ISSN: 1665-1324

SIGNOS FILOSÓFICOS

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

•

Solo un "no" podrá salvarnos. La técnica como negación del carácter cosmológico de la existencia en el pensamiento de Jan Patočka

•

Kierkegaard y la dialéctica del pecado: La lectura existencial de la ignorancia socrática en la enfermedad mortal

•

La recepción de Levinas por el joven Dussel: Escatología, analéctica y pueblo

•

El sujeto cívico *vs* el sujeto político. La necesaria rebeldía

•

El chisme como narrativa ficcional. Potencialidades retóricas, políticas y cognitivas desde la Nueva Filosofía de la Historia

•

Ganadores y perdedores en la feroz batalla de la vida. Nietzsche, Herbert Spencer y Ludwig von Mises

52

julio-diciembre, 2024

Casa abierta al tiempo

SIGNOS FILOSÓFICOS

Director
Max Fernádez de Castro

Secretaría Técnica
Juan Manuel Garduño Mora

Consejo de redacción
María Pía Lara
Gustavo Leyva Martínez
Sergio Pérez Cortés
Sílvio Pinto
Teresa Santiago
Alejandro Tellkamp

Comité editorial

Virginia Aspe (Universidad Panamericana, México) • Ileana Beade (Universidad Nacional de Rosario, Argentina) • Axel Barceló (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México) • Luz Marina Barreto (Universidad de Caracas, Venezuela) • Carlos Caorsi (Universidad de Montevideo, Uruguay) • Gustavo Caponi (Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil) • Francisco Colom (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía, España) • Juan Cristóbal Cruz Revueltas (Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México) • Xavier de Donato Rodríguez (Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Filosofía, España) • José Fernández Vega (Universidad de Buenos Aires, Argentina) • Alexander Fidora (Institución Catalana de Investigación de Estudios Avanzados, icrea, Universidad Autónoma de Barcelona, España) • Hernán Miguel (Universidad de Buenos Aires, Argentina) • Silvana Rabinovich (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México) • Faviola Rivera Castro (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México) • Marco Ruffino (Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil) • Daniel Schwartz (Universidad Hebrea de Jerusalén, Facultad de Ciencias Sociales) • Ángela Uribe Botero (Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas) • • • • • • •

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

Dra. Sonia Pérez Toledo
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Dra. Martha Ortega Soto
Jefa del Departamento de Filosofía

D. R. © uam-Iztapalapa
Departamento de Filosofía,
Av. 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: Salvador Enrique Vazquez Moctezuma
- ***Signos Filosóficos***, número 52, julio-diciembre de 2024, 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, núm. 3855, Col. Ex-Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C. P. 14387, Ciudad de México y Av. San Rafael Atlixco, núm. 186, Col. Leyes de Reforma, 1a. sección, Alcaldía Iztapalapa, C. P. 09310, Ciudad de México. Teléfono: 55 5804-4600, ext. 2719. Página electrónica de la revista: [https://signosfilosoficos.izt.uam.mx]. Correo electrónico: sifi@xanum.uam.mx. Editor Responsable: José Jorge Max Fernández de Castro Tapia. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2015-03-0212362100-102, ISSN: 3061-7766, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Salvador Enrique Vázquez Moctezuma. Fecha de última modificación: 9 de mayo de 2025. Tamaño del archivo: 3 MB.Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

- **Colaboraron en la realización de este número**: Irma Cristina Martínez Hernández, Mariano Alejandro Escutia Ochoa, Daniela Libertad Mejía Castro, Diana Karen Corona de la Vega, Ana Eugenia García Vidal y Germán Vladimir Ordoñez Ruiz
- 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

52

julio-diciembre, 2024

Contenido

Artículos

8 Solo un "no" podrá salvarnos. La técnica como negación del carácter cosmológico de la existencia en el pensamiento de Jan Patočka
Ángel Enrique Garrido Maturano

38 Kierkegaard y la dialéctica del pecado: La lectura existencial de la ignorancia socrática en la enfermedad mortal
Cristian Eduardo Benavides

58 La recepción de Levinas por el joven Dussel: Escatología, analéctica y pueblo
Juan Matías Zielinski

80 El sujeto cívico *vs* el sujeto político. La necesaria rebeldía
José Ramón Orrantia Cavazos

Artículos

108 El chisme como narrativa ficcional. Potencialidades retóricas, políticas y cognitivas desde la Nueva Filosofía de la Historia
María Eugenia Somers

134 Ganadores y perdedores en la feroz batalla de la vida. Nietzsche, Herbert Spencer y Ludwig von Mises
Jorge Polo Blanco

Reseñas

172 Jürgen Habermas (2022), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Germany, Suhrkamp Verlag, 108 pp.
Ricardo Samaniego de la Fuente

184 Juan Antonio Valor y María de Paz (eds.) (2023), *Ciencia y método en los siglos XIX y XX*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 421 pp.
Federico Ricalde Sánchez

195 Normas editoriales

Artículos

Signos Filosóficos, vol. XXVI, no. 52, July-December, 2024, 8-37

Only a "no" can save us. Technique as negation of the cosmological character of existence in Jan Patočka's thought

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO
ORCID.ORG/0000-0002-0509-6692
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Nordeste
Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)
hieloypuna@hotmail.com

Abstract: *The article analyzes the question of technique in Jan Patočka's thought. First, it introduces the notions of the world and movements of life. Then it makes explicit the Patočkian understanding of the essence of technique. Finally, it elucidates sacrifice and negative freedom as the salvific in relation to the dangerousness of the technical understanding of being. The analysis pursues two objectives. First, to show that the essence of technique presupposes a negation of the link between man and the world* as *world, which takes the form of the absolutization of the second of the three movements of life and the interruption of the other two. Second, to indicate to what extent sacrifice and negative freedom have a religious significance and presuppose faith in the divine.*

Keywords: understanding; existence; world; Patočka; technique

Reception: 29/09/2023 **Acceptance: 10/10/2024**

Solo un "no" podrá salvarnos. La técnica como negación del carácter cosmológico de la existencia en el pensamiento de Jan Patočka

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO
ORCID.ORG/0000-0002-0509-6692
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Nordeste
Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)
hieloypuna@hotmail.com

Resumen: El artículo analiza la cuestión de la técnica en el pensamiento de Jan Patočka. Primero, se introducen las nociones de mundo y movimientos de la vida. Se continuará con la comprensión patočkiana de la esencia de la técnica. Para finalmente, dilucidar el sacrificio y la libertad negativa como lo salvador en relación al peligro inherente a la comprensión técnica del ser del ente. El análisis persigue dos objetivos: primero, mostrar que la esencia de la técnica presupone una negación del vínculo entre el hombre y el mundo *como* mundo que se concreta como absolutización del segundo de los tres movimientos de la vida así como, la detención de los otros dos; el segundo, indicar en qué medida el sacrificio y la libertad negativa tienen una significación religiosa, y presuponen la fe en lo divino.

Palabras clave: comprensión; existencia; mundo; Patočka; técnica

Recepción: 29/09/2023 **Aceptación: 10/10/2024**

1. INTRODUCCIÓN

En su ensayo *"La civilización técnica, ¿es una civilización en decadencia?, ¿y por qué?"* Jan Patočka, observa que la sociedad industrial de los últimos siglos, fundada en la ciencia y la técnica, está consagrada al dominio de la naturaleza y al acrecentamiento exponencial del poder humano. Pareciera haber sepultado todos los intentos históricos anteriores de darle un sentido diferente a la existencia humana del actualmente reinante. El imperio de la ciencia, puesta al servicio de una técnica que, correlativamente, promueve el desarrollo de la ciencia a su servicio, es decir, el imperio de la tecnociencia "parece ser una tendencia que ningún obstáculo logra contener, ni los externos ni los internos" (Patočka, 2016: 141). Ni en el orden de los obstáculos externos, ya sea el agotamiento de las reservas de materias primas o la contaminación creciente, ni en el orden de los internos, como la potenciación de guerras y genocidios que esta civilización técnica produjo, hacen mella en su crecimiento e imposición universal.

Sin embargo, tales obstáculos testimonian dos características esenciales de nuestro mundo regido por la técnica: uno externo y uno interno. En el ámbito externo, la intensidad del ataque del hombre "a la naturaleza, con el objetivo de que ella le proporcione, un *quantum* cada vez mayor de aquella capacidad de activación que él pretende obtener para el esquema de sus cálculos (…)" (Patočka, 2016: 141). En el interno, la imposición de una comprensión de la existencia que "lleva a una vida en decadencia, a una vida caída y sometida a lo que, por su naturaleza, no es humano" (Patočka, 2016: 143). Se trata de una vida que ha perdido la característica específicamente humana de comprender el sentido de su propia existencia en el mundo, reduciendo la primera a una función cósica de rendimiento dentro del sistema productivo, y la segunda a una fuente de energía disponible carente por sí mismo de sentido alguno. De este modo, Patočka sintetiza magistralmente tanto la dimensión que ha alcanzado la civilización técnica, cuanto los dos rasgos fundamentales suyos -la pérdida de la esencia humana a el ataque a la naturaleza, y negación del sentido autónomo del mundo- que constituyen el punto a partir del cual es menester pensar la técnica y sus implicancias. Pues bien, las observaciones que aquí comienzan quieren, precisamente, ahondar en la relación esencial existente entre estos dos rasgos y explicitar la cuestión de la técnica y su significación existencial desde un horizonte interpretativo de clave cosmológica.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

Se persiguen dos objetivos puntuales en función de los cuales se despliega este estudio de las relaciones entre técnica, existencia y mundo. En primer lugar, se pretende mostrar que la esencia de la técnica, tal cual Patočka la piensa, testimonia una negación del vínculo esencial entre el hombre y el mundo *como tal* -una *desmundanización* de la existencia-, la cual se concreta como absolutización del segundo de los tres movimientos a través de los cuales, para Patočka, se desarrolla la existencia humana como existencia desde, en y para el mundo. De acuerdo con ello, la civilización de la tecnociencia conduciría al existente al cierre del paso al tercer movimiento de la existencia; e implicaría, también, una progresiva obstaculización del primero. En segundo lugar, se pretende poner a la luz, a partir de la noción de sacrificio, que el modo de afrontar los peligros que la esencia de la técnica, implica una libertad negativa y mostrar en qué sentido esa negación y el sacrificio que conlleva son de carácter no sólo ético, sino también preponderantemente religioso.

Desde el punto de vista metodológico, las siguientes consideraciones conjugan una intención fenomenológico-trascendental de carácter cosmológico con una hermenéutica constructiva y están basadas en la interpretación de la lectura ya que no se apunta a realizar un análisis sociológico de las implicaciones de la técnica en las sociedades humanas, ni uno histórico que intente reconstruir los factores que llevaron al surgimiento y consolidación de la civilización dependiente de ella. Lo que no interesa es, a partir del modo en que ella misma se manifiesta en nuestras relaciones con los entes, traer a la luz y determinar su esencia; esto es, hacer visible aquella condición última de posibilidad sobre la base de la cual es posible que el hombre se relacione consigo mismo y el mundo bajo el signo impuesto por la técnica.

En cuanto a su carácter cosmológico, se asume como propia la diferencia cosmológica postulada por Eugen Fink[1], que distingue el mundo como tal

[1] Eugen Fink antepone a la diferencia ontológica heideggeriana entre el ser y el ente la diferencia cosmológica entre el mundo y el conjunto de los entes intramundanos. Según esta diferencia, el mundo no es un ente gigante que contiene a los demás, ni la suma de todos los entes, ni una estructura a priori de la existencia, como en el caso del *Ser y tiempo* de Heidegger, sino el fundamento indecible que todo traspasa, todo abarca y desde cuyo movimiento generativo todo emerge, se individúa, aparece y, también, perece: "La diferencia entre mundo y aquello que en él es la llamamos *diferencia cosmológica*" (Fink, 1985: 106).

de la suma de los entes intramundanos; y considera que la esencia de la técnica se corresponde a un ocultamiento del mundo como mundo.

Esta fenomenología-cosmológico trascendental se une a una hermenéutica constructiva que procura articular y explicitar por vía de una interpretación personal el vínculo entre dos ejes temáticos –la esencia de la técnica y la dimensión cósmica de la existencia- en el conjunto del pensamiento de Patočka, particularmente en sus obras de las décadas de 1950 y 1970, de modo tal de "dejar ver", a través de dicha hermenéutica, el peculiar trasfondo religioso de la manera en que Patočka propone confrontar el peligro ínsito en la esencia de la técnica.

Una hermenéutica constructiva de esta naturaleza toma como modelo a seguir, para relacionarse con el pensamiento del autor, el modo como este último se relaciona con el pensamiento de sus dos grandes maestros. Como bien observa Karfik, Patočka no hace otra cosa que adaptar y readaptar el pensamiento de Husserl y Heidegger "agregando en ellos sin cesar sus propias reflexiones y análisis" (Karfik, 1999: 28). El acceso a la cuestión de la técnica y sus implicancias en el pensamiento patočkiano, en el marco de los objetivos y desde la perspectiva metodológica referida hacen necesario introducir brevemente al lector al núcleo significativo de las nociones de mundo y movimientos de la vida.

Patoçka, aunque no utiliza la expresión *diferencia cosmológica*, conoce perfectamente su sentido. Así, en una carta dirigida a Susan Fink del veintitrés de diciembre de 1976, advierte que, en el caso de su esposo, el mundo no es ni un concepto lógico, ni uno *existenciario*. Por el contrario, "mundo es aquí un concepto ontológico en un nuevo sentido" (Fink y Patoçka, 1999: 142). Precisamente, en el sentido cosmológico de un movimiento ontogénico universal, es decir generador de la totalidad de los entes y, a la par, del espacio-tiempo que surge concomitantemente *(gleichzeitig)* con la emergencia y decurso de lo que es. El mundo, en el contexto de la diferencia cosmológica, no es, pues, algo que se mueve, sino el movimiento universal de espacio-temporalización, individuación, aparición y desaparición de todo lo que es. Él no se funda en nada, sino que es fundamento último de todo lo que es.

Es cierto -repito- que Patočka no utiliza, hasta donde mi conocimiento alcanza, la expresión *diferencia cosmológica*, sino que somos nosotros quienes analizaremos aquí la cuestión de la técnica desde una perspectiva cosmológica que se funda en la comprensión que tiene Eugen Fink de la noción de mundo desde esta diferencia. Sin embargo, tanto para Patočka como para Fink, el mundo no sólo no es una cosa ni un horizonte de la percepción, sino un movimiento cosmológico, es decir, generativo y ordenador del conjunto de lo que se individúa y aparece. No puedo, en el marco breve de un artículo, desarrollar aquí en detalle la comprensión del mundo en Patočka, que introduciré en el siguiente apartado. Remito para ello al lector no especializado a Garrido Maturano, 2020: 155-168.

2. EL SENTIDO COSMOLÓGICO DEL MUNDO Y LOS MOVIMIENTOS DE LA VIDA

Renaud Barbaras ha advertido que la filosofía de Patočka radicaliza la noción de movimiento. "Esta radicalización no puede sino consistir en una concepción del movimiento según la cual éste no adviene a un sustrato previo, sino que *hace advenir* el sustrato mismo y, con ello, la cosa en movimiento". Y agrega: "El movimiento no es más lo que le sucede a alguna cosa, sino aquello por lo que una cosa sucede: el movimiento hace realmente ser" (Barbaras, 2019: 63).

Así concebido como un movimiento ontogénico del mundo, es decir, como creatividad ontogénica, la cual es aquella actividad constantemente renovada que atraviesa el universo todo y que hace que llegue a ser todo lo que es, el movimiento deja de anclarse a una ontología de la sustancia, para inscribirse dentro de una ontología del acontecimiento. Es el acontecimiento constante de surgimiento de todos los sustratos con sus respectivas delimitaciones y configuraciones. No es, pues, a la sustancia a la que le ocurren acontecimientos, sino el continuo proceso del acontecer el que deja surgir sustancias; éstas nunca son definitivas, sino que son hechas y deshechas por el movimiento que todo traspasa.

De acuerdo con ello, este movimiento ontogénico no puede ser ya pensado como una propiedad del *mundo*, comprendido como suma de entes intramundanos, sino que *es* el mundo mismo, el horizonte último a partir del cual todo emerge, se configura, aparece y, en el cual, también, desaparece. El mundo es, pues, la *originaria* dinámica realizadora que incluye dentro de sí la desrealización de lo realizado y su constante transformación. Si se tiene en cuenta que el mundo es movimiento y que Patočka define el *movimiento* como "vida original que no recibe su unidad del sustrato conservado, sino que crea ella misma su propia unidad y la de la cosa en movimiento" (Patočka, 1998: 103). Se debe concluir que el mundo es vida, en la medida en que esta vida se configura como una unidad ordenada de delimitaciones y configuraciones, el mundo es un *cosmos*.

Los avances más decisivos de Patočka, respecto a la pregunta por el sentido del mundo como cosmos, se desarrollan en un ensayo breve, pero brillante, de 1972: *Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo*. Allí se parte de la reinterpretación, de la que el pensador checo califica de "genial idea kantiana" (Patočka, 2004: 85), priorizando la totalidad del espacio respecto a las distintas *limitaciones*, es decir,

entidades, sistemas y estructuras, que en él tienen lugar. Sobre este espacio no recae, para Kant, la más mínima significación cosmológica, puesto que es considerado, en el sistema crítico, como una de las formas de la síntesis subjetiva de la experiencia.

Sin embargo, en concordancia con el principio metodológico de la fenomenología asubjetiva[2], según el cual el sujeto y sus vivencias presuponen

[2] Para determinar el concepto de *fenomenología asubjetiva*, debemos atender a la crítica que Patočka dirige a la idea husserliana de *reducción*, la cual radica en el hecho de que el recurso a la evidencia de la experiencia inmanente de un presunto *yo puro* resulta cuestionable, porque dicha evidencia no se muestra en ningún lado y la inmediatez del darse intuitivo de tal yo y de sus contenidos vivenciales no es sino un "prejuicio" (Patočka, 2004, p. 247).

Para Patočka, lo que *aparece*, es decir, lo que *propiamente se da*, son las cosas mismas; mientras que las vivencias inmanentes no se perciben con ningún sentido, no se dan en ninguna inmediatez y su supuesta captación reflexiva por un *yo puro*, no puede apoyarse en ningún dato intuitivo. Así, por ejemplo, para captar el *darse* de un perro en la acera y dejar de captar el *darse* de un auto en la calzada, el modo no es ni más ni menos que volver la cabeza o el cuerpo y mirarlo. Pero, refiriéndose a las vivencias evidentes de la conciencia absoluta, se pregunta el filósofo: "¿De qué manera me vuelvo de estas cosas [los entes] hacia otras [las vivencias] que están absolutamente en otro sitio? ¿Con qué fundamento?" (Patočka, 2005, p. 95).

El problema de la reducción de la cosa a *fenómeno vivenciado* es, precisamente, el de determinar *cómo vivimos* y accedemos a nuestras vivencias, porque esas que, aparentemente nos darían una evidencia indubitable acerca del modo de darse del objeto, ni son un objeto ni están dadas en ninguna intuición. Para Patočka, no es el *aparecer del ente* el que resulta de los actos intencionales que lo aprehenden, sino que son estos actos los que presuponen el aparecer de lo que aparece. Consecuentemente, lo que aparece no es una intención, sino *la cosa misma*. Ciertamente, ha de existir alguien a quien se le aparezca la cosa desde una determinada perspectiva y con un determinado trasfondo, puesto que, todo lo que aparece se le aparece a alguien en un campo de aparición.

Pero concluir de ello que, lo que aparece lo hace originariamente como una intención que puede ser captada reflexivamente por un *yo puro,* es una suposición metafísica resultante del empeño por negar la esfera fenoménica como algo autónomo y asubjetivo, es decir, como el modo mismo en que *lo que es aparece en el mundo* al *yo que es* y aparece en ese mismo mundo. Un empeño tal convirtió a la fenomenología en una "metafísica idealista de la conciencia, defendida por él [Husserl] hasta en tiempos de la *Crisis*, que resulta de la subjetivización artificial de lo fenoménico." (Patočka, 2004, p. 109). Ciertamente, el aparecer le aparece a un ser capaz de verdad, esto es, de describir el aparecer de lo que aparece tal cual aparece y dentro de los límites que aparece.

Mas esto no significa reducir el aparecer a aquel a quien el aparecer aparece, puesto que el propio sujeto humano, a quien se le aparece el aparecer de las cosas en el universo, es él mismo un modo de aparecerse del universo y no el universo un modo de aparecerse del sujeto a sí mismo en su inmanencia. Así concebida, la fenomenología, sin dejar de serlo, deja de ser subjetiva y de contraponer al hombre y al universo, se convierte en asubjetiva. No porque las cosas no se le aparezcan a sujeto alguno, sino porque, el que las cosas aparezcan y el que el universo mismo se aparezca a sí mismo haciendo aparecer un sujeto a quien el aparecer de las cosas se le aparece, no es una cuestión del sujeto, sino una cuestión a la que éste está precisamente sujeto.

el mundo, y no a la inversa, Patočka dota de un tenor ontológico a aquel supuesto *espacio* anterior a las limitaciones. Precisamente en tanto ese *espacio es* anterior a las limitaciones, no puede tratarse de un puro espacio vacío. Su prioridad mienta, por tanto, no a la anterioridad de un *todo-nada*, sino de aquel *todo-uno* que precede y posibilita la composición de lo múltiple que hay en éste. En términos del propio filósofo "Se supone que la prioridad consiste en que es posible una inabarcable e infinita multiplicidad de limitaciones contingentes en relación con las cuales el todo uno ostenta el rango de presupuesto necesario" (Patočka, 2004: 86). ¿Por qué es necesario? Por el mismo hecho de que las distintas limitaciones son incomprensibles como tales si no hay un *todo* respecto del cual ellas se limitan. A este *todo-uno*, que, en tanto anterior y prioritario, es aquello a partir de lo cual se generan las infinitas limitaciones.

Esto lo reinterpreta Patočka apelando a un término de Heidegger, como *encaje* (*Fuge*). El *todo previo* sólo puede ser un *espacio* abstracto y vacío si no se atiende al hecho de que este todo previo está *ahíto de la posibilidad* de las limitaciones en tanto fundamento posibilitador o impulso creativo desde el cual ellas se originan y vienen al aparecer. En la medida en que dichas limitaciones conforman estructuras interrelacionadas que *encajan* y se estructuran las unas con las otras, ellas configuran un *cosmos*, por lo cual el encaje es un fundamento último de carácter *cosmológico*. Así concebido, como cosmológico, el encaje resulta, pues, aquello que "da a todo lo singular que existe fácticamente y que tiene lugar como «limitación» (...), el lugar y el momento de su existencia, esto es, su aparecer determinado como formación en el interior de otra formación" (Patočka, 2004: 86-87). Sobre la base del encaje, que no es en sí mismo una limitación que pueda manifestarse, pueden aparecer y articularse espacio-temporalmente el conjunto de las limitaciones que efectivamente aparecen. Dicho brevemente, sobre la base de esta *potencialidad creativa que atraviesa el todo* puede darse el universo como *cosmos.*

El *encaje* resulta, así, "el oscuro, por indeterminado, fundamento del mundo, determinante de todo y en todo imperante" (Patočka, 2004, 87). Ciertamente este encaje omnímodo no está dado en la percepción sensible, pero puede ser legítimamente supuesto por una fenomenología asubjetiva de la percepción, toda vez que las infinitas limitaciones, *como limitaciones*, es decir, en tanto aspectos o escorzos de un todo que nunca es asible en totalidad, testimonian ese todo. Dicho con mayor exactitud: testimonian un

todo no aparente como potencialidad creadora de esas mismas e inagotables limitaciones aparentes que se articulan en un cosmos.

Esta potencialidad creadora, o impulso vital, que el mundo en su fundamento último o *encaje* es, se manifiesta, por antonomasia, en el existente humano, no sólo ha sido generado por el mundo, como los otros entes, sino que es aquel ente a través del cual el mundo como cosmos se aparece a sí mismo. En consecuencia, podemos distinguir dos movimientos de aparición o aberturas diferentes. Una originaria de carácter cosmológico, a saber, aquel movimiento ontogénico por la cual un ente se determina, se individua y viene al ser desde ese fondo previo dinámico, originador y no individuado que el mundo mismo es; y otra de carácter fenomenológico, es decir, aquella por la cual en el mundo se genera un ente -el existente consciente- que se aparece a sí mismo, y al cual se le aparece el movimiento del mundo en el propio movimiento de su existencia.

Sin embargo, ambos movimientos –el ontogénico del mundo y el fenomenológico de la existencia– no pueden ser considerados por separado, pues la existencia está enraizada en el movimiento ontogénico y es una de las formas de este movimiento. En términos de Barbaras "Debido a que la abertura primaria, cuyo sujeto es el mundo, es en realidad movimiento, la obra fenomenalizante de entes «subjetivos» (capaces de abrir) que provienen de esta abertura primaria, es ella también del orden del movimiento" (Barbaras, 2007: 93).

De allí que sea posible concluir que, el movimiento de fenomenalización o aparecer del ente, que se cumple en la existencia humana, remite a y encuentra su sentido último, no en la constitución subjetiva de una conciencia trascendental, sino en el movimiento del mundo como movimiento cosmológico de surgimiento e individuación. Consecuentemente, la fenomenología patočkiana del aparecer y de la existencia, en la que ese aparecer se consuma, se halla anclada en una cosmología[3].

La existencia, para Patočka, se realiza, como todo, a través de movimientos, si queremos caracterizar la infinidad de movimientos a través de los cua-

[3] "En la medida en que la individuación es pensada como segregación, como separación de un fondo previo, y, consecuentemente, que el mundo es visto como el cuadro previo, total, no individuado de toda individuación, la teoría del aparecer no subjetivo se desvela como una teoría del mundo, una cosmología" (Stanciu, 2017: 312).

les un sujeto corporal despliega su existencia en totalidad, entonces es necesario tener en cuenta un esquema en cuyo marco ellos puedan integrarse. Dicho esquema lo ofrece Patočka en su teoría de los tres movimientos de la vida; se hará mención tan sólo de los trazos fundamentales de cada uno de ellos.

El primer movimiento es denominado *enraizamiento.* Es aquel por el cual el sujeto, que ha sido generado desde el mundo como parte del movimiento ontogénico que el mundo es, se arraiga a ese mismo mundo y comienza a realizarse en este. Dicho arraigo sólo es posible sobre la base de los otros -por antonomasia los padres- que reciben y cuidan al nuevo ser, poniendo a su disposición los frutos y nutrientes que crecen en ese mismo mundo. Este movimiento pone de manifiesto el hecho de que no es el mundo el que presupone al hombre, sino el hombre al mundo.

Este primer movimiento puede sintetizarse al afirmar que en este soy *por o gracias al otro*, y que su dimensión temporal es el *pasado*, en la medida en que aquello que me acepta es lo ya dado, la facticidad no sólo limitante, sino como posibilidad del mundo mismo. Finalmente, el lazo que me liga a ese mundo es el gozo de ser aceptado y disfrutar de los nutrientes de la tierra. A este primer movimiento lo caracteriza Patočka como "el hacerse de la vida mediante la vida misma" (Patočka, 2004: 42).

Luego del enraizamiento, la existencia recibida *desde* el mundo debe prolongarse *en* él. Esta prolongación es el segundo movimiento de la vida; el cual consiste en apropiarse, en cada presente, de las cosas que la vida necesita para potenciarse. El mundo se vuelve, entonces, un plexo de útiles apropiables y los otros se convierten en competidores en la lucha por la apropiación de estos.

Este movimiento se realiza por excelencia a través del trabajo, que reduce el yo a una cosa más dentro del sistema productivo, y a los otros a un útil o a un obstáculo, igualmente cosificado, en el proceso de satisfacción de nuestras necesidades. Lo determinante de este, es que en él se *oculta* la relación del hombre con el mundo, como horizonte inconmensurable y dador de ser y de vida, para dejar surgir el mundo como una totalidad limitada de útiles y recursos. Podría resumirse este movimiento diciendo que el éxtasis temporal dominante es el presente, pues depende de la realización actual de mi existencia en relación con los útiles dados. El otro me sale al encuentro como aquel *contra* y no *por* el que soy, pues compite conmigo por la realización de

nuestras posibilidades respectivas. El vínculo que me liga al mundo es el de la lucha y el trabajo. En este segundo movimiento "la obra de la vida es la vida que se ata a sí misma" (Patočka, 2004: 42).

El último movimiento es el de penetración, o verdad, en el que el hombre consuma su relación con el mundo y descubre el sentido último de su existencia a través de la asunción de la propia finitud. La muerte nos enfrenta con la nada, como aquello hacia lo que se encamina todo nuestro movimiento de prolongación. De cara a ella, el existente puede negarla, vivir inauténticamente, como si el movimiento de prolongación fuese infinito, y empecinarse en el incremento de la efectividad de las técnicas para prolongarse; pero también puede aceptar auténticamente esa finitud y, entonces, moverse en dirección de aquello que el segundo movimiento no puede proporcionarle: un sentido a su existencia entera que no desaparezca con la propia muerte; un sentido o, mejor aún, una justificación de nuestro paso por el mundo. Cuando ocurre ello, el hombre accede al tercer movimiento: el de apertura al mundo como mundo, y el de dedicación de sí en favor del acontecimiento de ser que el mundo es.

Quien da el paso hacia este tercer movimiento toma conciencia de que, poner el fin en la prolongación y ampliación de las apetencias individuales, es ponerlo en lo que está destinado a nada; entonces, se abre a la posibilidad de la búsqueda de un sentido para su vida finita que no quede atado a su finitud. Dicho de otro modo, aspira a la trascendencia e intenta ser más que para sí mismo. Escribe Patočka "Mi ser ente no está ya más definido como un ser para mí, sino como un ente en la dedicación, un ente que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas –y también yo mismo y los otros– se muestren en lo que ellas son" (Patočka, 1998: 22).

Este movimiento se cumple, pues, como uno ético y político, en el que el hombre asume su responsabilidad por la vida del otro. Sin embargo, su significación última es *cosmológica-religiosa*, en cuanto en él se pone de manifiesto "la vida universal que engendra todo en todo, que llama a la vida en el otro, como un auto-trascendimiento en dirección al otro, y luego, junto con él, hacia lo infinito" (Patočka, 2004: 44).

El llamado del mundo a hacer ser mi propio ser, que ocurría en el primer movimiento, desemboca en el tercero, en la puesta de mi libertad al servicio de un futuro que trasciende el advenir a mí mismo: el futuro de ese mismo mundo. En la medida en que implica la asunción de la mortalidad y la dis-

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

posición a sacrificar la propia vida a la vida de los otros y del mundo, Patočka puede caracterizar este tercer movimiento como un "hacerse de la vida por la muerte" (Patočka, 2004: 42). La dimensión temporal que prima es el futuro para el que soy, y el otro aparece, ya no como aquello *contra*, sino *para* lo cual soy. Aquí mi vínculo originario con el mundo es la dedicación de sí que llega hasta el sacrificio, a través del cual el hombre imbrica los movimientos de su existencia con la continuidad y renovación del movimiento ontogénico del mundo. Son la dinámica de estos movimientos y la naturaleza del mundo lo que la esencia de la técnica se encargará de negar.

3. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA

3.1 La inautenticidad de la civilización técnica

En su ensayo de la década de 1950, "*La supercivilización y su conflicto interno"*, Patočka se centra en la contraposición de los dos modos preponderantes de civilización de su tiempo. El radical comunista y el moderado capitalista, así como el análisis de los conflictos y contradicciones que albergan. Ambos se fundan en la racionalidad técnica y en la ciencia puesta a su servicio, la cuestión de la técnica juega un rol determinante en el ensayo. En él, se revela una primera y fundamental característica común en los dos modos de la *supercivilización* regidos por una racionalidad técnico-instrumental conocida como la acumulación de fuerzas.

A diferencia de otras culturas, lo que mueve a ambos modos dominantes a imponerse universalmente, no es ni el fanatismo religioso ni la conciencia de la superioridad cultural, sino el afán de acumular fuerzas que permitan la utilización de la naturaleza, incluidos los recursos humanos, como un medio. El control de los medios y del mundo deviene, así, el fin último de la acumulación de fuerzas a que está destinada la civilización técnica en sus dos formas. De esta acumulación, que sigue su curso de forma automática y con independencia de líderes o eventos históricos, Patočka afirma que "no tiene parangón en otras civilizaciones" (Patočka, 2007: 113).

