta época, únicamente representa en los textos de Heidegger el enclave en el que el hombre moderno reconoce la validez del modo de aparición de las cosas que origina la pérdida de Grecia y se afirma conscientemente sobre él. En virtud de esta idea, para Heidegger carecerá asimismo de sentido condenar la técnica o rebelarse contra ella (2000: 29): puesto que la técnica no supone más que la manifestación más visible de ese reconocimiento que, gracias al progreso científico, posibilita un dominio creciente sobre la totalidad de lo que hay, ambas actitudes comportarían una estéril oposición a una forma de comparecencia del ente que, pese a habilitar al ser humano a su producción incondicionada, éste no ha producido ni causado ni puede, en consecuencia, alterar según sus designios.

Por otra parte, si en “Concepto de Ilustración” se critica la automutilación del pensamiento que entraña la hegemonía de la racionalidad instrumental, reivindicando su potencialidad para sacar a la luz la falsedad de tal limitación y trascender el estado de dominación existente, la investigación heideggeriana sobre la relación con el ente que se establece en la modernidad gira a un tiempo en torno a la necesidad de construir “otro pensar” que no se reduzca al pensamiento calculador y objetivante que precisa su dominio. En el curso *¿Qué significa pensar?*, de 1951-1952, Heidegger acusa en el hombre moderno una falta de pensamiento o un “no pensar” (1997c: 2 y ss.) que, en clara conexión con el nihilismo, vincula a la frase de Nietzsche “El desierto crece” (1997c: 63). Sin querer reflejar su total inexistencia, esta ausencia de pensamiento procedería de la prevalencia de lo que allí se designa como un “pensamiento de vía única (*eingleisiges Denken*)” (1997c: 55-56) surgido de la esencia de la técnica que, al igual que la razón instrumental del ensayo de Horkheimer y Adorno, persigue la claridad incondicional que se asocia al cálculo y la explotación productiva del ente. Por tanto, a semejanza de “Concepto de Ilustración”, la falta de pensamiento invocada por Heidegger alude a un rebajamiento del mismo que lo hace permanecer ajeno a otras posibilidades contenidas en él.

En la caracterización de ese “otro pensar” que Heidegger reclama en este curso, como pensar focalizado sobre la esencia de la técnica y que debe remontarse para su comprensión hasta sus orígenes griegos, no entran en juego aspectos relativos a un momento cardinal de “Concepto de Ilustración”: el ejercicio de una crítica encaminada a la eventual superación de las consecuencias negativas de esa automutilación del pensamiento en la que Heidegger se detiene. Ciertamente, el retroceso o “paso atrás” (2006b: 58) hacia los inicios de la metafísica por el que Heidegger se decanta, llamado en ocasiones “pensar rememorante (*Andenken*)” (1992a: 164), guarda cierta afinidad con la apelación de Horkheimer y Adorno al “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” (2006: 47) como vía de revisión crítica de la Ilustración: este recuerdo nacería de un pensar idénticamente retrospectivo sobre la historia de Occidente que, a través de su escrutinio, denuncia cómo la subjetividad occidental, forjada en su apartamiento del mito, se ha convertido en una instancia no menos opresiva que la propia naturaleza de cuya coacción el ser humano, ya en ese estadio mítico, se afanaba por liberarse. Pero así como estos autores creen que tal revisión, fruto de una “intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia”, se acredita como el presupuesto ineludible para acometer una “praxis verdaderamente subversiva” (2006: 48), el pensar rememorante de Heidegger omite toda mención a la praxis y al modo en que el retroceso hacia el comienzo de la metafísica podría inducir algún cambio en su actualidad histórica. Por lo demás, que Heidegger recalque la impotencia del hombre moderno para modificar la forma en que el ente se le presenta sugiere una inclinación a negar la capacidad de ese pensar alternativo y contrapuesto al “pensamiento de vía única” para suscitar en ella algún tipo de transformación.

No obstante, dentro del marco de general vaguedad o indeterminación con el que Heidegger aborda este problema, ciertas observaciones que figuran en otros de sus textos parecen en cierta medida rebatir esta hipótesis. De sus interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin y la obra de Nietzsche se deduce que la tarea de ese otro pensar estribaría en propiciar una asunción tanto de la modernidad como del nihilismo que aflora en su etapa final. Para Heidegger, el nihilismo confluye con la comparecencia moderna de la totalidad de las cosas (1997a: 377 y ss.), ya que su virtual dominio deriva de la inconsistencia o nihilidad que éstas ostentan a raíz de la desaparición de Grecia: frente al hombre griego, al hombre moderno las cosas se le manifiestan vaciadas de un modo de ser o consistencia

propia que brindara pautas acerca de cómo actuar con ellas y, consecuentemente, algún tipo de fin o meta que, en su relación con el mundo, proporcionara orientación a su existencia. Esta ausencia de fines o contenidos objetivamente vinculantes en el ente —percibida de forma huidiza al término de la modernidad y por la que Heidegger define el nihilismo como la situación en la que todas las metas se han desvanecido (1989: 138)— no sólo engendraría una nueva forma de libertad (1997a: 142 y ss.). También provocaría un sentimiento de angustia que incita al ser humano de este momento histórico a enmascarar y encubrir ese vacío por medio de la continua proclamación de metas y valores a los que se confiere un carácter falsamente objetivo (1989: 139). Según su perspectiva, tal encubrimiento conduce a la intensificación desmesurada y la actuación ciega de la voluntad de dominio. Por ello, el propósito más inmediato del pensar que Heidegger propugna residiría en disolver las máscaras que ocultan el nihilismo como posible cauce para poner fin a la amenaza que envuelven para el ser humano las formas de dominación provenientes de esa voluntad carente de toda autoconciencia y medida.

En coherencia con este enfoque, Heidegger anota en la conferencia “La pregunta por la técnica” que la reflexión sobre la esencia de la técnica revela que ésta “en modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego” (2000: 29) y que, por el contrario, en ella habita una suerte de “interpelación liberadora” (2000: 29). Aunque Heidegger no aclara en qué consistiría esa interpelación, con esta expresión se insinúa una idea similar a aquella con la que concluye “Concepto de Ilustración”: del mismo modo que Horkheimer y Adorno, lejos de oponerse al dominio técnico de la naturaleza y a la liberación de la esclavitud del trabajo que podría procurar, sólo censuran la expansión opresora de dicho dominio sobre los propios seres humanos, las consideraciones críticas de Heidegger hacia la técnica se dirigen en exclusiva hacia esa manera ciega de promover su desarrollo por la que el hombre se ve degradado a mero material o materia prima en provecho de los aparatos de producción. De este modo, las posiciones de Horkheimer y Adorno, por un lado, y la de Heidegger, por otro, entran en contacto sobre el trasfondo de un elemento en el que sin duda se apoyan los primeros, pero prácticamente ausente de los textos del segundo: se trata de la obra de Marx y de sus análisis del capitalismo, en los que la superación de este modelo productivo no pasa por la renuncia a la producción tecnificada, sino por un uso de la misma que, a partir de la abolición de la ley del valor que lo

preside, no se sustente sobre la explotación del trabajo ajeno y la mercantilización de todo ente (Marx, 1972: 464 y ss.).

Las correcciones llevadas a término por Adorno y Horkheimer sobre los diversos ensayos que componen *Fragmentos filosóficos* para reemplazar, en su edición de 1947, algunos de sus conceptos por vocablos sinónimos que se distancian de la terminología marxiana responden probablemente a la intención de sus autores de favorecer una mejor acogida de este texto en un momento en el que la defensa de las tesis de Marx corría el riesgo de confundirse con la del régimen comunista de la Unión Soviética regentado por Joseph Stalin (Hullot-Kentor, 2006: 24). Sin embargo, este maquillaje retórico apenas consigue disimular la fuerte raigambre marxiana de los textos reunidos en este libro, que tendrían entre sus objetivos la ampliación de los postulados de Marx a la realidad de las sociedades capitalistas del siglo xx. Frente a ellos, el pensamiento de Heidegger opera en un terreno interpretativo por completo alejado del legado marxiano, lo cual da cuenta de que las referencias a él sean muy escasas en sus textos, carezcan de un sentido unívoco y el vocabulario heideggeriano excluya sus nociones más distintivas. Pero a la hora de evaluar si es legítimo tender algún puente entre su obra y la de Marx, conviene reparar en la relevancia que Heidegger le concede en una de esas referencias, que figura en la “Carta sobre el humanismo”.

Como se recordará, esta carta es citada por Adorno en *La jerga de la autenticidad* para criticar la caracterización heideggeriana del *Dasein* como “pastor del ser” que se introduce en su redacción. Concretamente, esta expresión se utiliza en dos momentos de la carta, separados por cerca de diez páginas. En ellas, Heidegger asigna al hombre moderno un “desterramiento (*Heimatlosigkeit*)” o no estar-en-casa con el que apunta a su falta de asunción de su propia condición moderna. A pesar de que esta situación habría quedado encubierta en el seno de la metafísica, Heidegger señala que lo identificado por Marx, a partir de su lectura de Hegel, como el extrañamiento o alienación (*Entfremdung*) del ser humano “hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno” (1976: 339). Y a este respecto subraya que, a diferencia de los demás autores de la tradición filosófica, Marx logra sobrepasar este encubrimiento intrínseco a la metafísica por haber tenido experiencia tanto de ese extrañamiento como del desterramiento en el que, de forma inadvertida, vive el hombre en la modernidad. Gracias a esta experiencia, su obra “se adentra en una dimensión esencial de la historia” (1976: 340), por lo que Heidegger juzga que “la consideración marxista de la historia es

superior al resto de las historias” (1976: 340), así como que el penetrar de Marx en tal dimensión haría posible, en su propio presente, un “diálogo productivo con el marxismo” (1976: 340). Pero al mismo tiempo, añade, para que este diálogo tuviera lugar se requiere de una comprensión adecuada del materialismo en el que se ubica teóricamente el pensamiento de Marx. Así, contra la concepción vulgar de que el materialismo se basa en la afirmación de la materialidad de todo lo real, Heidegger cifra su esencia en la “determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo” (1976: 340), tesis con la cual remite a que la evolución de la metafísica habría desembocado en la moderna comparecencia del ente como material de trabajo. A su vez, Heidegger especifica en este contexto que la esencia del trabajo radica en un proceso de objetivación de lo real, siempre de antemano gobernado y dispuesto por el sujeto, que asimila a la producción incondicionada del ente.

Es evidente que esta descripción del materialismo marxiano coincide con la que Heidegger ofrece en sus textos sobre la visión moderna del ente como producto del ser humano y la voluntad de dominio que la cimienta. Si por medio de ella semeja localizar en la obra de Marx un precedente de su propia indagación sobre la constitución ontológica de la modernidad, esta idea se refuerza en el punto en que Heidegger proclama que “la esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica” (1976: 340). Las conexiones que se acaban de trazar invitan entonces a plantear que en la “Carta sobre el humanismo” Heidegger vendría a reconocer, al menos de una manera indirecta, un vínculo entre las investigaciones de Marx sobre la moderna conformación de las cosas como mercancías, a la que subyace su condición de productos del trabajo en el régimen de producción capitalista, y su reflexión sobre la esencia de la técnica, convergente en su obra con la manifestación del ente como objeto de una producción incondicionada vehiculada por la técnica.<sup>9</sup> No otro que éste es el vínculo que, en última instancia, explicaría la proximidad de ciertos aspectos de su pensamiento con los análisis de

9 Para un estudio más pormenorizado sobre los puntos de confluencia entre la ontología que se desprende de *El capital* de Marx, según la cual toda cosa se manifestaría en la sociedad moderna o capitalista como mercancía, y la concepción heideggeriana del ente en la época moderna como producto del hacer humano, véase el artículo “Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx” (Martínez Matías, 2014: 199-225).

la dialéctica de la Ilustración realizados por Horkheimer y Adorno en “Concepto de Ilustración”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (1964), *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Axelos, Kostas (1973), *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*, Buenos Aires, Amorrortu.
- García Düttmann, Alexander (1991), *Das Gedächtnis des Denkens: Versuch über Adorno und Heidegger*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Heidegger, Martin (2006a), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2006b), *Identität und Differenz* (GA 11), Fráncfort, Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000), *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske.
- Heidegger, Martin (1998), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1997a), *Nietzsche II* (GA 6.2), Fráncfort, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997b), *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, Neske.
- Heidegger, Martin (1997c), *Was heisst Denken?*, Stuttgart, Neske.
- Heidegger, Martin (1992a), *Hölderlins Hymne “Andenken”* (GA 52), Fráncfort, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1992b), *Parmenides* (GA 54), Fráncfort, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989), *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA 65), Fráncfort, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983), *Denkerfahrungen*, Fráncfort, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977), *Holzwege* (GA 5), Fráncfort, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1976), *Wegmarken* (GA 9), Fráncfort, Klostermann.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (2006), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fráncfort, Fischer.
- Hullot-Kentor, Robert (2006), *Things beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*, Nueva York, Columbia University Press.
- Leyte, Arturo (2005), *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- Macdonald, Ian y Krzysztof Ziarek (2008), *Adorno and Heidegger: Philosophical Questions*, Stanford, Stanford University Press.