En el terreno cultural, este proceso conduce a la homogeneización de las sociedades, la pérdida de vigencia y a la marginalización de las diferentes culturas particulares. Éstas, frente a la progresiva imposición de la racionalidad técnico-instrumental, pierden continuamente importancia y signi-

ficatividad, hasta que "el núcleo civilizador local, a pesar de la resistencia que opone, termina por ser extrusionado desde el centro hasta su periferia" (Patočka, 2007: 113).

En el terreno del conocimiento, la supercivilización conduce a un crecimiento acumulativo de las ciencias, sin que se busque otra unidad a esa masa de conocimientos que la obtención, tanto a corto como a largo plazo, de resultados prácticos, sin que sepamos si la ciencia "es realmente unitaria ni, en su caso, en qué medida lo es" (Patočka, 2007: 114), y sin que sepamos, tampoco, si sus métodos refinados y abstractos tienen o no un "significado real" (Patočka, 2007: 114). Nada de ello importa y pasa a un segundo plano en función de los resultados prácticos obtenidos.

En el terreno religioso, se pierde todo sentido de lo sagrado y la religión ya no revela ninguna verdad última (ésta la revelan ahora las ciencias) en función de la cual orientar la vida. Ciertamente, existen personas religiosas, pero son remanentes de otra civilización y periféricas en ésta. Observa el filósofo que "es significativo que nuestra cultura cuente con teólogos antes que con santos o reformadores" (Patočka, 2007: 114); finalmente, la filosofía se retira también a un rol marginal, pierde su autonomía y se convierte en una epistemología consagrada al método o lenguaje de las ciencias.

Lo decisivo de este análisis de la supercivilización, desplegado por Patočka, reside en que ésta conduce a la existencia del sujeto, sometido a la racionalidad técnica como verdad última, a una inautenticidad radical. Se pueden reconocer cuatro dimensiones de esta inautenticidad.

La inautenticidad en la relación con la naturaleza. Se le niega a ésta su propia vitalidad y la necesidad de respetar el curso de sus procesos para permitir su desarrollo. Se le considera una propiedad, una mera cosa que nos está dada de modo inmediato para ser usada.

La inautenticidad en la relación con la naturaleza en nosotros mismos, lo cual concretamente significa la profunda convicción de que los hombres pueden comenzar consigo mismos, que son los dueños de la naturaleza, y que no están determinados ni penetrados por ella. En su ser, son ellos los que se valen de ésta para determinarse como quieran. Es la inautenticidad propia de quien ignora que los instintos fundamentales son resultado del modo en que la naturaleza lo constituye y que los dos eventos que enmarcan su vida entera, nacimiento y muerte, no están en sus manos, sino que son los modos fundamentales a través de los cuales los procesos cósmicos se inscriben en su existencia instituyéndola y deshaciéndola.

La inautenticidad en la relación con los otros, reside en la actitud de aferrarse por completo al poder propio, potenciado a través de la técnica, y ver al otro como un recurso; y no como aquel con el cual la existencia del ente puede realizarse y tener otro sentido que la mera postergación de su fin.

Finalmente, la forma más importante de inautenticidad, en la que, en cierto modo, se subsumen las anteriores, a saber, la inautenticidad en la relación con el todo; esta no es otra que la de aquel hombre que le da la espalda a su origen, que se cierra al Misterio de que el ser y él mismo sean.; Olvida que su modo de ser, la existencia, le ha sido dado; y, en cambio; cree que, disponiendo de los medios técnicos necesarios, en todo puede bastarse a sí mismo y que; además, el acontecimiento de ser, no tiene otro sentido que aquel que él le confiere con su utilización técnica.

Si se consideran estas cuatro formas en su conjunto, se observará que el rasgo esencial del hombre técnico es una inautenticidad integral, a saber, una cultural en la relación con la naturaleza que nos rodea y la tierra que nos sustenta; una cosmológica en la negación del modo en que estamos determinados por el cosmos a través de la naturaleza; una ética en la relación con el otro reducido a recurso; y una religiosa en la negación de todo Misterio[4] y de todo poder sobrehumano.

[4] La noción de Misterio, no es empleada aquí como un modo elíptico de referirse a un *Dios* personal revelado. Misterio indica o alude, sin determinarlo, a aquel fundamento último del mundo como mundo, y no como conjunto de los entes. A este fundamento, lo hemos definimos *encaje*.

El mundo como movimiento generador y configurador -como *encaje cósmico*- es aquello que posibilita, primero, que haya ser, y no nada; segundo, que el ser se delimite y configure como un orden, esto es, como un *cosmos*, en vez de como un mero *caos*; y tercero, que haya llegado a aparecer un *ser* -hasta donde sabemos el hombre- a quien el ser se le aparece, y que puede comprender el orden en cuyo marco aparece lo que *es*.

Ahora bien, sobre estos tres hechos fundamentales; o, mejor dicho, sobre el hecho fundamental de que se hayan dado estas tres instancias y de que el mundo impere tal cual impera, el hombre no tiene poder alguno. Él no es el origen, ni de que haya ser, ni de que se dé como un orden regido por las leyes de la naturaleza, ni de que él mismo haya aparecido. Tales cosas van por arriba de su poder y el por qué se hayan dado es para él un *Misterio*. Pero, en tanto se dan, *señalan* un Poder sobrehumano que trasciende al hombre y que es el fundamento de todo y que a todo traspasa. A ese Poder Patočka lo define como *lo divino*.

Patočka reconoce que *lo divino* es un término peligroso "que puede hacer el juego a aquellos que nos reprochan no hacer filosofía, sino teología disfrazada, un reemplazo de la religión" (Patočka, 2007: 313). Sin embargo, es necesario advertir que, con lo *divino*, no se refiere a ninguna revelación positiva determinada, sino que "simplemente a aquello que domina todo, que está por debajo de todo" (Patočka, 2007: 313) y que traspasa el universo entero como impulso creativo a realizar su infinita riqueza. En este sentido, estamos en pleno derecho de utilizar, filosóficamente, el término *divino*, sin que ello determine de modo alguno, ni teológica ni ontológicamente, sino refiriéndonos a ello precisamente como *Misterio cosmológico*, a saber, como *el Misterio de que el cosmos mismo aparezca*.

Patočka concluye (2007: 186) que una sociedad que supere la profunda inautenticidad que caracteriza a la *supercivilización*, en sus dos modos, deberá negar el carácter metafísico de la ciencia, lo que no significa que ella no pueda captar la cosa como objeto y calcular las relaciones objetivas entre entes, sino aceptar que la objetividad científica no es la verdad suprema en la cual se agota todo modo de significación del ser. Y, consecuentemente, que los conocimientos científicos sólo comprenden un aspecto parcial de lo que es y la utilización práctica de las cosas es sólo un modo posible de relacionarse con ellas. En resumen, debe aceptarse, que no todo sentido es reducible al conocimiento y posterior utilización del ente y que no es posible determinar científicamente, y menos sojuzgar técnicamente el sentido, siempre problemático, del todo.

Ahora bien, tales premisas, implican una negación de la absolutización de un sentido tecno-científico del ser del ente como el único verdadero y la comprensión del carácter problemático del sentido. Por ello bien, puede decirse que ya en el ensayo de la década de 1950 se halla ínsito el marco fundamental dentro del cual Patočka abordará en los años posteriores la cuestión de la técnica; este marco no es otro que el de la necesidad de problematizar el sentido impuesto como único pues, lo auténticamente humano, es permitir que vengan al aparecer y renueven la historia humana los distintos sentidos fundamentales, a partir de los cuales uno puede relacionarse con las posibilidades abiertas por *el todo* del mundo. En otros términos, "De lo que se trata, en el mundo actual, no es tanto de problematizar la técnica como de vivir en la problematicidad" (Esquiroz, 2011: 91).

Estas convicciones persisten en los textos de la década de 1970 dedicados a la técnica y ponen de manifiesto, en su continuidad, que es imposible ver el problema de la *técnica* en Patočka sin tener en cuenta la inautenticidad o perversión del vínculo entre existencia y mundo que en ella se realiza. Sin embargo, en los textos posteriores, Patočka avanza en un doble sentido. A través de su reinterpretación del concepto heideggeriano de *Gestell* y del rol de la libertad humana en relación con él; indicando un modo concreto (ético-religioso), a saber, el sacrificio, en que el existente, sumido en el imperio de la tecnociencia, puede comenzar a encaminarse hacia la autenticidad perdida y hacer efectiva una vida en la problematicidad.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

3.2 Gestell como correlación entre solicitación y subsistencia

En las conferencias de Varna, y en los seminarios de Praga de 1973, veinte años después, Patočka retoma el tema de la filosofía de la historia y del rol que en ella juega la supercivilización, es decir la civilización técnica. Habiendo reformulado el concepto fenomenológico de mundo, en los términos que ya han sido mencionados. Al elaborar su teoría de los tres movimientos de la vida e identificado el carácter cósmico de tales movimientos; avanzó en el diseño de una fenomenología asubjetiva, que, como ya se indicó, cuestiona la reducción de lo que aparece al estatus de vivencia de una subjetividad trascendental y que, en contrapartida, afirma una estructura autónoma del aparecer, donde lo que aparece a través del fenómeno no es una vivencia, sino el ente mismo desde el mundo.

Sin embargo, cuando vuelve sobre la cuestión del rol de la ciencia y de la técnica en la vida moderna, aunque no abandona la intuición originaria de que la civilización técnica constituye un modo esencialmente inauténtico de la existencia, adopta, para referirse a la esencia de la técnica, la noción heideggeriana de *Gestell*. Sólo que la reinterpreta desde sus presupuestos filosóficos, desarrollados a lo largo de dos décadas, y desde una diferencia esencial con Heidegger respecto de cómo el hombre puede romper con la comprensión del ser dominante en el *Gestell* y del rol que en esa ruptura juega la libertad humana[5].

En el primero de los mencionados seminarios de Praga, en los que el filósofo aborda la cuestión de la esencia de la técnica a partir de la noción heideggeriana de *Gestell*, él observa que lo propio de la técnica moderna es que ella "ya no está arraigada en el mundo natural" (Patočka, 2007: 293). No consiste en adaptaciones aisladas de nuestro entorno, que son ofrecidas como posibilidad por ese entorno mismo, sino en un sistema de comprensión que transforma por completo el modo de ser de los entes y se dirige a ellos con total prescindencia del mundo desde el cual surgieron y del modo en que en él se hallaban integrados. Esa transformación guarda dos características esen-

[5] F. Karfik sintetizó esta diferencia entre Patočka y Heidegger en los siguientes términos: "Sin embargo, la concepción heideggeriana de la historia del ser le resulta inaceptable en razón de su fatalismo de base especulativa que excluye desde el comienzo toda posibilidad de romper con la comprensión del ser en tanto que *Gestell* por un recurso a la libertad del ser humano actuante" (Karfik, 1999: 25).

ciales. En primer lugar, el existente se dirige al ente a partir de una solicitud de rendimiento, esto es, de que ponga a disposición del solicitante su propio ser y la energía que este pueda desencadenar. La técnica sólo se ocupa "de obtener de las cosas el rendimiento que ellas puedan dar" (Patočka, 2007: 293). Y como estos rendimientos están puestos al servicio de otros entes que lo necesitan para que podamos, a su vez, solicitar el propio de ellos, "toda la realidad se encuentra apresada y atada en la red formada por estas solicitaciones" (Patočka, 2007: 293). Así, ya no tenemos más ante nosotros objetos autónomos susceptibles de ser intuidos en su ser ni tampoco un mundo en el que dichos objetos tendrían por sí mismos un significado.

Los entes no tienen por sí mismos significado alguno más allá de lo que de ellos solicite el hombre técnico, ni tampoco tienen otro mundo que el sistema de solicitaciones rendimiento en el que se los inserta. La consecuencia de ello, y he aquí el segundo aspecto de la esencia de la técnica como *Gestell*, es que los entes dejan de ser objetos autónomos, de tener ser propio y se convierten en subsistencias (*Bestand*). Lo que la comprensión técnica tiene ante sí ya no son entes, sino subsistencias o existencias "de energía de materiales, de reservas, de efectivos" (Patočka, 2007: 293). Pues bien, este peculiar modo de comprensión del ser del ente en el que acontece la correlación entre un conjunto sistemático de solicitaciones de rendimiento y la puesta a disposición de ese rendimiento por un plexo de diversas subsistencias es aquello que Heidegger, según la lectura de Patočka, llama *Gestell*.

El *Gestell* no deja a ninguna cosa ser lo que es y reduce su ser a la obtención del rendimiento esperado. La naturaleza y el hombre, transformados en fuente de energía y consumidor, son subsumidos en el *Gestell*, pero el *Gestell* no es ni un determinado tipo de sociedad ni una propiedad de la naturaleza. Es la esencia de la comprensión técnica del ser del ente que reposa sobre tres fundamentos. Primero, la ignorancia de que es un modo de comprensión. El *Gestell* se ignora a sí mismo como comprensión y reclama ser la verdad última del *ser* del ente, esto es, está seguro de que desoculta el ser mismo del ente, por lo que cualquier otra significación que se le atribuya o que emerja desde el aparecer de ese ente es subsidiaria de la suya.

En este sentido afirma Patočka: "El *Gestell* nos impide tener otra relación con la comprensión que no sea la de que estamos puestos al servicio de esta comprensión" (Patočka, 2007: 294). Segundo, la convicción de que todo lo que es no tiene por sí mismo sentido ninguno, de que por sí mismo todo

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

es nada y su sentido no es otro que estar a disposición del hombre capaz de dominarlo. *Gestell* alienta el nihilismo. Y finalmente, un tercer fundamento, a saber, la negación del mundo y de la referencia del hombre al mundo. En efecto, si en el *Gestell* el hombre puede reducir el sentido de *todo* ente a subsistencia y exigir de este subsistente el rendimiento que el propio hombre determine es porque no se experimenta el absoluto determinado por el mundo, sino que considera el mundo como absolutamente determinable por su voluntad. Igualmente, para Gestell, el mundo no es algo que emerja por sí mismo, que haga aparecer los entes en una situación estructural en la que despliegan su significado y se muestran en su ser.

El mundo no es nada más que la red de solicitudes, rendimientos y subsistencias establecidas por la técnica. Por ello puede afirmar Patočka que para la esencia de la técnica "el mundo ciertamente se muestra, pero de tal modo que ya no hay mundo, sino sólo instrucciones y prescripciones y nada más" (Patočka, 2007: 294). El *Gestell* es la negación del carácter cósmico de la existencia humana y del venir al aparecer del mundo a través todo ente. En esta negación del mundo como mundo y de la dimensión cósmica de la existencia que los movimientos de la vida traen a la luz radica, para Patocka, el verdadero peligro del *Gestell*. Un peligro tanto mayor cuanto que él se oculta a sí mismo su carácter de comprensión del ser y pretende ser el ápice de la objetividad y el núcleo y verdad última de toda significación. Ésta es la paradoja del *Gestell*, a la par que desvela el ser del ente como subsistente, se oculta a sí mismo como comprensión del ser del ente y, por tanto, oculta el ser mismo. Haciéndolo, le priva al ente de la emergencia desde él o, más precisamente, desde el mundo en el que él viene al aparecer de un sentido distinto del que la esencia de la técnica impone.

La comprensión integral de la esencia de la técnica implica aún el esclarecimiento de dos preguntas decisivas. ¿Quién ejerce el *Gestell*? ¿Cuál es su fin último? Ambas se imbrican. Ciertamente las solicitudes están en manos humanas y son ejecutadas por los gobiernos de los Estados, pero estos gobiernos se encuentran, a su vez, solicitados a rendir y ejercer el *Gestell* por una suerte de imposición anónima y arbitraria. Los gobiernos y las sociedades que dirigen, los cuales deberían diseñar un fin a cuya disposición está el *Gestell*, son ellos mismos un medio para la expansión de la esencia de la técnica en todas las relaciones humanas con el ente.

Así, "el fin no es otra cosa que más solicitudes, que llevan a su culminación la ausencia de sentido del *Gestell* y su clausura sobre sí mismo" (Patočka, 2007: 299). En su ausencia de fin, el rendimiento del ente que obtiene la técnica se revela como destinado a obtener más rendimiento. Es cierto que todo este rendimiento es puesto al servicio de la prolongación de la existencia humana y la expansión de su poder, pero lo es de un modo tal que la prolongación de aquella y la expansión de éste sirven para realizar una existencia capaz de obtener más rendimiento.

El círculo del sinsentido se cierra sobre sí mismo y la vida humana queda atada a sí misma. Considerado desde esta perspectiva, el *Gestell* constituye un modo de cumplir con el segundo movimiento de la vida, en el que el existente está atado a sí mismo y a la prolongación de sí; sólo que, para este modo, esta prolongación de sí ya no es una prolongación de la existencia *en* el mundo, sino *contra* el mundo, toda vez que se niega que el mismo mundo tenga un sentido y, consecuentemente, se admite la posibilidad de explotarlo y ponerlo por completo a disposición del hombre. La absolutización del sentido del *Gestell*, surgida de estar cerrado a su propio carácter de comprensión del ser y de su convicción de imponer en el ente su verdad última, representa, en consecuencia, también, tanto una absolutización del segundo movimiento de la vida cuanto un estancamiento del hombre en él.

Hasta este punto puede considerarse que el modo en que Patočka piensa la esencia de la técnica es una reinterpretación y adaptación al contexto de su pensamiento del tratamiento heideggeriano de la cuestión. Donde, empero, surge una diferencia crucial es respecto de aquello que Patočka considera que puede salvarnos de esta inautenticidad en la que nos hundimos más y más. Aquí irrumpe el rol ético-religioso del sacrificio y la reconsideración patockiana del sentido de la libertad como negativo.

4. SACRIFICIO Y LIBERTAD

¿Qué puede salvar de ese torbellino de sinsentido en el que amenaza la civilización técnica? Heidegger consideraba que la posibilidad de lo salvífico no estaba en manos del hombre, sino del ser, que, por una gracia o favor suyo (*Gunst*), concretamente permitiendo el desocultamiento de un Dios o de lo divino, permitiría, a su vez, que el ente en su conjunto se muestre en

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

otro aspecto distinto del modo en que lo comprende el *Gestell*. El hombre sólo podría predisponer a ese *favor* a través del pensar poetizante del arte que se abre al ser o de la meditación (*Besinnung*) sobre la historia del ser. Para Patočka, por el contrario, el hombre mismo, a partir de la comprensión de la esencia de la técnica, tiene la posibilidad de dar el primer paso hacia lo salvífico (*das Rettende*); ese paso no es de naturaleza estética, ni se agota en la comprensión filosófica del *Gestell* como un momento de la historia del acaecer del ser, sino que el núcleo de su concepción de lo salvífico es "moral o, podría decirse, moral-religiosa" (Patočka, 2007: 300).

Ese núcleo se halla en la noción de sacrificio. En efecto, en el *Gestell*, por el cual el hombre reduce el sentido de sus relaciones con el ente a extraer de él todo el rendimiento posible que le permita prolongar su vida y aumentar su poder de hacer rendir al ente, la vida se halla atada a sí misma. En consecuencia, la liberación implica que la vida se libere de su atadura así, que no ponga el ser de lo que está a su servicio, sino que se ponga ella misma y sus posibilidades al servicio del ser. Y esto no es otra cosa que el sacrificio. El sacrificio es, para Patočka, lo salvífico.

La idea de sacrificio, de origen religioso, implica "una voluntad de comprometerse, por medio de la humillación y el abatimiento de sí, a una instancia superior a la que uno espera ligarse en virtud de la reciprocidad así engendrada" (Patočka, 1990: 271). Para la visión técnica del mundo, el sacrificio, así visto, carece de sentido, porque ella no reconoce ninguna distinción de rango en el ser del ente, sino que todo ente es homogéneo en su ser-nada, pues no tiene de por sí otro significado que aquel que le otorga la solicitación. Por ello, para las sociedades técnicas, el sacrificio siempre aparece como una desmesura e insensatez.

Al sacrificio le es propia, entonces, una índole religiosa de ser, extraña e incomprensible para el *Gestell*, en tanto presupone una diferencia jerárquica de carácter ontológico entre algo divino y superior a nuestra misma existencia y los intereses que rigen su cotidianidad; y presupone, además, que se justifica renunciar a esos intereses y hasta a la propia existencia en favor de relacionarse con aquello superior o divino. Por ello, un sacrificio efectivo es siempre uno de la vida, ya sea en sentido estricto o de posibilidades fundamentales que se abandonan para ponerse a disposición de aquello superior. De allí que el sacrificio genuino no sea aquel *pasivo* de quien *es sacrificado* por otros para obtener más de lo mismo, un mayor dominio del mundo y

un consecuente sojuzgamiento de los seres a las solicitaciones que le dirijan aquellos que envían a otros al sacrificio.

El anterior es el sacrificio inauténtico, al que se vieron condenados en el siglo XX tantos hombres inmolados en las guerras y los conflictos que lo traspasaron. Es el mismo sacrificio inauténtico al que se ven sometidos, en ese, un número creciente de desplazados y marginados por las catástrofes climáticas y ecológicas, hijas de la *supercivilización* técnica. Para los que llevan a los hombres a este tipo de sacrificio, las vidas humanas sacrificadas no son más que otro medio, una energía más, capaz de entrar en el juego de energías liberadas y transformadas por medio de procedimientos técnicos. Sin embargo, este sacrificio pasivo implica ya un primer grado de comprensión de que existe una jerarquía ontológica. El hecho de que la eliminación de vidas humanas y, se podría agregar, de ecosistemas naturales, sea vivida como un sacrificio "testimonia el hecho de que el ser humano [y el mundo mismo] se resiste a ser reducido al rango de ente disponible" (Karfik, 1999: 26).

Esa resistencia se consuma en el sacrificio *activo*, a saber, el de aquellos que han sido conmovidos por el sinsentido del mundo técnico y *se sacrifican* a sí mismos o su posición social para decirle "no" a esta comprensión técnico-nihilista que reduce todo ente a fuerza disponible. Quienes así se sacrifican lo hacen en función de *salva-guardar* la posibilidad de relacionarse con algo que se considera superior al sistema de solicitaciones y rendimiento y a la atadura de la vida a sí misma. Ellos comprenden que no todo es lo mismo, que puede haber un *sentido diferente* de la existencia que no reduzca al otro hombre y a la naturaleza a la condición de fuerza disponible. Comprenden, también, que vale la pena y justifica la propia existencia renunciar a ella para permitir la emergencia de ese sentido otro del ser y, consecuentemente, el surgimiento de un modo distinto de relacionarse con los otros y las cosas, pues lo propiamente humano es hacer posible que aparezcan una y otra vez las inagotables posibilidades de sentido que nos interpelan desde el mundo[6].

[6] Precisamente porque, en última instancia, el sacrificio hace posible que aparezcan, a través del hombre (que por ello es ontológicamente superior al resto de las cosas) nuevas posibilidades de sentido del mundo y con ello una renovación de la historia, que, a mi parecer, se quedan cortas interpretaciones como la de M. Cladakis, quien considera que, a través del sacrificio, Patočka "presenta una alternativa al dominio de la técnica desde una perspectiva existencial más que histórico-ontológica" (Cladakis, 2018: 78). Por el contrario, tiene razón I. Ortega cuando afirma que "la potencialidad ético-política de la obra de Patočka está presente ya en las bases de su filosofía primera" (Ortega, 2005: 168). Ciertamente estas bases no sólo son ontológicas, sino también cosmológicas.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

Sin embargo, ese sentido nuevo, en esta época en que predomina el *Gestell*, aún no ha emergido ni es posible determinarlo. Por ello, en este contexto histórico, el sacrificio adquiere un sentido eminentemente negativo. La acción que lleva a cabo debe entenderse "en la sola perspectiva de la protesta, como un no que no se dirige a estados de cosas singulares y concretos, sino -en el fondo- al modo de comprensión que los so-porta" (Patočka, 1990: 274). Este "no" es el modo propio en que hoy en día puede manifestarse "la comprensión de lo que se trata en la historia" (Löwit, 1990/1991: 234); por lo tanto constituye "la tarea del hombre histórico" (Löwit, 1990/1991: 234), la única capaz de mantener viva la posibilidad de que la civilización técnica no se convierta en definitiva e impida para siempre el surgimiento de una nueva forma de entender la civilización. La única tarea que, en una palabra, "es capaz de rechazar el fin de la historia" (Löwit, 1990/1991: 234).

El sacrificio, como aquello salvífico con lo que se enfrenta el peligro inherente a la civilización técnica, revela que el sentido más alto de la libertad es, en realidad, *negativo.* Es decir "no" a la acumulación y transformación de fuerzas que, durante las guerras del siglo pasado, se libraron *contra* los seres humanos, vistos como recursos a sacrificar para dominar esas fuerzas. Es decir "no*"* a esa misma acumulación, transformación y consumo de energías que, en este siglo, se dirige también y crecientemente, *contra* el mundo, incubando las catástrofes ecológicas que se perfilan en el horizonte y se anuncian especialmente , ante todo, en el cambio climático. Reducir la libertad a la libertad de tener y poder, a la libertad positiva de consumir y dominar, equivale a reforzar la atadura y esclavitud de la vida a sí misma y al *Gestell*.

Patočka es absolutamente claro respecto de este carácter negativo de la libertad que el sacrificio evidencia. Al referirse a los *héroes de nuestro tiempo*, es decir, a aquellos que se han rebelado contra los dictámenes de la civilización técnica, ejemplificados por Sajarov y Solyenitsin, afirma que el sentido último de lo que hacen es "mostrar en concreto que la libertad es algo negativo, hacer ver lo positivo de esta negatividad" (Patočka, 2007: 332).

¿Y qué se alcanza con este ejercicio de la libertad negativa y del sacrificio? ¿A qué mundo conduce? Eso es imposible de determinar. En los comienzos de todo gran cambio histórico, si es que éste se produce, no puede saberse qué figura del mundo y qué modo de relación con el ente se abrirá, como tampoco podía preverse al inicio de la era técnica el aspecto que tomaría la realidad hoy. Patočka no pasa de postular la posibilidad de que la humanidad "comience a considerar una época de ahorro y frugalidad" (Patočka, 2007: 342).

Con todo, lo que garantiza el ejercicio de la libertad negativa, es salvar lo que distingue a la humanidad del hombre: su capacidad de comprender el mundo, de problematizar el sentido y, así, permitir el aparecer de nuevas figuras del sentido de ese mundo que lo interpela. O, para decirlo de otro modo, garantiza la continuidad de la historia, "pues los procesos de esclarecimiento del mundo pueden ser comprendidos, (…), como el reino del sentido en las fases sucesivas de la marcha de la historia" (Srubar, 1990/1991: 58).

La libertad negativa implica, por lo tanto, un acercamiento a una libertad genuina que se ejerce desde y para el mundo que constituye a los individuos como libres y no contra él. Tal libertad conlleva una liberación y un consecuente cuestionamiento: la liberación de la atadura de la vida a sí misma y a su voluntad de poder, que vuelve a los individuos siervos de un continuo exigir más y más derechos, más y más bienestar, más y más de lo mismo. Y el consecuente cuestionamiento de su derecho a explotar el mundo entero sin considerar a los otros que vendrán en el futuro y a negar que el mundo, desde sí y por sí, tenga otro sentido que satisfacer la apetencia de dominio de dichos individuos. "Tenemos derecho a disponer y explotar lo que durante miles de millones de años acumuló el trabajo inconsciente y diligente del sol y las estrellas. ¡Tenemos derecho a todo eso!" (Patočka, 2007: 341). Y lo tenemos incluso sin saber al fin y al cabo para qué. Este es el supuesto por el que no se pregunta la era técnica, pero es el cuestionamiento del que parte la libertad negativa. Por eso, Patočka puede afirmar que el "no" que ella proclama constituye "uno de los momentos esenciales del giro en el modo de pensar" (Patočka, 2007: 342).

5. CONCLUSIONES

Para comprender la relación entre la esencia de la técnica y el olvido del mundo como mundo -para comprender la dimensión cosmológica que entraña el problema de la técnica en el pensamiento de Patočka- es menester observar que el análisis que, en las conferencias y seminarios de la década de 1970, hace el filósofo del *Gestell* implica la consumación de los distintos modos de existencia inauténtica que ya se le habían adjudicado a las formas de *supercivilización* en el ensayo de la década de 1950. En efecto, el *Gestell* conduce a una inautenticidad cultural, puesto que el ser humano y las so-

ciedades se cierran a su característica distintiva de dejar emerger culturas diferentes resultantes del modo en que los existentes se relacionan con él (también en cada caso particular), aspecto que les ofrece el venir al aparecer del mundo en su entorno. En lugar de ello, se impone un sentido homogéneo para todos que no se corresponde con ningún ofrecimiento de sentido particular proveniente del mundo. Este proceso conduce también a la inautenticidad ética, ya que el ser humano es reducido a la condición de medio y recurso solicitable, o de fuerza opuesta en el combate por el dominio de las fuerzas.

A la inautenticidad religiosa, en cuanto desaparece lo sagrado, el ser humano pierde toda relación con el Misterio[7] del ser y se cierra al sentimiento originario de absoluta dependencia de su existencia, en lo que respecta a su destino último y su origen primero, de un Poder que lo trasciende y del cual no puede disponer ni determinar. Se trata, precisamente, de aquel Poder que, como fundamento del mundo, hizo posible que apareciera el conjunto de lo que es, que hace aparecer a lo aparente en cada caso con una figura o un sentido que se genera por y desde sí mismo, y que ha hecho aparecer, también, al ser humano mismo, a quien se le aparece lo que aparece. En lugar de ello, se convierte en hacedor del sentido último y dueño de sí y del mundo.

Pero, por sobre todo y como condición de todas estas inautenticidades, en el *Gestell* el ser humano vive en una *inautenticidad cosmológica*, porque él olvida el mundo como mundo y su estar determinado por el propio mundo como movimiento ontogénico que lo trae a él mismo al aparecer, y que le ofrece, en cada caso, diversas posibilidades vitales, las cuales no resultan de imposiciones de rendimiento del ser humano a los entes del mundo, sino de posibilidades de vida que el hombre recibe desde el mundp[8]. Esta inautenticidad está a la base de su inautenticidad cultural, porque implica el cerrarse a los múltiples aspectos y emergencias de sentido que me interpelan desde el mundo, según el modo en que éste se le presenta al aparecer en cada mundo circundante al existente. Está también a la base de la inautenticidad religiosa, porque la negación del mundo como tal conlleva, así mismo, el cerrarse a ese

7 Cf. nota 4

8 Este olvido del mundo por el hombre en el *Gestell* puede describirse como el olvido de que "el origen de su movimiento no se encuentra en él mismo, sino más bien en la exigencia de cumplir posibilidades de vida que recibe (y no deja de recibir) desde el mundo (…)." Pommier, 2018: 501).

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

Poder, superior al humano e imposible de dominar por el ser humano, que traspasa el mundo todo y hace que éste, una y otra vez, haga emerger el ser, lo haga eclosionar como un cosmos, que lo dote, así, de sentido; y que, además, deje surgir en ese cosmos un ser al que el propio cosmos puede aparecérsele. Finalmente, está a la base de la inautenticidad ética, porque el infinito afán de prolongación de sí mismo y atadura a la vida, que se reconoce en el *Gestell* y del cual surgen todas sus iniquidades e inequidades, no es sino una negación de la propia finitud, que es el modo en que por excelencia el mundo determina al ser humano, en tanto que ser finito. Esta empecinada negación de su finitud, que orienta la existencia del hombre técnico y lo lleva a hacer cualquier cosa con tal de prolongar su ser y poder en el mundo, lo cierra al tercer movimiento, en que el existente se entrega a un fin distinto de la prolongación de sí mismo y "es para" o justifica su existencia dedicándose a los otros, y para que todos los seres puedan desarrollar su propio ser.