- Martínez Marzoa, Felipe (1990a), “Heidegger y la historia de la filosofía”, *Taula*, núm. 13-14, pp. 99-111.
- Martínez Marzoa, Felipe (1990b), “La palabra que viene”, en *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, pp. 147-160.
- Martínez Matías, Paloma (2014), “Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 47, pp. 199-225.
- Marx, Karl (1972), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, volumen 23, Berlín, Dietz.
- Mörchen, Hermann (1981), *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Mörchen, Hermann (1980), *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Postone, Moishe (1993), *Time, Labor and Social Domination*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wellmer, Albrecht (1993), *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor.
- Wiggerhaus, Rolf (2011), *La escuela de Fráncfort*, México, Fondo de Cultura Económica.

**PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS:** doctora por la Universidad de Valencia, ha realizado diversas estancias de investigación postdoctoral en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania). En su etapa inicial investigó la obra de Martin Heidegger, centrándose, entre otras cuestiones, en el estudio de *Ser y tiempo* y en la problemática del lenguaje a propósito de su interpretación de la poesía de Hölderlin. El examen de la confluencia entre la comprensión heideggeriana de la modernidad y el pensamiento maduro de Karl Marx ha orientado sus investigaciones posteriores hacia temáticas de índole política, materializadas en publicaciones sobre las implicaciones políticas de la filosofía de Heidegger, el neoliberalismo, el populismo y las obras de Rosa Luxemburg y Antonio Gramsci. Más recientemente, se ocupa de cuestiones relacionadas con la Teoría Crítica, con especial atención a la obra de Walter Benjamin.

D. R. © Paloma Martínez Matías, Ciudad de México, enero-junio, 2022.

## ***NICHE INHERITANCE SUPPOSES A RESTRICTED NOTION OF INHERITANCE***

**GUSTAVO CAPONI**

ORCID.ORG/0000-0002-3975-8367

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

gustavoandrescaponi@gmail.com

**Abstract:** *In order to understand and explain the evolutionary impact of the niche inheritance, it is necessary to appeal to the Theory of Natural Selection. However, this theory supposes a more restricted notion of inheritance than that advocated by the promoters of that enlarged notion, which today is considered one of the central points of the Extended Synthesis. The offer of selectable inheritable variants, which is crucial for explanations by natural selection, requires the intervention of developmental resources whose transgenerational transmission is vertical: linked to the reproductive process and associated, consequently, to the progenitor-progeny relationship. Without recognizing the specificity of this form of transmission of developmental resources, the idea of niche inheritance cannot work.*

**KEYWORDS:** BALDWIN EFFECT; SELECTIVE EXPLANATION; EXTENDED INHERITANCE; NICHE CONSTRUCTION; NICHE INHERITANCE

**RECEPTION: 02/12/2020**

**ACCEPTANCE: 18/08/2021**

## LA HERENCIA DE NICHOS SUPONE UNA NOCIÓN RESTRINGIDA DE HERENCIA

**GUSTAVO CAPONI**

ORCID.ORG/0000-0002-3975-8367

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

gustavoandrescaponi@gmail.com

**Resumen:** Para entender y explicar el impacto evolutivo de la *herencia de nicho* es necesario recurrir a la Teoría de la Selección Natural. Sin embargo, esta teoría supone una noción de herencia más restringida que la propugnada por los promotores de esa noción ampliada que hoy es considerada como uno de los puntos centrales de la Síntesis Extendida. La oferta de variantes heredables seleccionables, que es crucial para las explicaciones por selección natural, requiere la mediación de recursos ontogenéticos cuya transmisión transgeneracional sea vertical: acoplada al proceso reproductivo y asociada, consecuentemente, a la relación progenitor-progenie. Sin reconocer la especificidad de esa forma de transmisión de recursos ontogenéticos, la idea de herencia de nicho no puede funcionar.

**PALABRAS CLAVE:** EFECTO BALDWIN; EXPLICACIÓN SELECCIONAL; CONSTRUCCIÓN DE NICHOS; HERENCIA AMPLIADA; HERENCIA DE NICHOS

**RECIBIDO:** 02/12/2020

**ACEPTADO:** 18/08/2021

## PRESENTACIÓN

La idea de herencia ampliada fue erigida en un *leitmotiv* de lo que se ha dado en llamar ‘Síntesis Extendida’ (Diéguez, 2021: 35).<sup>1</sup> Dicha idea, entretanto, al menos tomada de la forma en que se la viene utilizando, lleva a ignorar una de las marcas distintivas de lo que clásicamente se ha entendido por transmisión hereditaria: su estrecha asociación con el proceso de reproducción (*cf.* Lalande, 1947: 411). Eso conlleva una dificultad quizá muy puntual, pero también importante: dejando de lado el vínculo entre herencia y reproducción se hace difícil delimitar una noción de variación heredable que pueda operar, como de hecho lo hace, en el marco de la Teoría de la Selección Natural. Ésta supone, en efecto, una noción *vertical* de herencia, es decir, una noción restringida de herencia que sólo contemple a esos recursos ontogenéticos transmitidos a través del proceso reproductivo (*cf.* Merlin: 2014; 2017). Las variantes fenotípicas son seleccionables en tanto surjan en virtud de recursos ontogenéticos que sólo se transmiten de progenitor a prole; a eso alude la noción de variación heredable que está en el centro de la teoría darwiniana (Caponi, 2020a).

Sin impugnar ese concepto amplio de *herencia*, estandarte de la Síntesis Extendida, en el argumento que desarrollaré me limito a defender la pertinencia y la necesidad de preservar, y de no desconocer, la especificidad y la relevancia explicativa de un concepto restringido, quizá *clásico*, de herencia. Un concepto que, sin homologar herencia a transmisión de *genes*, sólo alude a esos recursos ontogenéticos que se transmiten a través del proceso reproductivo (*cf.* Merlin, 2014 y 2017). Aunque no dejaré de examinar la importancia que dicha noción restringida de herencia reviste para las explicaciones por selección natural en general, mi interés reside en una cuestión más particular: la importancia de dicha noción para esas explicaciones selectivas que apelan a lo que algunos teóricos de la Síntesis Extendida denominan *herencia de nicho* (*cf.* Laland, Feldman y Odling-Smee, 2001: 119; Odling-Smee, 2010: 180). Lo ofrecido como parte de ese colectivo, que es la herencia ampliada, presupone, para poder ser pensado,

1 Al respecto, véanse Müller y Pigliucci, 2010: 14; Jablonka, Müller, Joyner, Noble y Omholt, 2014: 2238; Laland, Uller, Feldman, Sterelny, Müller, Gerd, Jablonka y Odling-Smee, 2014: 164 y 2015: 4.

la últimamente un poco opacada especificidad de una noción restringida, y en cierto sentido clásica, de herencia.

## **HERENCIA, DESARROLLO Y SELECCIÓN NATURAL**

Uso aquí la expresión “recurso ontogenético”, como equivalente de la expresión inglesa “developmental resource”, para aludir a cualquier factor o material involucrado en el desarrollo de un ser vivo; ciertamente, eso incluye un conjunto muy amplio compuesto por elementos sumamente heterogéneos. Las secuencias de ácidos nucleicos, llamadas *genes*, son recursos ontogenéticos importantes (Morange, 2001: 46), pero también los nutrientes que sustentan a un ser vivo a lo largo de su ciclo vital, posibilitando, y hasta determinando, ese proceso (*cf.* Bonduriansky y Day, 2018: 13). Sin estos recursos, la ontogenia no ocurriría, o se daría de otra forma. El desarrollo de la musculatura de un individuo depende de una norma de reacción genéticamente acotada (Lewontin, 2000: 22), sin embargo, que dicho individuo alcance cierto nivel de desarrollo muscular, y no otro cualquiera, dependerá de factores ambientales como la alimentación y el ejercicio (*cf.* Bonduriansky y Day, 2018: 14). Por lo mismo, si consideramos la metamorfosis de los batracios, también podemos decir que allí la luz solar es un recurso ontogenético crucial.

Entre los ácidos nucleicos y la luz solar hay una diferencia importante no soslayable. La luz solar, más allá de su importancia como recurso ontogenético en la metamorfosis de una rana, existe y perdura con total independencia de los progenitores de los renacuajos; en cambio, los ácidos nucleicos que, conjuntamente con una gran cantidad de factores, pautan la ontogenia de dichos renacuajos suponen la mediación de sus progenitores: sin ellos, esos ácidos no existirían. Estos recursos ontogenéticos son producidos y transmitidos por los progenitores de la nueva generación, ahí hablamos de herencia; no parece adecuado hacerlo, de la luz solar, pese a su innegable importancia como recurso ontogenético. Hay casos donde esa discriminación entre recursos ontogenéticos hereditarios y no hereditarios parece menos clara, como ocurre con las interacciones sociales, mediadas por un idioma, que son necesarias para el desarrollo del habla. Esas interacciones y ese idioma no existirían sin la población, donde la ontogenia del individuo desarrolla esa facultad. Ahí hay algo que no se da en el caso de la luz solar, estamos

ante recursos ontogenéticos producidos por una población y transmitidos de una generación a otra.

Sin ese idioma, y sin la red de interacciones sociales que una generación lega a la siguiente, el desarrollo del habla sería imposible; y, en este sentido, es muy difícil decidir si, en la ontogenia de esa capacidad, la disponibilidad de los recursos simbólicos es más o menos importante que los recursos genéticos allí involucrados, aunque ambos recursos son imprescindibles. Sin la mediación de los genes pertinentes, las interacciones sociales serían incapaces de estimular el desarrollo del habla; pero sin esas interacciones mediadas por el idioma, los genes tampoco serían capaces de hacernos hablar (Lewontin, 2000: 28-29). Los genes, en lo que atañe al desarrollo de esa capacidad, serían impotentes sin el apoyo de otros recursos ontogenéticos cuya disponibilidad depende del grupo en el cual ese desarrollo ocurre y supone un patrimonio simbólico que ese grupo viene produciendo y transmitiendo a lo largo de generaciones. En el desarrollo del habla, lo que Jablonka (2001: 111) llama *herencia simbólica* (Jablonka y Lamb, 2005: 193), pero que también podría caracterizarse como *herencia cultural* (Odling-Smee, Laland y Feldman, 2001: 124), no parece menos importante que la herencia genética.

Cuando la homologación entre herencia y transmisión genética comenzó a ser cuestionada, dando lugar a la consideración de otros recursos ontogenéticos cuya transmisión también podría ser una forma de herencia, la ampliación de la noción de lo hereditario no sólo se hizo extensiva a esa *herencia epigenética* (Jablonka y Lamb, 2005: 113) acoplada al proceso reproductivo, de la que habla Jablonka (2011), sino que también fue referida a procesos de transmisión transgeneracional de recursos ontogenéticos independientes de ese acoplamiento (*cf.* Bonduriansky y Day, 2018: 17). También comenzó a hablarse de *herencia simbólica* o *cultural*, y de *herencia comportamental* (Jablonka y Avital, 2000: 63; Jablonka y Lamb, 2005: 155; Bonduriansky y Day, 2018: 81). Así, una expresión como *herencia cultural*, en general pensada como un fenómeno de un orden totalmente diverso al de la Genética, fue considerada como la designación de una parte más de una herencia biológica *en sentido ampliado*. Cosas que antes parecía prudente no confundir, terminaron por ser consideradas como aspectos de un mismo proceso.

No está demás señalar algunas diferencias que esas otras putativas formas de herencia guardan con la genética y epigenética *sensu Jablonka*, y las dificultades

que conllevan en lo que atañe a la Teoría de la Selección Natural. Al pasar por alto el vínculo entre herencia y reproducción, y al homologar la noción de *herencia* con toda forma de transmisión transgeneracional de recursos ontogenéticos (*cf.* Merlin, 2014; 2017), la noción de herencia ampliada deja de contemplar algunos requerimientos conceptuales de dicha teoría (*cf.* Merlin, 2014: 248). Ésta supone una noción de variación heredable no compatible con la desvinculación entre herencia y reproducción (Caponi, 2020a); para superar esa dificultad, debemos preservar, o delimitar, una noción restringida de herencia. Por otra parte, al argumentar de esa forma y dado el horizonte teórico de la Biología actual, presupongo que la renuncia a la Teoría de la Selección Natural no es una alternativa viable. Mi razón, para preservar la capacidad explicativa de dicha teoría, deriva del hecho de que, sin ella, la idea de herencia de nicho no funciona.

La selección natural requiere una población en la que ocurran formas variantes cuyas peculiaridades resulten en el desempeño más o menos eficiente de alguna función biológica y produzcan diferencias de éxito reproductivo entre sus portadores. Sin embargo, ese sólo es un primer requisito para la existencia de la selección natural, faltan dos más, también cruciales, relativos al carácter heredable que deben tener esas variaciones para generar diferencias de éxito reproductivo. Uno tiene que ver con la transmisibilidad transgeneracional de las variaciones allí implicadas y el otro con lo que suele describirse como la *verticalidad* de esa transmisión. Esta última alude al vínculo progenitor-progenie y a ese acoplamiento de la herencia con la reproducción que no es considerado por las formas de transmisión de recursos hereditarios que caen bajo la ancha cobertura de la herencia ampliada.

La relevancia de la transmisibilidad transgeneracional emana del hecho de que la selección natural dependa menos de la capacidad de producir una descendencia numerosa, que una con mayor éxito reproductivo que la media de la población. La selección natural sólo premia el éxito reproductivo que se transmite a la propia descendencia. Una variación que confiere a su portador una alta capacidad reproductiva, pero que, por no ser transmisible a la prole, no le brinda ninguna ventaja reproductiva en relación con sus competidores nunca será seleccionada. Por eso, la noción evolucionaria de transmisión hereditaria conlleva que dicha transmisión pueda sustentarse a lo largo de una secuencia generacional significativamente larga (Sterelny, 2001: 339; Botelho, 2011: 58). Un recurso ontogenético

que sólo pase de padres a hijos, sin transmitirse a generaciones posteriores, no sería algo hereditario; esto se relaciona con otra cuestión también crucial para la Teoría de la Selección Natural: la acumulación transgeneracional de los cambios (Sterelny, 2001: 339). La configuración de adaptaciones complejas supone cambios sucesivos transgeneracionalmente acumulables (Dawkins, 1996: 45).

Para que una variación sea seleccionable no es suficiente con su transmisión y acumulación transgeneracional, sino también que esa transmisión sea vertical (Sterelny, 2001: 339; Botelho, 2011: 58), es decir, es preciso que vaya únicamente de los individuos que se reproducen a su propia prole (Merlin, 2014: 248). Esto da lugar a una noción “restricida de herencia ampliada” (Merlin, 2014: 248) que puede contemplar materiales y factores hereditarios tales como:

Componentes de ADN y proteínas de la cromatina; factores epigenéticos celulares (proteínas que reproducen bucles autosuficientes, micro ARN, grupos metílicos y patrones resistentes a la reprogramación del epigenoma); organelas citoplasmáticas como las mitocondrias maternas; gradientes químicos intracelulares; membranas nucleares y celulares; y algunos endosimbiontes, en particular los que acompañan a los gametos maternos. (Merlin, 2017: 276)

Esta lista, propuesta por Francesca Merlin, abarca mucho más que ácidos nucleicos, pero excluye cualquier recurso ontogenético cuya transmisión sea independiente del proceso reproductivo. Esto es clave para entender los procesos selectivos: si una característica ventajosa no sólo se transmite desde el individuo  $X$  en el que aparece hacia su propia prole  $Y_1 \dots Y_n$ , sino que también a la prole de los demás miembros de la población, esa característica no otorgará mayor éxito reproductivo diferencial a la prole de  $X$ . Para  $Y_1 \dots Y_n$ , esa diferencia de éxito reproductivo no existirá porque el resto de la población también presentará esa característica, entonces, no habrá proceso selectivo. No considero que se gane mucho introduciendo una partición entre dos tipos de transmisión transgeneracional de recursos ontogenéticos: la *herencia vertical* resultante en posibles ventajas selectivas y otra que, por no estar sujeta a esa restricción, tampoco resultaría en características seleccionables. En este sentido, sólo se estaría inventando términos nuevos para expresar conceptos ya conocidos y para los cuales ya teníamos designaciones bien establecidas, pero, como dije, esto no será discutido aquí.

Insisto no niego que esas otras formas de transmisión de recursos ontogenéticos sean cruciales para el desarrollo, tampoco pretendo desconocer que son factores evolutivos a ser considerados. Conforme veremos, los cambios producidos en su entorno por una población de seres vivos siempre redundan en nuevas presiones selectivas actuantes sobre ese mismo linaje (Caponi, 2017a: 134), valiendo lo mismo para las invenciones comportamentales y simbólicas. Aunque no se transmitan por *herencia vertical*, la preservación transgeneracional de esas invenciones también puede generar presiones selectivas de impacto evolutivo apreciable. La invención y la difusión en una población de un nuevo patrón comportamental puede generar presiones selectivas que premien cualquier cambio verticalmente heredable que facilite u optimice ese comportamiento, o su aprendizaje (Diogo, 2017: 29). Lo mismo aplica para las invenciones simbólicas o técnicas (Caponi, 2017b: 29).

Para entender los efectos evolutivos que generan las invenciones comportamentales, simbólicas y técnicas, es necesario suponer complejas articulaciones de variables que resultarían ininteligibles si no discriminamos entre esa herencia acoplada a la reproducción y otras formas de transmisión transgeneracional de recursos ontogenéticos (*cf.* Caponi, 2017b). Esto también se cumple en el caso de los cambios en el ambiente que genera la actividad de los seres vivos. La modificación en el suelo que producen las lombrices puede redundar en presiones selectivas premiando ciertas variaciones heredables entre los individuos de las sucesivas generaciones (*cf.* Casanueva y Martínez, 2014: 339). Dentro de la población de lombrices pueden surgir individuos que por sus características heredables son más aptos que otros para aprovechar las peculiaridades de ese suelo modificado por sus ancestros. Esto lo veremos cuando discuta el *efecto Huxley*.

Por ahora subrayo que en virtud de esa asociación entre la noción de herencia y de reproducción se puede delimitar la de variación heredable a la que se alude al hablar de presiones selectivas. En ese sentido, la noción de variación, en general, es semejante a la de estado de carácter, ambas se definen polarmente, es decir: por referencia a una alternativa. Un estado de carácter sólo se registra en la polaridad derivado-primitivo (Amorim, 1997: 266); y siempre es derivado o primitivo por referencia a otro estado de carácter (Caponi, 2011: 255). Una variación es un estado de carácter del cual existe una variante alternativa en la población analizada, en tanto esa diferencia entre dos posibles estados de carácter, presentes en la

población, dependa de recursos o factores ontogenéticos de transmisión hereditaria (es decir, acoplada a la reproducción) diremos que es heredable, y, por ello, seleccionable.

No se trata de distinguir entre caracteres heredados o adquiridos, sino de considerar estados alternativos de un carácter y determinar si la diferencia entre ellos se debe, entre otras cosas, a recursos ontogenéticos de transmisión hereditaria. Si esa diferencia supone diferencias en lo que refiere a ese tipo de recursos ontogenéticos, aunque suponga otros no heredables y/o heredables de manera no vertical, entonces diremos que se trata de variaciones verticalmente heredables y por ello seleccionables. Si la diferencia de longitud en el largo del cuello en una población de jirafas depende, aunque sea en parte, de una norma de reacción genéticamente delimitada, estaríamos ante variaciones heredables y seleccionables. En cambio, si en una población de *Homo sapiens* hay quienes hablan guaraní y castellano, y otros sólo hablan castellano, eso no constituye una oferta de variaciones heredables y seleccionables. No hay ahí variaciones seleccionables, porque no existe ningún recurso ontogenético verticalmente hereditario por cuya mediación alguien sea más propenso a hablar guaraní que otro.

## **UNA BREVE DIGRESIÓN SOBRE NIVELES DE SELECCIÓN**

El argumento aquí desarrollado incumbe a la selección natural en su forma clásica: como selección de variantes fenotípicas en los individuos de una misma población. Se podría discutir si las restricciones planteadas en relación con la noción de herencia tendrían un correlato en procesos selectivos de orden superior, tal es el caso de lo que se podría pensar como selección de grupos y quizá *selección de especies* (cfr. Lloyd, 2018), aunque, en realidad, se trate de dos situaciones diferentes de las que también cabe decir cosas diferentes. La selección de especies, como Niles Eldredge (1995: 120) puntualizó, no es una explicación alternativa o complementaria de la adaptación; en lo que atañe a eso, dicho proceso macroevolutivo no puede operar ni como sustituto ni como complemento de la selección natural. Además, la selección natural no supone competencia entre especies, sino sólo tasas diferenciales de cladogénesis (Eldredge, 1995: 121; Caponi, 2020b: 440). Por ello, la herencia vertical entendida como elemento necesario para el surgimiento de ventajas adaptativas no es pertinente en ese nivel de fenómenos; aunque algo distinto ocurre con la selección de grupos al interior de una misma población.

Imaginemos una población de lobos donde puedan distinguirse varias jaurías que compiten entre sí por la caza disponible en la región que se distribuyen. Pensemos que en uno de esos agrupamientos, la jauría  $J_0$ , aparece una modificación en el comportamiento colectivo de caza que optimiza su eficiencia en la consecución de presas, resultando un incremento en el número total de sus miembros, lo cual, al perturbar la cohesión social del grupo, estimula el desprendimiento de individuos que se suman a jaurías menos densas. En virtud de esa migración, la nueva estrategia de caza puede ser aprendida por los miembros de las otras jaurías, que integran los comportamientos de los recién llegados, al difundirse en toda la población, la ventaja de la jauría  $J_0$  sobre las otras se neutraliza. La eficiencia en la caza se equipararía, volviendo a pasar por dificultades semejantes para conseguir presas, habiendo una igualación en el número de miembros de cada una de esos grupos.

Pero, si la migración entre jaurías fuese, por alguna razón, un fenómeno infrecuente, se podría generar otro escenario. Si el crecimiento de la jauría  $J_0$  resultara en el desprendimiento de nuevas jaurías  $J_1 \dots J_n$  que llevan consigo esa nueva forma de comportarse, eso generaría una situación favorable a la selección de grupos (*cf.* Sober, 1984: 314). Esas jaurías tendrían ventajas en relación con las no beneficiadas por esa particularidad comportamental; las cuales, al perder en la competencia, decrecerían hasta extinguirse. Para que eso pueda ocurrir, sería precisa cierta verticalidad en la transmisión intergrupala de recursos ontogenéticos: el nuevo comportamiento colectivo debería transmitirse, por lo menos predominantemente, desde la jauría originaria  $J_0$  hacia las  $J_1 \dots J_n$  que de ella se desprenden, debiendo ser menos frecuente cualquier otra vía de transmisión. En ese sentido, podría decirse que, en el caso de la selección de grupos, debe cumplirse algo análogo a esa transmisión de recursos ontogenéticos acoplada a la reproducción que es condición para la selección natural *tout court*.