Si se atiende al fundamento cosmológico de los distintos modos de inautenticidad de la existencia y coexistencia que se congregan en el *Gestell*, se advierte que todos ellos presuponen el olvido del sentido cosmológico del mundo *como* mundo (tal como fue explicado en el segundo acápite de estas reflexiones) y, consecuentemente, la escisión radical entre la existencia, en el despliegue de cuyo poder radicaría todo sentido, y el mundo, que, desde sí mismo, sería una nada de sentido. Para el *Gestell*, entonces, el mundo no acontece como movimiento universal de individuación y venida al aparecer de todo lo que es. Por el contrario, no es más que la totalidad sumatoria de cosas dadas y empleables flotando en una nada infinita. Para el *Gestell*, el proceso de venir al ser de todo lo que es en un cosmos que constantemente se renueva y estructura en infinitas figuras no es un proceso de emergencia de sentido que acontece desde sí y por sí. Por el contrario, la esencia de la técnica desconoce el mundo en su sentido cosmológico. Consecuentemente, para ella, el ser humano no se halla interpelado ni concernido por ningún Misterio inasible y supra-potente, del cual dependería el origen de todo lo que es y también el destino último de toda existencia[9]. Para Gestell, en cambio,

[9] Como tal este Misterio es, a su vez, cosmológico y religioso. Es cosmológico en tanto lo propiamente misterioso es que el ser haya aparecido y lo haya hecho como un todo ordenado -como un cosmos- que, además, constantemente *puede* generar nuevas figuras suyas, que despliegan la riqueza del ser, y al hombre mismo, a quien se le aparece esa riqueza. El que esto *haya podido* darse y no

el mundo son sólo cosas a su disposición o una cosa inconmensurablemente grande incapaz de gestar cualquier sentido ni, en consecuencia, de conceder sentido alguno ni a los entes que lo integran ni a la existencia humana.

La escisión que acontece en la esencia de la técnica entre existencia y cosmos se plasma en el detenimiento de la dinámica de los movimientos de la vida a la que ella conlleva. En el *Gestell* -y ello ya quedaba claro para Patočka- el hombre se cerraba *para sí mismo* el paso al tercer movimiento de la vida, en el que dedica su vida no para sí, sino para todos los seres y, a través del cual, él asume enteramente el sentido cosmológico de su existencia. Y ello porque el *Gestell*, como vimos, absolutiza el segundo movimiento y reduce todo sentido a la prolongación de sí y del propio poder sobre la base de la imposibilidad de asumir la finitud con la cual el mundo me ha determinado a mí y a todo ente. Pero lo que quizás no quedaba tan claro en la época de Patočka, que no fue testigo de los fenómenos ecológicos que son hoy en día tan conmovedores, es que la civilización técnica amenaza con degradar o imposibilitar el primer movimiento *para los otros* que devienen sucesores. Y ello porque, al liberar el conjunto de las energías que acumula y transforma directa o indirectamente *contra* el mundo, contra la posibilidad de que el mundo se desarrolle por sí y desde sí mismo, hace que se cierna sobre esos otros la probabilidad, cada día mayor, de que el mundo deje de ser aquel seno del cual se valen quienes en él lo reciben para hacer posible su existencia, nutrirlo y permitirle ser. En una palabra, la *supercivilización*, hundida en el *Gestell*, amenaza con privar a las generaciones venideras de la posibilidad de ser recibidas por el mundo, de encontrar en él un hogar en el cual arraigarse. Si se tiene en cuenta la negación del mundo como mundo y el cierre de la dinámica de los movimientos de la vida que comporta, bien podemos concluir que el problema de la esencia de la técnica es, por su origen primero e implicancias últimas, una cuestión cosmológica.

La salida de la escisión entre existencia y mundo y la salvación de la pérdida de la propia esencia del hombre -de su capacidad de comprender el ser del ente respondiendo a las posibilidades que provienen del mundo a través

cómo se dio es lo propiamente misterioso que alienta en el universo. Y la relación con este Misterio es, también, la relación con un Misterio de índole religiosa, si aceptamos un sentido pre-confesional de religión como un volver a relacionarse y sentirse concernido por aquel *Poder* que funda todo lo que es y en el cual descansa el destino último de toda existencia, incluso la humana.

de la sucesión de proyectos de sentido renovados que constituyen la historia humana- comienza, para Patočka, con la libertad negativa, con la capacidad de decir "no" y el sacrificio que ello implica. Este sacrificio, que reconcilia la existencia con la dinámica cosmológica reflejada en los movimientos de la existencia humana, es ciertamente de naturaleza ética, pues introduce jerarquías en el ser y comprende que el ente a través del cual el mundo viene al aparecer y que es capaz de comprender el ser del ente no puede ser reducido a la condición de cosa y explotado o inmolado para obtener de él un rendimiento cósico. Comprende, además, que la existencia no tiene su fin en sí misma, sino que su sentido último radica en ser para los otros y para la renovación del mundo todo. Sin embargo, su índole última es religiosa. Primero, porque el sacrificio que implica decir "no" y negarse a que la propia vida se convierta en un engranaje más de la red de solicitaciones de rendimiento a la que la Gestell ha reducido el mundo, presupone la experiencia conmocionante de que el mundo como tal y el respeto de la vida y de la armonía de la vida que se genera desde él es sagrada y se halla por encima de la cosificación, utilización y *nihilificación* de absolutamente todo y del todo que rige la comprensión propia de la técnica. Y es ésa, por excelencia, una experiencia religiosa. Segundo, porque presupone también una fe o confianza fundamental en que el mundo mismo y su dinámica se hallan regidos por un Poder que hace del mundo un cosmos y lo mueve a realizar una infinita y constantemente renovada riqueza de ser que el hombre no debe paralizar, y que lo mueve también a abrir siempre nuevas posibilidades de sentido que él no debe detener. Se trata de una confianza de una magnitud tal que, quienes se hallan conmovidos por la experiencia de la sacralidad de ese Poder, son capaces del sacrificio de la propia vida. Como vimos, podemos llamar a tal Poder, que todo lo traspasa, domina, sustenta y orienta y del cual el hombre depende incondicionalmente para llegar a ser, *lo divino*. Lo divino, así comprendido, no es el mundo como sumatoria de cosas, ni el Dios o los Dioses, cuyo último paso espera Heidegger, sino el Misterio de que pueda haber mundo como constante movimiento de generación y configuración de ser. Se trata de un Misterio que deja experimentar su poder en la infinita diversidad del cosmos y en el asombroso hecho de que haya un ser capaz de con-moverse ante ella. El no y el sacrificio que la técnica era demanda del hombre, si es que éste quiere seguir siéndolo y teniendo un mundo en el cual arraigarse, es impensable sin la fe en lo divino. Si esto es así, la idea

heideggeriana de que "sólo un Dios puede salvarnos" y la de Patočka de que la salvación comienza con el "no" de la libertad negativa y el sacrificio, a pesar de sus innegables diferencias en la concepción de lo divino, no resultan enteramente incompatibles, en cuanto ambos implican entrar en correlación con un Poder y un sentido del ser y la existencia que trascienden la voluntad humana de poder.

El desafío que la reflexión patočkiana plantea a nuestra época, luego de acabado el comunismo y la guerra fría y ante la amenaza de nuevos conflictos y catástrofes ecológicas, es el de pensar las formas de solidaridad entre todos aquellos hombres que, conmovidos por el peligro que anida en la esencia de la técnica, son capaces de decir "no". Se trata, tal cual observa Serrano de Haro, del desafío de cómo pensar "una solidaridad de los conmovidos que siga acogiendo ese modesto y precioso poder de los sin poder" (Serrano de Haro, 2004: 379). Es un desafío no sólo ético y político. Es un desafío religioso de alcance cosmológico.

BIBLIOGRAFÍA

Barbaras, Renaud (2007), *Le mouvement de l'existence.* Études *sur la phénoménologie de Jan Patočka,* Chatou, Les Éditions de La Transparence.

Barbaras, Renaud (2019), "La fenomenología como dinámica de la manifestación", *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, tercer número especial, pp. 48-68.

Cladakis, Maximiliano (2018), "Husserl y Heidegger frente a la cuestión de la técnica, en Esteban Molina (comp.), *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH*, Buenos Aires, Tesopress, pp. 71-78.

Esquirol, Josep (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa.

Fink, Eugen (1985), *Einleitung in die Philosophie.* Würzburg, Könighausen & Neumann.

Fink, Eugen y Patoçka Jan (1999), *Briefe und Dokumente 1933-1977*, Freiburg/ München, Alber.

Garrido Maturano (2020) "El descenso de las estrellas. El mundo originario y el origen del mundo en el pensamiento de J. Patočka", *Daimon. Revista de Filosofía*, N. 80, pp. 155-168.

Karfik, Filip (1999), "La philosophie de l´historie et le problème de l´âge technique chez Jan Patočka", Études *phénoménologiques*, tomo XV, núm. 29-30, pp. 5-28.

Löwit, Valérie (1990/1991), "L´histoire et le négativ", *Les Cahiers de Philosophie*: *Jan Patočka. Le soin de l´âme*, núm. 11/12, hiver, pp. 221-234.

Ortega Rodríguez, Iván (2005), "El movimiento de la existencia humana de Jan Patočka, *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 36, pp. 159-168.

Patočka, Jan (1990), "Les périls de l´orientation de la science vers la technique selon Husserl et l´essence de la technique en tanto que péril selon Heidegger", en Jan Patočka *Liberté et sacrifice*, trad. (francesa) de Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, pp. 259-275.

Patočka, Jan (1998), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. (francesa) de E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.

Patočka, Jan (2004), *El movimiento de la existencia humana*, trad. de T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro.

Patočka, Jan (2005), *Introducción a la fenomenología,* trad. Juan Sánchez, Barcelona, Herder.

Patočka, Jan (2007), *Libertad y sacrificio*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme.

Patočka, Jan (2016), *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Madrid, Encuentro.

Pommier, Eric (2018), "Un nuevo mundo: ética del sacrificio y fenomenología asubjetiva. Jan Patočka", *Aurora*, vol. 30, núm. 50, mayo/agosto, pp. 486-502.

Serrano de Haro, Agustín (2004), "La idea de la solidaridad de los conmovidos en la obra de Jan Patočka", en Alicia Villa y Miguel García Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 367-379.

Srubar, Ilja (1990/1991), "L´evolution de la pensé phénoménologique de Patočka", *Les Cahiers de Philosophie*: *Jan Patočka. Le soin de l´âme*, núm. 11/12, hiver, pp. 41-64.

Stanciu, Ovidiu (2017), "La phénoménologie asubjective et son autodépassement", *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 95, pp. 303-316.

Ángel Enrique Garrido Maturano: Es nacido en el año 1964 en Buenos Aires; estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: *Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas*, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la UNNE. Ex becario DAAD y Humboldt. Desde 2017 investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autor de más de 160 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países.

D. R. © Ángel E. Garrido Maturano, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 8-37, ISSN: 1665-1324 , E-ISSN: 3061-7766

Kierkegaard and the dialectic of sin: The existential reading of socratic ignorance in The Sickness Unto Death

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES
ORCID.ORG/0000-0001-6980-7265
Universidad Pontificia Bolivariana
cristiandobenavides@gmail.com

Abstract: *In this article, Søren Kierkegaard's perspective on sin and its relationship with the Socratic notion of ignorance is explored. Through an analysis of his work* The Sickness Unto Death*, the Danish philosopher examines the perspective that equates sin with ignorance and strives to go beyond it by arguing that sin does not solely originate in ignorance but is primarily rooted in individual will. By conducting a meticulous examination of the interplay between knowledge and will, it is contended that sin arises from the deliberate choice not to understand what is just. This perspective enriches the Socratic thesis by emphasizing the central role of will in moral decisions, leading to a profound understanding of sin from an existential perspective.*

Keywords: will; ignorance; knowledge; sin; dialectic

Reception: 11/10/2023 **Acceptance: 25/03/2024**

Kierkegaard y la dialéctica del pecado: La lectura existencial de la ignorancia socrática en la *Enfermedad Mortal*

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES
ORCID.ORG/0000-0001-6980-7265
Universidad Pontificia Bolivariana
cristiandobenavides@gmail.com

Resumen: En este artículo, se explora la visión de Søren Kierkegaard sobre el pecado y su relación con la concepción socrática de la ignorancia. A través del análisis de su obra, *La Enfermedad Mortal*, el pensador danés examina la perspectiva de Sócrates que equipara pecado e ignorancia, e intenta ir más allá, al argumentar que el pecado no se origina únicamente en la ignorancia, sino que encuentra su raíz principalmente en la voluntad individual. Al llevar a cabo un minucioso examen de la interacción entre el conocimiento y la voluntad, sostiene que el pecado surge de la elección deliberada de no comprender lo que es justo. Esta perspectiva enriquece la tesis socrática al poner de relieve el papel central de la voluntad en las decisiones morales, lo que conduce a una profunda comprensión del pecado desde una perspectiva existencial.

Palabras clave: voluntad; ignorancia; conocimiento; pecado; dialéctica

Recepción: 11/10/2023 **Aceptación: 25/03/2024**

1. INTRODUCCIÓN

En el libro primero de la segunda parte de la *Enfermedad mortal*, obra conocida comúnmente con el título *Tratado de la desesperación*,[1] aparece una novedosa consideración acerca del llamado "intelectualismo" socrático.[2] En esta sección Søren Kierkegaard, siempre bajo el pseudónimo de Anti-Climacus, examina la categoría existencial de la desesperación, en correspondencia directa con la noción dogmática de pecado.[3]

De acuerdo con el autor, pecado e ignorancia para Sócrates son términos equivalentes. Es verdad que el concepto de pecado como transgresión de la *ley divina* no pertenece a los pensadores griegos, sino que es una doctrina característica de las religiones abrahámicas (judaísmo, islam y cristianismo). No obstante, él utiliza este término expresamente con el propósito de enfatizar los diversos grados de conciencia del yo que describe y analiza a lo largo de todo su libro: yo humano, yo teológico, yo cristológico.[4]

Admirador del sabio griego, Kierkegaard recurre frecuentemente en sus escritos a la figura de Sócrates. No hay que olvidar que su tesis universitaria trata precisamente, desde la lectura de Jenofonte, Aristófanes y Platón,

1 Precisamente para el pensador danés la "enfermedad mortal" es la "desesperación".

2 En cuanto al llamado "intelectualismo" socrático y su recepción y reforma en el pensamiento del estagirita ver Santa-María, Andrés, "El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles", en *Nova Tellus*, Vol. 26, Núm. 1, (2008), pp. 115-150.

3 "La desesperación es una enfermedad propia del espíritu, del yo, por lo que puede revestir tres formas: la del desesperado que ignora poseer un yo (desesperación impropiamente tal), la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del desesperado que quiere ser sí mismo". (Kierkegaard, 2008;33) Toda forma de desesperación en el fondo se resuelve para el danés en la desesperación de sí mismo.

4 Aunque la expresión yo "cristológico" no es utilizada explícitamente por Kierkegaard, no hay inconveniente en emplear este término para sintetizar su punto de vista al respecto: "Ahora la potenciación de la conciencia del yo consiste en el saber acerca de Cristo; aquí se sabe que se tiene un yo precisamente delante de Dios. Primero —en la primera parte de esta obra— apareció la ignorancia sobre la posesión de un yo eterno; luego surgió el saber acerca de que se tenía un yo, en el cual a pesar de todo había algo eterno. Después —en la transición de la primera a la segunda parte— se mostró cómo había que entender esa diferencia dentro de la categoría del yo, el cual tenía una idea humana acerca de sí mismo, o cuya medida era el hombre. El contraste correspondiente consistió en encontrar un yo precisamente delante de Dios, siendo esto lo que pusimos como base de la definición del pecado. Ahora aparece un yo cabalmente delante de Cristo..." (2008;147) El término yo "cristológico" es acuñado propiamente por Fabro, Cornelio. (2011; 65-67)

acerca del concepto socrático de *ironía*.[5] Examinemos la cuestión central, mencionando muy brevemente tres diálogos platónicos que de una u otra manera dan cuentas de la premisa kierkegaardiana.

2. LA POSICIÓN SOCRÁTICA

En primer lugar veamos el *Eutifrón,* texto que gira en torno a la cuestión de la piedad (ὁσιότης), es decir, de la justicia piadosa.[6] Allí, el interlocutor que da nombre al diálogo, cuenta a Sócrates que está presentando una acusación por homicidio contra su propio padre por realizar una serie de acciones que han llevado a la muerte a un jornalero que había asesinado a uno de los sirvientes de la casa. Eutifrón considera que su denuncia es un acto piadoso y, por lo tanto, agradable a los dioses.[7] Sócrates comienza entonces a interrogarlo presentando el siguiente dilema: ¿los dioses aman algo porque es piadoso, o es piadoso porque es amado por los dioses? La pregunta tiene la intención de mostrar la dificultad del presupuesto que, sin haber sido razonado todavía como es debido, conduce a Eutifrón a pensar que hace lo correcto.

A medida que avanza la conversación, se hace notoria la falta de una comprensión sólida y coherente de lo que es la piedad. A través de la mayéutica, Sócrates desafía y cuestiona las creencias de Eutifrón y expone la incapacidad de que pueda proporcionarse una definición adecuada de lo que es pío frente a lo impío. En definitiva, lo que se deja entrever es una carencia de conocimiento y una falta de claridad respecto a las implicaciones (el texto original: respecto de las implicancias) que puede llevar a la toma de decisiones y acciones injustas.[8]

---

5 Este temprano trabajo de Kierkegaard, a pesar de haber sido dejado muchas veces de lado por los estudiosos, proporciona la clave interpretativa para el análisis del resto de los escritos de Kierkegaard, como bien señala Stewart, Jon. (2015; 114)

6 Platón, *Eutifrón*, traducción. Julio Calonge Ruiz, en *Diálogos*, T. I, Gredos, Madrid, 1985.

7 Indirectamente Platón se plante aquí, desde una vertiente moral, el problema del mal. Hernández, Silvestre, "Notas sobre la configuración del mal en Platón", en *Revista de Filosofía*, Vol. 26, Núm. 60, (2008), online: "El mal se presenta en la acción de un sujeto que aún a sabiendas del peso de sus actos, inflige sufrimiento a otro ser o rompe el equilibrio de la comunidad".(2008: 7-25)

8 Debe tenerse en cuenta ya desde el principio de este análisis que para Sócrates el mayor enemigo del conocimiento no es la ignorancia como tal sino más bien la ilusión de conocimiento. (Boeri, 2021: 112)

El segundo escrito que conviene ahora examinar es el *Protágoras*, diálogo en el que se discute la naturaleza de la virtud y de la educación. El famoso sofista, orgulloso de su enseñanza y reputación, sostiene que por medio de la retórica se puede instruir en la ciencia política y hacer a los hombres mejores ciudadanos. Contrario a la opinión de Protágoras, Sócrates tiene dudas respecto de la posibilidad de que la *areté* pueda ser enseñada. Con estos reparos, comenta extensamente un poema de Simónides de Ceos que contiene una enseñanza moral que, alterada por su habitual ironía, da lugar a la tesis de que nadie puede hacer el mal si no es por ignorancia.[9]

Sócrates considera que, cuando Simónides declara en su poema que elogia y aprecia al que no hace voluntariamente nada vergonzoso, no está más que ratificando algo palmario, a saber, que ningún hombre comete por propia voluntad acciones vergonzosas ni obra el mal voluntariamente sino que lo hace involuntariamente (Platón, 1985:) [10].

Por último, en el *Gorgias*, diálogo en el que se explora el objeto de la retórica y su relación con la verdad y la justicia, se encuentra una afirmación que va también en la misma dirección. Un joven político llamado Calicles argumenta audazmente que en la naturaleza los más fuertes y poderosos tienen el derecho de imponer su voluntad sobre los más débiles. Sócrates cuestiona esta mirada, pues estima que la justicia y la ley son necesarias para mantener la armonía en la sociedad, y para guiar a las personas hacia el bien común y la virtud. Para Sócrates la justicia no se relaciona simplemente con la búsqueda de placer y de poder sino que se vincula estrechamente con el conocimiento. Por este motivo, le recuerda al joven orador lo que anteriormente ha quedado acordado con Polo, otro de los personajes del diálogo, que ningún hombre obra mal voluntariamente sino que todo aquel que obra injustamente lo hace contra su voluntad (Platón, 1992;[11]

De acuerdo con lo escuetamente señalado, Sócrates no vería la injusticia como resultado de una intención deliberada y maliciosa, más bien como

9 En la discusión de Sócrates con Protágoras se destaca que lo que derrota propiamente la ciencia del bien no es otra cosa que la mala conducta, la mala elección entre el bien y el mal producto de la falta de saber, es decir, efecto de la ignorancia del saber verdadero. (Koiré, 1966: 64-65)

10 Platón, *Protágoras*, tr. C. García Gual, en *Diálogos*, T. I, Gredos, Madrid, 1985, 345 d-e.

11 Platón, *Gorgias*, tr. J. Calonge Ruiz, en *Diálogos*, T. II, Gredos, Madrid, 1992, 488 a.

consecuencia de la ignorancia.[12] Es decir, las acciones incorrectas no surgen de una voluntad malévola tan sólo de una falta de comprensión sobre lo verdaderamente bueno y beneficioso. Si se poseyera un conocimiento completo y profundo de lo moralmente adecuado y virtuoso, se procedería en consonancia con ello. El buen obrar, desde este punto de vista, sería fruto del apropiado discernimiento intelectual de lo correcto y lo incorrecto.

A decir verdad, los textos analizados no permiten corolarios tan taxativos. La común interpretación del vicio como ignorancia y de la virtud como conocimiento que se adjudica al pensamiento de Sócrates parece tener como base la visión del mismo Aristóteles, afirma en la Ética Nicomáquea que para Sócrates nadie hace el mal a sabiendas, de lo cual puede deducirse, por contraste, que quien hace el bien lo hace entendiendo siempre lo que es bueno. Según este razonamiento, el hombre que tiene juicio recto no podría ser dominado ni arrastrado por las pasiones precisamente por encontrarse bajo la égida del conocimiento.[13]

Para Aristóteles, esta especie de intelectualismo ético se muestra contrario al buen sentido, pues no resulta convincente la opinión de que la injusticia se deba simplemente a una falta de entendimiento en lugar de tratarse de un acto voluntario.[14] El estagirita menciona el enfoque socrático en el contexto de su estudio de la debilidad moral o moral o incontinencia (ἀκρασία)[15] y concluye, frente al sabio maestro que parece negarla, que los débiles pueden actuar en contra de lo que saben o de lo que creen saber que es bueno.

Por otra parte, si se acepta sin cuestionamiento la interpretación de la tesis socrática de que nadie hace el mal voluntariamente, es que el mismo Sócrates, paradójicamente, se confiesa ignorante ante los demás. A la luz de lo desarrollado, y sin que realmente modifique la conclusión, el hecho de que se tratara o no de una actitud fingida del sabio filósofo, podría conse-

[12] Lo que de ninguna manera significa que el acto moral malo sea meramente superficial, pues el argumento moral socrático concluye con el inevitable daño del verdadero ser personal (*psyché*) de quien realiza la acción injusta. (Guthrie, 1990; 95)

[13] Aristóteles, Ética Nicomáquea, tr. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2007, Lib. VII, Cap. 2.

[14] La crítica que Aristóteles le dirige a Sócrates sin embargo no debe ser tomado en sentido absoluto, pues se trata más bien de una reformulación y enriquecimiento del planteo socrático, al que de alguna manera sus principios dan continuidad (Bieda, 2021; 40-67).

[15] Colbert, James, "El intelectualismo ético de Sócrates", en *Anuario Filosófico*, Vol. 5, Núm. 1, (1973), pp. 14-15.

cuentemente afirmarse que, al mismo tiempo que Sócrates exponía su desconocimiento confiesa también su ceguera o debilidad moral, explicación que cualquier lectura atenta de los textos platónicos inmediatamente puede rebatir.[16]

Sea como fuere, tanto para Aristóteles como para Kierkegaard, Sócrates estimaba que la ignorancia (ἄγνοια) concurría en todo vicio o maldad moral (κακία), mientras que la ciencia, por contrapartida, se identificaba con la virtud moral.[17] Es probable que la posición socrática haya sido expuesta de forma imperfecta y exagerada hasta nuestros días por diversos motivos, entre los cuales pueden mencionarse los tres siguientes.

En primer lugar, el anquilosamiento de sus principios en razón de la influencia históricamente determinante de sus intérpretes; segundo, la reducción y simplificación de sus diferentes conceptos y perspectivas en una sola frase que caracterice todo su pensamiento; por último, la inevitable imprecisión y ambigüedad que acompaña a la traducción de los antiguos términos griegos a las lenguas modernas.

En este sentido, conviene advertir que el verbo empleado por Platón, al menos en la versión más clásica de esta formulación: *oudeìs hekòn hamartánei*, que podemos hallar en el *Protágoras,* Alejandro Vigo ha notado que el verbo errar (ἁμαρτάνειν) no se refiere específicamente a una falta de índole moral, sino que tiene un significado más amplio, de alcance fundamentalmente cognitivo. Es verdad que, en el *Nuevo Testamento,* significa "pecar", pero para los antiguos griegos este verbo no quiere decir "pecar" ni "hacer el mal", propiamente sería "errar" o "equivocarse". Por este motivo, resulta conveniente traducir la expresión citada de la siguiente manera: "nadie yerra voluntariamente" (2013: 12), frase que con todas las matizaciones pertinentes abre de uno u otro modo camino en la lectura kierkegaardiana al primado del intelecto por sobre la voluntad.

16 Gómez-Lobo, Alfonso, *La ética de Sócrates*, tr. Andrea Palet, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998, pp. 67-68.

17 Aristóteles, Ética Nicomáquea…, Lib. VI, 1144b, 23-30.

3. LA REFLEXIÓN EXISTENCIAL

Si bien Kierkegaard, declara que para Sócrates el pecado es ignorancia,[18] considera que la realidad del pecado, su naturaleza, no ha sido alcanzada conceptualmente como tal en el mundo antiguo, pues fuera de la doctrina cristiana no es posible comprenderla verdaderamente.[19] Algunos pensadores modernos, sin embargo, han pretendido superar la tesis socrática sin lograr profundizar debidamente en su esencia. Para Kierkegaard, el racionalismo contiene en el fondo la premisa de que quien conoce el bien –bien que el intelecto está en condiciones de captar clara y distintamente en su verdad– no puede obrar el mal. Es decir, que la voluntad no puede oponerse al bien inteligido, de modo que de obrarse mal es porque no tiene verdadero conocimiento del bien.[20] Esto conduce al pensador danés a explicar desde su reflexión existencial el enfrentamiento del hombre con el bien.

Kierkegaard concuerda con Sócrates, en que el pecado implica una cierta ignorancia que se corresponde con aquello que el cristianismo llama propiamente "necedad". Ahora bien, cabe preguntarse –y aquí se revela la vaguedad de la definición socrática– si esa ignorancia es de origen o tardía. Si es una ignorancia original, se trata entonces del estado de alguien que nada ha sabido ni puede saber hasta el momento acerca de la verdad. En cambio, si hablamos de una ignorancia adquirida con posterioridad, entonces no puede afirmarse que el pecado surja de la ignorancia, sino que debe buscarse su fuente en la actividad misma que hunde sus raíces en el fondo del hombre y trabaja para oscurecer el conocimiento.

No obstante, el problema, queda sin ser resuelto puesto que, dada la imprecisión de la enunciación de Sócrates, reaparece esta dificultad con la mis-

18 "El pecado es ignorancia. Como es cosa bien sabida, esta es la definición socrática del pecado, la cual, por cierto, como siempre nos acontece con todo lo que arranca de Sócrates, constituye una instancia muy digna de tenerse en cuenta. Sin embargo, de un tiempo a esta parte, no son pocos los que se han sentido impulsados a superar esta y otras muchas doctrinas de Sócrates" (Kierkegaard, 2008; 116).

19 Como señala el danés en sus otros escritos, la posición socrática se asemeja más a la perspectiva cristiana que ninguna otra, sin embargo, al sabio griego le faltan fundamentalmente cuatro elementos presentes en el cristianismo: la conciencia del pecado, el momento, la relación con Dios y la fe (Goñi, 2001; 91).

20 (Uriel, 2015; 50-52)

ma intensidad y firmeza. En efecto, si se admite en el interior del hombre esa recóndita actividad que oscurece el conocimiento, se plantea la interrogante de saber si tiene o no conciencia clara de ello. Si el hombre no tiene plena conciencia de lo que hace al oscurecer ese conocimiento, entonces el conocimiento ya estaba oscurecido antes de que empezara a oscurecerlo y el inconveniente vuelve a situarse en el mismo punto. Por el contrario, si tiene una clara conciencia de ese oscurecimiento de su conocimiento, se debe entonces convenir que el pecado, aunque tenga como resultado la ignorancia, no dimana del conocimiento sino que brota de un principio distinto de él que justamente quiere oscurecerlo, esto es, la voluntad.

Por consiguiente, si se admite junto con la tradición socrática que el pecado es ignorancia se pone en juego la propia existencia y realidad del pecado, pues para que el pecado sea pecado es (requisito *-sine qua non)(*¿cuál podría ser la intención de la frase?) una conciencia cabal. Si se obra lo injusto, por desconocimiento de lo justo entonces, el pecado no se presenta como tal, ya que forzosamente, implica lo injusto a sabiendas de lo justo o a sabiendas de lo injusto. Aquí se revela para él, la más radical diferencia cualitativa entre el cristianismo y el paganismo antiguo. La fórmula socrática, sin anclaje en la voluntad, carece de una fundamental categoría existencial, la del desafío (*Trods*) (duda, ¿qué significa?) ¿Cómo es posible que se cometa injusticia si se conoce lo que es justo? (Uriel, 2015; 50-52) [21]

Kierkegaard señala que, en los tiempos modernos, la pomposa y presuntuosa ciencia brinda tales seguridades, haciendo gala de haber aprehendido y comprendido grandes verdades; logra exponer y describir con virtuosismo y admirable exactitud qué cosa es el bien supremo.[22] Lamentablemente, todo

[21] "Por tanto, ¿qué categoría le falta a Sócrates en su definición del pecado? Le falta la categoría de la voluntad, del desafío. La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa -en una palabra, demasiado pecadora en cierto sentido- como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia. El helenismo establece un imperativo categórico intelectual" (Kierkegaard, 2008 ; 118).

[22] "En estos tiempos en que a muchos les domina el prurito de lanzarse de una manera alocada y vanidosa por los derroteros de una ciencia hinchada y estéril..., de suerte que los hombres tienen ahora, todavía mucho más que en la época de Sócrates, una necesidad acuciante de que se les imponga una no pequeña dieta socrática. Uno no sabe si reírse o ponerse a llorar cuando oye toda esa retahíla de seguridades de que muchos hacen gala a propósito de haber comprendido y entendido a la per-

ese gran saber no alcanza y su comprensión se vuelve inoperante.[23] Esas abstracciones, esas verdades carentes de fuerza, nunca se traducen en la vida de los hombres; aquellos ilustres y eruditos sujetos que han ahondado en tan elevados conocimientos, muchas veces, para asombro del resto, no expresan ni remotamente en la práctica sus saberes o bien obran en franca contradicción con ello. Este contrasentido, que llega en ocasiones hasta lo ridículo, nos retrotrae nuevamente al sabio griego, quien seguro replicaría –y con total acierto– que no hay que dejarse embaucar por gente tan distinguida y docta, pues nada se ha entendido ya que, si lo hubieran hecho, lo habrían expresado también con sus vidas.

Cuán cómico, ejemplifica, paródicamente, puede ser observar a un hombre conmovido hasta las lágrimas al leer o escuchar sobre la renuncia de sí mismo, la abnegación, la sublimidad de una vida al servicio de la verdad, que inmediatamente después de experimentar tales emociones, ya con los ojos secos, sea visto aprovechando la más mínima oportunidad para llevar a cabo una mentira con éxito. ¿Cómo es posible que ese hombre haya realmente comprendido lo que dice haber comprendido? Por eso, la definición socrática para este –aunque insuficiente– es indudablemente correcta, si un hombre no hace lo que es justo demuestra en definitiva que no ha comprendido.[24]

Por lo tanto, ¿dónde se encuentra el fallo de esa definición? El defecto, nos dice Kierkegaard, está en la ausencia de una categoría dialéctica que atestigüe el "tránsito" del haber comprendido a su correspondiente cumplimiento, es

---

fección que cosa sea el bien supremo, al mismo tiempo que del virtuosismo con que no pocos de entre ellos aciertan, a veces con una maravillosa exactitud, a hacer la exposición de ese mismo bien supremo. Pero lo que más provoca en uno la risa o el llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres" (Kierkegaard, 2008 ; 118-119).