Sin embargo, *análogo* no es *igual*. Esa verticalidad en la transmisión de los recursos ontogenéticos, que pasan desde la jauría originaria hacia aquellas que se desprenden, es un fenómeno diferente de la herencia en *sentido restringido* a la que aludo, pues además de ser a nivel grupal, y no individual, puede estar desacoplado del vínculo reproductivo entre individuos. En algunos casos, por lo menos, la transmisión intergeneracional de una innovación comportamental puede depender de interacciones sociales independientes del vínculo progenitor-progenie; y, por la mediación de la selección de grupos, puede explicarse que una nueva

forma de comportamiento, no asociada a cambios genéticos, se difunda en una población tornándose prevalente. Además, en esa población como un todo, la generalización de presiones selectivas favorables a cualquier característica verticalmente heredable que facilite el aprendizaje, u optimice la ejecución, de esa pauta comportamental ventajosa que quizá se diseminó por simple imitación.

Por lo menos en este caso, la selección de grupos contribuiría a configurar un ambiente ecológico a partir del cual, dada una oferta adecuada de variantes heredables, se podrían configurar presiones selectivas que actuarían conforme a lo que llamaré *efecto Huxley generalizado*, algo a lo cual los teóricos de la Síntesis Extendida aluden con el término *herencia de nicho*. Aunque en las páginas siguientes examinaré esa noción, y otras vinculadas a la idea de herencia ampliada, no habrá lugar para discutir esa posible conexión entre los temas aquí discutidos y los niveles de selección. De todos modos, es obvio que esa conexión existe y que las posiciones aquí adoptadas no son incompatibles ni con la idea de selección de especies ni con la de selección de grupos. Y, en este último caso, es dable pensar en una conexión mucho más próxima que en el caso de la selección de especies.

## CONSTRUCCIÓN DE NICHOS Y HERENCIA AMPLIADA

Cuando se dice que los nichos ecológicos son parcialmente construidos por los seres vivos que los ocupan (*cf.* Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003), se alude a dos órdenes de fenómenos que, aunque muy entrelazados, es mejor distinguir: uno tiene que ver con el ambiente ecológico y otro con el selectivo (*cf.* Lewontin, 1979: 143). El primero sería el conjunto de todas las variables ambientales, bióticas o abióticas, con una incidencia relevante en el ciclo vital de los individuos de una población, y que, consecuentemente, también inciden en el sostenimiento y en el mayor o menor crecimiento de dicha población (Brandon, 1990: 49). Si consideramos una población de plantas, la humedad y la composición del suelo forman parte de su ambiente ecológico, lo mismo vale para los diferentes animales que de ellas se alimentan. Sin embargo, para que esos factores ecológicos pueden configurar el ambiente selectivo de tales plantas se necesita que en esa población se den variantes heredables que presenten un desempeño funcional más o menos eficiente en relación con las amenazas u oportunidades resultantes de esos factores ecológicos (Brandon, 1990: 65). Por ejemplo, la luz solar puede

ser un elemento importante en la configuración del ambiente ecológico de las poblaciones de muchos seres vivos, pero si en ellas no se dan variantes que resulten en un aprovechamiento eficiente de esa luz, este factor no integrará el ambiente selectivo de la población (Caponi, 2013: 206).

En lo que respecta al ambiente ecológico, lo primero a considerar es que su delimitación depende de las características fisiológicas, morfológicas y etológicas de los propios seres vivos. Eso determinará cuáles son los aspectos del ambiente exterior ecológicamente relevantes para la realización de los ciclos vitales de los seres vivos considerados. Richard Lewontin aludía a esto cuando decía que “los organismos determinan qué elementos del mundo externo están articulados en la configuración de su ambiente y cuáles son las relaciones con esos elementos que son relevantes para ellos” (2000: 51). En función de las preferencias alimentarias de cada especie animal, del modo de funcionar de sus órganos sensoriales, de la configuración de su sistema nervioso, de los ritmos de su metabolismo y en virtud de su propia morfología se determinan qué aspectos del mundo producen un entorno ecológicamente relevante para cada ser vivo (Lewontin, 2000: 52).

Para el mosquero fibí (*Sayornis phoebe*), la hierba es parte de su ambiente ecológico, de su nicho, pues hace su nido con hierbas secas, pero los guijarros esparcidos por el terreno no, porque no los usa ni los come. Si esos guijarros desapareciesen, su ausencia “no haría la más mínima diferencia para el fibí” (Lewontin, 2000: 51), en cambio, sí son parte efectiva del ambiente del tordo (*Molothrus bonaerensis*), ya que los usa como si fuesen “un yunque para romper el caparazón de los caracoles de los que se alimenta”, pues “los elementos del ambiente de cada pájaro están determinados por el modo de vida de cada especie” (Lewontin, 2000: 51-52). Esta delimitación de las variables ecológicas relevantes del propio viviente no es el único aspecto de la idea de construcción de nichos. Se podría pensar en una delimitación de variables ambientales que no cambia su estado, pero eso no es todo, también se debe considerar la transformación del ambiente ecológico que resulta de la actividad de los seres vivos (Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003: 1-2).

Richard Lewontin, así como otros teóricos de la construcción de nichos,<sup>2</sup> han subrayado de manera pertinente que:

[...] los organismos no sólo determinan qué aspectos del mundo exterior son relevantes para ellos en virtud de las peculiaridades de su forma y metabolismo, sino que además activamente construyen, en el sentido literal de la palabra, un mundo alrededor de ellos. (2000: 54)

Las aves construyen nidos, las abejas panales, las lombrices cavan túneles en los que pueden vivir bajo condiciones adecuadas, los seres humanos construyen casas y confeccionan vestidos que los aíslan de la intemperie (Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003: 1; Laland y Coolen, 2007: 84). Además, dice Lewontin, todos los organismos terrestres, como simple efecto de su propio metabolismo, crean alrededor de ellos una aureola de aire tibio y húmedo: una suerte de “atmósfera autoproducida que lo aísla del aire exterior”, y que “el individuo lleva con él, al igual que el caracol lleva su caparazón” (2000: 54). La construcción de nichos también abarca los efectos producidos en el ambiente por el accionar de los seres vivos (Laland, Odling-Smee, Sterelny, Uller y Hoppitt, 2011: 1514).

La modificación del suelo producida por una población de lombrices también incide en lo que Brandon (1990: 50) llama “*developmental environment*”; y yo, “ambiente morfogenético”: el ambiente considerado como fuente de recursos que, junto con otros factores como los genes, posibilitan y direccionan el desarrollo ontogenético (Gilbert y Epel, 2015: 3). Sin embargo, no cabe establecer una distinción nítida entre ambiente ecológico y morfogenético. Eso supondría una separación insostenible entre *recurso en sentido ecológico* y *ontogenético*, cuando, de hecho, los recursos que un ser vivo precisa para sostenerse y complementar su ontogenia son una y la misma cosa. Los nutrientes y modos de comportarse que determinan, conjuntamente con una norma de reacción genética, qué estatura alcanzará una jirafa, forman parte simultánea e indisoluble de su ambiente ecológico y morfogenético.

2 Véanse Sterelny, 2001: 333; Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003: 11; Odling-Smee, 2009: 74; Laland, 2004: 316; y Laland, Odling-Smee, Sterelny, Uller y Hoppitt, 2011: 1514.

Cuando la disponibilidad de un recurso es relevante para la ontogenia de los individuos de cierto linaje, éste es parte de su ambiente ecológico; cuando ese recurso es relevante para la subsistencia y reproducción de esos individuos, entonces es importante para su ontogenia. La situación no cambia significativamente si esos recursos son producidos, o transformados, por los propios seres vivos, o si están disponibles en el ambiente, como ocurre con la luz solar en el caso de la metamorfosis de la rana. Independientemente de esa dificultad para establecer una distinción precisa entre ambiente ecológico y morfogenético, en virtud de este último se da una clara convergencia entre la Teoría de los Sistemas de Desarrollo y la idea de construcción de nichos (*cf.* Jablonka, 2001: 113; Sterelny, 2009: 104).

El nicho configurado, y legado a las generaciones subsiguientes, define el ambiente morfogenético en el que ocurrirá la ontogenia (Odling-Smee, Laland y Feldman, 2001: 123-124), donde los individuos de cada nueva generación encontrarán una parte significativa de los recursos ontogenéticos que integran, junto con otros materiales como los ácidos nucleicos, su sistema de desarrollo. Así, además de la herencia de esos recursos ontogenéticos, transmitidos por la mediación de la reproducción, también habría que considerar una putativa herencia ecológica (Odling-Smee, 2009: 80 y 2010: 180), cuya relevancia ontogenética nunca debería ser menoscabada y su impacto evolutivo merece ser examinado. Sin embargo, vale aclarar, esa noción no se suma a las de herencia simbólica y comportamental.

Estas últimas nociones tienen que ver con los diferentes tipos de recursos ontogenéticos transmitidos y con el canal, o vía, de la transmisión. La noción de herencia ecológica, y su correlativa herencia de nicho (*cf.* Laland, Odling-Smee y Feldman, 2001: 118; Odling-Smee, 2009: 81),<sup>3</sup> se definen y distinguen en virtud del papel causal que juegan en distintos procesos biológicos. La herencia ecológica se relaciona con la configuración del ambiente ecológico y del morfogenético; la

**3** A diferencia de lo que ocurría en Laland, Odling-Smee y Feldman, 2001, en Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003: 12-13, la expresión “herencia ecológica” fue usada para designar tanto la “herencia de nicho” como la ‘herencia ecológica’. En Odling-Smee, 2009 y 2010, volvió a las designaciones de 2001.

herencia de nicho, motivo central de este artículo, refiere, en cambio, a la configuración del ambiente selectivo. Y subrayo *ambiente selectivo*. Antes de examinar la idea de herencia de nicho, quiero considerar los posibles efectos evolutivos que la propia herencia ecológica puede tener por sí misma, con independencia de la herencia de nicho.

Dando por establecido que el desarrollo no sólo depende de recursos ontogenéticos, cuya transmisión está necesariamente acoplada a la reproducción, es razonable pensar en la posibilidad de que alteraciones ocurridas en esos otros recursos de transmisión no vertical, también sean capaces de producir por sí mismas cambio evolutivo. Si esas alteraciones persisten a lo largo de una secuencia generacional significativa, los cambios en estados de caracteres resultantes podrán ser considerados como procesos evolutivos sin modificaciones en las proporciones de genes, o en cualquier otro recurso ontogenético de transmisión vertical (*cfr.* West-Eberhard, 2003: 484). Que eso sea así o no es una cuestión empírica, y no conceptual, que aquí quepa discutir. Para dirimirla sería necesario saber hasta qué punto esas modificaciones en recursos ontogenéticos de transmisión no vertical, desacoplada de la reproducción, pueden producir por sí solas cambios de estados de caracteres mínimamente acumulables, como se espera en los cambios evolutivos.

Mary-Jean West-Eberhard (2003: 439) parece presuponer que para que esos cambios tengan un impacto evolutivo apreciable es preciso que medien cambios genéticos: los cambios ontogenéticos pueden facilitar, direccionar y acelerar el cambio evolutivo, el cual continúa suponiendo los genéticos (*cfr.* Dayan, Graham, Baker y Foster, 2019: 87). En lo que atañe a eso, West-Eberhard no parece esperar mucho de la herencia ampliada. Ella apela a la noción de *asimilación genética* (Waddington, 1961: 4), la cual permitiría que los cambios posibilitados por la plasticidad ontogenética de los seres vivos se transformen en genéticos acumulables (West-Eberhard, 2003: 415). Lo anterior supone la mediación de procesos selectivos cuya ocurrencia implica variación en recursos ontogenéticos sujetos a transmisión vertical; y eso también ocurre en los procesos rotulados como *herencia de nicho* (Odling-Smee, 2010: 181): la manutención de ciertas configuraciones del ambiente selectivo resultante de la actividad de la población que será afectada por las presiones selectivas producidas.

Los teóricos de la construcción de nichos señalan que la modificación del ambiente ecológico puede tener efectos en la configuración del ambiente selectivo, el cual puede transformarse por la actividad de los seres vivos afectados por él (Laland, Odling-Smee, Sterelny, Uller y Hoppitt, 2011: 1514; Laland, Feldman y Odling-Smee, 2019: 142). Para que esto ocurra son necesarias dos cosas. Una, que me parece no ha sido lo suficientemente enfatizada por esos teóricos, es la existencia de variantes seleccionables que resulten en un aprovechamiento o respuesta, más o menos eficiente, frente a esas modificaciones; otra, que sí ha sido considerada por ellos, llevó a usar la expresión “herencia de nicho”: para que esas modificaciones del ambiente ecológico resulten en presiones selectivas tienen que perdurar a lo largo de una secuencia de generaciones significativamente larga y, en algunos casos, la población mantiene esa continuidad.