23 "El problema de la época es el exceso de saber y la confusión generada por él. Kierkegaard define el saber como la reducción de la realidad operada por la idealidad. Saber es aprehender idealmente, abstractamente, aquello que no se deja pensar, es el movimiento que se opera a*b esse ad posse*, de la realidad a la posibilidad. Sabemos algo cuando creemos haber captado su esencia, pero la esencia, precisamente, es una determinación del pensamiento que no se confunde con la existencia fáctica" (Llevadot, 2009; 271)

24 Por eso, concluye Kierkegaard: "Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber que confunde, es de otro Sócrates" (Kierkegaard, 2008; 121).

decir, que exprese el "paso" de la comprensión a la acción.[25] El cristianismo tiene ese pasaje o transición como punto de partida y desde allí avanza tropezándose con el pecado, que en última instancia ninguna ciencia puede explicar, hasta alcanzar la noción de desafío que radica en la voluntad.

En la filosofía especulativa de Hegel, nos dice con un tono fuertemente crítico, no hay ningún inconveniente en considerar que todo pasaje es "necesario", pues en el "Sistema" todo se realiza con necesidad; se trata de una teoría de la idealidad[26] que no tiene en cuenta al individuo real ni a la dificultad intrínseca que conlleva la transición del comprender al obrar.[27] Sócrates, a diferencia de la ciencia moderna, no llegó tan lejos como para que pasara enteramente desapercibida la falencia de su enunciado y no intentara hasta cierto punto remediarla.

4. LA DIALÉCTICA DEL ESPÍRITU

En contraste con la filosofía de las ideas puras,[28] en el mundo de la realidad, en aquel que versa sobre el individuo existente, todo es mucho más

[25] Kierkegaard establece una distinción cualitativa entre comprender lo justo y realizar lo justo, como indica Dip, Patricia, "Saber qué es el bien y realizar el bien no pueden ser identificados de manera automática porque el saber se halla en el plano de la posibilidad, mientras que el "realizar" en otro plano totalmente distinto, que es el de la realidad o actualidad. De allí que el criterio para determinar que alguien ha comprendido, no sea teórico, sino práctico. Comprender desde el punto de vista intelectual es condición necesaria pero no suficiente de la comprensión existencial" (2010;34).

[26] Esta "idealidad" es presentada de manera muy gráfica por Kierkegaard: "Ah, el secreto de la especulación, con tanto acentuar y conceptuar, nunca llega al fondo de los problemas ni nunca termina por dar un nudo al hilo. Con lo que no tiene nada de extrañó que la especulación siempre esté tejiendo y tejiendo en las nubes, o, por decirlo de otra manera, como hilando el hilo" (2008; 122).

[27] Un rápido repaso de la obra de Kierkegaard revela su constante desafío al sistema hegeliano en busca de validar su propia perspectiva existencial. Pero a este respecto es importante tener en cuenta las palabras de Binetti: "La crítica a un presunto idealismo fue un recurso que le permitió a Kierkegaard afirmarse a sí mismo y hacer explícita su propia posición existencial. No obstante, que tal polémica valga como crítica atinente y consistente con el idealismo histórico, y que sirva además como medida definitiva del pensamiento kierkegaardiano, resulta a nuestro juicio una improcedente precipitación" (Binetti, 2015; 23)

[28] El idealismo en general y el hegelianismo en particular son objeto de críticas recurrentes por parte de Kierkegaard. A pesar de su oposición a la especulación y la metafísica, es innegable que el filósofo danés también cultivó la especulación, la metafísica y la reflexión teórica sobre el dogma y el objeto de la fe, como declara Torralba (Torralba, 1998; 69).

complejo. La vida del espíritu es aventurada; no tiene reposo alguno, no se da en ella ningún estado, todo es actualidad. Una vez sentadas las bases del tema en cuestión, puede entonces empezar el despliegue de su novedoso análisis acerca de la dialéctica relación entre conocimiento y voluntad como núcleo explicativo y eje de profundización de la problemática socrática.

Si un hombre, indica el danés, en el instante mismo en que reconoce lo justo no actúa en consecuencia, es decir, no obra justamente, sucede lo siguiente: al no obrar con justicia, pese a su comprensión de lo justo, el conocimiento se paraliza y se da inicio a un proceso de "agotamiento", pues lo reconocido no ha sido puesto inmediatamente en práctica. Queda saber, qué es lo que la voluntad hace con ese residuo de conocimiento que, sin pasar a la acción, permanece pasivo.

La voluntad para Kierkegaard tiene dos características distintivas; por un lado, se trata de un agente dialéctico y, por otro, tiene para sí las riendas de toda la naturaleza inferior del hombre. Cabría esperar que la voluntad, al no admitir el producto del conocimiento, es decir, al no considerar estimable su contenido, lo contradiga de forma directa, se enfrente a ello decididamente y haga lo opuesto de lo que la inteligencia ha captado. Destaca así, que una contienda y discrepancia de este tipo es algo excepcional, que rara vez acontece. Lo que la voluntad, en cambio, suele hacer en este caso es dejar pasar un cierto tiempo, estableciendo una especie de tregua momentánea con la facultad intelectiva. De alguna manera es como si dijese: "para que se mantenga la calma y la paz, ¡mañana veremos!" Se abre de este modo un "intervalo" que posibilita el oscurecimiento paulatino del conocimiento.

La naturaleza inferior, por su parte, gana terreno y obtiene cada vez mayor predominio. A medida que se retrasa el recorrido práctico, el bien inteligido pierde su ímpetu, es decir, en cuanto no transite al plano del obrar, la energía activa del contenido aprehendido se irá poco a poco debilitando. Por eso en las dilaciones, subraya, las fuerzas inferiores del hombre acrecientan su poderío.

En la esfera de la especulación no es difícil el tránsito del pensar al ser,[29] pues todo acontece allí –dice con ironía– inmediatamente, sin demora. Pero en el ámbito de lo concreto, del singular (*Enkelte*), nada resulta tan evidente

[29] "Sin duda, Kierkegaard tiene aquí en mente la conocida afirmación de Hegel "Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional" (2010; 21).

ni predecible.[30] Este aplazamiento, ha permitido que las partes bajas de la naturaleza aumenten y que el conocimiento correspondiente se vaya oscureciendo a un ritmo lento y apaciguado hasta que finalmente, voluntad y entendimiento se hallan en condiciones de llegar a mutuo acuerdo. De todas formas, el pacto al que estas facultades arriban no se debe al cese parcial y mancomunado de sus intereses particulares, sino al triunfo y conquista de la voluntad. Pues el conocimiento ya no reclama para sí el derecho de efectuación de su contenido, sino que confundido, se acomoda al pensar que es congruente con su propio querer, al beneplácito de la voluntad.

Kierkegaard señala que una inmensa mayoría de hombres viven de esa manera, es decir, trabajando incansablemente en dicho oscurecimiento, resultando en el aturdimiento de sus conocimientos éticos y ético-religiosos, con el propósito final de evitar una confrontación con los deseos de la naturaleza inferior. Se dedican entonces, y con mucho ahínco, al desarrollo de conocimientos estéticos y metafísicos que no son para la ética más que una simple distracción.[31]

Ahora bien, con toda esta disquisición, se pregunta, ¿se ha superado el socratismo? De ninguna manera, pues Sócrates una vez más alzaría su voz para afirmar que, pese a todo, tales hombres actúan de ese modo porque no han comprendido lo que es justo; es como si el helenismo en general no se atreviese a confesar que alguien pueda, sabiendo lo que concierne a la justicia, hacer lo injusto. Por eso, como adornando la situación, declara que, cuando

30 Kierkegaard concibe la "mediación" hegeliana como expresión del tránsito necesario de lo inmediato a la mediato y, por consiguiente, como pasaje obligado del pensar al obrar. Para Hegel, en cambio, esta conclusión no sería sino resultado del pensar abstracto propio del entendimiento, que en razón de su unilateralidad no tiene presente que el fundamento es de suyo la unidad de la identidad y de la distinción." (Hegel, 1999; 213-220).

31 La relevancia de la categoría existencial de la seriedad en la obra kierkegaardiana se hace evidente a partir de este punto. Ahonda al respecto Theunissen: "Kierkegaard tiene un perfil inconfundible en la medida en que nadie en la filosofía es tanto como él, al mismo tiempo moralista y crítico de la ética. El alcance de sus reflexiones va mucho más allá de su teoría del estadio ético de la existencia. Pues Kierkegaard opera también con un concepto más amplio de lo ético, que cubre todo lo que sigue al estadio estético. De acuerdo con este concepto es comprendida también éticamente la existencia general-religiosa y la existencia cristiano-religiosa, más allá de la existencia orientada éticamente en sentido restringido. La constitución ética de la existencia consiste en la seriedad con la cual, de un modo distinto a la existencia estética, hace frente a las exigencias de la realidad" (2005; 23)

se perpetra una injusticia, no se comete un desplante o un enfrentamiento con lo justo, sino que, en su lugar, se delata un desconocimiento de aquello que compete a la justicia.

Realmente, nadie puede ir más allá de esta intelección por sí mismo, es decir, ningún hombre puede a solas alcanzar la noción de pecado. Todos sus discursos son de una u otra forma excusas, paliativos del pecado, o lo que todavía es peor, no solo meras disculpas sino incluso en algunos casos atenuaciones culpables, es decir, justificaciones pecaminosas. El cristianismo, según la visión kierkegaardiana, comienza de otra manera pues, reparando en la imposibilidad de comprensión del pecado a causa de las limitaciones humanas, declara la necesidad de una revelación divina que instruya al hombre acerca del pecado.

La esencia del pecado, desde este punto de vista, no radica en que lo justo no sea comprendido, consiste en que no quiera ser comprendido. Reside, por lo tanto, en una incomprensión de lo justo más bien en el hecho de que, a pesar de su aprehensión, lo justo no sea querido ni llevado a cumplimiento. A este respecto, puede observarse que Sócrates no ha logrado distinguir entre "poder" entender y "querer" entender; el cristianismo, en cambio, parte de esta diferenciación para destacar que el pecado se determina como tal, no por una incomprensión del acto injusto, sino por una negación de la comprensión de lo justo que proviene, en el fondo, de una negativa primera de volición de lo que es justo.

Kierkegaard subraya, que la enseñanza cristiana nos dice abiertamente que un hombre, aunque conozca muy bien lo que es propio de la justicia, puede desafiante y obstinadamente cometer una injusticia o, viceversa, dejar de hacer lo que es justo; por lo tanto, se convierte en un constante acoso para el hombre porque se revela como una acusación reduplicada, es decir, como una acusación de la acusación, que reprocha a un tiempo el desconocimiento de lo que es justo y la deliberada intención de desconocer lo justo. Examinado cristianamente, el pecado no se halla en el conocimiento ni en la ignorancia sino en la voluntad, cuya corrupción es algo que sobrepasa la conciencia del individuo.[32]

[32] Precisamente por eso el Singular está imposibilitado de responder a la pregunta acerca del origen mismo del pecado, lo que da lugar -en el pensamiento de Kierkegaard- a la categoría del "escándalo" "La posibilidad del escándalo estriba en que sea necesaria una revelación divina para esclarecer al hombre qué cosa es el pecado y cuán profundas son sus raíces" (2008;125)

5. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Para Kierkegaard, conforme con lo desarrollado, la voluntad no se limita a ser una facultad más entre otras, condicionada fundamental y activamente por el conocimiento, por el contrario, como componente integral del espíritu, ostenta una primacía tanto sobre los impulsos inferiores como sobre el intelecto; la voluntad se autodetermina originariamente y con independencia de lo que se percibe como justo o injusto, se revela en la esfera tendencial como dueña absoluta de sus actos.[33]

Como él destaca desde el ángulo existencial, y con una aguda mirada psicológica, la flexión al mal conlleva un oscurecimiento del conocimiento. Ahora bien, este oscurecimiento –como ha sido descrito– no es causa de la elección del mal, es su efecto; pues no es la voluntad la que, oscurecido el conocimiento de lo justo, se dirige hacia lo injusto (como pensaba Sócrates), sino que la voluntad misma, por sí misma, se inclina hacia lo injusto y expande su influjo a todo lo demás.

El hombre en tanto espíritu es actualidad; por consiguiente, siempre está en tensión, no conoce tregua. De allí que, en el primer capítulo de la obra examinada, por el pensador danés, defina al espíritu como el relacionarse de la relación consigo mismo e inmediatamente aclare que no se trata simplemente de la relación más bien de la orientación interna de esta, pues el yo *sensu stricto,* es la relación en su retorno a sí mismo.[34] Este yo que es sujeto concreto, sustancia de la reflexión kierkegaardiana, tiene a la voluntad como núcleo y principio emergente que lleva sobre sí la actividad entera del hombre en tanto centro dominante del espíritu.

Para Kierkegaard el pecado no es producto de la ignorancia, sino que es resultado de la libertad. La consideración socrática del pecado como acción que atenta contra lo justo está animada por la distinción entre "poder"

33 Teniendo en cuenta esta tesis kierkegaardiana declara Fabro, Cornelio, *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Segni, 2004, p. 75: "La caduta della libertà è opera della volontà. Come San Tommaso (ma con un senso esistenziale più acuto), anche Kierkegaard intende la volontà come *motor omnium* e può spiegare in modo più pertinente e profondo la caduta nel male e nel peccato" (2004; 75)

34 Textualmente dice así Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*…, p. 33: "El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relaciona consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. (2008; 33)

comprender y "no poder" comprender el bien. El pensador danés reemplaza esa distinción por aquella otra entre "querer" comprender y "no querer" comprender el bien.[35] Así, el "no poder" comprender que daría lugar a la obra injusta –en tanto que la incomprensión de la justicia habilitaría por defecto las acciones contrarias al bien–, es sustituida aquí por un "no querer" comprender, lo que implica una transmutación en la concepción de la ignorancia, pasando de ser vista como un estado cognitivo negativo, sufrido pasivamente, a ser considerada desde un plano fundamentalmente volitivo como una elección activa y deliberada de no conocer. Para decirlo brevemente, la simple ignorancia es imputada ahora como una ignorancia buscada y obtenida.[36]

El análisis y desarrollo antropológico del oscurecimiento del conocimiento como consecuencia de la actividad de la voluntad, Kierkegaard no suprime la tesis socrática, sino que, al contrario, la enriquece y completa. Pues coincide con la posición del sabio griego de que la realización del mal implica de suyo una cierta ignorancia del bien, pero añade que ese desconocimiento, que acompaña a la acción injusta. tiene como fundamento primero el "querer". En esta dirección, la fórmula kierkegaardiana podría ser expresada de dos maneras, a saber, como "querer no comprender" o bien como "querer no querer comprender".

Ciertamente no basta para Sócrates con el mero asentimiento cognitivo para hacer el bien, además es menester aceptar el carácter vinculante del contenido aprehendido con lo justo y verdadero. El pensador danés explicita este segundo aspecto que se encuentra, si se quiere, de algún modo tácito en la tesis del filósofo griego, enfatiza el papel central de la voluntad en su libre disposición. Ahora bien, la reflexión kierkegaardiana de la noción de pecado que confiere al querer, por sobre el acto de conocer, un lugar protagónico,

35 Uriel, Pablo, "El déficit del querer en Kierkegaard…", p. 62.

36 He aquí una categoría existencial que en la obra kierkegaardiana es esencial tomar igualmente en consideración, a saber, la "pasión" en "*Temor y Temblor*: "Todo movimiento del infinito se efectúa por la pasión y ninguna reflexión puede producir un movimiento. Allí reside el salto perpetuo en la vida que explica el movimiento, en tanto que la mediación es una quimera, la cual según Hegel debe explicar todo, pero que al mismo tiempo es la única cosa que él jamás ha intentado explicar. Incluso para establecer la distinción socrática entre aquello que se comprende y aquello que no se comprende es necesaria la pasión; y todavía con mayor naturalidad para realizar el movimiento socrático propiamente dicho: el de la ignorancia" (Kierkegaard, 2004; 47).

que continúa, sin poder dar una respuesta conclusiva a la cuestión central de su determinación cualitativa.[37]

El filósofo griego tiene el mérito de destacar la niebla, el desconcierto y la flaqueza cognitiva como elementos centrales en las acciones injustas. Desde la perspectiva de la ignorancia socrática, esta se traduce principalmente en una percepción imperfecta y un conocimiento oscuro. La noción de ignorancia en Kierkegaard, por su parte, abarca estas deficiencias en el ámbito cognitivo y las justifica como consecuencias últimas de decisiones en el ámbito de la voluntad. Sin embargo, surge la pregunta crucial: ¿qué motiva a la voluntad a tomar tales decisiones? ¿Por qué prefiere lo injusto sobre lo justo? Una respuesta inmediata podría ser la autodeterminación de la voluntad; sin embargo, esta explicación no resulta completamente satisfactoria ni definitiva, ya que plantea de nuevo la interrogante sobre por qué la voluntad, al autodeterminarse, elige el mal en vez de optar por el camino del bien.[38]

En conclusión, Kierkegaard, está totalmente al tanto de la insuficiencia de su explicación. Por eso nota que la filosofía se enfrenta a un límite existencial que se yergue como una barrera infranqueable que no puede superar. A fin de cuentas, la corrupción de la voluntad, trascendiendo toda lógica, sobrepasa la conciencia del individuo.[39] Para ahondar en su interpretación, siempre conservando un trasfondo enigmático, resultará necesario explorar la noción dogmática del "pecado original", que constituye también el foco central de su célebre obra *El concepto de la angustia*.

37 A fin de cuentas, ninguna ciencia puede para el danés explicar la "realidad" del pecado, sino que solamente puede aproximarse a su "posibilidad", como se vislumbra en la siguiente cita de Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p. 33: "El pecado se supone a sí mismo; que viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto que existe. El pecado aparece, pues, como algo súbito, es decir, mediante el salto; este salto pone a la vez la cualidad, y al ser puesta la cualidad en el mismo momento tiene lugar el salto en la cualidad; el salto es supuesto por la cualidad y la cualidad por el salto. Esto es para el intelecto un escándalo" (1963; 33).

38 Por eso, destaca el danés, el pecado es en definitiva una *positio* ininteligible en su núcleo más profundo, que remite al plano de la creencia: "Preferimos ajustarnos siempre al principio cristiano de que el pecado es una posición. Notando bien, naturalmente, que no se trata de un principio inteligible, sino de una especie de paradoja que ha de ser creída. Según mi opinión, esto es lo exacto. Después que todos los intentos de inteligibilidad no han servido más que para poner de manifiesto la íntima contradicción del asunto, terminemos por verlo situado en su auténtica pista y como algo que evidentemente ha de ser referido a la esfera de la fe" (Kierkegaard, 2008; 128)

39 Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*…, p. 125.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (2007), "Ética Nicomáquea", traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

Binett, María José (2015), "*El idealismo de Kierkegaard*", México, Universidad Iberoamericana.

Boeri, Marcelo (2021), "La ignorancia socrática como virtud epistémica", Pensamiento, Vol. 77, Núm. 293, pp. 103-122.

Colbert, James (1973), "El intelectualismo ético de Sócrates", Anuario filosófico, Vol. 5, Núm. 1, pp. 11-28.

Dip. Patricia (2010), "Kierkegaard: ¿existencialista o filosofo de la praxis?", Controversia, Vol. 6, Núm. 1, pp. 26-35.

Fabro Cornelio (2011), "*Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*" , Segni, Edivi.

Fabro Cornelio (2004) "*Riflessioni sulla libertà*", Segni, Edivi.

Gómez-Lobo, Alfonso (1998), "*La ética de Sócrates*", traducción de Andrea Palet, Santiago de Chile, Andrés Bello.

Goñi Zubieta, Carlos, *"Sócrates y Kierkegaard"*, Espíritu, Vol. 19, pp.75-94.

Guthrie, W.K.C. (1990), *"Historia de la filosofía*", T. IV, traducción de Álvaro Vallejo Campos, Alberto Medina Gonzáles, Madrid, Gredos.

Hegel, Georg W.F. (1999), *"Enciclopedia de las ciencias filosóficas",* en compendio traducción española de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza.

Hegel, Georg W.F. (2010), *"Líneas fundamentales de la filosofía del derecho"*, traducción de María del Carmen Paredes Martin, Madrid, Gredos.

Hernández, Silvestre (2008) *"Notas sobre la configuración del mal",* en Revista de filosofía, Vol. 26, Núm. 60, en línea en:[https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S07981171200800030000]

Kierkegaard, Soren (1997), *"Soren Kierkegaard Skrifter"*, Niels Jørgen Cappelørn ed., Gad, København.

Kierkegaard, Soren (1963), "El concepto de la angustia", Madrid, Espasa-Calpe.

Kierkegaard, Søren (2008), "*La enfermedad mortal"* , traducción. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta.

Kierkegaard, Søren (2004), "*Temor y Temblor"*, traducción. Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada.

Koiré, Alexandre (1996), "*Introducción a la lectura de Platón*", traducción de Víctor Sánchez, Madrid, Alianza.

Llevadot, Laura (2009), *"Negatividad: la figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard",* Madrid, Contrastes, Vol. 14, pp. 269-280.

Platón (1985), *"Eutifron"*, traducción de Julio Calonge Ruiz, en Diálogos, T. I, Madrid, Gredos.

Platón (1985), "*Gorgias"*, traducción de Julio Calonge Ruiz, en *Diálogos*, T. II, Madrid, Gredos.

Platón (1985), "*Protágoras"*, traducción de Carlos García Gual, en *Diálogos*, T. I, Madrid, Gredos.

Santa-María, Andrés (2008), *"El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles",* México, *Nova Tellus*, Vol. 26, Núm. 1, pp. 115-150.

Stewart, Jon (2015), "*Søren Kierkegaard: subjectivity, irony, and the crisis of modernity"*, Oxford, University Press.

Theunissen, Michael (2005), *"El perfil filosófico de Kierkegaard"*, traducción de Sergio Muñoz Fonnegra, Medellín, Estudios de Filosofía, Núm. 32, pp. 9-25.

Torralba Roselló, Francesc (1998), *"Kierkegaard, el heredero moderno de la mayéutica socrática"*, Barcelona, Espíritu, Vol. 47, pp. 55-69.

Uriel, Pablo (2015), *"El déficit del querer en Kierkegaard. Clarificación del concepto de voluntad en la Enfermedad Mortal",* Bogotá, Franciscanum, Vol. 57, Núm. 164, (2015), pp. 45-66.

Vigo, Alejandro (2013), *"La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino"*, México, Signos Filosóficos, Vol. 15, Núm. 29, (2013), pp. 9-37.

Cristian Eduardo Benavides: Es Profesor de Grado Universitario, Licenciado y Doctor en Filosofía. Se desempeña como Profesor a cargo de los espacios curriculares "Principios de Filosofía", "Temas de Filosofía Antigua" y "Proyecto de Tesis de Licenciatura en Filosofía" de la Carrera de Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Es Coordinador del Centro de Estudios de Filosofía Clásica (CEFIC) y Secretario del Instituto de Filosofía (IF). Ha participado de múltiples proyectos de investigación. En la actualidad, codirige el proyecto titulado "Intersubjetividad invertebrada: un desafío hermenéutico actual. Segunda parte: el acontecimiento" (06-G026-T1). Ha publicado numerosos artículos, libros y capítulos de libro en revistas científicas especializadas.

D. R. © Cristian Eduardo Benavides, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 38-57, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Signos Filosóficos, vol. XXVI, no. 52, July-December, 2024, 58-78

The initial reception of Levinas by the youthful Dussel: Eschatology, analectics, and people

JUAN MATÍAS ZIELINSKI
ORCID.ORG/0000-0002-0581-5458
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
jmzielinski@gmail.com

Abstract: *This article aims to analyse the initial reception of Levinas by the young Dussel through the categories of "eschatology", "analectics" and "people". Firstly, it elaborates on the essential aspects of the notion of "eschatology" in the intellectual production of the "pre-liberationist" Dussel, aiming to elucidate the origins of his engagement with the philosophy of the Lithuanian-French philosopher. Subsequently, it scrutinizes the central features of Dussel's liberationist assimilation of Levinasian "alterity" drawing from two foundational concepts in his early ethico-political oeuvre: "analectics" and "people".*

Keywords: Levinas; Dussel; eschatology; analectics; people

Reception: 25/01/2024 **Acceptance: 29/05/2024**

La recepción de Levinas por el joven Dussel: Escatología, analéctica y pueblo

JUAN MATÍAS ZIELINSKI
ORCID.ORG/0000-0002-0581-5458
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
jmzielinski@gmail.com

Resumen: En este artículo se analiza la recepción inicial de Levinas del joven Dussel, tomando en cuenta las categorías de "escatología", "analéctica" y "pueblo". Para ello, se indican, primero, las notas esenciales de la noción de "escatología" en la producción intelectual del Dussel "pre-liberacionista", con el fin de explicar desde dónde recibió la filosofía del filósofo lituano-francés; más adelante, se analizan las características centrales de la recepción liberacionista de Dussel de la "alteridad" levinasiana, a partir de dos conceptos fundamentales de su obra ético-política temprana: "analéctica" y "pueblo".

Palabras clave: Levinas; Dussel; escatología; analéctica; pueblo

Recepción: 25/01/2024 **Aceptación: 29/05/2024**

INTRODUCCIÓN

Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, los dos referentes más importantes de la corriente analéctica de la filosofía de la liberación (Cerutti-Guldberg, 1989: 65-83; Scannone, 2009: 62-63), se conocieron en 1969 en las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel (Provincia de Buenos Aires, Argentina). Desde ese momento, comenzaron un trabajo mancomunado que decantará en la "explosión liberacionista" de 1971 (González y Maddonni, 2020). Para ello, ambos autores recurrieron al pensamiento de Emmanuel Levinas, asumiendo parcial y selectivamente el repertorio categorial de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de 1961 (1977) y reconceptualizándolo desde un marco teórico diferente y en un contexto de discurso novedoso. En adelante, se detallan, primero, las notas esenciales de la noción de "escatología" del Dussel "pre-liberacionista", para explicar desde dónde recibió la filosofía del filósofo lituano-francés; más adelante, se analizan las características centrales de la recepción liberacionista de Dussel de la idea de "alteridad" levinasiana, a partir de dos nociones fundamentales de su obra ético-política temprana: "analéctica" y "pueblo".

LA "ESCATOLOGÍA" PRE-LIBERACIONISTA DE DUSSEL

Respecto de los hitos filosóficos "pre-liberacionistas" de Dussel, conviene mencionar algunos puntos nodales de su trabajo intelectual anterior a 1971 -año de fundación de la filosofía latinoamericana de la liberación. Después de profundizar en el personalismo cristiano francés de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier con motivo de su tesis doctoral en filosofía, en el período 1961-1969 recibió una influencia extraordinaria de la fenomenología contemporánea -de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, pero sobre todo de la versión hermenéutica de Paul Ricoeur (en especial, *La symbolique du mal*). De la producción intelectual de esos años, vale destacar que desde 1964 comenzó una reflexión histórico-filosófica sistemática sobre la cuestión latinoamericana, apoyándose para ello en el pensamiento de Blondel, Heidegger, Teilhard de Chardin y Claude Tresmontant.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 58-78, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Su indagación se basaba en los recursos metafísicos, históricos y teológicos que le brindaba la tradición del pensamiento cristiano, fundamentalmente aquellos dedicados a la reconstrucción de la cultura semito-hebrea y de la etapa colonial americana. De los diversos temas que trató en este período, conviene mencionar por lo menos dos: la convocatoria al trabajador intelectual de América Latina a que se ocupara teóricamente de la realidad del subcontinente, como una tarea de "valor universal" aunque sin caer por ello en mimetismos extranjerizantes (1964a,1964b); y el análisis fenomenológico del "ser" de "*latino*-américa", para integrar la autoconciencia de la existencia propiamente latinoamericana en la "civilización universal adviniente" (1973a: 24-36). Con esto último, se refería precisamente a una "experiencia americana del ser", es decir, a aquella ontología que configura fácticamente el "ser histórico" del existente latinoamericano. Para ello, reivindicaba la memoria del pasado (tradición prehispánica e hispano-ibérica) como un dispositivo hermenéutico clave para el conocimiento de las posibilidades presentes y futuras del subcontinente. Además, convocaba a recuperar el imaginario de la América colonial, a su juicio reducido por la avanzada civilizatoria del s. XIX. Y, junto con esto, la totalidad del ser-histórico americano, en tanto garantía de la "*parusía*" ("estar-ante-lo-que-es") o "escatología" ("Ser-está-ya-aquí-y-ahora") americanas desde el compromiso con la situación actual: actitud típicamente profética de ver en el presente signos del futuro venidero.

De 1964, se destacan sobre todo dos escritos, "Escatología americana I" (1973a: 37-48) y "Escatología americana II" (1973a: 49-55). En el primero, indagó sobre el pensamiento escatológico de Fray Gonzalo Tenorio, teólogo y misionero franciscano del s. XVII (Perú). Concibiendo a España como el "nuevo Israel", al rey Felipe II como "Salomón" y a Carlos V como "David", Tenorio proponía un reino católico basado en la identidad entre el reinado celestial (Iglesia católica) y el Estado español (Corona). En ese estudio, Dussel halló uno de los núcleos del ideario de la Cristiandad colonial: el "hispanismo mesiánico temporal", relectura imperial del mesianismo davídico. Asimismo, elaboraba una crítica de todo tipo de "mesianismo temporal", asociándolo con formas nacionalistas o etnocentristas del ejercicio del poder político-religioso; desde la Reconquista peninsular o la Conquista americana hasta el cristianismo germanista de Hegel, en tanto transferencia-secularización de los atributos de la "Ciudad de Dios" agustiniana a la nación moderna. Así, en el marco de una historización del "ser de Latinoamérica",

empleaba la figura de Tenorio como ejemplo de las expectativas mesiánicas (apocalípticas y milenaristas) depositadas en los reinos del Perú y las Indias occidentales: utopía de una tierra plena como sede del reinado temporal de Cristo (1973a: 45). Observando en la intelectualidad del subcontinente cierto adormecimiento mítico-mesiánico -enmarcado en la oposición dusseliana original entre el "mito" y la "historia"-, proponía, finalmente, recuperar la historicidad de la región, tomando conciencia del desfase entre el modelo de la utopía conquistadora-evangelizadora y la realidad efectiva de los pueblos del subcontinente. En "Escatología americana II" emprendió una tarea similar, pero ahora recurriendo a las figuras de Carlos V y de Antonio de Vieira -jesuita exponente de la rama lusoamericana del "profetismo ibérico". En ese texto, afirmaba que Carlos V se auto consideraba defensor del Imperio cristiano, de la paz de la Cristiandad y de la cruzada contra infieles y herejes, así como unificador del espíritu hispánico con la tierra americana. Asimismo, veía en de Vieira una vocación particular de "transplantar" lo ibérico a América (en este caso, a Brasil), en especial cuando desde su visión mesiánica -heredera del milenarismo cristiano- afirmó que el Imperio portugués (el "Quinto Imperio") era el lugar elegido por Dios para la concreción del reinado temporal y espiritual de Jesucristo. Dichas reconstrucciones histórico-filosóficas son informativas respecto de la tematización dusseliana inicial sobre el vínculo entre el mesianismo y la historia: para él, en América Latina, era urgente distinguir la esfera de lo temporal de la de lo escatológico (1973a: 54).

Algunos de estos escritos fueron resultantes de la "Semana Latinoamericana" de París que tuvo por nombre "América Latina y conciencia cristiana" (Dussel 1965a, 1965b), ámbito de reunión de un conjunto de pensadores cristianos de renombre internacional (como Ricoeur, por ejemplo). En ese encuentro, Dussel reflexionó sobre las cristiandades latinoamericanas, destacando el rol del "cristianismo profético" -encarnado en la figura de Bartolomé de las Casas y en su crítica de la Cristiandad colonial- como "foco intencional" del compromiso político de los cristianos latinoamericanos. Para él, el "*ethos* profético" del cristiano debía oponerse de lleno al espíritu burgués de la élite latinoamericana, así como al tradicionalismo mítico-religioso de los sectores conservadores y al individualismo moderno. Además, presentó allí un estudio condensado sobre la historia de la Iglesia en América Latina, donde expuso novedosamente las articulaciones centrales, las etapas estructurantes y las hipótesis principales de periodización de su devenir histórico.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 58-78, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

En suma, su intervención llamaba a la "minoría cristiana" -sujeto de la esperanza en un futuro escatológico y agente necesario para la superación de la Cristiandad- a involucrarse políticamente, en un nuevo contexto histórico marcado por la pluralidad, la libertad y la laicidad. De todo aquello pueden extraerse algunas ideas-fuerza que caracterizan esta etapa de producción, como la vocación por localizar lo propio del ser y la existencia latinoamericanos, su pertenencia a la intelectualidad católico-progresista de la época, la relectura semitizadora del cristianismo -en confrontación con las tradiciones helénica y de la Cristiandad occidental- y el esfuerzo permanente por traducir en lenguaje filosófico ciertos significantes de la tradición religiosa judía y cristiana (figuras bíblicas y categorías teológicas).