Esto último es inobjetable y se trata de una dimensión de los procesos evolutivos que encaja muy bien con la Teoría de la Selección Natural. Que el propio linaje en evolución produce y preserva los factores seleccionantes que sobre él actúan no es demasiado novedoso, sino un caso especial de un hecho más general: los seres vivos siempre modifican el ambiente en el que viven, lo cual, si median las variaciones heredables pertinentes, puede redefinir las presiones selectivas que operan sobre la población que integran (*cf.* Monod, 1971: 139; Elster, 1980: 19). La *causación recíproca* a la que aluden los teóricos de la Síntesis Extendida (Laland, Odling-Smee, Sterelny, Uller y Hoppitt, 2011: 1512) es algo irremediablemente presente en cualquier presión selectiva (Caponi, 2013: 206). Un linaje de agave, que optimiza sus adaptaciones para facilitar la absorción y la acumulación de la escasa humedad del suelo en el que crece, no puede dejar de afectar ese suelo, acentuando la falta de humedad. Las presiones selectivas nunca existen con independencia del linaje sobre el que ellas operan y van cambiando conforme ese linaje evoluciona.

Por otra parte, y si es por el mero hecho de conceptualizar el efecto evolutivo de la construcción de nichos, la Biología Evolutiva ya cuenta con estrategias explicativas que permiten hacer eso sin incurrir en ninguna ampliación del concepto de herencia. Esta estrategia se relaciona con lo que en otro trabajo he llamado “Efecto Huxley” (Caponi, 2017b): una reformulación de lo que James Baldwin (1896) y Cowny Lloyd Morgan (1896) denominaron “Selección Orgánica” y

que otros llaman “Efecto Baldwin” (*cf.* Simpson, 1953; Dennett, 2003; Diogo, 2017). En *La evolución: síntesis moderna*, Julian Huxley (1965 [c. 1943]: 499) esbozó un posible desarrollo de la idea de Morgan y Baldwin que diverge significativamente de ellos (*cf.* Caponi, 2017b: 21); y, a partir de ese desarrollo, retomado por otros autores (*cf.* Caponi, 2017a: 18), puede comprenderse la forma de las explicaciones seleccionales de esos fenómenos evolutivos que los teóricos de la Síntesis Extendida llaman *herencia de nicho*.

En su versión, Huxley presenta la selección orgánica pensada por Baldwin y Morgan centrada exclusivamente en los efectos evolutivos de los ajustes comportamentales realizados por los organismos individuales, dejando de lado el impacto evolutivo de los ajustes fisiológicos, que sí eran considerados por esos autores (*cf.* Caponi, 2017b: 19-21; Diogo, 2017: 29-30). Pese a esa restricción, el tipo de efecto evolutivo que Huxley concibe como posible consecuencia de los cambios comportamentales va mucho más allá de una eventual, aunque quizá improbable, transformación del hábito adquirido en instinto heredable (*cf.* Caponi, 2017b: 21). Según Huxley, los modos en que los organismos se comportan pueden resultar en presiones selectivas de muy diversa índole. Algo que, además, Erwin Schrödinger (1983 [c. 1958]: 29) y Karl Popper (1974: 246) mostraron mejor que el propio Huxley (*cf.* Caponi, 2017b: 24), por ello, los seguiré en mi explicación de ese tipo de proceso selectivo.

## EFFECTO HUXLEY GENERALIZADO

Los cambios comportamentales, heredables o no, son un buen ejemplo de cómo las contingencias ecológicas redundan en cambios del ambiente selectivo. Ernst Mayr aludía a eso en *Animal Species and Evolution* cuando decía que: “Un desplazamiento hacia un nuevo nicho o zona adaptativa se inicia, casi sin excepción, por un cambio de conducta. Las otras adaptaciones a un nuevo nicho, particularmente las estructurales, se adquieren en segundo término” (1963: 604).<sup>4</sup> Ahí la estructura va a la saga del comportamiento o del uso; pero eso siempre es por la

4 Los teóricos de la construcción de nichos citan esta tesis de Mayr como precursora de sus propias tesis (Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003: 29).

mediación de un mecanismo selectivo. El cambio del ambiente ecológico generado por una variación comportamental, sea cual sea la causa de dicha alteración, impone nuevas dificultades y abre nuevas oportunidades para el linaje en el que esa novedad ocurre; y esto crea las condiciones para nuevas presiones selectivas. Cualquier variación heredable que posibilite una mejor respuesta a esas dificultades, o un mejor aprovechamiento de esas oportunidades, será premiada con éxito reproductivo, y lo contrario disminuirá esa eficiencia. Popper (1977: 242) explicó esto con suma claridad:

Toda innovación comportamental realizada por el organismo individual cambia la relación entre ese organismo y su ambiente; pues conduce a la adopción o incluso a la creación por el organismo de un nuevo nicho ecológico. Pero un nuevo nicho ecológico significa un nuevo conjunto de presiones de selección, que operan a favor del nicho escogido. Así el organismo mediante sus acciones y preferencias, en parte, selecciona las presiones de selección, que actuarán sobre él y sus descendientes. De ese modo, puede influir activamente en el curso que adoptará la evolución.

Aunque Popper hable de la eventual creación de un nicho ecológico, al igual que Mayr y que el propio Huxley, él sólo parece pensar en el papel que el comportamiento puede desempeñar en lo que caractericé como la delimitación del nicho ecológico y, a partir de ahí, en la posible configuración de nuevas presiones selectivas. Esta forma de razonar, que pone al cambio comportamental como motor de ciertos procesos evolutivos, puede generalizarse en dos direcciones. Por un lado, puede ampliarse aplicándola a fenómenos ya relacionados con la producción del nicho ecológico; y, por otro lado, también puede valer para cambios morfológicos y fisiológicos posibilitados por esa plasticidad ontogenética (*cf.* West-Eberhard, 2003: 3) de la cual, la plasticidad comportamental, la posibilidad de modificar el repertorio conductual, es sólo un aspecto (West-Eberhard, 2003: 39). Todas las formas de plasticidad ontogenética son capaces de abrir nuevas posibilidades de interacción entre el viviente y su medio, a partir de las cuales podrán surgir nuevas presiones selectivas cuyos efectos no deberán ser registrados como adaptaciones ontogenéticas, pero sí como adaptaciones evolutivas. Cuando esto ocurre, la adaptación ontogenética va delante de la evolutiva, como Morgan y Baldwin señalaron (*cf.* Caponi, 2017b: 11-12).

Para entender este tipo de proceso evolutivo es necesario considerar esta distinción entre adaptación evolutiva y ontogenética a la que estoy aludiendo. Ella ha sido reiteradamente señalada y no es difícil de explicar (*cf.* Lorenz, 1971: 9; Sober, 1984: 203). La adaptación evolutiva es un cambio en un estado de carácter producido por selección natural, se trata de un fenómeno registrado en la evolución de una población; la ontogenética, a veces llamada *adaptación fisiológica*, es una reacción o cambio ocurrido o ejecutado por un ser vivo individual que permite preservar u optimizar su ajuste a las condiciones del entorno (*cf.* Sober, 1984: 203-204; West-Eberhardt, 1998: 8; Griffiths, 1999: 3). La transpiración que contribuye al equilibrio térmico es una adaptación ontogenética; la coloración mimética de una mariposa es evolutiva. Y, en gran medida, el tema aquí discutido se relaciona con la posibilidad de que la adaptación ontogenética pueda pautar la configuración de adaptaciones evolutivas. Algo que el Efecto Huxley explica dentro de los marcos de la Teoría de la Selección Natural; siguiendo un modo de razonar que es extensible a los procesos evolutivos que pueden resultar de la construcción de nicho.

Eso se comprende si pensamos en aquellas modificaciones comportamentales que producen transformaciones del ambiente ecológico en el cual habrá de desarrollar su existencia el propio ser vivo en el que ocurre esa modificación (*cf.* Diogo, 2017: 35). La construcción de estructuras complejas, como los nidos de algunas aves, los diques de los castores, los panales de abejas, y los hormigueros, son algunos ejemplos. Esas estructuras pueden contribuir a la configuración de presiones selectivas, distintas de aquellas que premiaron la propia capacidad de generarlas, que pueden resultar en variantes heredables posibilitando una interacción, o un uso, más eficiente de esos productos de la tecnología animal (Jablonka y Avital, 2000: 317; Laland, 2004: 317). Esto también se aplica a la cultura (Álvarez, 2013: 353), que opera, al mismo tiempo, como parte del ambiente ecológico y como factor de configuración del ambiente selectivo; ella define factores que incidirán en el ciclo vital de los individuos de la población, pero también en la configuración de presiones selectivas que operarán en el plano poblacional.

Tanto en el caso del lenguaje, como en el del dique de los castores o del hormiguero, la invención comportamental, conquistada y transmitida por el aprendizaje, ejerce una retroacción selectiva sobre todos los caracteres heredables que

puedan contribuir a su mejor ejercicio, aprovechamiento y rendimiento. Así, si pensamos en el caso concreto del lenguaje, se puede decir que “el pensamiento simbólico creó un ambiente cultural al cual el cerebro se adaptó” (Laland y Coolen, 2007: 87). Sin embargo, es importante considerar que lo ahí ocurrido debe entenderse en términos selectivos, tal como Jacques Monod lo sugirió en su Lección Inaugural de la Cátedra de Biología Molecular del Collège de France, el 3 de noviembre de 1967:

La aparición del lenguaje [pudo preceder] la emergencia del sistema nervioso central propio de la especie humana y contribuir de manera decisiva a la selección de las variantes más aptas para utilizar todos los recursos. (1972: 33)

La existencia de un sistema de comunicación simbólica, aunque inicialmente se trató de algo muy simple y rudimentario, pudo instaurar presiones selectivas tendientes a premiar cualquier variación heredable para un mejor aprovechamiento de ese nuevo instrumento y un desarrollo más rápido de las habilidades exigidas para su uso. Esto no dejaría de producir una suerte de *círculo virtuoso* en el cual ese mismo aumento en la eficiencia del cerebro posibilitaría un incremento en la complejidad del propio lenguaje, que acabaría redundando en nuevas presiones selectivas sobre la evolución del sistema neuronal (*cf.* Deacon, 2003: 86). Por otra parte, esto vale para cualquier invención técnica o modificación comportamental cuyo aprendizaje esté disponible para los individuos de una población: en todos los casos puede darse ese espiral de complejidad y eficiencia creciente mediada por la selección natural. Esta forma de *causación recíproca* también puede ocurrir en el caso de cambios morfológicos y fisiológicos posibilitados por la plasticidad fenotípica (*cf.* Casanueva y Martínez, 2014: 339): dichas modificaciones pueden generar presiones selectivas favorables a variaciones heredables que faciliten el desarrollo de esas *adaptaciones ontogenéticas*.

Por otro lado, cuando se habla de *coevolución gen-cultura* se alude a un tipo de proceso que podría ser considerado resultado de la construcción de nicho o también como un caso del Efecto Huxley. En el caso de *Homo sapiens*, aprender a cocinar alimentos, ordeñar y cultivar vegetales fueron invenciones que crearon condiciones favorables a la selección de ciertas modificaciones genéticas que

afectaban al sistema digestivo y lo adecuaban a los cambios de dieta resultantes.<sup>5</sup> Las invenciones culturales configuran el entorno ecológico de *Homo sapiens*, derivando en presiones selectivas que no sólo se refieren a capacidades cognitivas, sino que también afectan otras estructuras y funciones. Esto también ocurre con adaptaciones ontogenéticas de carácter exosomático, como las ropas, el calzado, la vivienda y la capacidad de viajar, de las cuales seguramente derivaron presiones selectivas que modificaron diferentes características heredables de nuestro linaje. Esa coevolución gen-cultura también puede darse en otras especies, por ejemplo, cuando se consideran tecnologías animales involucradas en la construcción de nidos (Jablonka y Avital, 2000: 305).