Dussel retornó provisoriamente a la Argentina en 1966, al obtener una cátedra de "Historia de la cultura" en la Universidad Nacional del Nordeste (Chaco). En ese contexto, expuso: "Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal" (2018), donde presenta una dilatada secuencia histórica con el fin de localizar a Iberoamérica en la "Historia Universal", identificando fundamentalmente dos etapas: su prehistoria (desde el *homo sapiens* hasta la Conquista) y su protohistoria (de la Conquista en adelante). Su regreso definitivo a la Argentina será en marzo de 1967 como Profesor de Antropología Filosófica y de Ética de la Universidad Nacional de Cuyo. En el camino reflexivo del periodo 1967-1970, se destacan particularmente las publicaciones sobre la historia de la Iglesia en América Latina y Argentina y, con más detalle, al análisis histórico-teológico del "catolicismo popular" (Dussel, 1967; Dussel y Lafon, 1969; Dussel, 1969-1970, 1970; Dussel y Esandi, 1970; Dussel, 1972a). En esos escritos, Dussel aunaba la práctica teológica con un ejercicio histórico-hermenéutico abierto a la excedencia semántica de la religión, donde la filosofía de la cultura y la antropología filosófica, apoyadas en fenomenólogos como Husserl, Max Scheler, Merleau-Ponty, Alphonse De Waelhens y Heidegger -principalmente con sus categorías de *Welt*, *Destruktion* y *Geschichtlichkeit* (Oporto, 2020)-, fungieron como mediaciones insustituibles. En términos estrictamente filosóficos, comenzó a construir bajo la influencia de Heidegger una ética ontológica (2012a), a la vez que profundizó su análisis de la dialéctica hegeliana (1972c). Esta etapa puede ser descrita en función de la confluencia entre su preocupación por lo latinoamericano, su adscripción a la ontología fundamental, una persistente reposición filosófico-cultural de la tradición semita y la insistencia en la corriente personalista -encarada desde la fuente judía con Buber o cristiana con Mounier.

EXTERIORIDAD DEL OTRO, ESCATOLOGÍA LIBERACIONISTA Y MÉTODO ANALÉCTICO

Para Dussel el "acontecimiento-1971" fue decisivo en su trayectoria intelectual. Por una parte, el binomio "dependencia-liberación" se constituyó como núcleo de su horizonte hermenéutico, fenómeno que lo llevó a reubicar la totalidad de sus hallazgos precedentes; por otra, motivado por la lectura de *Totalidad e infinito* sugerida por Scannone, aparece Levinas como una referencia teórica protagónica. Para comenzar el análisis, conviene reconstruir de qué manera fueron empleadas las categorías levinasianas en uno de los textos más representativos de esta época: "Metafísica del sujeto y liberación" de 1971 (1973b). En ese trabajo, el autor reconstruye la crítica filosófica a la metafísica moderna del sujeto, vinculándola en primer término con la ontología conquistadora o dialéctica de la dominación de la Cristiandad, especialmente con su proyecto imperial-colonial de los ss. XV y XVI. Desmarcándose de la superación de la metafísica del sujeto llevada a cabo por Heidegger y reivindicando el aporte de Levinas, sostenía: "Aun más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de 'lo mismo' de Hegel está la 'exterioridad del Otro'" (1973b: 86). En el marco de una crítica de la Modernidad -entendida como la dialéctica "dominación-dominado" propia de la negación europea de sus "otros-coloniales"-, la categoría levinasiana de Exterioridad funge en este discurso como un dispositivo clave para la destitución de la metafísica occidental (particularmente, la subjetivista) y de la ontología de la Mismidad; a su vez, dicha categoría contribuye a una crítica de la colonización y la colonialidad, en denuncia del genocidio de la Conquista y de los resabios racistas de la élites ilustradas subcontinentales. Realizando una reapropiación situada, histórica y geopolítica de la Exterioridad, consideraba, con Levinas, la ética como "filosofía primera", aunque la identificaba, contra Levinas, con relaciones de poder estrictamente políticas. En este planteo inicial, el pensamiento levinasiano fue incorporado a una filosofía latinoamericana de la alteridad que perseguía el desocultamiento de la opresión y, con ello, una praxis ético-política de liberación. Así, empleando las categorías levinasianas, proponía una filosofía "postmoderna", en el sentido de una tematización que va más allá de la dialéctica del sujeto (entre opresores y oprimidos) trascendiéndola desde un ámbito "metafísico": América Latina como "otro-oprimido".

En otro texto importante de este período, "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana" (1972b), Dussel enlazaba nuevamente la experiencia ontológica de la Cristiandad europea -imperial y conquistadora- con la de la Cristiandad americana -colonial y dependiente-, identificando ese proceso con la expansión mundial de una "ontología de la opresión" y una "antropología moral opresora". Apelando a la noción de Totalidad del léxico levinasiano, caracterizaba el dispositivo colonial como una "Totalidad cerrada", es decir, como una concreción histórica de la "ontología de la Totalidad" -opuesta de plano a la "metafísica de la Alteridad" u "ontología negativa". En efecto, Dussel leía la alteridad de Levinas también como una "ontología negativa", dando cuenta de una comprensión propia -muy distinta de la original- de la categoría. Diferenciándola de la "negación ontológica" (opresión dialéctica del ser en una Totalidad dada), entendía la "ontología negativa" como un "poder-ser" adviniente: "El Otro es negatividad, es siempre posibilidad de historia, es el futuro real (…) la novedad de la creación" (1972b: 75). En esta dirección, sostenía que en la historia de la filosofía occidental primó una "ontología de la Totalidad" basada en la negación y la eliminación del Otro -tesis completamente inspirada en *Totalidad e infinito*. En ese esquema, no quedaba lugar alguno para el Otro-metafísico, siendo, o bien incluido a/en la identidad y diferencia instrasistémicas (como "lo otro"), o directamente exterminado (en tanto "nada" o "no-ser"). Partiendo de la negación de esos "otros" ("Rostros", en plural), Dussel proponía tres dialécticas de la dominación atinentes a la situación latinoamericana: la erótica (opresión de la mujer), la pedagógica (opresión del hijo) y la política (opresión del hermano). En esa operación, el autor pluraliza, dialectiza y concretiza la figura levinasiana de la alteridad, incorporándola a una crítica filosófica de aquellas totalizaciones que atentan contra los "otros-latinoamericanos". Enmarcando la idea de Exterioridad en la tradición de pensamiento cultivada por Rosenzweig y Buber -desde el judaísmo-, pero también por Gabriel Marcel -desde el personalismo o existencialismo cristiano-, empleó esta noción para comprender la historia colonial americana, advirtiendo que en la Totalidad de la Cristiandad el aludido "otro" fue el "indio". Para Dussel, ese "otro-indio" comporta tanto negatividad dialéctica como positividad metafísica, pues, por una parte, era oprimido "en" el sistema (negación del ser de los sujetos racializados), pero, por otra, Rostro "ante" el sistema: misterio y

libertad que está "más allá" (*aná-*) de la Totalidad de comprensión (*logos*). Por esta razón, sostenía que el "(...) *logos*, *que* trasciende será *análogos* (…) un 'más allá' del *logos*, analogía" (1972b: 66)[1]. En efecto, la analogía funge como una herramienta privilegiada de "mediación" entre la onticidad del otro como fenómeno y la trascendencia de su revelación como misterio, es decir, entre su diferenciación *ad intra* de la Totalidad como oprimido y su distinción *ad extra* de la Totalidad como trascendencia. En este contexto discursivo, el "cara-a-cara" levinasiano es entendido -contra Levinas- como una alternativa dialógica de la Totalidad por la apertura a la irrupción del Otro -desde el "deseo" como "amor-de-justicia"- (1972b: 67). Formulaba, así, una "dialéctica analógica de la alteridad", basada en la aplicación de las figuras bíblicas evocadas por Levinas a ciertos rostros latinoamericanos: la "erótica" ante la sociedad patriarcal ("viuda"), la pedagógica ante el proyecto cultural vigente ("huérfano") y la política ante la dominación ("pobre" en plano nacional, "extranjero" en el internacional). Esta especie de dialéctica compone una filosofía de la historia: secuencia de continuidad y discontinuidad (mesiánico-diacrónica) entre la estabilidad de la Totalidad, las revelaciones irruptivas del otro (crítica y novedad: profética) y sus consecuentes retotalizaciones (transformación de la Totalidad por respuesta política a la interpelación: davídica), y así sucesivamente[2]. Por tanto, esta propuesta no sólo era, con Levinas, una lectura metafísica de la alteridad sino también, contra Levinas, una comprensión en clave histórico-ontológica. En ese contexto argumental, Dussel ensayaba una definición posible del vocablo "liberación", afirmando que liberar es el movimiento de "reconstitución de la alteridad del oprimido" (1972b: 86). En conclusión, en este texto Dussel postula una praxis de liberación analógica, mediante la cual la trascendencia del otro transforma "desde afuera" la dialéctica ontológica bipolar entre el opresor y el oprimido. Para ello, involucra la fuente metafísica de la alteridad en una dinámica filosófico-teológico política (no meramente ética), donde la escatología profética necesita

[1] Dussel hablaba todavía allí de "dialéctica", aunque entrado 1972 modificará el término por el de "ana-dialéctica" (González y Maddonni, 2020: 284).

[2] Aludía a la dinámica teológico-política entre el profeta y el rey: "Si el rey no tiene profetas, está definitivamente perdido, se cierra en la totalidad como totalidad. Si el profeta no tiene rey, es utópico (…). Escatología sin historia es utopía, pero historia sin política lo es igualmente" (1972b: 87-88).

indefectiblemente de la "mediación" del rey y donde el Otro (metafísica) y la Totalidad (ontología) se encuentran correlacionados en un esquema tripartito: la trascendencia alterativa *-plus* de positividad (trans-ontología); y la bipolaridad sistémica, positividad y negatividad dialécticas (afirmación ontológica que niega al otro y negación de la negación ontológica) . Este esquema de pensamiento lo habilitaba a sostener, en una dirección bastante distinta a la de Levinas, que: "La Totalidad es equívoca, todo depende para qué se use. Si se usa para cerrarse y totalizarse, o para servir" (1972b: 88).

Con posterioridad, el autor complejizó sus tesis y especificó aún más las características de su recepción de Levinas, sobre todo en "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" de 1973 (1973c). A diferencia de la postura que había asumido anteriormente, Dussel exponía en este texto una crítica frontal contra la dialéctica, caracterizándola como el método ontológico de la Totalidad; en su perspectiva, la ontología de la identidad procura siempre "incluir" al Otro, anulando así su trascendencia e irreductibilidad (1973c: 118). Se trataba de una hipótesis nueva que le permitió reforzar el empleo de las categorías de Levinas -en base a la afirmación de un ámbito antropológico o ético-metafísico allende la Totalidad (1973c: 118)-, así como también definir mejor las características específicas de dicha reapropiación. Lo importante de este texto es que Dussel asume ese ámbito metafísico en el marco de la dinámica anadialéctica, donde la "trascendencia antropológica" del Otro se revela como una instancia de intermediación entre la univocidad pura de la Totalidad (el "Absoluto" hegeliano o el "mundo" heideggeriano) y la equivocidad pura de la revelación divina; es decir, no sólo como una Exterioridad absoluta sino, también y sobre todo, como una "trascendencia interior" de carácter trans-ontológico. Esta operación evidencia que la preocupación central de Dussel no radicaba tan sólo en la afirmación de una Exterioridad inasible sino, principalmente, en la cuestión de la "mediación" (analógica) entre el ámbito metafísico y el ontológico, entre la trascendencia y la Totalidad. Por otra parte, resulta explicativo que al presentar el aporte de Levinas como una superación radical de la dialéctica, calificara su filosofía como "todavía europea" y "excesivamente equívoca" (1973c:123). Así, del Dussel laudatorio de la ética-metafísica levinasiana, su enfoque viraba hacia una incorporación parcial y crítica. En plena formulación de una filosofía atenta al "otro-periférico",

en especial al oprimido latinoamericano en la Totalidad noratlántica como "agente de futuro", argumentaba que la reflexión levinasiana necesitaba ser superada, y que para ello había que reconfigurar el discurso desde América Latina y desde la analogía (1973c: 123).

Las dos operaciones fundamentales que Dussel puso en juego en este escrito respecto de Levinas fueron la geolocalización de la intervención filosófica y la analogización de la idea de alteridad. La primera se basó en una recomprensión geopolítica de la alteridad, en un discurso donde "América latina" era conceptualizada como oprimida por el centro noratlántico y como Exterioridad metafísica por su valor allende la modernización desarrollista y la normalización filosófica -posición analógica de una "filosofía bárbara"- (1973c: 135-136). Y la segunda, en una reubicación teórica de la contribución levinasiana sobre el Rostro y la sensibilidad, que debe ser leída a la luz de la pretensión dusseliana de tematizar la "mediación" entre la irrupción del Otro y la dialéctica de la Totalidad (plano metafísico-ontológico) y entre las naciones opresoras y las naciones oprimidas (en el geopolítico). En esta línea, afirmaba: "Levinas habla siempre que el Otro es 'absolutamente otro'. Tiende entonces hacia la equivocidad (...). El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras" (1973c: 124). En suma, en este sistema filosófico, la metafísica de la alteridad levinasiana queda incorporada en un esquema transdialéctico y transontológico, en el cual la "inmediatez del Otro" se ubica como un "momento" fundacional de la "mediación liberadora". Por tal motivo, la "palabra del otro" (*analogía fidei* o *verbi*) puede impulsar en su discurso una "nueva Totalidad", en tanto "proyecto ontológico nuevo" o "futuro" -tensión mesiánico-escatológica o diacrónica- (1973c: 132-133). A su vez, se encargó de reafirmar que la "analéctica antropológica" no implica tan sólo una ética abstracta de la inmediatez sino, también y fundamentalmente, una economía-política concreta de la "mediación", puesto que el Otro nunca es alguien solo sino, más bien, la "epifanía de un pueblo". Con esto, la alteridad del singular -sin ser negada- se comunitariza, ganando espesor histórico y cultural en la figura del "vosotros-pueblo".

Con todo, vale destacar que el Dussel liberacionista temprano se movía en un horizonte cercano al de Levinas, caracterizado por la valoración filosófica de las fuentes judías y el empleo consecuente de categorías bíblicas en

el discurso filosófico, así como por la cualificación de la dimensión temporal en relación a la revelación del otro ("diacronía") y la centralidad de los otros no reconocidos por la identidad unívoca pretendidamente "universal". Además, compartían la crítica radical de la metafísica y la gnoseología occidentales, o sea, la primacía de la ética sobre la ontología, la irrupción del Otro como experiencia originaria del filosofar y la crítica de la Totalidad (dialéctica) desde la figura del Otro (Exterioridad).

Sin embargo, la distancia entre sus enfoques fue notoria desde el comienzo de la recepción liberacionista, generada en primer lugar por los diferentes contextos de emergencia discursiva que signaron sus teorizaciones: "[Levinas][3] Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler", pero "(...) al indicarle que (...) la gran experiencia (...) del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea (...), no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que 'el Otro' (...) pudiera ser 'un indio, un africano o un asiático'" (Dussel y Guillot, 1975: 8). En lo atinente al programa filosófico, también las diferencias eran marcadas. Uno de los puntos notorios de incompatibilidad entre sus planteamientos fue la cuestión de la "mediación". Al discrepar, Dussel juzgaba negativamente la idea levinasiana de una Exterioridad absoluta, advirtiendo que la descripción del cara-a-cara elude las mediaciones prácticas y, en consecuencia, carece de inserción en el mundo, en la historia y la política. En efecto, consideraba que Levinas, al quedarse en una posición meramente contemplativa ante el misterio del otro, no ofreció ninguna orientación práctica para su liberación histórica, y mucho menos para la construcción de un nuevo orden político (Dussel y Guillot, 1975: 8-9). En este sentido, Daniel Guillot acertaba cuando, en el estudio preliminar a la primera traducción al español de la obra cumbre de Levinas, observaba: "Vemos al filósofo latinoamericano más próximo al Levinas de *El yo y la totalidad* (1954) que al de *Totalidad e infinito* (...). El pensar, que parte de lo ético como absoluto, lo persigue así hasta su objetivación como servicio en la totalidad y en la historia" (Guillot, 1977: 33)[4].

[3] Aclaración del autor.

[4] Agradezco enormemente a Luciano Maddonni el haberme recordado este punto.

UNA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN (Y LA ALTERIDAD): LA FIGURA DEL "PUEBLO-EXTERIORIDAD"

Otro frente ilustrativo de la recepción liberacionista de Levinas por Dussel es el filosófico político. Para el análisis de este tópico, se parte de la idea de que Dussel subsumió en el sujeto moral de la primera ética liberadora tanto las figuras del "pobre" -emergente del discurso teológico liberacionista- como la del "Otro" -proveniente de la ética levinasiana. Y que, además, lo realizó a través de una figura nuclear de su planteamiento político-metafísico: el "pueblo-América Latina" como "resto escatológico", o sea, como oprimido y exterior simultáneamente.

Para encarar su planteamiento "metafísico" de la política (2012g: 741-843)[5], Dussel propuso un *locus enuntiationis* bien preciso: los pueblos de las periferias geopolíticas o las naciones oprimidas. Concibiendo su discurso como una "antipolítica de la dominación" o una "política de la liberación", tomaba como punto de apoyo argumental un ámbito originario al cual denominaba como "metafísico real"; con este último, indicaba una localización que está "más allá" de la "ontología del centro" o la "Totalidad ontológica" en términos geopolíticos -allende el mundo europeonoramericano. Básicamente, con esta denominación se refería a la alteridad antropológica de la ética pero tematizada ahora desde la "Exterioridad social" de la política. Así, en este planteo, existe, o bien una política de la dominación -con una ontología legitimadora del orden nacional e internacional injusto-, o bien una política de la liberación "escatológica" -que promueve la construcción histórica de un orden de justicia venidero. En ese contexto discursivo, sostuvo que, desde la perspectiva dominante, América Latina fue concebida como el "Otro-pobre", en un sentido doble: una región bárbara, expresión del no-ser, dependiente y dominada; y una utopía, en tanto interpelación radical de los sectores oprimidos (2012g: 777).

Sobre la categoría de "pueblo" -médula de la política de la liberación dusseliana-, Dussel aclaraba que ésta puede ser predicada analógicamente tanto de la nación oprimida en el plano internacional como de las clases oprimidas

[5] Dussel reconocía al inicio de este escrito que: "La reflexión queda profundamente marcada por el populismo peronista. Si no lo corregimos es porque significó un momento real del pensar en Argentina en 1973-1974" (2012g: 776).

en el orden nacional. Respecto del primer empleo, presentaba a América Latina desde una "metafísica de la espacialidad" o como "exterioridad espacial", indicando con ello la existencia de pueblos que "no-son" para el centro geopolítico o que se ubican en el "espacio extraterritorial" de la "utopía geográfica" (2012g: 777). Los "utópicos", los "sin-lugar" para la ontología central, ocupan la posición del "no-ser ontológico".

A juicio de Dussel, sobre todo por la representación elaborada en la Modernidad europea, el espacio político fue concebido como un campo de dominación bajo el imperio de una voluntad hegemónica. Con eso, se consideró "periferia" a los pueblos que se encontraban afuera de sus límites territoriales, comprendiéndolos -en términos ontológicos- como lo allende al límite del ser. Consecuentemente, se los inferiorizó, motivo por el cual debían ser evangelizados, primero, y civilizados, después. La toma de conciencia de su "no-ser" por parte de la periferia mundial se presenta en esta política como un acto irruptivo de la Exterioridad geopolítica. Así, en esta primera aproximación, entendía el significante "pueblo" como la Totalidad nacional que lanza su palabra desde los márgenes del espacio internacional. En el segundo uso, Dussel identificaba la noción de "pueblo" con el conjunto de las clases oprimidas dentro de la Totalidad nacional. Con la categoría de "metafísica social" o "exterioridad vertical" pretendía mostrar que, inclusive en el interior de las naciones periféricas, el proyecto ontológico de los Estados nacionales les niega el "ser" a las clases subalternizadas: "pueblo", entonces, como "exterioridad social nacional", distinta de los sectores económicos dominantes, la oligarquía y las minorías ilustradas. De esta manera, advertía un cierto correlato entre la dependencia de las naciones periféricas y la dependencia social interna, ya que la predicación analógica del "sujeto-pueblo" le permitía pensar, en diferentes niveles y según la Totalidad que se tome como referencia, la revelación de "exterioridades políticas" distintas aunque analógicamente semejantes.

Hasta aquí, "pueblo" conlleva en su discurso una significación bifronte: como nación periférica en la Totalidad internacional y como clase oprimida en la Totalidad nacional. Asimismo, se puede distinguir entre la Totalidad política como ontología-dialéctica y la Alteridad política como agente de novedad (2012g: 790). De esta caracterización, se derivan dos localizaciones distintas del sujeto político: el oprimido en el sistema y el oprimido como exterioridad. La última diferenciación pone de manifiesto una nota ca-

racterística del planteamiento dusseliano, que el "pueblo", además de revestir negatividad por la opresión que sufre, revela una positividad metafísica que surge de su "distinción" política, social, cultural e histórica. Dicha realidad trans-ontológica es entendida como una interpelación que viene desde un "más allá" del proyecto ontológico-político dominante, desde un espacio exterior y anterior a las leyes e instituciones de la moralidad vigente.

Al ser en sí mismo analógico por su plurisemia, el significante "pueblo" puede aludir tanto a la Totalidad de la nación periférica en tanto actor político anti-imperialista -revolución equívoca y reformista-, como a los sectores oprimidos por los Estados nacionales neocoloniales-revolución social. En esta última acepción, y tomando ahora como referencia la Totalidad del Estado periférico, el autor distinguía: las oligarquías nacionales dependientes, las clases oprimidas en el sistema nacional ("masa") y las clases oprimidas como "exterioridad social". En el último sentido, "pueblo" se refiere a las clases que, por su Exterioridad ante la Totalidad nacional, llevan a cabo una lucha anti-oligárquica, anti-capitalista y anti-burguesa, es decir, una "revolución social-popular" contra el sistema oligárquico-liberal. Así, la Exterioridad del pueblo puede articularse como "liberación nacional" en la Totalidad internacional o como "revolución social" en la Totalidad nacional (2012g: 793). Mediante este análisis, se advierte que, aunque Dussel quisiera desmarcarse de cierto "populismo ingenuo"[6], hay en su propuesta una predilección notable por la categoría teológico-política de "pueblo" sobre la de "clase", destacando, desde el bagaje categorial levinasiano, su índole de "exterioridad escatológica" o "agente de futuro":

> Hay que tomar muy en serio la categoría pueblo que no es simplemente el oprimido, ni es tampoco la totalidad del sistema, sino que la esencia del pueblo (...), es la "exterioridad escatológica" que hace que vea el sistema y diga: "-¡Ellos!", pero no se sienta identificado con dicho sistema. El pueblo en un cierto nivel (...) está fuera del sistema, y al estar fuera del sistema está en el futuro (…). El hombre nuevo es el pueblo oprimido pero no en tanto alienado (…), sino en tanto: exterior al sistema (…), sabiendo que tiene

[6] Dussel consideraba que el filósofo era el encargado de discernir entre "lo peor" (introyección del sistema) y "lo mejor" (la novedad) que tiene el pueblo (2012f: 661), evidenciando con ello una actitud vanguardista e intelectualista característica de la época.

> otras tradiciones, otra lengua, otra cultura, pero que es considerada por la "cultura ilustrada" como incultura, como analfabetismo, como no-palabra (Dussel, 2012f: 661).

La categoría de "pueblo" le servía entonces para tematizar filosóficamente, no sólo la dialéctica "proletariado-burguesía nacional", sino sobre todo la de "imperio-colonia" y "centro-periferia", o sea, el conflicto entre las naciones oprimidas y las naciones opresoras:

> En este nivel (de nación a nación) la categoría "clase" perdía ya su significación propia y, al mismo tiempo, su sentido de una "clase *universal*", ya que la clase de una nación *opresora* era cualitativa o esencialmente diferente a una clase de una nación *oprimida* (…). La dialéctica perdía su sentido porque surgía el nuevo momento desde la *exterioridad* del sistema capitalista y no como su intrínseco desarrollo (Dussel, 2012d: 227).

Diferenciaba, entonces, tres configuraciones políticas que implicaban, en simultáneo, una tríada de oposiciones semejantes: entre las clases opresoras y las clases oprimidas, entre las naciones del centro y las naciones dependientes, y entre las burocracias y la juventud (Dussel, 2012d: 227). En esta dirección, afirmaba: "El pueblo tiene tres opuestos: 1) el imperio; 2) la burguesía nacional; 3) las burocracias. El pueblo tiene tres significados distintos, según sean sus opuestos" (Dussel, 2012f: 658). Cada una de estas oposiciones ponía de manifiesto un tipo diferente de dominación, fenómeno que exigía que la praxis de liberación asumiera diversas estrategias: la "liberación nacional", de la nación periférica contra el imperio; la "revolución social", de las clases trabajadoras (indígenas, campesinos y obreros, etc.) contra la burguesía; y la "revolución cultural", de las nuevas generaciones contra las burocracias, considerando la juventud como "reserva escatológica" (Dussel, 2012f: 658-659). De este modo, mostraba la potencialidad analógica de la categoría de "pueblo", condensando en ella un conjunto de demandas distintivas bajo el significante aglutinador de la "liberación del oprimido".

Finalmente, es importante subrayar que, en la filosofía liberacionista temprana de Dussel, el pueblo adquiere "realidad" sólo en la medida en que revela su Exterioridad. Por eso, la noción de "poder" adquiere también en este planteo una configuración bifronte: por una parte, como ejercicio reificado

de la dominación; por otra, como potencia constituyente del "pueblo-exterioridad" (2012g: 792). La figura teológico-política de "pueblo" nomina, desde una temporalidad sincrónica, su condición de oprimido y, desde una temporalidad diacrónica, la de "actor escatológico" como agente de la "novedad histórica". Sin embargo, resta saber en qué se basa un actor comunitario que posee "anterioridad histórica" y "posterioridad utópica" o, dicho con otras palabras, en qué se funda la "Exterioridad histórica" del pueblo. Dussel respondía recurriendo nuevamente al método anadialéctico, al afirmar que la negación dialéctica de la negación surge de la afirmación antecedente de la positividad del "Otro-pueblo" (2012g: 806-807). Y aclaraba que la afirmación eminente debe pensársela como "trascendentalidad interna", esto es, tanto dialéctico-ontológica como trans-ontológicamente. Con esto, aludía, en definitiva, a una "Exterioridad popular" como "tiempo diacrónico", o sea, como instancia de irrupción mesiánica para la formación de una Totalidad nueva. Se trataba, en conclusión, del conflicto que se origina cuando la clase dominada se enfrenta a la clase dominante apoyándose en su "trascendentalidad interna", es decir, cuando lleva adelante una praxis liberadora de negación de la negatividad partiendo de su "positividad escatológica" (2012g: 810).

CONCLUSIÓN

Según lo analizado en este artículo puede afirmarse que el Dussel liberacionista temprano impulsó un conjunto de operaciones precisas sobre las categorías de Levinas. Una de ellas fue la crítica de la ambigüedad y la equivocidad de la alteridad, en una posición todavía deudora de una concepción eurocéntrica que evidencia una falta importante de consideración sobre la "herida colonial". Además, puso en juego una lectura analógica de la figura de la alteridad, comprendiendo al Otro desde su semejanza y, por tanto, situándolo como el punto originario del proceso de formación de una "nueva Totalidad" o "nuevo proyecto ontológico". Asimismo, su recepción determinó económica y políticamente al otro, desde un horizonte comunitario más abarcativo que el de la mera relación interpersonal, donde la Exterioridad remite al pueblo y a la relación entre las naciones opresoras y las naciones oprimidas. Por otra parte, concibió al Otro como "pobre" en términos eco-

nómicos y sociales, en tanto efecto de un sistema de dominación que es necesario deconstruir. Por último, articuló la categoría de Otro en una crítica descolonial, en la cual la alteridad se identifica con los "otros" victimados del subcontinente, coloniales y neocoloniales -el "indio-oprimido", el "afro-esclavizado", el "pobre latinoamericano".

Todo ello da cuenta de una reapropiación analógica, comunitaria, política y geopolítica de la alteridad levinasiana, mostrando a un tiempo tanto la fecundidad de las categorías del lituano-francés como sus límites inherentes a la hora de pensar las mediaciones histórico-ontológicas efectivas para la liberación latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

Cerutti-Guldberg, Horacio (1989), "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", *Concordia*, núm. 15, pp. 65-83.

Dussel, Enrique (1964a), "¿Una generación callada?", *Sí*, núm. 2, pp. 18-23.

Dussel, Enrique (1964b), "El trabajador intelectual en América Latina", *Sí*, núm. 3, pp. 6-7. Dussel, Enrique (1965a), "Chrétientés latino américaines", *Esprit*, núm. 340, vols. 7-8, pp. 2-20. Dussel, Enrique (1965b), "Vers une histoire de l'Église d'Amérique latine", *Esprit*, núm. 340,vols. 7-8, pp. 53-65.

Dussel, Enrique (1967), *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela-Iepal.

Dussel, Enrique y Lafon, Ciro (1969), *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 4 "Antropológico"*, Buenos Aires, Bonum.

Dussel, Enrique (1969-1970), *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, VIII vols., México, CIDOC.

Dussel, Enrique y Esandi, María Mercedes (1970), *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 5 "Histórico"*, Buenos Aires, Bonum.

Dussel, Enrique (1970), *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, Don Bosco.

Dussel,Enrique (1972a), *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, Latinoamérica.

Dussel, Enrique (1972b), "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata*, núm. 28, pp. 53-89.

Dussel, Enrique (1972c), *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza, Ser y Tiempo.

Dussel, Enrique (1973a), *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.

Dussel, Enrique (1973b), "Metafísica del sujeto y liberación", en Enrique Dussel, *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, pp. 85-89.

Dussel, Enrique (1973c), "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en Osvaldo Ardiles *et al. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum,

pp. 118-137.

Dussel, Enrique y Guillot, Daniel (1975), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum.

Dussel, Enrique (1998), "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 180, pp. 13-36.

Dussel, Enrique (2005), "Filosofía de la liberación", en Ricardo Salas Astraín (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, vol. II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 373-388.

Dussel, Enrique (2011), *Filosofía de la liberación*, México, FCE.

Dussel, Enrique (2012a), *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Buenos Aires, Docencia.

Dussel, Enrique (2012b), *El humanismo helénico – El humanismo semita*, Buenos Aires, Docencia.

Dussel, Enrique (2012c), *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Docencia.

Dussel, Enrique (2012d), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Buenos Aires, Docencia.

Dussel, Enrique (2012e), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia.

Dussel, Enrique (2012f), *Para una* ética *de la liberación latinoamericana. Erótica y Pedagógica*, Buenos Aires, Docencia.

Dussel, Enrique (2012g), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, Buenos Aires, Docencia.

Dussel, Enrique (2018), *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2020), *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires, Teseo Press.

García Ruiz, Pedro Enrique (2003), *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Dríada.

García Ruiz, Pedro Enrique (2014), "Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel", *Isegoría*, núm. 51, pp. 777-792.

Guillot, Daniel (1977), "Introducción", en Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pp. 13-45.

Levinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

Oporto, Martín (2020), *Destru(k)cción. La recepción/relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martin Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura (inédita), San Martín, UNSAM.

Scannone, Juan Carlos (2009), "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual", *Teología y Vida*, núm. 50, pp. 59-73.

Juan Matías Zielinski: Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Filosofía. Investigador Formado de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada" del Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (IF-UBA). Becario interno posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento (ICI-UNGS). Miembro de INTERCULTURALIA, equipo de investigación dedicado a la Filosofía Intercultural (dirigido por la Dra. Alcira Beatriz Bonilla). Codirector del UBACyT 20020220400348BA: "Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia" (Dir. Joan Severo Chumbita y Gamba). Su investigación se centra en la filosofía judeo-europea y latinoamericana (en sus líneas liberadora, intercultural y descolonial) contemporáneas, en los campos de filosofía de la religión, metafísica y teología-política, con acento en la ética, la política y la religión (filosofía práctica).

D. R. © Juan Matías Zielinski, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 58-78, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Signos Filosóficos, vol. XXVI, no. 52, July-December, 2024, 80-107

The civic subject vs *the political subject. The necessary rebelliousness*

JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS
ORCID.ORG/0000-0002-6219-4387
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Química
jrorrantia@quimica.unam.mx

Abstract: *In this paper, we contrast the characteristics of a civic subject with those of a rough and vulgar political subject. While we acknowledge the importance of civility for establishing a democratic dialogue, she does not immediately entail a democratic subject. Thus, democratic practice requires the emergence of a political subject that does not operate from a safe and structured space, but rather initiates new narratives and symbolic forms that challenge the institutionalized normative framework and set in motion a contingent historical process. Through a critique of the civic subject of liberal democracy, we expose the characteristics of the political subject and how its unforeseen and unpredictable emergence opens up the possibility of liberation through the politicization of proscribed areas of the political space, through resistance and rebellion.*

Keywords: civic subject; political subject; critic of liberalism; public space; resistance and rebellion

Reception: 16/07/2024 **Acceptance: 12/12/2024**

El sujeto cívico *vs* el sujeto político. La necesaria rebeldía

JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS
ORCID.ORG/0000-0002-6219-4387
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Química
jrorrantia@quimica.unam.mx

Resumen: En este trabajo se comparan las características de un sujeto cívico con las de un sujeto político tosco y vulgar. Si bien reconocemos la importancia de la virtud de la civilidad, para el establecimiento de diálogos democráticos no implica inmediatamente un sujeto democrático. Así, la práctica democrática exige la emergencia de un sujeto político que no opera desde un espacio seguro y estructurado, sino que echa a andar nuevas formas narrativas y simbólicas que ponen en crisis el entramado normativo institucionalizado y echan a andar un proceso histórico contingente. A partir de una crítica del sujeto cívico de la democracia liberal, exponemos las características del sujeto político y cómo su emergencia, ni prevista ni previsible, abre la posibilidad a la liberación mediante la politización de ámbitos proscritos del espacio político, a través de la resistencia y la rebeldía.

Palabras clave: sujeto cívico; sujeto político; crítica al liberalismo; espacio público; resistencia y rebeldía

Recepción: 16/07/2024 **Aceptación: 12/12/2024**

INTRODUCCIÓN

Destaca el llamado a la civilidad ante la polarización de opiniones políticas. Se denuncia que la carencia de virtudes cívicas por parte de los ciudadanos constituye un obstáculo a la democracia, pues se ha vuelto casi imposible mantener una conversación civilizada y respetuosa sobre temas políticos, principalmente en redes sociales, espacios donde el anonimato sirve como dispositivo que libera los más agresivos impulsos, en forma similar a lo que ocurre en una multitud masificada. Es conocida la "Ley de Godwin", según la cual "a medida que una discusión en línea se alarga, la probabilidad de que aparezca una comparación en la que se mencione a Hitler o a los nazis tiende a uno", momento en el cual el hilo debería cerrarse. Así, se hace un llamado a la civilidad como virtud ciudadana para evitar la polarización de opiniones que rompen la posibilidad de crear concordia.

Digo que destaca esta apelación a la civilidad como virtud que abre la posibilidad del diálogo democrático porque, en realidad, parece que ella opera más bien como una condena de la confrontación y como proscripción de posturas radicales (de *radix*, relativo a la raíz): la civilidad establece los límites de lo permisible en la discusión pública, los términos y formas que ésta debe adoptar e incluso los temas apropiados (e inapropiados) para incluirse en una agenda pública. La virtud de la civilidad puede operar como un dispositivo de reforzamiento del *status quo*, dispositivo de medianía que termina convirtiéndose en máquina social de exclusión al proscribir del espacio público la aparición de ciertos grupos cuyas posturas pongan en entredicho las estructuras sociales dadas o los valores sobre los que dichas estructuras se fundamentan.

No pretendemos decir que la civilidad carezca de una función positiva en la deliberación democrática, pues la considero necesaria para el establecimiento del diálogo democrático. No obstante, la virtud cívica no es suficiente para que este diálogo sea realmente democrático. Es desde esta idea que se construye este trabajo: el sujeto cívico, quien se comporta de acuerdo con determinados estándares de conducta dictados por un cierto código civil (o legal), *no es inmediatamente un sujeto democrático*. Sostenemos que la práctica democrática exige la emergencia de un sujeto político que no opera desde un espacio seguro y estructurado, sino que echa a andar nuevas formas narrativas y simbólicas que pueden cuestionar las formas de institucionalización para abrir nuevas posibilidades expresivas e identitarias. El sujeto

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

político es *agónico*, confronta posiciones que se *ponen en juego* en un tiempo existencial y entrópico en el cual lo imprevisto *emerge*, surge espontáneamente la diferencia velada o proscrita, negada, en forma de resistencia que, en el caso radical de la rebeldía, cuestiona o pone en crisis los comportamientos "cívicos" de maner tosca, torpe, grosera, *vulgar* o disruptiva.

La práctica de virtudes es formadora del carácter, el cual variará dependiendo del tipo de virtudes ejercitadas. Podemos identificar y señalar las características de dos sujetos diferentes (dos formas de ser sujeto) y, en momentos, contrapuestos: el sujeto cívico y el sujeto político. El énfasis puesto en las virtudes cívicas como constitutivas del ciudadano democrático se ha traducido en despolitización del espacio público al sancionar (moral y legalmente) ciertos comportamientos como "incivilizados" o toscos. Primero, para identificar algunas notas del sujeto cívico, exponemos qué se entiende por virtud cívica o civilidad, de acuerdo con la postura de Edward Shills y con la reconstrucción histórica que del concepto hace Teresa Bejan. Mostraremos que el ideal de civilidad de Shills —un ideal de comunidad política y de ciudadanía que promueve el pluralismo interno— impone un cierto patrón de comportamiento y de apreciación y apego a las instituciones de la sociedad civil que determina la forma de participación política (moderación de los intereses de las partes para evitar la intensificación de la confrontación y el conflicto, diálogo de modales refinados) e institucionaliza un repertorio valorativamente cargado, dejando fuera del ámbito público los intereses de grupos sociales subordinados —que cuestionan la forma en que ciertas relaciones de poder han sido institucionalizadas— o proscribiendo el surgimiento de identidades grupales emergentes.

En seguida, mostramos cómo las posturas pluralistas liberales de Sartori y de Rawls pecan del mismo defecto que la virtud de la civilidad de Shills, pues condicionan la permisividad de las identidades plurales al respeto de (a comportarse de acuerdo con) una serie de valores (que ellos denominan políticos para presentarlos como neutrales valorativamente) típicos de una sociedad liberal bien ordenada. Señalamos que el supuesto de la neutralidad valorativa de los principios liberales es precisamente lo que está en cuestión, por lo que su argumentación parece fundamentarse en una petición de principio.

En tercer lugar, retomando la descripción que Habermas hace del ámbito público burgués, mostramos que las críticas que Nancy Fraser realiza a Habermas pueden ser extendidas a la comprensión de la sociedad civil como

sociedad de civilidad, característica de las sociedades liberales burguesas. De esta forma, establecemos la equivalencia entre el sujeto cívico y el ciudadano de una sociedad liberal burguesa en la que, a través del establecimiento de una tajante división entre lo público y lo privado, se han despolitizado diferentes ámbitos y formas de relación (opresión, dominación, exclusión) humanas.

Finalmente, rescatando la noción de lo político de Hannah Arendt —de acuerdo con la cual lo político es la característica de la condición (no naturaleza) humana de la pluralidad y se da en el *entre-los-hombres* (*sic*)—, exponemos cuáles son las características del sujeto político y cómo se constituye a través de su emergencia no prevista ni previsible, poniendo en crisis el entramado normativo institucionalizado y echando a andar un proceso histórico contingente. El sujeto político, en tanto sujeto emergente, es un sujeto confrontativo, *agónico*, que puede poner en jaque las raíces o fundamentos de las instituciones de la sociedad civil y del Estado. En esta confrontación existencial y entrópica, los ciudadanos que se confrontan, que disienten, *se ponen en juego*, es decir, apuestan su propia constitución identitaria. Es por este carácter entrópico que pueden emerger, inesperadamente, configuraciones nuevas de los sujetos políticos, configuraciones que estructuran un espacio público en el que no sólo participan los *ya-igualmente-libres*, sino que abre la posibilidad a la *liberación* mediante la politización de ámbitos proscritos del espacio político, a través de la resistencia y la rebeldía.

LA VIRTUD DE LA CIVILIDAD Y EL SUJETO CÍVICO

Al ser *civitas* la traducción latina de la palabra griega *polis*, podría considerarse que tienen el mismo significado: ciudad. Así, "cívico", "civilidad" y "político/a" parecerían referir a una práctica llevada a cabo en la vida de la ciudad, entendida como un tipo de comunidad política. No obstante, cuando hablamos de la actividad cívica de un ciudadano, queda claro que decimos algo fundamentalmente distinto de cuando hablamos de su actividad política. Lo político y lo cívico y la política y la civilidad, entonces –y aunque es verdad que estos términos pueden guardar relación entre ellos–, no refieren al mismo tipo de comportamientos, acciones sociales, actitudes o virtudes. En este apartado reviso lo que se ha entendido por civilidad o virtud

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

cívica, para señalar las características de un *sujeto cívico*, las cuales contrasto posteriormente con aquéllas del sujeto político y con la práctica política.

I. De acuerdo con Edward Shills, la civilidad es una virtud que permite la regulación de la conducta de los ciudadanos de una sociedad pluralista, en la cual la sociedad civil está compuesta de un complejo de instituciones (económicas, políticas, intelectuales, religiosas) que se relacionan entre ellas a través de lo que llama "modales civiles o refinados" (Shills, 1997: 321). La sociedad civil es una sociedad de civilidad en la conducta hacia los demás: "La civilidad regula la conducta entre los individuos y entre los individuos y el estado" (Shills, 1997: 323), así como las relaciones entre colectivos. La idea de civilidad, entendida de esta manera, carga con un ideal de comunidad política y de ciudadanía: el de una *polis* de ciudadanos que pueden participar en la discusión y decisión sobre asuntos de interés público.

Para ello, Shills remarca el ideal liberal de la separación y autonomía de las instituciones de la sociedad civil y las asociaciones privadas (incluídas las corporaciones y negocios) del estado. Esto se traduce en una concepción típicamente liberal de un estado limitado que no intervendrá en las relaciones entre los miembros y colectividades civiles si no es a través de leyes que definan los límites a la autonomía de los sectores y esferas de la sociedad civil. La civilidad, de esta manera, parecería ser la virtud que permite a los miembros de una *democracia liberal pluralista* relacionarse con los demás en los procesos deliberativos y de toma de decisiones (Shills, 1997: 323-330).

Así expuesta, la virtud de la civilidad parecería ser la condición indispensable para el ejercicio de la práctica democrática o un modo de la acción política, pues parte, en primer lugar, del reconocimiento de la dignidad de todos los miembros de la colectividad (incluyendo a los adversarios) y, en segundo, de la apreciación y apego tanto a las instituciones que constituyen la sociedad civil como al interés por el bienestar de la sociedad en su totalidad. La virtud de la civilidad, así entendida, "[...] es la conducta de una persona cuya autoconciencia individual ha sido parcialmente superada por su auto-conciencia colectiva [...]" (Shills, 1997: 335), la cual encamina su actuar hacia la sociedad como un todo y al mantenimiento de las instituciones de la sociedad civil. Al dar (voluntariamente) precedencia al interés colectivo sobre los intereses individuales o particulares (*parochial*), se evita que la pluralidad degenere en una guerra de unos contra otros y se limita la intensidad

del conflicto. A través de la conducta civilizada, propone Shills, los intereses encontrados y las ideas en conflicto pueden confrontarse abiertamente al mismo tiempo que se establecen límites (se modera voluntariamente) a la irreconciliabilidad con que se persiguen los fines o intereses particulares: "El apego al todo reduce la rigidez del apego a las partes, sean de clase social, ocupacional, de un grupo étnico, de un partido político o de una comunidad religiosa"(Shills, 1997: 341). La civilidad es la preocupación por conciliar intereses divergentes, sin abolirlos. Así, esta virtud ciudadana permite que la sociedad civil opere efectivamente de acuerdo con la ley establecida.

Sin embargo, la virtud de la civilidad, como la plantea Shills, institucionaliza (normaliza) un comportamiento específico que se exigirá al ciudadano para considerarlo civil: un comportamiento de modales civiles, como se ha dicho, es uno de modales refinados que regulan la conducta de los individuos y las relaciones establecidas entre colectivos. Este tipo de comportamiento, como veremos, puede exigirse a través de normas de etiqueta, de diplomacia o de civilidad que *etiquetan* los comportamientos que no corresponden a la norma como incivilizados, toscos, confrontativos, groseros, *bárbaros*, *vulgares*. Así, al institucionalizar un repertorio normativo valorativamente cargado, en buena medida se determina la posibilidad y la forma de participación política mediante la regulación de la conducta pública: si la virtud de la civilidad posibilita el funcionamiento del sistema institucional es porque *preserva las estructuras normativas dadas que definen quién es un sujeto cívico y quién no lo es*. Esto se traduce en el reforzamiento de una cultura política institucionalizada, la cual restringe el acceso igualitario o equitativo de grupos subordinados a un espacio público que, aunque formalmente incluyente, en la práctica opera como espacio de exclusividad y de exclusiones, pues es un espacio marcado por notas de la normatividad hegemónica.

II. En su estudio sobre la civilidad, Teresa Bejan analiza el concepto partiendo de un contexto en el cual se pregona que los Estados Unidos se encuentran en una *crisis de civilidad* que va más allá de una simple falta de buenos modales: las palabras usada de manera retórica o insultante corroen los lazos afectivos entre ciudadanos: "La incivilidad infecta el cuerpo político como fuente de decaimiento y discordia sociales que lo penetran sigilosamente" (Bejan, 2017: 9). El desacuerdo incivilizado (*uncivil*) evita la concordia y separa a las personas al exacerbar sus diferencias. Por ello —expone

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Bejan en tono irónico— en la mesa no se discute sobre aquellos temas en los que disentimos más profundamente: política o religión (tampoco, podríamos agregar, de fútbol): "Estos temas sobre creencias y pertenencia van directo al núcleo de cómo vemos el mundo —y a los otros" (Bejan, 2017: 9). La civilidad, entendida de esta manera, es un estrategia de evasión de la controversia que, extendida al espacio público, restringe el alcance de la deliberación pública y la acción política únicamente a cuestiones incontrovertidas. ¿No funciona la referencia a la virtud de la civilidad —cuyo operar estigmatiza las opiniones y posturas controvertidas o radicales como incivilizadas— como dispositivo para preservar el *status* quo? ¿No se convierte en una estrategia para deslegitimar al oponente político?

Entendida de esta manera, Bejan considera que la civilidad es *bullshit* (Ted Salon, s. f.). Para ella es claro que la referencia a la crisis de incivilidad funciona para reforzar la legislación vigente y para establecer normas de decoro conversacional como medios de restauración de la civilidad; pero también es instrumentalizada para rechazar y silenciar los puntos de vista de los opositores mediante el estigma: la incivilidad siempre es el pecado del oponente y, en este sentido, funciona como estrategia de amedrentamiento y de desconexión (*disengagement*) (Ted Salon, s. f.). Ahora, el reforzamiento de normas y legislaciones para promover la civilidad afecta de forma diferenciada a grupos distintos, pues tiene un mayor peso en el silenciamiento de las voces críticas del *status quo*. De esta forma, la virtud de la civilidad, afirma Bejan, tiene el efecto contradictorio de condenar la posibilidad de desacuerdo civil que pretendía salvaguardar, pues el reforzamiento de las estructuras normativas institucionalizadas impone un "silencio civil" (*civil silence*) sobre cuestiones controversiales (Bejan, 2017).

En una reconstrucción histórica relevante, Bejan muestra cómo las normas de prohibición discursiva fueron parte de los debates sobre la tolerancia religiosa durante las Guerras de Religión, pues se consideraban necesarias para hacer *tolerable* el desacuerdo creciente entre confesiones cristianas. Ahora, Bejan afirma que este tipo de sanciones contra la incivilidad fácilmente se confundió o sirvió para legitimar la persecución de grupos paradigmáticamente "incivilizados" (*uncivil*) que no se comportaban de acuerdo con la norma (por ejemplo, los indios americanos o, en el siglo XX, los manifestantes afroamericanos por los derechos civiles y las feministas). En este sentido, Bejan presenta la postura de varios autores, quienes ven la

referencia a la civilidad como inevitablemente imbricada con políticas coloniales o imperialistas que imponen la conformidad con un modelo de decoro y condenan al silencio a cualquier disidencia que ponga en cuestión el *status quo* (Bejan, 2017: 10-12). Bejan contrapone este sentido de civilidad —cortesía, decoro, cordialidad, buenos modales o educación (*politeness*)— con sus antónimos —tosco, grosero, salvaje, bárbaro, criminal, violento, militar, etc.— para marcar el carácter "civilizatorio" de la referencia a esta virtud.[1] Es decir, podríamos pensar, con Salvador Reyers Nevares, que la referencia a la civilidad funciona como mesianismo para justificar la dominación de un otro "incivilizado", al que hay que traer el regalo de la "civilización" (aún en contra de su necia voluntad) (Reyes Nevares, 1975).

Resulta interesante resaltar el que la civilidad —entendida como la virtud esencial de las democracias liberales pluralistas, condición de mínima cortesía para la protección de la diversidad y de la convivencia en común— es comúnmente concebida como valorativamente neutral, pues es la virtud que permite el diálogo democrático civilizado entre grupos e individuos con diversas posturas (razonables o cordiales). No obstante, Bejan señala (en concordancia con Shills) que la civilidad, en un sentido moderno, tiene su origen en el siglo XVIII como una "[...] virtud característica de la sociedad civil 'burguesa' y los modales [*manners*] del mercado que hacen posible y productiva la coexistencia y cooperación en sociedades comerciales complejas" (Bejan, 2017: 12).[2] Es decir, que de ser una virtud pública—cómo lo sería la *areté* griega, la *virtus* romana o el *vivere civile* republicano— la civilidad se convierte en modales de cortesía o cordialidad de los individuos privados en su trato público, *que son tolerantes de la diversidad a condición de ser despectivos de la otredad*. Así, la posibilidad de aparición en el espacio público viene condicionada a la conversión a, o aceptación de, una forma de valoración particular (*parochial*), la cual se constituye como criterio de demarcación para señalar cuáles divergencias es posible tolerar (las razonables) y las que no (las irrazonables, las que cuestionan dicha forma de valoración institucionalizada).

1 Podríamos agregar *vulgar*, de vulgo.

2 Es necesario destacar que "[…] el uso de "sociedad civil" en cuanto esfera de las relaciones sociales, diferente de la esfera de las relaciones políticas, se debe a escritores alemanes (en particular a Hegel y a Marx […]), a autores que escriben en una lengua donde *bürgerliche Gesellschaft* significa al mismo tiempo sociedad civil y burguesa" (Bobbio, 2009: 40). Con lo expuesto, creemos poder decir que el término "civil" no ha logrado desprenderse de su carga ideológica burguesa.

III. La civilidad como virtud para la domesticación del conflicto en las sociedades democráticas puede ser equiparada con el ideal pluralista de Sartori (1995). En primer lugar, el italiano parte del reconocimiento de la realidad "desgarrada" del concepto de *pueblo*: toda sociedad está diversificada, lo cual es considerado como una característica positiva en las sociedades occidentales secularizadas. Ahora bien, no es lo mismo hablar de pluralidad (como hecho) y de pluralismo (como ideal): toda sociedad es plural, es decir que existen asociaciones múltiples hacia su interior, pero no toda sociedad es pluralista. El pluralismo es la creencia en el valor de la diversidad y no sólo el hecho de que exista diversificación. El pluralismo, tal como impregna actualmente las sociedades occidentales, dejaría de existir si se dejara de creer en su valor, pues es más bien una visión normativa del mundo, específicamente occidental, que trabaja a nivel de las creencias.

Me parece relevante señalar que Sartori, aunque no se identifica con la tensión *Freund/Feind* (amigo/enemigo) de Carl Schmitt (2009), sí considera que los vínculos humanos se establecen en términos de identidades y oposiciones *nosotros/ellos*. A pesar de que esta oposición no tiene por qué ser hostil o belicosa (y, en una sociedad pluralista, *no debe de serlo*), sí implica a la vez un acercamiento y una "clausura" y, en consecuencia, el trazado de fronteras. Un "nosotros" que no estuviese circunscrito por un "ellos" se evaporaría en la nada. Desde esta perspectiva, la base plural de la sociedad se presenta como disenso que tiende a la entropía. Por tanto, el consenso, como ideal regulador de una democracia pluralista, no "se halla", sino que debe "ser producido" (Sartori, 1995: 115-123).

El pluralismo, desde la perspectiva de Sartori, es resultado de la secularización del poder político resultante de las guerras religiosas y depende absolutamente de la *tolerancia*: el hecho de que las asociaciones de tipo religioso se volvieran voluntarias e independientes del Estado implicó que, dentro de una misma unidad jurídica, pudieran convivir distintas asociaciones. Así, para Sartori la tolerancia implica tres cosas: 1) Cuando algo es intolerable, dar razones de por qué lo es; 2) *No podemos tolerar conductas dañinas a los valores del pluralismo y la tolerancia*; 3) Reciprocidad: si exijo tolerancia, debo otorgarla. El pluralismo, entonces, acepta una oposición *nosotros/ellos* siempre y cuando exista tolerancia, es decir, que se acepte que el otro tiene derecho a sostener como "verdadera" una doctrina que nosotros consideramos "falsa".

Ahora bien, para que una sociedad sea pluralista no es suficiente que exista tolerancia, sino que, además, *las asociaciones deben ser voluntarias y no deben ser exclusivas*: "Las sociedades multigrupales son 'pluralistas' sí y sólo si los grupos son asociativos (no consuetudinarios ni institucionales) y, además, las asociaciones se han desarrollado naturalmente, si no son impuestas" (Sartori, 1995: 118). La pluralidad basada en grupos comunales consuetudinarios, piensa Sartori, no es pluralista, pues conduce a una "cristalización fragmentada" de las identidades.

Sartori deriva, de la matriz pluralista de una sociedad democrática, un procedimiento de procesamiento del conflicto según el cual es necesario defender, frente a la crítica y la discrepancia, cualquier postura que se pretenda hacer pasar por verdadera o legítima. Sartori plantea un pluralismo en que los grupos sean capaces de elaborar sus demandas desde iguales o similares puntos de partida, las cuales se pongan a discusión en foros comunes en los que las distintas asociaciones las defiendan mediante la posesión de recursos equitativos (Sartori, 1995: 119-120).

En la postura de Sartori, los individuos pre-existen a las comunidades o asociaciones a las que se adscriben *voluntariamente*. El pluralismo funciona como una teoría corpuscular o atomista, desde la cual los individuos, en tanto entidades completas y bien definidas, interactúan mecánicamente en relaciones de agregación aritmética. Las características de las asociaciones voluntarias derivan de las propiedades de las entidades que las componen (los individuos) y se explican por la simple suma de las partes. Esta forma de entender las identidades da preferencia a ciertas formas de asociación sobre otras, a saber, a las asociaciones características de sociedades liberales, burguesas y occidentales. En cierta forma, la participación y la discrepancia entre posturas se entiende de manera similar a un modelo económico de competencia entre mercancías.[3] Y, al igual que en las teorías del libre mercado y de la libre competencia, se hace caso omiso de la manera en que, por un lado, la pertenencia a determinados grupos puede traducirse en la posesión de recursos políticos o económicos que otorguen cierta ventaja en los puntos de partida; y, por el otro, el que la posesión de recursos económicos

[3] No sólo Hobbes intenta dar una explicación fisicalista de la sociedad. Adam Smith elabora una física social (heredera de la mecánica newtoniana) atomista e individualista, que se refleja en su teoría de los sentimientos morales como fuerzas que ponen en movimiento a los individuos, así como en su teoría del libre mercado.

y políticos tiende a acumularse entre los miembros de las asociaciones hegemónicas: "Los recursos desiguales que permiten a las organizaciones [asociaciones] mantener la injusticia también les permiten ejercer una influencia desigual para determinar cuáles alternativas son consideradas seriamente" (Dahl, 1991: 53).

Para Dahl, siguiendo un cierto ideal de democracia fundamentado en los principios de igualdad, participación efectiva, comprensión ilustrada, control final del *demos* de un programa político e inclusión, toda democracia es pluralista, pero no todo sistema pluralista es democrático. Aceptando que la autonomía de las organizaciones al interior del estado —partidos políticos, organizaciones religiosas, laborales, agrícolas, comerciales, profesionales, grupos étnicos, minorías, etc.— es posible y necesaria, pues puede ayudar a impedir formas de dominación y a establecer un equilibrio o control mutuo (principalmente en democracias a gran escala), afirma no obstante que la existencia de pluralidad no garantiza la justicia ni la democracia, ya que es perfectamente compatible con desigualdades profundas. En una sociedad pluralista, las organizaciones autónomas con mayores recursos pueden ayudar a mantener las injusticias al deformar la conciencia cívica de acuerdo con sus propios intereses o sesgos, al distorsionar la agenda pública o enajenar el control final sobre ella, confiriendo ventajas a sus miembros o colocando a sus líderes en posiciones de poder (Dahl, 1991: 44-47).

Los recursos sociales —pertenencia a ciertas organizaciones, recursos financieros, educación, capital cultural, capital social, etcétera— están desigualmente distribuidos, sostiene Dahl, y muchos recursos sociales pueden convertirse en recursos políticos (y viceversa). Por tanto, los recursos políticos también están desigualmente distribuidos, poniendo a ciertos grupos en ventaja sobre otros para la configuración de la agenda pública. Ni el sufragio universal ni el comportamiento de acuerdo con las normas cívicas institucionalizadas (necesarios, pero no suficientes) garantizan una participación e influencia equitativa en los asuntos públicos, pues la desigual distribución de recursos es un problema estructural derivado de la dinámica de las relaciones de poder entre grupos, y no un problema formal de asignación de derechos a los individuos. El problema de la referencia a la civilidad como apego a las instituciones de la sociedad civil es que puede ser una herramienta reaccionaria para la preservación de las estructuras de dominación de unos grupos sobre otros, aún en sociedades altamente plurales.

IV. Uno de los presupuestos problemáticos de la teorización liberal sobre la sociedad civil pluralista es que los valores y principios que rigen la convivencia civil entre ciudadanos diversos son neutrales respecto a las formas de vida de los grupos en su interior, imponiendo sólo normas débiles (*thin*) para una convivencia razonable y pacífica y para alcanzar acuerdos consensuados. Es decir, si estos valores o principios (institucionalizados) son neutrales, significa que no dan ninguna clase de ventaja a alguna asociación o agrupación, que no promueven ciertos tipos de comportamiento asociados con grupos específicos, sino que más bien *aplanan el terreno* para una igualitaria participación equitativa. En este sentido, ni las diferentes normas de civilidad ni las leyes que rigen a una sociedad específica deberían sustentarse en lo que Dworkin llama "ética convencional", es decir, en la moral tradicional de grupos o comunidades específicas, en las que se incorporan nociones sobre lo que significa vivir una vida buena, ideales de virtud personal o de carácter y en general normas que rigen la vida no política (Dworkin, 2002).

En este sentido, los teóricos del procedimentalismo han abogado por la neutralidad del estado y de la ley ante lo que Rawls llamó doctrinas comprensivas del bien (Rawls, 1996). Así, sostienen que la ley no debería hacer obligatoria ninguna consideración proveniente de una concepción de la vida buena particular. Según las concepciones liberales de justicia, cualquier intento de dar un apoyo jurídico a una concepción particular del bien sería injusto, pues no cumpliría con los requisitos de neutralidad de la ley.

De acuerdo con John Rawls, cuando se trata de la discusión de los principios políticos por los cuales será ordenada una sociedad, no es pertinente que las doctrinas comprensivas influyan en el contenido normativo de estos principios, es decir, que las concepciones de justicia no deben ser formuladas en los términos de alguna doctrina comprensiva, sino en los de ciertas ideas políticas fundamentales, *latentes en la cultura política de una sociedad democrática* (Rawls, 1996: 173 y 174). Para evitar que los principios de justicia que deben regir a una sociedad bien ordenada y justa den ventajas a alguna situación particular, Rawls propone que ellos deben constituir una concepción pública de la justicia, para lo cual requieren ser principios imparciales (*fair*) (Rawls, 2002). El procedimiento hipotético y los recursos metodológicos que Rawls describe para definir cuáles son estos principios de justicia son: la posición original que modela una situación contractual originaria, y el velo de la ignorancia que se constituye en alegoría de la neu-

tralidad valorativa del juicio de los participantes para llegar a convenios que no beneficien a ninguna condición particular (Rawls, 2002: 25 y *ss*). De este experimento mental, Rawls deriva (como de un punto arquimédico) sus famosos *dos principios de justicia*,[4] de los cuales se deduce todo un sistema público de normas que regirán el funcionamiento de las instituciones.

La propuesta de Rawls recibió fuertes críticas de parte de los teóricos comunitaristas, multiculturalistas y de las políticas de la diferencia. Estas críticas iban dirigidas hacia dos cuestiones, principalmente: i. La supuesta deliberación dialógica en la que se fundamentan los principios de justicia es, en realidad, monológica (Young, 1990), pues la pluralidad de individuos se desvanece al descartar las diferencias (constitutivas) del terreno de deliberación pública, por lo cual los principios de justicia (para una sociedad pluralista) son producto de un único razonador supuestamente imparcial; ii. Los principios de justicia no son neutrales, pues dan preferencia a concepciones de la vida buena que enfatizan una ética individualista de la decisión racional estratégica.

En respuesta a esta crítica, Rawls, en su libro *Liberalismo Político*, acepta que su teoría implica cinco ideas del bien que, sin embargo, constituyen una teoría débil del bien (*thin theory of the good*), pues considera que las ideas que promueve son exclusivamente políticas al pertenecer a una concepción política de la justicia razonable (*reasonable*): bondad como racionalidad, bienes primarios como necesidades ciudadanas, las concepciones del bien permisibles, las virtudes políticas y la sociedad política bien ordenada[5]. Aunque estas ideas están encadenadas unas con otras, tal parece que es en las últimas tres donde se puede encontrar algo parecido a la virtud de la civilidad, como la venimos exponiendo.

Al aceptar la crítica de que el estado liberal no puede ser neutral (en un sentido procedimental) respecto a las diferentes concepciones del bien, Rawls afirma que los principios de la justicia como imparcialidad son sustantivos y expresan más que valores procedimentales: como concepción política, los principios de la justicia pretenden ser el foco de un *consenso traslapado*

[4] Son bien conocidos estos principios, por lo cual no los expongo en este trabajo. Remito, no obstante, a Rawls, 2002: 67 y 68.

[5] Para una exposición detallada de estas ideas políticas del bien, remito a Rawls, 1991: 173-205.

que articule una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional, que se sustenta en una cultura política común. Estos principios serán en cierta forma un terreno común de las distintas doctrinas comprehensivas. Pero estos principios, que pueden (pretender) tener neutralidad respecto a los objetivos, no lo son respecto a los efectos: es imposible para la estructura de un régimen (por más justo que sea) no tener influencia y efectos respecto de qué doctrinas perduren a lo largo del tiempo y cuáles no. En este sentido, Rawls no piensa que el estado deba garantizar igual oportunidad a todos los ciudadanos para que practiquen y afirmen su concepción del bien libremente, sino solamente a las concepciones del bien *permisibles* (*permisible conceptions of the good*), es decir, se garantiza a los ciudadanos que puedan ejercer *cualquier concepción del bien que afirme (o al menos que no esté en oposición con) los principios de justicia y la cultura política pública* (Rawls, 1991: 189-193).

Así, se considerará *razonable o permisible* a una doctrina comprensiva que reconozca o sea compatible con los principios de la concepción política de la justicia, de los cuales se deriva una serie de *virtudes políticas* relacionadas con ciertos juicios y conductas esenciales para mantener una cooperación justa: civilidad, tolerancia, razonabilidad, sentido de justicia, confianza mutua, etcétera. Aunque Rawls considera que el hecho de admitir la existencia de estas virtudes dentro de la concepción política no nos lleva a un estado perfeccionista —pues sólo se estarían tomando medidas para fortalecer las formas de pensar y las prácticas en que se sustenta la justa cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales—, sí acepta que su influencia beneficiará casualmente a algunas concepciones sobre otras que, probablemente, morirán. El resultado: una *sociedad política bien ordenada* derivada de un consenso traslapado alrededor de los principios políticos de justicia reconocidos por la pluralidad de doctrinas comprensivas permisibles.