Esos efectos selectivos, que caen bajo el modelo del Efecto Huxley, suponen una cierta estabilidad y recurrencia transgeneracional de los ajustes morfológicos y fisiológicos, como también de esas invenciones comportamentales, simbólicas y tecnológicas que pueden desencadenarlos. Para que la nueva relación con el ambiente ecológico derivada de una adaptación ontogenética resulte en presiones selectivas apreciables, tiene que estabilizarse en una secuencia generacional significativamente larga: los pioneros tienen que poder legar esa nueva condición a sus descendientes, incluso para las invenciones comportamentales, simbólicas y técnicas. Si esas innovaciones fenecen con los mismos individuos o incluso con la misma generación que las produjo y las usufructuó, no se generará ningún efecto evolutivo. Para explicar los casos del proceso selectivo llamado *Efecto Huxley*, y para sopesar su alcance, es necesario considerar los mecanismos que permiten que esas novedades morfológicas, fisiológicas, comportamentales, simbólicas y tecnológicas perduren a lo largo de una secuencia generacional suficientemente larga. Eso lo han entendido los teóricos de la construcción de nichos, muy citados aquí, John Odling-Smee, Kevin Laland y Marcus Feldman (2001) recurriendo a la idea de herencia de nicho.

Sin embargo, estos autores no parecen percibir el posible desfase entre esa noción de herencia ampliada, en la que encajan a la herencia de nicho, y el modo en que debe entenderse el papel causal que ese fenómeno puede tener en los

5 Al respecto de la co-evolución gen-cultura, véanse Cavalli-Sforza, 1994: 300; Gayon, 2003: 65; Ehrlich, 2005: 443; Abrantes, 2014: 17; Bortolini, Hünemeier y Bisso-Machado, 2014: 169.

procesos evolutivos. El primer aspecto de ese desfase se relaciona con la especificidad y la importancia de la herencia vertical en las explicaciones que apelan a la selección natural, lo cual los entusiastas de la herencia ampliada no parecen considerar con toda la atención merecida. Además, en el caso de lo que llamo *Efecto Huxley*, los mecanismos de preservación de los cambios morfológicos, fisiológicos, comportamentales, simbólicos y tecnológicos, así como las nuevas relaciones resultantes con el entorno, operan *del otro lado* de la variación heredable. Es decir, la preservación de esos cambios, y de algunos efectos ecológicos de ahí derivados, desempeñan un papel explicativo totalmente diferente al que la herencia y las variaciones cumplen en las explicaciones por selección natural.

En el marco de estas últimas, la herencia y las variaciones heredables definen la oferta de lo que será seleccionado, lo cual también se cumple en las explicaciones por selección natural que siguen el modelo generalizado del Efecto Huxley. Mientras tanto, en esas mismas explicaciones, la preservación de las condiciones ecológicas supuestas en las presiones selectivas aludidas, que suponen la acción de los seres vivos del linaje en evolución, operan en la definición de los factores que determinarán la selección de las variantes ofertadas. En toda explicación por selección natural hay dos elementos: variantes heredables ofertadas y factores ecológicos que definen su mayor o menor conveniencia; los elementos que rotulo como *herencia ecológica* caen del lado de estos últimos, que son el contrapunto de las variantes heredables.

## CONCLUSIÓN

A diferencia de un artículo anterior (Caponi, 2020a), no cuestioné la ampliación de la noción de herencia propuesta como una de las ideas centrales de la Síntesis Extendida. En este caso, mi objetivo fue mucho más modesto y prudente, mostrar que, sin reconocer la especificidad de una herencia estrictamente vertical, acoplada al vínculo progenitor-progenie, las explicaciones por selección natural no pueden operar. Esto, espero haber mostrado, compromete la comprensión de un fenómeno que ha sido adscripto al nutrido repertorio de la herencia ampliada; me refiero a la *herencia de nicho*. Dicha noción alude a los efectos en el ambiente selectivo resultantes de la construcción de nichos, y para explicarlos es necesario

suponer una oferta de variantes heredables, cuya condición de posibilidad está en la existencia de recursos ontogenéticos donde la transmisión generacional está indisolublemente acoplada a la reproducción y al vínculo progenitor-progenie. El recurso que denominé *efecto Huxley ampliado* permite mostrar eso y también que la herencia de nicho puede entenderse mejor si es pensada como un fenómeno vinculado con la manutención de ciertas presiones selectivas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abrantes, Paulo (2014), “Natureza e cultura”, *Ciência & Ambiente*, núm. 48, pp. 7-22.
- Amorim, Dalton (1997), *Elementos Básicos de Sistemática Filogenética*, Ribeirão Preto, Holos.
- Álvarez, Juan Ramón (2013), “Selección natural y construcción de nicho: una ¿dialéctica? Evolucionista”, *Contrastes*, Suplemento, núm. 13, pp. 343-355.
- Baldwin, James (1896), “A new factor in evolution, part I”, *American Naturalist*, vol. 30, núm. 354, pp. 441-451.
- Bonduriansky, Russell y Troy Day (2018), *Extended Heredity*, Princeton, Princeton University Press.
- Bortolini, Maria, Tabita Hünemeier y Rafael Bisso-Machado (2014), “Coevolução gene-cultura”, *Ciência & Ambiente*, núm. 48, pp. 165-174.
- Botelho, João (2011), “Teoria dos sistemas de desenvolvimento e autopoiese”, en Jaime Cofre y Kay Saalfeld (eds.), *Discussão de novos paradigmas*, Florianópolis, EDUFSC, pp. 38-68.
- Brandon, Robert (1990), *Adaptation and Environment*, Princeton, Princeton University Press.
- Caponi, Gustavo (2020a), “Los conceptos de herencia y de variación hereditaria”, *Endoxa*, núm. 46, pp. 273-290.
- Caponi, Gustavo (2020b), “¿Qué les pasa a los linajes?”, en José Combita y Carlos Maldonado (eds.), *Biología teórica, explicaciones y complejidad*, Bogotá, Universidad el Bosque, pp. 403-463.
- Caponi, Gustavo (2017a), “Sobreestimación epistemológica de la construcción de nicho”, *Metatheoria*, vol. 8, núm. 1, pp. 129-144.
- Caponi, Gustavo (2017b), “Del efecto Baldwin al efecto Huxley”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 17, núm. 34, pp. 7-40.

- Caponi, Gustavo (2013), “El concepto de presión selectiva y la dicotomía próximo-re-moto”, *Aurora*, vol. 25, núm. 36, pp. 197-216.
- Caponi, Gustavo (2011), “Las apomorfias no se comen: diseño de caracteres y funciones de partes en Biología”, *Filosofia e História da Biologia*, vol. 6, núm. 2, pp. 251-266.
- Casanueva, Mario y Maximiliano Martínez (2014), “Marcos causales y síntesis teórica en biología”, *Acta Scientiae*, vol. 16, núm. 2, pp. 330-344.
- Cavalli-Sforza, Luca y Francesco Cavalli-Sforza (1994), *Qui soommes-nous?*, París, Flammarion.
- Dayan, David, Melissa Graham, John Baker y Susan Foster (2019), “Incorporating the environmentally sensitive phenotype into evolutionary thinking”, en Tobias Uller y Kevin Laland (eds.), *Evolutionary Causation*, Cambridge, The MIT Press, pp. 81-108.
- Dawkins, Richard (1996), *The Blind Watchmaker*, Londres, Norton.
- Deacon, Terrence (2003), “Multilevel selection and language evolution”, en Bruce Weber y David Depew (eds.), *Evolution and Learning: the Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, The MIT Press, pp. 81-105.
- Dennett, Daniel (2003), “The Baldwin effect: a crane, not a skyhook”, en Bruce Weber y David Depew (eds.), *Evolution and Learning: the Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, The MIT Press, pp. 69-79.
- Diéguez, Antonio (2021), “El debate sobre la necesidad de una síntesis extendida”, *Evolución*, vol. 15, núm. 1, pp. 28-42.
- Diogo, Rui (2017), *Evolution Driven by Organismal Behavior*, Cham, Springer.
- Elster, Jon (1980), *Ulises y las sirenas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ehrlich, Paul (2005), *Naturalezas humanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Eldredge, Niles (1995), *Reinventing Darwin*, Londres, Wiley.
- Gayon, Jean (2003), “Évolution culturelle: le spectre des possibles”, en Jean-Pierre Changeux (ed.), *Gènes et culture*, París, Odile Jacob, pp. 57-72.
- Gilbert, Scott y David Epel (2015), *Ecological Developmental Biology*, Sunderland, Sinauer.
- Griffiths, Paul (1999), “Adaptation”, en Robert Wilson y Frank Keil (eds.), *MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, The MIT Press, pp. 3-4.
- Huxley, Julian (1965 [c. 1943]), *La evolución: síntesis moderna*, Buenos Aires, Losada.

- Jablonka, Eva (2011), “Cellular epigenetic inheritance in the Twenty-First Century”, en Eva Jablonka y Snait Gissis (eds.), *Transformation of Lamarckism*, Cambridge, The MIT Press, pp. 215-226.
- Jablonka, Eva (2001), “The systems of inheritance”, en Susan Oyama, Paul Griffiths y Russell Gray (eds.), *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, The MIT Press, pp. 99-116.
- Jablonka, Eva y Eytan Avital (2000), *Animal Traditions: Behavioral Inheritance in Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jablonka, Eva, Gerd Müller, Michael Joyner, Denis Noble y Stig Omholt (2014), “Evolution evolves”, *Journal of Physiology*, vol. 592, núm. 11, pp. 2237-2244.
- Jablonka, Eva y Marion Lamb (2005), *Evolution in Four Dimensions*, Cambridge, The MIT Press.
- Laland, Kevin (2004), “Extending the extended phenotype”, *Biology & Philosophy*, vol. 19, núm. 3, pp. 313-325.
- Laland, Kevin e Isabelle Coolen (2007), “La construction de niche: de la culture jusque dans nos gènes”, *Les dossiers de La Recherche*, vol. 27, pp. 84-89.
- Laland, Kevin, John Odling-Smee y Marcus Feldman (2001), “Niche construction, ecological inheritance, and cycles of contingency in evolution”, en Susan Oyama, Paul Griffiths y Russell Gray (eds.), *Cycles of contingency*, Cambridge, The MIT Press, pp. 117-126.
- Laland, Kevin, John Odling-Smee, Kim Sterelny, Tobias Uller y William Hoppitt (2011), “Cause and effect in Biology revisited: is Mayr’s proximate-ultimate dichotomy still useful?”, *Science*, vol. 334, pp. 1512-1516.
- Laland, Kevin, Marcus Feldman y John Odling-Smee (2019), “Understanding niche construction as an evolutionary process”, en Tobias Uller y Kevin Laland (eds.), *Evolutionary causation*, Cambridge, The MIT Press, pp. 127-152.
- Laland, Kevin, Tobias Uller, Marcus Feldman, Kim Sterelny, Gerd Müller, Armin Moczek, Eva Jablonka y John Odling-Smee (2015), “The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions”, *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 282, pp. 1-14.
- Laland, Kevin, Tobias Uller, Marcus Feldman, Kim Sterelny, Gerd Müller, Armin Moczek, Eva Jablonka y John Odling-Smee (2014), “Does evolutionary theory need a rethink? Yes, urgently”, *Nature*, vol. 514, pp. 161-164.

- Lalande, André (1947), *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, París, Presses Universitaires de France.
- Lewontin, Richard (2000), *The Triple Helix*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lewontin, Richard (1979), “La adaptación”, en Scientific American (ed.), *Evolución*, Barcelona, Labor /Los libros de Investigación & Ciência, pp. 117-126.
- Lloyd, Elisabeth (2018), “Multilevel selection and units of selection up and down the biological hierarchy”, en Richard Joyce (ed.), *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy*, Londres, Routledge, pp. 19-34.
- Lorenz, Konrad (1971), *Evolución y modificación de la conducta*, México, Siglo XXI.
- Mayr, Ernst (1963), *Animal Species and Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Merlin, Francesca (2017), “Limited extended inheritance”, en Philippe Huneman y Denis Walsh (eds.), *Challenges in Evolutionary Theory*, Oxford, Oxford University Press, pp. 285-301.
- Merlin, Francesca (2014), “L’hérédité au-delà du tout génétique: problèmes et enjeux”, en Francesca Merlin y Thierry Hoquet (eds.), *Précis de Philosophie de la Biologie*, París, Vuibert, pp. 237-325.
- Morange, Michel (2001), *The Misunderstood Gene*, Cambridge, Harvard University Press.
- Monod, Jacques (1972), “Lección inaugural de la *Cátedra de Biología Molecular del Collège de France* [3 de noviembre de 1967]”, en Joan Senent-Josa (ed.), *Del idealismo físico al idealismo biológico*, Barcelona, Anagrama, pp. 10-43.
- Monod, Jacques (1971), *El azar y la necesidad*, Caracas, Monte Ávila.
- Morgan, Conwy Lloyd (1896), *Habit and Instinct*, Londres, Edward Arnold.
- Müller, Gerd y Massimo Pigliucci (2010), “Elements of e extended evolutionary synthesis”, en Massimo Pigliucci y Gerd Müller (eds.), *Evolution: The Extended Synthesis*, Cambridge, The MIT Press, pp. 3-18.
- Odling-Smee, John (2010), “Niche inheritance”, en Massimo Pigliucci y Gerd Müller (eds.), *Evolution: The Extended Synthesis*, Cambridge, The MIT Press, pp. 175-208.
- Odling-Smee, John (2009), “Niche construction in evolution, ecosystems and developmental evolution”, en Anouk Barberousse, Michel Morange y Thomas Pradeu (eds.), *Mapping the Future of Biology*, Londres, Springer, pp. 69-92.