La interpretación de la teoría rawlsiana en términos de civilidad es explorada por Luis Sánchez-Mier (Newmedia, 2019), quien piensa que ésta es una virtud del ciudadano liberal que siente una obligación de comportarse de manera civil, lo que significa que, en la deliberación pública sobre las ideas de justicia y leyes en común, se abstiene de usar argumentos que vayan más allá de aquello que es relevante en la esfera pública. En el proceso deliberativo, en el cual los ciudadanos intentarán persuadir a los demás sobre cuestiones políticas (de interés público), la virtud de la civilidad funciona

como ideal normativo que impone un ordenamiento argumental y una exigencia ética de tolerancia hacia el otro, por lo que la persuasión nunca debe convertirse en coacción. Así, esta idea "[...] está en el centro de la posibilidad de que haya un consenso que permita la existencia de sociedades libres" (Newmedia, 2019).

Esta idea se conecta con las ideas políticas del bien de Rawls, que se pretenden neutrales en tanto se alejan de fundamentos derivados de las concepciones comprensivas del bien particulares. Paradójicamente, Sánchez-Mier deriva los componentes de la civilidad de las siete virtudes del mundo judeocristiano: justicia, fortaleza, prudencia, templanza, fe, esperanza y amor, pero afirma que el ciudadano que ejerza la civilidad no necesita involucrarse con la visión comprensiva del mundo y la vida buena de la que surge este compuesto de virtudes. Se asume acríticamente que el contenido normativo de estas virtudes judeocristianas es pertinente para constituir una esfera pública porque se le toma como neutral, en su interpretación más débil (*thin*). Claramente, se asume aquéllo que debería ser probado, por lo que podemos ver en este argumento una petición de principio.

El problema de la supuesta neutralidad o imparcialidad de las ideas políticas del bien (o de los valores normativos que componen la virtud de la civilidad) no ha sido superado. Rawls reconoce que no es posible ni justo permitir que todas las concepciones del bien sean ejercidas, es decir, sólo las concepciones permisibles habrían de ser permitidas en una sociedad bien ordenada por los principios de justicia. En otras palabras, si una sociedad define su lista de bienes primarios, su lista de virtudes políticas, *si construye sus instituciones y en general la estructura básica de la sociedad* basándose en los principios de justicia, las doctrinas comprehensivas que choquen con dichos principios no serán permitidas en la sociedad. Pero los principios de justicia, la concepción política de la justicia, se deriva de la cultura política de una sociedad política determinada que se identifica con o materializa en un desarrollo institucional objetivo, como son las instituciones jurídicas. El riesgo de ello, de acuerdo con Rodríguez Zepeda (2003), es que *objetivar la cultura política en las instituciones políticas difumina las diferencias de interpretación y opinión y fetichiza el sistema de instituciones*. Los valores políticos de una sociedad se convierten, así, en "puntos fijos" (arquimédicos) para el consenso traslapado, es decir, quedan fuera de la discusión política.

Entonces, el problema con la interpretación de la cultura política de Rawls es que supone que sus elementos tienen una interpretación homogénea, que no pueden ser debatidos, por lo que la formación de un consenso traslapado es irrelevante y ya no hay necesidad de hacer política: los contenidos y alcances de la cultura política están dados de antemano. Por lo anterior, la interpretación institucional de la cultura política y su interpretación como "punto fijo" implican la imposición de una visión comprensiva sobre otras. O, como lo pone Bejan al hablar del pluralismo rawlsiano: "[...] el incivilizado [*the uncivil*] tiene sólo dos opciones: una conversión sincera a los fundamentos del liberalismo político o el silencio" (Bejan, 2017: 14).

V. Curiosamente, la descripción habermasiana del ámbito público burgués, de acuerdo con la crítica de Nancy Fraser (1993: 23-58), presenta problemas análogos a los que hemos señalado de la virtud de la civilidad (al final, un ideal burgués). Sin dejar de reconocer la importancia que la propuesta de Habermas ha tenido para pensar las relaciones entre las asociaciones voluntarias de la sociedad civil y el estado, Fraser plantea la provocadora pregunta: "¿la idea del ámbito público es un instrumento de dominación o un ideal utópico?" (Fraser, 1993: 33). Fraser argumenta, más bien, que esta idea se sostiene en cuatro supuestos problemáticos, los cuales pone en duda críticamente a partir de la referencia a estudios historiográficos que parecen mostrar que la idea del ámbito público, a la manera en que Habermas la describe, es masculinista y burguesa.

De acuerdo con Fraser, la idea de ámbito público habermasiana es la idea de un espacio de la sociedad civil distinto del estado, en el cual los ciudadanos pueden interactuar discursivamente y deliberar *sobre asuntos comunes*, incluso si estas deliberaciones son críticas del estado. Así, este espacio es uno donde personas privadas se reúnen para discutir asuntos comunes de interés o preocupación públicos. Ahora, en esta discusión, que debe ser racional y abierta a todos, se considera que los intereses privados deben quedar fuera, pues al no ser de interés público son inadmisibles. La restricción de temas y asuntos a aquéllos de interés común exige que los ciudadanos deliberen como (si fueran) iguales, por lo cual "[...] las desigualdades de estatus debían ser puestas entre paréntesis, y los que discutían debían deliberar como iguales" (Fraser, 1993: 27), de manera análoga a la exigencia que impone el velo de la ignorancia rawlsiano. Este ideal, que se va formalizando en formas

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

institucionales para protegerse de la intromisión estatal o de su cooptación, funciona también como mecanismo para la exigencia de rendición de cuentas ante la ciudadanía (al menos, ante ciertos estratos ciudadanos).

Ahora bien, Fraser sostiene (y su crítica se puede extender a Sartori, a Rawls y en general a la teoría pluralista liberal) que "[d]eclarar que un terreno deliberativo es un espacio donde las distinciones de estatus existentes se ponen entre paréntesis y se neutralizan no es suficiente para conseguirlo" (Fraser, 1993: 30). Fraser señala que la idea de ámbito público se sostiene en cuatro supuestos los cuales, en una mirada más atenta, no se cumplen: 1. que la igualdad social no es condición necesaria para la democracia política y que por ello es posible a los ciudadanos poner entre paréntesis sus diferencias de estatus en la deliberación sobre asuntos públicos; 2. que un ámbito público único es más democrático que una multiplicidad de públicos en competencia; 3. que la deliberación pública debe restringirse a asuntos del bien común y que los intereses "privados" deben excluirse de este espacio; 4. que el ámbito público requiere de separar la sociedad civil del estado (Fraser, 1993: 34).

Recurriendo a reconstrucciones historiográficas revisionistas, Fraser muestra que el relato de Habermas es una idealización del ámbito público liberal, pues a pesar de las justificaciones retóricas de este espacio, su funcionamiento y constitución dependían de una gran cantidad de exclusiones. En primer lugar, una concepción masculinista de género sustentada en ideas de racionalidad viril como criterios para la deliberación, la cual oponía lo público con lo femenino, se construye como oposición deliberada a un otro femenino o feminizado. En segundo lugar, la idea de "sociedad civil", que se plantea como terreno accesible a cualquiera, era en realidad "[...] la base de poder de un estrato de hombres burgueses que empezaban a verse a sí mismos como la 'clase universal' y se preparaban para afirmar su capacidad para gobernar" (Fraser, 1993: 29). Esta sociedad civil se constituye en oposición a las formas tradicionales de asociación, los estratos del *Ancien Régime*, y toma su base en las *asociaciones voluntarias* en las que el hombre burgués típicamente se relacionaba: redes, clubes, asociaciones filantrópicas, profesionales, culturales, etcétera. Lo que es indispensable señalar es que a estas "asociaciones voluntarias" no cualquiera podía acceder, sino que tenían un marcado carácter de clase que constituía otra forma de exclusión en la conformación del espacio público.

Mediante la exposición de estas reconstrucciones historiográficas, Fraser socava las bases del ideal normativo del ámbito público burgués y sus pretensiones universalizantes. De particular interés para este trabajo es el señalamiento de que la pretensión de que los ciudadanos pongan entre paréntesis sus desigualdades sociales en realidad lo que hace es dejar fuera del ámbito público de deliberación problemas relacionados con formas de dominación ejercidas en el en ámbito privado o económico (doméstico o laboral, es decir, de género o de clase) y *en favor de una clase que se denomina a sí misma y a sus intereses particulares como universales*. La existencia de un solo público (masculinista y burgués) se revela, entonces, como un lastre a la democratización, por lo que la estadounidense aboga por la existencia de una multiplicidad de públicos aparte del público burgués. En ese sentido, los intereses particulares, que la concepción masculinista y burguesa ha etiquetado de "privados", deben incluirse en el (los) ámbito (s) público (s) pues, si bien no son de "interés público" en un sentido muy general, lo son en cuanto *constituyen relaciones de exclusión de grupos específicos de la misma posibilidad de participar en la deliberación pública.*

Tal parece que la relación entre la normatividad (masculinista y burguesa) del ámbito público habermasiano y un ideal de civilidad, el cual norma el comportamiento y delimita los temas de interés público, es suficientemente clara como para tener que abundar más al respecto. Sólo resta señalar que ni la cultura política del ámbito público burgués, ni la que se deriva de la normatividad de la civilidad, son un grado de cultura cero privado de un *ethos* específico, por lo que no es verdad que permitan un acceso igualitario a grupos subordinados a la presencia pública y a recursos materiales. Según Fraser, los grupos sociales con poder tienden a desarrollar estilos de vida desigualmente valorados, los cuales son asumidos como neutrales valorativamente, reforzando así los procesos de exclusión al tiempo que se invisibiliza la imposición de formas particulares de vida y valoración sobre otras. Ahora, a través de una separación tajante de las instituciones políticas y las instituciones económicas, culturales y socio-sexuales que sistematizan la desigualdad, la economía política (despolitizada) también contribuye a reforzar las exclusiones y marginaciones que la cultura política logra.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

EL SUJETO POLÍTICO COMO SUJETO EMERGENTE

Cuando Sandel afirma que "[e]n política, la civilidad es una virtud sobrevaluada" (Sandel, 2006), tiene en mente un concepto de civilidad como regulación de la conducta con el fin de suavizar o evitar las controversias que puedan crear (y que han creado) una crisis de civilidad. La civilidad, según Sandel, es un recurso tan manido por políticos e instituciones civiles porque es incontrovertida, mientras que la política democrática, por su propia naturaleza, se caracteriza por promover la controversia. En este sentido, el llamado a la civilidad es un llamado a abandonar los puntos de vista que –por ser críticos del *status quo* o por denunciar fechorías, intereses sesgados, relaciones opresivas o violencias que se resguardan bajo la fachada del espacio privado, doméstico o económico (*oikos*)– pudieran *calentar los ánimos* en la discusión pública. En general, este llamado a elevarse sobre el partidismo (*partisanship*) o sobre los intereses particulares (*parochial*) puede volver borrosas (*blur*) *diferencias políticas legítimas* derivadas de oposiciones y relaciones de poder (dominación u opresión) características de ámbitos no públicos. Así, la civilidad diluye la deliberación democrática sobre las cosas que más importan a los agentes de la sociedad civil y desalienta el ejercicio de una ciudadanía realmente democrática.

Si se promueve la deliberación pública sobre asuntos de interés común, pero se retira el estatuto de *políticas* a las relaciones de dominación, opresión, explotación, violencia y demás que tienen lugar en ámbitos considerados como propios de transacciones entre particulares (en particular, los ámbitos doméstico y laboral), se hace caso omiso de la fuerza corrosiva que una economía de mercado sin restricciones tiene sobre el tejido social (Sandel, 2006) y de la violencia cristalizada en estructuras sociales y roles institucionalizados. El sujeto cívico cierra las puertas de los espacios de deliberación y toma de decisiones a los sujetos políticos que *emergen* confrontando y generando controversia sobre aquéllo cuya interpretación había sido *ya* clausurada (se diría, genera controversia sobre lo que *ya* había consenso o sobre lo que *ya* se había decidido por "legítimos" procedimientos institucionalizados). El sujeto cívico, entonces, cierra el espacio a la *politización* de estos ámbitos, debido a su apego infantil (en el sentido expuesto por Eco, 2009, en relación a los súper héroes) a las instituciones y su insistencia obsesiva en *las maneras*.

Ahora bien, cuando hablamos de *despolitizar* un espacio o un problema, es necesario aclarar qué quiere decir que *algo* sea político. Aunque parto de la comprensión de Arendt, en la que lo político no es constitutivo del ser humano (en un sentido de esencia o naturaleza), sino que se da *entre-los-hombres* (*sic*) (Arendt, 1998), es necesario ir más allá de la tajante división que establece entre lo público y el ámbito privado (*oikos*). Decir que lo político se da *entre-los-humanos* es desplazar la mirada de los individuos, las entidades discretas, al *entre*, ese *algo* que se crea al establecerse una relación entre esas entidades. En ese sentido, el sujeto político de ninguna manera puede preceder a la relación *entre-los-humanos* (Arendt, 1997)[6]. Por el contrario, el sujeto político, al ser un sujeto *relacional*, es un sujeto *emergente*, en el sentido que este adjetivo tiene en el contexto de sistemas complejos. Las propiedades emergentes que surgen en sistemas complejos son producto de la relación establecida entre las partes o, dicho de otro modo, son propiedades que un conjunto manifiesta, pero que no se presentan en ninguna de las partes por separado y que no pueden explicarse por la simple suma de las partes o de las propiedades de las partes. Siguiendo esta analogía, el sujeto político *emerge* en el *entre*, es producto del establecimiento de relaciones y de ninguna manera puede explicarse por la simple interacción mecánica entre individuos considerados como entidades discretas.

Ahora, Hannah Arendt, al recuperar el aspecto político de la democracia griega para repensar la política de la primera mitad del siglo XX, arrastra con esta concepción la tajante separación aristotélica entre lo relativo a la *polis*, lo político o lo público, y lo relativo al hogar, lo doméstico o lo económico (*oiko*-nómico). Para los griegos, de acuerdo con la interpretación de Arendt, la identidad que se crea en el espacio público no tiene el mismo carácter que la creada en el espacio privado. El espacio público será el espacio de aparición, en tanto aparece aquello que puede ser percibido por los otros, y de apariencia en tanto revelación o develación de la pluralidad constitutiva de la condición humana, la cual se muestra ante el otro por medio de la acción y del discurso, por medio de un habla compartida (Rabotnikof, 2005). A partir del aparecer en público de esta pluralidad, piensa Arendt, se va construyendo un mundo en común, un mundo público que es distinto del lugar que ocupamos privadamente: "Vivir juntos en un mundo significa

6 Intencionalmente, hemos sustituido "hombres" por "humanos" en la fórmula arendtiana.

esencialmente que un mundo de cosas se encuentre en medio de aquellos que se sientan alrededor de él" (Arendt, 1998: 52).

Mientras que el espacio público es el espacio de la aparición, de lo que se desvela, el espacio privado *debe ser ocultado*, es un espacio protegido de la luz de la publicidad, una especie de refugio o espacio de protección de la mirada de los demás (Rabotnikof, 2005). ¿Para quién es un refugio o espacio de protección? La nítida diferenciación del espacio privado y el espacio público griegos constituye la condición para la vida política *del hombre* que es libre para salir de su casa (*oikos*) para reunirse con sus iguales. En este sentido, los asuntos domésticos u *oiko-nómicos*, que pertenecen a ese espacio de refugio del *hombre* u ocultamiento, no son de interés en la construcción de ese mundo público en común, no son de interés político (de la *polis*).

Pues bien, esta igualdad supone que no existen relaciones asimétricas entre los ciudadanos, en que uno mande y otro obedezca. Es una igualdad *isonómica*, en el sentido de ser igualdad en la libertad para hablar (Arendt, 1997). Para Arendt, lo político, el *entre-los-hombres*, sólo puede darse entre hombres igualmente libres, por lo que las relaciones de dominación –en las que se marcan distinciones que despojan de la libertad tanto a dominados como a dominadores– no son de interés público, de interés político. La política se reduce a aquellas cosas que ocupan o interesan a hombres *ya*-igualmente-libres, en su vida pública. La tajante distinción entre público y privado, entonces, funciona como dispositivos de exclusión de la deliberación pública, y por tanto la despolitización, de toda relación de poder que implique desigualdad o subordinación de alguna forma. Pero, ¿qué puede ser de mayor interés para los oprimidos o subordinados que la transformación o supresión de esas relaciones? ¿Existe algo más político que el ejercicio del poder (en sus diversas manifestaciones) para la sumisión de un grupo a la voluntad de otro?

Es necesario ampliar el alcance de la formulación arendtiana del *entre-los-hombres* y entender el *entre-los-humanos* más allá del ámbito público, o incluir en lo público aquello que es de interés de sujetos particulares, con intereses sectarios, pero llevado a la discusión pública. Lo político ya no es sólo el espacio de igual libertad, pues existen relaciones políticas de dominación y opresión en que los sujetos ni están en una condición igual, ni son libres de las ataduras de las relaciones de dominio. Lo político, entonces, de ser un espacio de libertad se convierte también en un *espacio de liberación*,

un espacio en que el *sujeto político* puede emerger de la oscuridad en que las relaciones *oiko-nómicas* (en el doble sentido de relativas a la casa y a la administración de recursos y dinero/capital) lo mantenían oculto y/o sin capacidad de articular su identidad política o constituirse como sujeto. *Lo político como liberación* significa que el sujeto político no siempre ha estado ahí, que puede emerger y constituirse al tomar consciencia o articular la narrativa de su situación relacional como oprimido.

Ahora, podría parecer extraño que utilicemos el término "emerger" y no el de "aparecer", utilizado por Arendt, para hablar de la forma en que este sujeto político se hace presente públicamente. Cuando Arendt utiliza "aparecer", se refiere al mostrarse en público de un sujeto que ya existía previamente, con sus cualidades y propiedades, y que puede decidir desplazarse del refugio de lo privado hacia la luz pública, o mantenerse oculto por propia voluntad. Es decir, la identidad del sujeto que se aparece en público se encuentra ya constituida, y lo que sigue es manifestar esta constitución ante los otros. En contraste, decir que el sujeto político emerge es decir que no estamos seguros de que su identidad estaba (o está) ya constituida. Al ser un sujeto relacional, su emergencia no depende de sus propiedades o cualidades como individuo separado, sino que se manifiestan como producto de un conjunto de relaciones (de poder) entre grupos, sujetos o individuos. Pero, las propiedades emergentes o, en este caso, el sujeto emergente, no son predecibles a partir del análisis de los individuos o los grupos y sus características intrínsecas. El sujeto político no aparece como pasando de un espacio de oscuridad a uno de visibilidad, sino que emerge como identidad que cobra consciencia de su situación de forma inesperada incluso para él mismo, para su constitución consciente. Esto permite explicar la relevancia contextual del surgimiento de sujetos políticos diversos en momentos históricos y lugares distintos, y evita que caigamos en anacronismos al juzgar los periodos históricos en retrospectiva: al volver la mirada hacia el pasado, podemos ver cómo la opresión de la mujer o la falta de reconocimiento de las identidades sexogenéricas son una constante, por lo que podría parecer extraño que no existieran las demandas de igualdad o de reconocimiento. Desde la postura del *aparecer* en público, podríamos pensar que el sujeto político *ya* estaba ahí. Definitivamente estaban las mujeres oprimidas y explotadas y las diversidades sexogenéricas. Pero el sujeto político, que ahora ha emergido y cuya identidad podemos señalar de forma clara, no se había constituido, su identidad no se había articulado narrativamente ni podía haberlo hecho.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Al emerger, el sujeto político lo hace de manera desordenada e inesperadamente, con lo que *se pone en juego existencialmente* al cimbrar los cimientos institucionales de la normatividad cívica y de las relaciones de dominación del ámbito privado. El sujeto político pone en crisis los linderos del espacio público, vuelve borrosa la demarcación que discrimina entre lo político y lo que no lo es, fuerza la relevancia política de lo que se había concebido como interés privado. Es importante enfatizar que, si la deliberación política se limita a los asuntos de interés público entre los igualmente libres para participar (*isonomía*), lo que se entiende por interés público ha sido sancionado por estos *ya-igualmente-libres* con anterioridad a la deliberación en la que, se supone, se deberían definir estas fronteras. Los *ya-igualmente-libres* han definido qué es objeto de publicidad y qué debe permanecer oculto en el ámbito privado, con lo que establecen también quién es un sujeto público y quién un sujeto privado. Es ingenuo pensar que este trazado de fronteras obedece únicamente a razones políticas, valorativamente neutrales o imparciales. Como ya se ha señalado, estas delimitaciones son, en realidad, a la vez exclusivas y exclusiones que operan haciendo pasar por neutrales o por universales los intereses o posturas de un grupo específico el cual, generalmente, se identifica con lo "normal", como "clase" universal, pero corresponde a los grupos hegemónicos.

Ahora, lo que me interesa resaltar es que este sujeto emergente, que nace de manera contingente e impredecible como resultado de las interacciones sistémicas y cuya aparición puede tener consecuencias desproporcionadas respecto de sus propiedades constitutivas y de su accionar, puede surgir en oposición a o en confrontación con formas identitarias o institucionales ya bien establecidas. El sujeto político emergente es un sujeto *agonístico*. En otras palabras, este sujeto emergente carece del apego a las instituciones (de la sociedad civil) que caracterizan al sujeto cívico y, en ese sentido, su comportamiento no se ajusta a la normatividad institucionalizada. El sujeto cívico es tosco, torpe, grosero, *incivilizado* (*uncivil*) y vulgar (de vulgo), desprecia los modales de civilidad y, en ese sentido, *no opera desde un lugar seguro*. El sujeto político emergente, que desconoce (en sentido de carecer de conocimiento, pero también de darse por desentendido o negarse a hacer suyo algo) las formas de participación y de expresión características de la civilidad, echa a andar nuevas formas narrativas y posibilidades expresivas e identitarias. Con ello, abre un tiempo existencial y entrópico —en contraste

con el tiempo onírico de la reiteración (institucional e institucionalizada) de la narrativa del sujeto cívico—, un tiempo no estático que se desenvuelve hacia el futuro y en el que los actos de institucionalización develan su carácter contingente.

La emergencia confrontativa del sujeto político pone en crisis la estabilidad de la normativa institucionalizada que echa a andar procesos *ad hoc* para sostenerse y mantenerse "inmutable". A este reforzamiento de la posición estática, fija, de la normativa cívica, el sujeto político se resiste a través del conflicto y la confrontación simbólicos y de la oposición de narrativas identitarias estructurantes, que no tienen por qué ser violentas, pero que siempre albergan esa posibilidad. No es mi pretensión hacer apología de la violencia, pero es indispensable tener en cuenta que, una vez que emerge el sujeto político, los tiempos onírico y existencial no son conmensurables y la violencia siempre está presente como uno de tantos escenarios posibles. El reforzamiento de la estructura estática, de la normativa institucionalizada, en contra del sujeto político que ha emergido, genera *re-beldía* (de *bellum*) que echa a andar la institución hacia su transformación, su anquilosamiento o su disolución. La emergencia del sujeto político, resistente y, en su extremo, rebelde —en contraste con la estabilidad del sujeto cívico y su infantil apego a las instituciones— crea el dinamismo que permite el cambio histórico al mostrar el carácter contingente de toda institución política y social. El dinamismo social no tiene lugar por la buena voluntad del sujeto cívico y su virtud ciudadana, sino por la emergencia del sujeto político-rebelde que insiste en politizar los supuestos no cuestionados de las "buenas costumbres".

CONCLUSIONES

Es importante evitar caer en las dicotomías simplificadoras: lo expuesto hasta ahora—e, incluso, el mismo título de este trabajo, que funciona como *clickbait*— parecería el planteamiento de un (falso) dilema: la opción disyuntiva entre el sujeto cívico y el sujeto político. Efectivamente, describimos las características de estos dos sujetos como inconmensurables, como si no pudieran encontrarse en una misma persona. Verdad es que esto ocurre en los límites, en los casos arquetípicos respecto al sujeto cívico. Pero, cuando se habla de individuos o ciudadanos en general —quienes establecen

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

diversos tipos de relaciones al interior de sus comunidades políticas y asociaciones voluntarias y requieren de mínimos de civilidad para la convivencia pacífica y armónica—, la posesión de virtudes cívicas no necesariamente inhibe la acción política, al menos no en todos los ámbitos.

No obstante, el espacio para la deliberación pública se volverá tan ascéptico como los principios normativos (de tolerancia o de justicia) de los que se originan o derivan una serie de normas institucionalizadas que regulan los comportamientos de los ciudadanos. De esta forma, una desaforada insistencia en la civilidad como estrategia para la moderación de la intensidad del conflicto, a través de la exclusión de intereses privados o particulares del ámbito de la deliberación pública, nos deja con un espacio público tan ascéptico que podríamos preguntarnos si la deliberación trata sobre las cuestiones que realmente nos importan. La insistencia en la civilidad, particularmente por parte de las doctrinas pluralistas liberales, lo que logra es despolitizar los ámbitos donde se establecen las relaciones que más impactan en la conformación de la identidad personal, comunitaria y política, y estas relaciones son, en muchas ocasiones, ejercicios de poder por parte de grupos hegemónicos los cuales, al final, son quienes sancionan de antemano lo que será de interés público y lo que no. La regulación de la conducta civil, así, se traduce en el apego a instituciones diseñadas de acuerdo con los intereses y concepciones de dicho grupo que, de manera subrepticia, se ha constituido a sí mismo como "clase universal". El sujeto cívico, de esta forma, se convierte en protector o defensor del *status quo*, y la defensa de las instituciones contra los "enemigos" de la democracia o de la libertad cobra un carácter policial. Es por ello que Superman, de acuerdo con Eco (2009) representa extraordinariamente el arquetipo del sujeto cívico: la belleza de este personaje, insisten los fans del hombre de acero, se debe a su autocontención cívica.

Pero Superman carece de cualquier forma de conciencia política, pues un actuar político echaría a andar un tiempo existencial entrópico incompatible con la mitificación heroica. La acción política hace patente que la regulación ordenada por las normas civiles institucionalizadas no alcanza determinados ámbitos, introduce caos en el orden institucional y devela su carácter contingente. Y cuando el sujeto político hace esto, es un tanto absurdo exigirle que lo haga apegándose a los comportamientos sancionados por el orden mismo que está siendo puesto en cuestión. Pienso en las mujeres organizadas en México y sus movilizaciones: ¿no se les exigió comportarse de acuerdo

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 80-107, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

con normas de civilidad cuando se les reprochaba dañar los monumentos al manifestarse? ¿Qué hay más institucional que el monumento de un héroe fundador o defensor de la patria? El monumento es un texto, en el centro de las rotondas o las plazas (espacios públicos), el (súper) héroe representa la narrativa oficial, mitificada y materializada institucionalmente. "Esas no son las formas" es una manera de despolitizar las demandas de las feministas, pues les impone el apego institucional, el apego a las formas dadas desde la institución, es una exigencia de llevar las cosas de acuerdo con los cauces definidos por los grupos hegemónicos en turno.

Pero el sujeto político necesita cuestionar esas formas, esos cauces, esas instituciones. El sujeto político es grosero y tosco porque los modales de civilidad son una marca de pertenencia o apego a lo instituido que está siendo cuestionado. La rebeldía del sujeto político es por esto necesaria: porque introduce la normatividad oficial en el tiempo entrópico y deja claro que nada está escrito en piedra. Y si lo está, siempre se le puede grafitear una pinta encima.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah (1997), ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós.

Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.

Bejan, Teresa (2017), *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Bobbio, Norberto (2009), *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Dahl, Robert (1991), *Los dilemas del pluralismo*, México, Distrito Federal, Alianza Editorial.

Dworkin, Ronald (2002), "Liberal Community", en *Sovereign Virtue*, Estados Unidos, Harvard University Press.

Eco, Umberto (2009), *Apocalípticos e Integrados*, México, Distrito Federal, Fábula Tusquets.

Fraser, Nancy (1993), "Repensar el ámbito público: una contribución a la democracia realmente existente", *Debate Feminista*, año 4, vol. Y, pp. 23-58.

Rabotnikof, Nora (2005), "El espacio público como comunidad política: Hannah Arendt", en *En busca de un lugar común*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

Rawls, John (2002), *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Reyes Nevares, Salvador (1975), *Historia de las ideas colonialistas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Zepeda, Jesús (2003), *La política del consenso*, España, Anthropos.

Sandel, Michael (2006), "The problem with civility", en *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Estados Unidos, Harvard University Press.

Sartori, Giovanni (1995), "Los fundamentos del pluralismo", Revista *Leviatán*, no. 61. Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*, España, Alianza Editorial.

Shills, Edward (1997), "The virtue of civility", en *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis, Liberty Fund.

Ted Salon (Sin fecha), *Is civility a sham? https://www.ted.com/talks/teresa_bejan_is_civility_a_sham/transcript*, consultado: 14 de abril, 2024.

Newmedia UFM (6 de septiembre de 2019), *Luis Sánchez-Mier: La civilidad, una virtud del ciudadano liberal, https://www.youtube.com/watch?v=Om8njXwyfOs*, consultado: 14 de abril, 2024.

Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Estados Unidos, Princeton University Press.

José Ramón Orrantia Cavazos: Es licenciado en Filosofía y Maestro en Humanidades (Filosofía Política) por la Universidad Autónoma Metropolitana, y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha trabajado como académico en diversas universidades públicas y privadas (UNAM, ENAH, Universidad Anáhuac y Universidad del Claustro de Sor Juana) y actualmente es investigador posdoctoral en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

D. R. © José R. Orrantia Cavazos, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. XXVI, no. 52, July-December, 2024, 108-132

Gossip as fictional narrative. Rhetorical, political and cognitive potentialities from the "New Philosophy of History"

MARÍA EUGENIA SOMERS
ORCID.ORG/0009-0000-5717-3285
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
eusomers@gmail.com

Abstract: *This article aims to demonstrate that gossip is a phenomenon of the narrative-fictional horizon of the "New Philosophy of History". The theoretical advantage of this proposal is that it circumvents the drawbacks of theories on gossip in order to apprehend its characteristics. Understood as fictional narrative, gossip is not a distortion or an insular practice of language and social practices, but is inherent to the modes of signification through processes of fictionalization. Thus, an opportunity is enabled to consider in a rhetorically situated way objects such as gossip, previously marginalized, within discursive practices as an important means of cognitive elaboration and political articulation.*

Keywords: GOSSIP; NARRATIVISM; FICTION; RHETORIC; POTENCY

Reception: 08/04/2024 **Acceptance: 29/10/2024**

El chisme como narrativa ficcional. Potencialidades retóricas, políticas y cognitivas desde la Nueva Filosofía de la Historia

María Eugenia Somers
ORCID.ORG/0009-0000-5717-3285
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
eusomers@gmail.com

Resumen: Este artículo tiene como objetivo demostrar que el chisme es un fenómeno del horizonte narrativo-ficcional de la "Nueva Filosofía de la Historia". La ventaja teórica de esta propuesta es la de eludir los inconvenientes de las teorías sobre el chisme para aprehender las características del mismo. Entendido como narrativa ficcional, el chisme no es una distorsión o una práctica insular del lenguaje y las prácticas sociales, sino que es inherente a los modos de significación por medio de procesos de ficcionalización. Así, se habilita una oportunidad para considerar de manera retóricamente situada objetos como el chisme, antes marginalizado, dentro de las prácticas discursivas como un importante medio de elaboración cognitiva y de articulación política.

Palabras clave: chisme; narrativismo; ficción; retórica; potencia

Recepción: 08/04/2024 **Aceptación: 29/10/2024**

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es argumentar que el chisme es una narrativa ficcional, en pos de explorar sus implicaciones retóricas, políticas y cognitivas. Este abordaje descansa en la hipótesis de que los conceptos de narrativa, ficción, y subsecuentemente el fenómeno del chisme, no deben ser comprendidos como falsos o contrarios a la realidad, sino como constitutivos de la misma. Para ello, resulta pertinente abordar exhaustivamente cada uno de los términos implicados en la noción de narración ficcional. En relación con la narración, se retomará una concepción amplia, sólidamente desarrollada por la "Nueva Filosofía de la Historia" (Ankersmit y Kellner, *A New Philosophy of History*, 1995), la cual establece un vínculo entre la teoría literaria, la retórica y la filosofía de la historia. En relación con la ficción es necesario llevar a cabo una delimitación teórica similar, mediante la que sea posible desarticular ciertas concepciones de sentido común, profundizando en la cuestión para habilitar una comprensión cabal de la misma. El marco teórico que se presenta a continuación recupera los debates más representativos del giro narrativo y el replanteamiento contemporáneo del problema de la ficción, habilitando su aplicación al novedoso caso del chisme.