- Odling-Smee, John, Kevin Laland y Marcus Feldman (2003), *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton, Princeton University Press.
- Odling-Smee, John, Kevin Laland y Marcus Feldman (2001), “Niche construction, ecological inheritance, and cycles of contingency in evolution”, en Susan Oyama, Paul Griffiths y Russell Gray (eds.), *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, The MIT Press, pp. 117-125.
- Popper, Karl (1977), *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos.
- Popper, Karl (1974), *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos.
- Schrödinger, Erwin (1983 [c. 1958]), *Mente y materia*, Barcelona, Tusquets.
- Simpson, George Gaylord (1953), “The Baldwin effect”, *Evolution*, vol. 7, núm. 2, pp. 110-117.
- Sober, Elliott (1984), *The Nature of Selection*, Chicago, Chicago University Press.
- Sterelny, Kim (2009), “Novelty, plasticity and niche construction: The influence of phenotypic variation on evolution”, en Anouk Barberousse, Michel Morange y Thomas Pradeu (eds.), *Mapping the Future of Biology*, Londres, Springer, pp. 93-110.
- Sterelny, Kim (2001), “Niche construction, developmental systems, and extended replicator”, en Susan Oyama, Paul Griffiths y Russell Gray (eds.), *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, The MIT Press, pp. 333-350.

- Waddington, Conrad (1961), "Evolutionary adaptation", en Solomon Tax (ed.), *Evolution after Darwin*, vol. I, Chicago, Chicago University Press, pp. 381-402.
- West-Eberhard, Mary Jane (2003), *Developmental Plasticity and Evolution*, Oxford, Oxford University Press.
- West-Eberhard, Mary Jane (1998), "Adaptation: current usages", en David Hull y Michel Ruse (eds.), *Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 8-14.

**GUSTAVO CAPONI:** licenciado en Filosofía en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, en 1984; doctor en Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Estadual de Campinas, Brasil, en 1992. Desde 1993 es profesor de la Universidad Federal de Santa Catarina y es becario del Consejo de Investigaciones del Brasil (CNPq). Ha publicado varios capítulos en diversas antologías y más de medio centenar de artículos en revistas especializadas latinoamericanas y europeas. Sus áreas de especialización son temas de Filosofía e Historia de la Biología. Sus libros más recientes son: *Un escrito clave de Claude Bernard: "Sobre el progreso en las ciencias fisiológicas"* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2021); *Determinismo y organización. Fundamentos y límites del programa de Claude Bernard* (Bogotá, Universidad del Bosque, 2018).

**D. R. ©** Gustavo Caponi, Ciudad de México, enero-junio, 2022.



RESEÑAS

Cecilia Coronado y Vicente de Haro Romo (eds.) (2021), *El cultivo del saber. Nueve estudios sobre la historia del quehacer universitario*, Pamplona, EUNSA, 340 pp.

En el contexto inusual que las instituciones educativas atraviesan hoy día, desde las nuevas exigencias pedagógicas a que las orilló la pandemia por covid-19, hasta su clasificación, en el caso de México, como “actividades no esenciales” —con la carga que implica tal categoría—, la reflexión sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria adquiere un carácter de necesaria. Por ello, resulta muy oportuno el libro que compilaron Cecilia Coronado y Vicente de Haro Romo, *El cultivo del saber*, el cual es un recorrido histórico de honda raigambre filosófica acerca de la tradición universitaria y su impacto en las mentes y las empresas de nuestro siglo.

Dos son los propósitos a los que apunta: por una parte, se trata de una arena —no exenta de cierto reaccionarismo, más evidente sobre todo en algunos ensayos— contra la instrumentalización del conocimiento; al mismo tiempo es una defensa bien asentada de la educación liberal, entendida en su sentido clásico: aquélla que no persigue otro fin que sí misma. En esto último radica uno de los encantos del libro, en lograr colocar la tradición educativa liberal en una posición más favorable respecto de las críticas sobre su supuesta inoperancia, su falta de rigor cientificista y, en última instancia, su inutilidad en cualquier ámbito donde prevalezca un criterio utilitarista exclusivo.

La ordenación de los ensayos sigue una racionalidad cronológica, conveniente tanto por la facilidad con la que se mapea el desarrollo de la idea de universidad, como por la contextualización de problemas cada vez más cercanos a nuestro tiempo. Así, los capítulos iniciales enfocados en rastrear las raíces helenísticas de la universidad son también introducciones histórico-filosóficas al problema epistemológico que la atraviesa desde entonces: la posibilidad de adquirir conocimientos verdaderos.

Roberto Rivadeneyra arguye que muy probablemente la Academia de Platón fue “la primera institución educativa de nivel superior que existió en el hemisferio occidental” (p. 41). Podría desdeñarse la clasificación de la Academia en esos términos por una aparente anacronía, pero a falta de otros mejores, conviene mantenerlos. El capítulo incluye conjeturas interesantes sobre las motivaciones platónicas para fundar la Academia, que a ultranza se reducen a un interés político dirigido al bien común; sin embargo, Rivadeneyra evita calificar el propósito de Platón en términos puramente instrumentales: la preocupación de Platón, dice, fue tanto especulativa como

práctica. Lo anterior se tradujo en un acercamiento pluridisciplinario a la realidad, lo mismo desde la aritmética, la geometría y la música como desde la ética, la estética y la política, vestigios todos de la universidad medieval.

Sobre el Liceo, herencia de la pedagogía de Platón, José María Llovet y Alberto Ross subrayan primordialmente el lugar destacado que en él ocupa la investigación científica. En la misma línea argumentativa del ensayo sobre la Academia, los autores señalan no sólo la influencia de ésta y del Liceo en la historia del pensamiento, sino el hecho de que en ellas “se practicó por primera vez, a nivel institucional, la investigación científica [...]”: fueron las primeras instituciones de



## El cultivo del saber

Nueve estudios sobre la historia del quehacer universitario

Cecilia Coronado  
Vicente de Haro Romo (Eds.)

las que tenemos registros suficientes para decir que se propusieron hacer progresar el conocimiento de manera colaborativa y metódica” (p. 74). Para evitar la acusación de anacronía, en especial por parte de quienes no conciben la investigación científica fuera del método cartesiano, los autores presuponen cuatro criterios para determinar la naturaleza de la investigación científica: inteligibilidad, progreso, colectividad y tradición. La bibliografía de la que echan mano les permite hacer un mapeo extraordinario del contexto de la Academia, a la cual presentan más como un espacio de discusión que de adoctrinamiento. En el mismo tenor Héctor Zagal recalca la influencia del *corpus aristotelicum* en la universidad medieval y la concepción sapiencial y arquitectónica del conocimiento que propone Aristóteles:

El modo arquitectónico de pensar respeta la autonomía de cada ámbito del conocimiento y no pretende la homologación de métodos. Tampoco implica saber todo del todo; no pretende un saber omnisciente, sino la estructuración del saber con base en una jerarquía teleológica. (p. 112)

El ensayo de Zagal enfatiza lo suficiente la naturaleza habitual del conocimiento, sobre todo en tanto que se desarrolla no por acumulación, sino “por la formación, es decir, por el re-modelamiento [sic] del principio de operación del conocimiento” (p. 113).

Ensayo de transición, tanto en el tiempo como en la temática, es el de Virginia Aspe acerca de la fundación de la universidad en México. En él se encuentran tres ideas básicas que dan al libro un sentido de continuidad —si bien, hay que decirlo, existe un hueco lamentable precisamente respecto al periodo medieval—. La primera es que la tradición educativa en México no se reduce a los periodos en los que la Real y Pontificia Universidad o posteriormente la Universidad Nacional estuvieron activas, pues hubo en el ínterin otras instituciones educativas, como las jesuitas, que operaron con relativa normalidad después de su restauración; la segunda es que considerar a la Universidad Nacional como heredera de la Real y Pontificia resulta, tanto en su ideario como en su tradición intelectual, una afirmación imprecisa por decir lo menos; finalmente, se muestra con claridad que la Universidad Nacional de 1910 no es idéntica a la actual en razón de su

autonomía, habida cuenta de que ésta se alcanzó, en la práctica, hasta la rectoría de Gómez Morín.

Para dar un sentido de continuidad cronológica, aunque definitivamente no metodológica, pues en el resto de los textos se mantiene una aproximación filosófica a la idea de la universidad, se incluye un ensayo sobre la adopción y la evolución de la conciencia universitaria entre los criollos de Nueva España, desde la perspectiva del rector Eguiara y Eguren, de la Real y Pontificia Universidad. Le sigue una exposición sucinta de algunas ideas kantianas sobre la universidad contenidas en *El conflicto de las facultades* (1798), que Vicente de Haro interpreta con el fin de “recontextualizarlas y aplicarlas a la reflexión sobre los problemas actuales de la universidad” (p. 213).

La primera parte del texto de Vicente de Haro es una guía de lectura de la mencionada obra de Kant, en la que se define a la universidad como “una suerte de comunidad científica con cierta autonomía” (SF Ak. VII, 17). El ensayo resulta una guía excelente para quien se acerca a *El conflicto de las facultades*, lectura que, sin más contexto, por la variedad de los temas que aborda, aparenta una falta de cohesión temática. De Haro logra, sin embargo, poner de relieve una idea central del texto: una que llama “tensión creativa” entre las facultades superiores e inferiores. Dentro de las primeras se cuentan la Teología, la Medicina y el Derecho, mientras que las segundas son las de Filosofía. Si la universidad, tal como la plantea Kant, es un “parlamento político” donde las facultades superiores representan la perspectiva del gobierno, la facultad de Filosofía se ubica “a la izquierda” —nótese la simpatía kantiana por la Revolución francesa, de donde toma la analogía—, “asegurando siempre un ejercicio crítico sin el cual ni el gobierno ni el público en general podrían estar [...] informados acerca de la verdad” (p. 225). La inferioridad de la facultad de filosofía le impide mandar, pero le asegura su libertad, y su ejercicio crítico le garantiza al gobierno que no ocurrirá proceso alguno de revolución, sino de evolución social: “El texto de Kant sigue siendo relevante porque nos recuerda la necesidad de las humanidades en la defensa de la búsqueda de la verdad en la universidad y en la resistencia a su sustitución por una mera lógica utilitaria” (p. 238).

Joaquín García-Huidobro reflexiona sobre el ideal universitario de Andrés Bello partiendo como referencia de dos ángulos, el de su pertenencia al catoli-

cismo ilustrado de la América Latina decimonónica —interesante, aunque muy tardía— y el de su apuesta unitaria por la verdad, propia no sólo de la Ilustración católica, sino también de la *universitas* medieval. Es curiosa la paradoja que subyace en este ensayo, pues Andrés Bello constituye una figura paradigmática de la heterodoxia católica del siglo XIX: un creyente ilustrado inmerso en el contexto de la Roma reaccionaria, de la *Mirari vos*, el *Syllabus errorum*, y el Vaticano I, que no vivió para lamentar; pero da la impresión de que se le presenta como prototipo del reaccionario que, ciertamente, en su tiempo no fue, como si se tratase de alguien que lamentaría, hoy día, los procesos de deconstrucción de figuras históricas, las obras artísticas y los textos literarios, además de una supuesta pérdida de la libertad de las humanidades como consecuencia —no se aclara cómo— de la corrección política (a propósito: quizá la inclusión de alguna mujer en la bibliografía habría moderado en algo el tono del texto). Si el ideal universitario de Andrés Bello apostaba por la armonía de las áreas del conocimiento, valdría la pena reconsiderar los juicios automáticamente negativos sobre las escuelas de pensamiento en boga dentro de las universidades; puede que, ahí donde uno se encuentre con una aparente contradicción con los ideales universitarios, en realidad se halle una ocasión excelente para suspender el juicio, incorporar la crítica y asumir lo que de positivo haya en ella.

El penúltimo ensayo destaca por su calidad literaria y la pertinencia del tema que aborda; es una discusión sobre la democratización de la universidad desde la perspectiva de Ortega y Gasset. Su autor, Víctor Isolino Doval, se decanta por una respuesta de lo más conservadora sin llegar a lo reaccionario, lo que la hace inteligente y estimulante: describe, en la misma línea que Ortega y Gasset, la división social en dos clases, “las masas” y “las minorías excelentes”. Tal división no supone una estructura clasista,

[...] no es una división de clases sociales, sino de tipos humanos. El nuevo bárbaro no vive en una barricada pobre, no es un marginado social. Desde su flamante automóvil agradece a quien se acerca a pedirle limosna [...]. En la tribuna del parlamento es incapaz de argumentar en contra o a favor de una ley. Esta es la gran desgracia de una sociedad: la carencia de minorías egregias ante el imperio imperterbado de las masas, movidas en sentido contrario a quien advierte la injusticia o pretende el bien”. (pp. 281-282)

De nueva cuenta se halla aquí una defensa de las humanidades dentro de la universidad; su exclusión, sobre todo a partir de la incursión del positivismo en los planes curriculares, ha dejado el poder social, económico y político en manos del técnico especializado, con la consecuente instrumentalización de la razón. Bien lo dice Isolino Doval: el problema de la democracia es su delicuescencia, cualidad problemática si se la considera el criterio rector de cualesquiera ideales, incluidos los universitarios.

Cierra el libro un ensayo coautoría de Pablo Blanco Sarto y Alejandro Sada, quienes reflexionan sobre las relaciones entre fe y filosofía en la universidad a partir de ciertos textos de John Henry Newman y Benedicto XVI. La tesis que muestran es que la colaboración entrambas es indispensable para que las universidades accedan a una “racionalidad verdadera”. Pero lejos de tratarse de mera apologética, la idea es harto interesante cuando se traduce a un problema epistemológico: “El problema de Dios —afirma Benedicto XVI— no es en último término otra cosa que el problema de la verdad. La ‘cuestión de la verdad’ es una realidad profundamente universitaria; Dios y la verdad *convertuntur: querere Deum*” (p. 308). La similitud entre Newman y Benedicto XVI es una obviedad si se considera que ambos fueron opositores férreos del reduccionismo cientificista, particularmente en el contexto universitario (“liberalismo” en el caso de Newman y “positivismo” en el caso Ratzinger). Adviértase, con todo, que ninguno de los dos se pronuncia en contra de la apertura de los currículos universitarios a ninguna área del conocimiento, sino en contra de su exclusividad o primacía. Un último punto de convergencia en el pensamiento de los dos autores lo señalan Pablo Blanco y Alejandro Sada, al enfatizar el papel que desempeña la verdad como horizonte de los estudios universitarios, horizonte metafísico indispensable, pues, para Newman lo mismo que para Benedicto XVI, “la referencia a Dios es condición de posibilidad del conocimiento auténtico, [...] sólo a partir de esa referencia se puede comprender contemplativamente el sitio que le corresponde a cada cosa en el mundo” (p. 327).

Es evidente un eje argumentativo unificado en los textos, que obedece a su vez a los perfiles contenidos en el índice (lo que da por resultado una apología de la institución universitaria en el siglo XXI), también es evidente una necesaria reinterpretación de algunos de los textos y exponentes más representativos de la universidad, cosa que bien logra el libro. Sin embargo, para de veras hacer una

OSWALDO GALLO SERRATOS

reflexión *universitaria*, habría que iluminar otras zonas de la universidad: la de sus críticos y malquerientes, la de sus teóricos y detractores contemporáneos o de otras décadas, como la de 1960, o en otras regiones del mundo —pensemos en Asia o en las epistemologías del sur—. A raíz de la crisis sanitaria de los últimos dos años, la educación universitaria enfrenta nuevos retos y requiere nuevas lecturas; es un momento idóneo para repensar su papel como generadora y garante de conocimientos al tiempo que se echa mano de la vasta tradición filosófica que la precede.

**OSWALDO GALLO SERRATOS**  
ORCID.ORG/0000-0002-7147-8648  
INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY  
o.gallo@tec.mx

**D. R. ©** Oswaldo Gallo Serratos, Ciudad de México, enero-junio, 2022.



## NORMAS EDITORIALES

**A**l someter un texto a la revista, el autor se compromete a no enviarlo a ninguna otra publicación nacional o extranjera. NO se aceptan colaboraciones que estén en proceso de dictamen, hayan aparecido o estén por aparecer en otras publicaciones impresas o electrónicas.

*Signos Filosóficos* está bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Está permitida la reproducción y difusión de los contenidos de la revista para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando éstos no se mutilen, y se cite la procedencia (*Signos Filosóficos*) y al autor.

Los derechos patrimoniales de los artículos publicados en *Signos Filosóficos* son cedidos por el autor a la Universidad Autónoma Metropolitana una vez que los originales hayan sido aceptados para que se publiquen y distribuyan tanto en la versión impresa como electrónica de la revista. Sin embargo, tal y como lo establece la ley, el autor conserva sus derechos morales. El autor recibirá una forma de cesión de derechos patrimoniales que deberá firmar una vez que su original haya sido aceptado. En el caso de trabajos colectivos es necesario que todos los autores firmen el documento.

Los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros publicados por ellos mismos, con la condición de citar a *Signos Filosóficos* como la fuente original del texto.

Todo artículo firmado es responsabilidad de su autor y las opiniones expresadas en él no necesariamente representan la posición de *Signos Filosóficos*.

#### SECCIONES DE LA REVISTA

Todas las secciones se encuentran permanentemente abiertas. En caso de que un texto se considere publicable, se enlistará entre los que han sido considerados de la misma forma con anterioridad, por lo que se indicará a su debido tiempo el número en que aparecerá impreso.

Los ARTÍCULOS serán resultado de una investigación original e inédita, tendrán una extensión mínima de 6 000

palabras y máxima de 10 000. Su aceptación dependerá de la evaluación confidencial de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, el Consejo de redacción podrá solicitar cambios o modificaciones al autor. Una vez aceptado el texto no podrá modificarse. El proceso de dictamen dura aproximadamente seis meses.

Las TRADUCCIONES deberán estar acompañadas del texto en el idioma original para su cotejo y una carta que justifique la pertinencia de la traducción. Ésta será revisada por un miembro del Consejo de redacción, y su publicación dependerá de la decisión colegiada.

Las RESEÑAS pueden ser críticas o descriptivas; las primeras presentarán una valoración crítica, las segundas presentarán una síntesis del contenido. En ambos casos, las obras serán de reciente publicación (no más de dos años de antigüedad respecto al año en que se envían) y tendrán una extensión entre cinco y diez cuartillas. Deberá entregarse la imagen de la portada del libro reseñado en formato jpg, tiff o pgn a 300 dpi. Las reseñas se someterán al dictamen del Consejo de redacción.

#### **ENVÍO DE MANUSCRITOS**

En la primera página se indicará el título del trabajo, el nombre completo del autor, nombre de cómo firma sus trabajos, correo electrónico, grado académico, adscripción y cargo institucional, breve semblanza académica sin repetir datos de adscripción (entre 100 y 150 palabras), número telefónico y horario de localización; dirección institucional y particular.

El original deberá ir acompañado de:

1. El título del trabajo (en español e inglés) deberá dar una idea clara del contenido del artículo y no excederá 110 caracteres. En el caso de las reseñas el título será la ficha bibliográfica completa del libro reseñado.
2. Resumen (en español e inglés) en el que se destaquen: el objetivo, las aportaciones y los alcances del trabajo, entre ocho y doce renglones.

3. Palabras clave (español e inglés) cinco palabras que expresen el contenido específico del mismo y que no se encuentren en el título (no frases).

Los artículos y reseñas deberán estar escritos en español a doble espacio, con letra Times New Roman o Arial de 12 puntos (notas al pie en 10 puntos) en versión Word o RTF, sin control de cambios, hoja tamaño carta con márgenes de 2.5 cm del lado izquierdo y derecho y 3 cm superior e inferior.

Las reseñas incluirán al final de la última página, el nombre e institución del autor.

**IMÁGENES** Todas las imágenes deben estar preparadas para su reproducción en formato jpg, tiff o png y numeradas consecutivamente a 300 dpi, en un tamaño mínimo de 5 X 7 y máximo de 9 X 14 centímetros. Deben consignar con exactitud la fuente y los permisos correspondientes. El autor es el responsable de tramitar los permisos para su reproducción.

Todo trabajo deberá presentarse en su versión final y completa, no se admitirán cambios una vez iniciado el proceso de dictamen y edición.

Los trabajos deberán ser enviados a través del gestor de la revista (<http://signosfilosoficos.izt.uam.mx>), en versión Word o RTF y PDF (para su cotejo).

**CITAS** Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera de texto. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas. Al igual que para las citas dentro de texto, se indicará entre paréntesis el apellido del autor, seguido de una coma para anotar el año y dos puntos antes del número de página(s); por ejemplo: (Chomsky, 1998: 34).

**NOTAS AL PIE** Las notas se indicarán con números arábigos y volados, en orden consecutivo y aparecerán al pie de página. Las citas dentro de la nota al pie, sin importar la extensión, no irán fuera de texto.

Cuando contengan referencias bibliográficas, deberán indicar: nombre del autor, año y número de páginas igual que en las citas, con su referencia al final de la cita.

**BIBLIOGRAFÍA** La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos, se ordenará alfabéticamente, cuando un autor tiene más de una obra, se repetirá el nombre completo y se ordenarán del año más reciente al más antiguo. Si se repite el año, el primero que se consigne en el texto será “a” y los siguientes seguirán las letras del alfabeto.

**LIBROS** Salazar Carrión, Luis (2004), *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

**ARTÍCULOS** Serrano Gómez, Enrique (2004), “Derecho y razón práctica”, *Signos Filosóficos*, vol. VI, núm. 11, enero-junio, pp. 9-45.

**CAPITULOS** Valdivia, Lourdes (2008), “El malestar existencial”, en Silvio Mota Pinto (coord.), *Bertrand Russell y el análisis semántico a partir de “On denoting”*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 109-138.

**TESIS Y DISERTACIONES** Marquina Fábrega, José Ernesto (2003), *La tradición de investigación newtoniana*, tesis de doctorado en Filosofía de la Ciencia, México, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

**CONFERENCIAS PUBLICADAS** Avantes, Manuel (2015), “Campos cerrados y crímenes ejemplares, de Max Aub. Dos formas de narrar la muerte”, en Jesús Eduardo García Castillo (coord.), *Un archipiélago de signos*. Conferencias del decimocuarto Congreso Estudiantil de Crítica e Investigación Literarias, 6, 7, 8 y 9 de mayo de 2013, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, La Intendencia de las Letras, pp. 50-61.

**CONFERENCIAS  
INÉDITAS**      Hernández, José (2002), “La filosofía del sentido común”, conferencia presentada durante la *IV Semana de la Universidad del Mediterráneo*, Universidad del Mediterráneo, 12 de mayo de 2002.

**TEXTOS DE  
INTERNET**      Lovett, Frank (2016), “Republicanism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/republicanism/>], consultado: 16 de mayo de 2016.

Se notificará la recepción en menos de 30 días después de recibir el original y se iniciará el proceso de evaluación una vez que el artículo se ajuste a las normas mencionadas.

Se recomienda consultar el Código ético disponible en la página de la revista.

Para cualquier duda sobre la presentación de originales puede escribir a: [sifi@xanum.uam.mx](mailto:sifi@xanum.uam.mx)