Se comienza exponiendo el aspecto narrativo, tomando los aportes de Hayden White en *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (1992 [1973]). White, uno de los mayores exponentes del giro narrativo de mediados del siglo XX, muestra cómo desde la teoría literaria es posible analizar la producción discursiva de la historia, y efectúa una puesta en valor de la noción de narrativa. Estos lineamientos se complementan con las apreciaciones de Louis Mink en *La comprensión histórica* (2015 [1987]), donde se afirma que las narrativas son creadas y constituyen un instrumento cognitivo para acceder y comprender los acontecimientos del pasado.

Se continúa con el aspecto ficcional, haciendo uso de la noción de ficción que Northrop Frye desarrolla en *Anatomía de la crítica* (1991 [1957]) y *Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology* (1963), entre otros textos. Distinguiéndose de las aproximaciones tradicionales de Jeremy Bentham y Hans Vaihinger, Frye provee una noción de ficción compleja, entendida como un dispositivo cultural que escenifica lo concebible, dando cuenta de un conjunto más vasto que lo que se considera efectivamente "real"; es decir, en

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 108-132, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

este planteo lo real es tomado como un subconjunto de lo concebible. Esta formulación se ve enriquecida por el concepto de potencia que Marie-Laure Ryan expone en *La narración como realidad virtual* (2004 [2001]), a partir del cual el concepto de ficción es condición de posibilidad para el establecimiento de lo que se denomina real.

Finalmente, se presenta el caso particular del chisme, utilizando como hilo conductor los aportes de Clare Birchall (*Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip*, 2006), Patricia Fasano (*De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*, 2006) y Emilio de Ípola ("La bemba", 1982). La inaugural puesta en diálogo entre estos teóricos logra historizar y contextualizar la función social del fenómeno en cuestión, con miras a llevar adelante un análisis retóricamente situado del mismo, que ilumine sus aspectos políticos y cognitivos.

2. LA RECUPERACIÓN DEL PROBLEMA DE LA NARRATIVA EN LA TEORÍA CONTEMPORÁNEA

En *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (1992 [1973]), White argumenta en contra de la aceptada noción de que la historia se compone por un recuento de hechos. Al analizar los presupuestos epistemológicos de la historiografía académica, el autor se propone demostrar que la estructura narrativa de la obra histórica no es una forma externa que ordena al contenido, sino que al encontrarse intrínsecamente relacionada a este, le otorga sentido a los hechos históricos.

Para el autor, una obra histórica opera como gozne entre "el *campo histórico*, el *registro histórico* sin pulir, *otras narraciones históricas*, y un *público*" (1992 [1973]: 16). En *Metahistoria* identifica cinco niveles de conceptualización: la crónica, el relato y los modos de tramar, de argumentación y de implicación ideológica. Los primeros dos refieren a la presentación de los hechos, es decir, de los datos del registro histórico en bruto. Mientras que la crónica presenta los datos, el relato los ordena diacrónicamente, ya sea inaugurando, estableciendo una transición o finalizando una secuencia. En este momento, el historiador responde por las relaciones entre los sucesos, dando cuenta por qué se encadenan de una determinada manera y no de otra. Este análisis le permite a White desarticular la dicotomía entre historia y ficción:

en el relato, el historiador no descubre los hechos, sino que los trama, tal y como lo hace un escritor de ficción (*cf*. 1992 [1973]: 18). Una vez establecida la secuencia de datos, el historiador debe dar cuenta del relato comprendido como un todo y este sentido puede explicarse considerando alguno de los modos ya mencionados.

Ahora bien, ¿cómo se dan esos tres modos en la obra histórica? Luego de establecer que se presentan datos históricos y conceptos para explicarlos, es preciso contar con una estructura narrativa que los muestre como representaciones del pasado. En palabras del autor, al estructurar los datos "el historiador realiza un acto esencialmente *poético*, en el cual prefigura el campo histórico y lo constituye como un dominio sobre el cual aplicar las teorías específicas" (1992 [1973]: 10). En este punto es posible observar el elemento metahistórico: los cuatro tropos del lenguaje. Los tres modos de la obra histórica se combinan dando lugar a un tipo de conciencia histórica específica, que puede seguir al tropo de la metáfora, la sinécdoque, la metonimia o la ironía. Si bien todos los tropos son tipos de metáforas, "difieren entre sí en los tipos de *reducciones* o de *integraciones* que efectúan en el nivel literal de sus significados y por los tipos de iluminaciones a que apuntan en el nivel figurativo" (1992 [1973]: 10).

Así, una conciencia histórica sinecdóquica usa un personaje histórico o una figura emblemática para simbolizar todo un período o contexto histórico, una conciencia metonímica se vale de un evento específico para representar una era o período más amplio, y una conciencia irónica podría enfatizar la contradicción entre los ideales y las realidades en la historia (*cf*. 1992 [1973]: 43-46). White explora cómo los historiadores utilizan la ironía de manera autocrítica para cuestionar narrativas convencionales, al subrayar las tensiones y contradicciones en la disciplina.

No obstante, siguiendo en este punto el planteo de Lavagnino (2011), para comprender acabadamente esta apropiación de la teoría de los tropos es necesario atender la caracterización whiteana del par conceptual esquema-figura, heredado de la retórica clásica. El esquema proporciona un orden de los datos esperable por los hablantes, mientras que la figura introduce elementos creativos e impredecibles para la audiencia (*cf*. White, 1992 [1973]: 42). Por ese motivo, en el orden de representación de los datos pueden identificarse dos cuestiones: que la interacción es un proceso y que su resultado se dirime entre los horizontes de expectativas que los interlocutores tienen

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 108-132, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

sobre las sustituciones; los cuales pueden ser previsibles o no (*cf*. 2011: 38).

Mientras la esquematización da cuenta del acuerdo sobre los términos en la interacción, la figuración admite la disputa sobre los mismos. Aún cuando ambas se dan de manera continuada, "la práctica se ha orientado a la purga de lo figurativo, a la homologación de las expectativas y al acuerdo terminológico" (2011: 39). El par conceptual esquema-figura pone en evidencia cómo interpretaciones diferentes desafían lo esperado, al presentarse como vías para encontrar nuevos acuerdos en torno a términos que son motivo de disputa. Las diferencias en la interpretación no se ven simplemente como acuerdos o desacuerdos, sino como parte de un espectro amplio de posibilidades en la comunicación (*cf*. 2011: 39-40). Estas posibilidades se visibilizan y estudian gracias a la tropología.

Este fenómeno se presenta no sólo en los escritos de ficción, sino en la prosa en general, como bien muestra el caso del silogismo. Al trasladarse de una proposición universal a una singular, el silogismo pone en evidencia la presencia de un elemento entimemático. Se entiende por entimema a un silogismo trunco, en el cual se ha elidido una de sus premisas, para convertir la transmisión de su contenido en el objeto implícito de la comunicación. Una vez más, es Lavagnino quien advierte sobre el uso derivado de la retórica clásica, que descansa sobre el presupuesto de que los interlocutores se entienden. Este aspecto entimemático logra que el discurso sea más ágil, al evitar las explicaciones que puedan ralentizarlo, pero tiene un costo: a medida que se omiten partes del argumento, se vuelve más ambiguo y estas ambigüedades son conservadas y naturalizadas bajo lo que se considera sentido común (*cf*. 2011: 41).

En palabras del autor, "[l]a tropología nos permite así acceder a un rico acervo de procedimientos entimemáticos por medio de los cuales construir una discursividad media, repleta de elisiones, saltos, brechas…que, en su misma contingencia, es consciente de que las conexiones establecidas en el lenguaje son tales que entregan la posibilidad de ser expresadas de maneras alternativas y potencialmente contradictorias" (2011: 42-43). El recorrido por lo tropológico-entimemático pone de relieve de qué manera las narrativas históricas trabajan con premisas elididas y estas omisiones son tan significativas como lo que se incluye explícitamente, al influir en cómo se construye y entiende el relato.

También posicionado desde un horizonte teórico narrativista, Mink indaga el sentido común de los historiadores en *La comprensión histórica* (2015 [1987]). De la mano de White, objeta la oposición entre historia y ficción al argumentar que ambas son "narrativas de acontecimientos y acciones" (2015 [1987]: 188). En los dos casos, la narrativa es el instrumento cognitivo del que se hace uso para comprender las relaciones entre acontecimientos y acciones en un derrotero.

Para mostrar su punto, Mink responde preguntas en relación a la funcionalidad de las narrativas históricas. En primer lugar, cuestiona cómo se agrupan: ¿pueden combinarse y formar una narrativa más abarcativa y compleja? En tanto narrativas, cada una crea su propia unidad y de combinarse, la temporalidad de la narrativa mayor reemplazaría las de sus integrantes. En tanto históricas, esta pregunta sólo tiene razón de ser si se considera que las mismas pueden ser contrastadas con los hechos del pasado, de modo tal que puedan continuar o complementarse entre sí (*cf*. 2015 [1987]: 201-203).

Por eso, a continuación, se pregunta si pueden ser verdaderas o falsas. Como la dimensión narrativa, según Mink, no tiene una pretensión de verdad, basta con considerar su coherencia interna. Como la dimensión histórica sí la tiene, debe estar validada por los hechos. Aunque este sea el caso, sostiene el autor, la correlación con los hechos no es suficiente, ya que un acontecimiento puede ser narrado en más de un relato, de diversas maneras y así como "la 'evidencia' no dicta qué relato ha de construirse, tampoco influye en la preferencia por un relato u otro. Cuando la cuestión es el tratamiento narrativo de un ensamble de interrelaciones, le atribuimos mérito a la imaginación, a la sensibilidad o la percepción de cada historiador" (2015 [1987]: 205).

Culmina la enumeración de paradojas analizando la noción de acontecimiento: ¿dónde comienzan o terminan los acontecimientos? ¿Es posible arribar a un acontecimiento básico o estos siempre están compuestos por otros acontecimientos? Para el autor va de suyo: algo es un acontecimiento en la medida en la que es narrado como tal. Este problema conceptual manifiesta que el objeto de la historia no puede ser el pasado en tanto relato no contado, ya que "[s]ólo puede haber hechos pasados aún no descriptos en el contexto de una forma narrativa." (2015 [1987]: 208).

Si los conceptos narrativa e historia conducen a tales incompatibilidades, ¿por qué no desvincularlos? Mink observa que dicha opción no es deseable,

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 108-132, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

en la medida en la que se precisa de esta relación para visibilizar presupuestos teóricos no revisados. Lo que es más, tampoco sería posible, dado que el problema no radica en el carácter instituido de la historia, si no en insistir con "la idea de que existe una realidad histórica determinada" (2015 [1987]: 209), que debe revelarse. Aceptar que se le otorga sentido al pasado gracias a las narrativas históricas que se conciben en el presente significa reconocer la responsabilidad a la que conllevan esas construcciones.

De esta forma, con la narrativa histórica vista como artefacto literario, la "Nueva Filosofía de la Historia" desafía la dicotomía entre historia y ficción, y destaca la importancia de la narrativa en la comprensión de la historia. Una vez examinada la noción de narrativa, resta ahondar en la de ficción para articular un concepto robusto de narrativa ficcional de gran utilidad al analizar el fenómeno del chisme.

3. LA TEORÍA DE LA FICCIÓN Y LA RELACIÓN CON LA NOCIÓN DE POTENCIA

La teoría de la ficción tiene un origen complejo. Es posible hacer uso de ella tomando insumos que provienen tanto del ámbito del derecho como de la filosofía de las ciencias. En cuanto a lo primero, Bentham (*The Theory of Fictions*, 1932) busca situar el estatus de la teoría jurídica, y por ello problematiza sus nociones abstractas. El autor encuentra que estas se dividen en dos: por un lado, nociones tales como "contrato social" y otras propias del iusnaturalismo, que no sostendrían ninguna relación de correspondencia con los hechos y deben considerarse fabulosas y ser descartadas; y por el otro, nociones como "obligación" y "poder", constitutivas del ámbito del derecho, que deben considerarse ficcionales y ser conservadas. Para poder realizar esta distinción, las nociones abstractas deben someterse al *método de la paráfrasis*, esto es, una "traducción que implica tomar una proposición cuyo sujeto gramatical es una entidad ficticia, y hacerla equivaler o corresponder con una proposición cuyo sujeto sea una entidad real" (Lavagnino, 2021: 10; Bentham, 1983: 75).

Por otro lado, Vaihinger (*The Philosophy of "As If"*, 1924) el representante de la teoría de la ficción en la filosofía de las ciencias a inicios del siglo XX, indaga el marco teórico-científico y encuentra que en el mismo hay ficciones y semi-ficciones. Las primeras se definen por ser evidentemente contradicto-

rias tanto con la realidad, como en sí mismas, mientras que las segundas sólo se oponen a la realidad y "[a] partir de esta definición pueden reconocerse ficciones virtuosas, viciosas, científicas y no científicas" (2021: 13). Para este autor, las ficciones son funcionales al conocimiento, son construcciones útiles que se sostienen hasta ser contrastadas y así, cumplir su rol epistémico. A diferencia de la propuesta benthamita, las ficciones aquí no son eliminadas, sino acumuladas en pos del conocimiento (*cf.* 2021: 13).

A la primera aproximación al problema de la ficción se le objeta su punto de partida: se asume qué entidades son reales y cuáles no. Si bien se pondera la ficción y no la asimila a lo fabuloso o falso, se necesita la distinción ontológica entre lo real, lo ficcional y lo falso para operar (*cf*. 2021: 11). La segunda, aunque da un paso más en la complejización de la cuestión de la ficción, descansa en la diferenciación *a priori* entre lo real y lo construido (*cf.* 2021: 14). Si el vínculo entre lo ficcional y lo real es el de dos polos que se excluyen mutuamente, lo ficcional permanece relegado al ámbito de lo falso y, consecuentemente, lo que es importante para el planteo de este trabajo, también lo será el conjunto de prácticas discursivas ficcionales como el chisme. Por ese motivo, es preciso indagar en teorías de la ficción que puedan dar cuenta del fenómeno en su complejidad.

A lo largo de la *Anatomía de la crítica* (1991 [1957]), el ya mencionado Frye elabora y justifica el uso de una noción de ficción particular. En este libro, su obra paradigmática, el autor comprende la crítica literaria como una disciplina sistemática, respecto de un objeto de estudio coherente y susceptible de ser analizado filosóficamente. Así, el trabajo de un crítico literario, lejos de basarse en el gusto o en juicios de valor, o de reducir la importancia de un texto a su contenido, debe responder a la interrelación de ciertos elementos conceptuales que remiten a un fenómeno más amplio: el lugar de la ficción y la ficcionalización en el ámbito de la cultura.

Recepcionando la tradición aristotélica, Frye afirma que "en las ficciones literarias la trama consiste en que alguien hace algo" (1991 [1957]: 53). Este punto queda más claro en la posterior *Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology* (1963), donde el autor afirma que "según Aristóteles, la trama es el alma de la tragedia (y, por ende, de la ficción en general): la esencia de la ficción es, pues, la trama o imitación de la acción." (1963: 22, traducción propia). En este texto el autor retoma y amplía las consideraciones de Aristóteles en la *Poética*, del poema a la literatura y de allí a la experiencia y la visión del mundo (*cf*. Lavagnino, 2021: 16).

En este contexto, la ficción puede ser definida por su trama, y las tramas por la capacidad de acción de los personajes que aparecen en ellas. Esta capacidad es establecida comparativamente, tomando como punto de referencia el poder de acción de la audiencia, es decir, de las personas. De esta manera, los modos ficcionales, desde el mito hasta la sátira irónica, narran las historias de dioses, héroes, jefes, pares de las personas o seres inferiores a las mismas. Estos modos dan cuenta de cómo la literatura se desarrolla desde el mito, mostrando un desplazamiento hacia el realismo. En palabras de Frye, "[l]os mitos de los dioses se convierten en las leyendas de los héroes; las leyendas de los héroes se convierten en las tramas de las tragedias y comedias; las tramas de las tragedias y comedias se convierten en las tramas de la ficción más o menos realista" (1991 [1957]: 77).

Para que una ficción sea realista el autor debe apelar a ciertos recursos de identificación, que varían según el momento del desarrollo de la literatura en la que se encuentre. En el polo del mito se utilizan metáforas y en el otro polo se utilizan símiles, ambos de manera implícita (*cf*. 1991 [1957]: 182). Es la invisibilización de este fenómeno −que en *Anatomía de la crítica* Frye llama desplazamiento y en *Fables of Identity* mitologización− lo que ha conducido a oponer lo real a lo ficcional y, en consecuencia, a denotar a este y otros términos que dan cuenta de la estructura literaria, como fábula y mito, de irrealidad, falsedad, etc. (*cf*. 1991 [1957]: 105). Cabe aclarar que las conversiones del desplazamiento o mitologización no alcanzan a las formas literarias, cuya estructura permanece, sino al contenido, y responden a cómo se adaptan a los distintos contextos históricos (*cf*. 1963: 36).

En anticipación y en clara consonancia con los planteos narrativistas de White y Mink, este abordaje crítico presenta los principios centrales de la literatura y demuestra que esta no se fundamenta en la vida, sino que constituye un ámbito autoinstituido (*cf*. 1991 [1957]: 401), basado en la propia tradición literaria. Por el contrario, lo que no puede justificarse lógicamente es la relación entre la ficción y determinados hechos de la vida; ni que se sigan necesariamente, ni que se contradigan. En tanto creaciones hipotéticas "pueden entablar cualquier clase de relación con ellos, yendo de la más explícita a la menos." (1991 [1957]: 127). Entonces, ¿cómo pueden pensarse los vínculos entre la ficción y la realidad? Como potencialidades que crean e intervienen realidades sociales determinadas (*cf*. Lavagnino, 2021: 19-20).

Recapitulando, la teoría de Frye provee una noción de ficción compleja y sofisticada, con los recursos para poder pensar las narrativas ficcionales, sin relegarlas al dominio de lo falso. Para la perspectiva del autor, la ficción es un dispositivo cultural que escenifica lo concebible, dando cuenta de un conjunto más vasto que lo que se considera efectivamente "real"; es decir, en este planteo lo real es tomado como un subconjunto de lo concebible. En esta formulación, el concepto de ficción es condición de posibilidad para la concepción de lo que se denomina "real". Desde el punto de vista de este trabajo, el fértil legado de Frye en la teoría de la ficción es aplicable a ámbitos que el autor no previó, como es el caso del chisme.

Luego de explicitar que el concepto de ficción puede entenderse como lo posible, resta desarrollar cómo pueden darse las relaciones entre la ficción o potencia y lo real. Aquí resultan esclarecedores los aportes teóricos de Ryan sobre el concepto de potencia y su relación con el de realidad. En *La narración como realidad virtual* (2004 [2001]) se rastrea el concepto de virtualidad desde la escolástica hasta la actualidad. Ya en el análisis etimológico del término Ryan observa estas dos caras de lo virtual: "la palabra virtual viene del latín *virtus* (fuerza, virilidad, virtud), y de aquí se transmitió al latín escolástico el concepto filosófico de *virtus* como fuerza o poder (con este sentido sobrevive todavía hoy en día en la expresión «en virtud de»). En el latín escolástico *virtualis* designa el potencial, «aquello que está en el poder [*virtus*] de la fuerza»" (2004 [2001]: 45). La autora explica que no es hasta los siglos XVIII-XIX que los términos "actual" y "virtual", que en la escolástica sostenían una relación dialéctica, son convertidos en polos de un dualismo. Lo virtual pasa de ser entendido como lo pasible de realizarse, lo potencial, lo opuesto de lo real, lo falso. De allí que establezca una oposición entre los sentidos añadidos al concepto de lo virtual.

Para la autora, Jean Baudrillard es el portavoz del punto de vista de lo virtual entendido como "falsificación", y Pierre Lévy el de lo virtual asociado a la noción de potencia. El primero postula una escala evolutiva de la imagen a partir de la cual mide a la sociedad contemporánea y sugiere que hoy en día nos encontramos en el último lugar, en el que la imagen ya no guarda ninguna relación con la realidad y sólo existe el simulacro. En el estadío del simulacro las personas son virtuales y no representan más que datos para las máquinas. Según el autor, se llegó a este estadío por la adicción a la duplicación ontológica mediante la tecnología, pero acá la imagen-copia no es

dinámica, ni se genera activamente, como ocurre con las simulaciones por computadora, sino de manera mecánica y pasiva.

Distanciándose de la propuesta de Baudrillard, Lévy aclara que el concepto de virtualidad no se opone al de realidad. En su trabajo, el par conceptual virtual-real tiene ciertos rasgos: en primer lugar, menciona que éstos tienen una relación uno a muchos, ya que lo virtual puede actualizarse infinitas veces. Luego aclara que esta actualización es un movimiento irreversible y situado. Finalmente, especifica que lo virtual es inagotable. Lejos de reducir el vínculo entre ambos al movimiento de efectivización de la potencia, subraya que una característica fundamental de la realización de lo virtual es la retroalimentación entre el par, ya que no implica una mera contextualización o una elección entre opciones a actualizar, sino una transformación que produce otras cualidades que se incorporan a lo virtual (*cf.* 2004 [2001]: 56). En palabras de Ryan, "mientras que la actualización es la invención de una solución concreta para responder a una determinada necesidad, la virtualización es el retorno desde la solución al problema original" (2004 [2001]: 56).

Siguiendo a Ryan, el gran aporte de la noción de virtualidad de Lévy es justamente esta bidireccionalidad entre lo virtual y lo real, que visibiliza los mecanismos de su manera de funcionar. Desde esta perspectiva, si la realidad virtual llega a la perfección, como pronostica Baudrillard, no representaría una amenaza para la realidad "auténtica", sino "una aceleración productiva del circuito de retroalimentación entre lo virtual y lo real" (2004 [2001]: 57). Ejemplos de esta virtualización son, sin ir más lejos, las herramientas, que amplían las capacidades de nuestro cuerpo físico, produciendo un cuerpo virtual. O la creación del lenguaje, que permite trascender lo particular de la experiencia concreta. La realización de la virtualización del lenguaje se da cuando, por ejemplo, usamos una palabra que lleva el significado a un sonido o marca textual específica. Al igual que en el caso anterior, donde un concepto muy estrecho de narrativa la condena al espacio de lo fabuloso e imaginario sin mayores contribuciones que realizar en el ámbito de la configuración de un sentido de realidad, un concepto muy estrecho de ficción, como el sostenido por Baudrillard, resulta ineficaz para capturar la dimensión práctica y la potencia del fenómeno ficcional. Es por ello que en lo que sigue se propone el estudio de la praxis discursiva del chisme como ámbito situado en el que puede ponerse a prueba esta delimitación teórica en torno a un concepto complejo y amplio de narrativa ficcional que toma como insumo los aportes de las dos secciones precedentes.

4. EL CHISME COMO NARRATIVA FICCIONAL

En *Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip* (2006), Clare Birchall historiza el tratamiento académico del chisme. Para la autora, el mismo constituye un modo de conocimiento informal, que se singulariza por conformar "conocimientos de estatus incierto; conocimientos que no han sido verificados; conocimientos que están oficialmente desacreditados… pero que aún gozan de circulación masiva" (2006: 3-4, todas las traducciones del texto son propias). Dado que el chisme puede darse en una gran amplitud de medios −como en interacciones cara a cara, especulaciones de diarios y revistas, y la interactividad de internet (*cf*. 2006: 92-95)−, y puede tratar de cualquier tema, es un desafío determinar qué lo especifica. En vistas a delimitarlo, Birchall realiza un estado de la cuestión de las apreciaciones de una variedad de autores y de disciplinas: *a priori*, el chisme se suele asociar a la informalidad, la confianza entre interlocutores, la ilicitud, la indeseabilidad y en el caso de que verse sobre un tercero, se da en su ausencia (*cf*. 2006: 95). Siguiendo a Gordon en *Gossip and Subversion in Nineteenth-Century British Fiction: Echo's Economies* (1996), la autora afirma que el chisme "lleva a cabo la transferencia de información al mismo tiempo que declina (o se le prohíbe) cualquier responsabilidad fundacional o participación representativa en sus efectos" (Birchall, 2006: 95, *cf*. Gordon, 1996: 57). En otras palabras, no habría una fuente de información que pueda rastrearse, como exige el conocimiento formal o legítimo. De esta manera, destaca el que podría ser el rasgo distintivo del chisme: el de establecer una autoridad sin un autor; el ser autoconstituido. En palabras de Birchall, "[m]ientras otros modos de transmisión del conocimiento están ocupados comprobando sus fuentes… los chismes se entretienen" (2006: 96).

Pareciera que esta singularidad (*i.e.*, la de no buscar contrastarse con las fuentes) le vale al chisme de una indeseabilidad moral. En su derrotero, la autora identifica que diversas religiones posicionan esta práctica en el podio de los pecados; la mayoría se enfoca en las consecuencias negativas que podría traerle a la persona objeto del chisme, y específicamente el protestantismo lo objeta por ser una distracción que consume el tiempo que debe dedicarse al trabajo (*cf*. 2006: 97-100). No es hasta los manuales de etiqueta en el siglo XVII, concentrados en aleccionar la conducta de señoritas, que la práctica se feminiza. Según Birchall, ya no se trata solamente de la estigmati-

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 108-132, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

zación de la cultura oral, sino de una mirada dicotómica de la realidad, en la que "las mujeres, la tradición oral, la emocionalidad y la fantasía se apilan en un lado, mientras que los hombres, la tradición académica, el racionalismo científico y la factualidad se sitúan en el otro" (2006: 101). Para la autora, en la cultura occidental, es la feminización de la práctica la que consolida el estatus negativo del chisme (*cf*. 2006: 97). Paradójicamente, en ese contexto el chisme hace mucho por las mujeres. Birchall retoma los estudios de Spacks en *Gossip* (1985), donde analiza el rol del chisme entre mujeres en un sistema patriarcal que deslegitima sus saberes y prácticas y afirma que el chisme provee un código moral alternativo y desafiante al de la cultura dominante: "[c]omo retórica de la investigación, los chismes cuestionan lo establecido" (Birchall, 2006: 106; *cf*. Spacks 1985: 46).

Gracias a los aportes de la antropología es posible llevar a cabo un análisis más complejo del fenómeno del chisme, porque se indaga su función social (*cf*. 2006: 106). Birchall lo menciona, pero no desarrolla este marco teórico. Tomando como referencia el panorama que presenta Fasano en *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza* (2006), dentro de la antropología habría dos posturas principales: la de Gluckman en "Gossip and Scandal" (1963), quien sostiene que el chisme colabora en la mentalidad normativa de un grupo, al mantener la unidad y la moral de una comunidad (*cf*. Fasano, 2006: 25; Birchall, 2006: 105-106; Gluckman, 1963: 308), y la de Paine en "What is Gossip About? An Alternative Hypothesis" (1967), que en clara contraposición a la propuesta de Gluckman, argumenta que no chismea una comunidad, sino el individuo. Aquí no se trata de los valores del grupo, el énfasis está en sus propios intereses, de modo que la función del chisme no es unir a la comunidad, sino sólo la de administrar información (*cf*. Fasano, 2006: 25-26; Paine, 1967: 280-281).

En su trabajo sobre el chisme en el barrio La Pasarela, Paraná, Fasano y su equipo retoman ambas posturas antropológicas en torno al chisme. En primer lugar, destacan la idea de que el chisme necesariamente se da en el contexto de una comunidad pequeña (*cf*. 2006: 27), ya que la comunidad presupone una común-unidad en el tiempo y en el espacio. Esto quiere decir que sus integrantes comparten el tiempo pasado, presente y futuro y un espacio que permite que se conozcan y afecten entre sí (*cf*. 2006: 20). En segundo lugar, sostiene que hay común-unidad en el sentido, donde sus integrantes deben entender las prácticas de significación comunitarias (*cf*. 2006:

20). Por ello la autora afirma que el chisme "marca, en el propio ejercicio de su práctica, los límites de una comunidad de sentido… quien no puede ser afectado por el chisme no pertenece a la comunidad" (2006: 28).

En comunidades como la de La Pasarela, condicionadas por la pobreza extrema, el chisme cobra relevancia por conformar un recurso que cada miembro puede disponer para participar de las disputas de sentido de la misma (*cf*. 2006: 30). De esta manera, se ve que "no es (sólo) una función de la vida social, sino que aquí el chisme es (constitutivo de) la vida social…hace la vida social" (2006: 31). ¿De qué manera? Una condición de posibilidad de la existencia del mismo es la ambigüedad de su contenido. Fasano toma en consideración "The Interpretation of Rumour" de Lienhardt (1975), que sostiene que dada esa ambigüedad, *mediante* o *en* el rumor, los interlocutores toman decisiones (*cf*. Fasano, 2006: 142; Lienhardt, 1975: 121). Sobre esto, Fasano concluye que la comunidad y sus miembros se ven modificados por el ejercicio del chisme dado que "la identidad de una y otros está siendo permanentemente redefinida a través de ese juego constante de posicionamientos en el espacio social a través del chisme" (2006: 144).

Aunque en líneas generales las conclusiones de Fasano son compatibles con la mirada de Birchall, difieren en el alcance de la comunidad de sentido. Volviendo al chisme entre mujeres que analiza Spacks, es posible argumentar que el chisme se revela importante no sólo al interior de la comunidad, como exhibe Fasano sobre el barrio La Pasarela, sino también en su articulación con el resto de la sociedad. En palabras de Birchall, "[a]quí encuentra una forma de que aquellos tradicionalmente privados de sus derechos por los sistemas de conocimiento puedan participar en la construcción de la 'realidad'." (2006: 106). Esta observación sobre el funcionamiento social del chisme desestabiliza la previa equivalencia entre chisme y comunidad, siempre y cuando implique que sus miembros se conozcan personalmente. De ser ese el caso, muchos contextos en los que se chismea quedarían sin explorar, como aquéllos que acontecen en internet, por ejemplo. A este respecto cabe preguntarse si es preciso que los hablantes se conozcan personalmente para que el chisme sea efectivo De ser el caso, ¿en qué otros contextos se pueden conformar una común-unidad de sentido?

El pormenorizado análisis de de Ípola en "La bemba" (1982) va de la mano con las argumentaciones sobre el chisme de Birchall y Fasano, y puntualiza de manera más clara los aspectos situacionales del fenómeno en cues-

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 108-132, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

tión. El autor busca conceptualizar las *bembas*, esto es, los rumores entre los presos políticos, los cuales presentan un nomadismo discursivo en el que se pone en jaque la distinción entre la emergencia, la circulación y la recepción de lo que se comunica (*cf*. de Ípola, 1982: 17). Se dan en un contexto de desinformación, un tipo de violencia carcelaria impuesta sistemáticamente al detenido político, que no debe saber lo que le ocurrirá (*cf*. 1982: 19-24).

Para que cierta información pueda caracterizarse como *bemba* debe ser verosímil, pero no en términos de probabilidad, sino de moderación: no puede generar demasiado temor, ni demasiada esperanza (*cf*. 1982: 31-34). Además, son breves, pueden ser positivas o negativas y, en clara consonancia con los aportes teóricos de Birchall y Fasano sobre los chismes, se desconoce su origen (*cf*. 1982: 39-42). Quienes la hacen circular no pueden ser la fuente. Por ejemplo, una *bemba* no puede ser una especulación producto de una reflexión personal. Asimismo, el autor enfatiza que no es posible distinguir el proceso de producción del de circulación: la producción se da dentro de la circulación, ya que "cada versión de una *bemba* funciona así como una suerte de materia prima para un trabajo de reelaboración que es indisociable de su constante y a veces accidentado transitar entre los miembros de la población penal. La circulación de una *bemba*, pues, es siempre circulación *productiva*" (1982: 54-55).

En el contexto de la desinformación sistemática, paradójicamente, "todo es signo y mensaje: todo es inevitable y enfáticamente significante. Y a su vez, todo preso político se convierte… en un lector, un descifrador, un hermeneuta hipersensibilizado" (1982: 29). Si bien de Ípola señala que la recepción de las *bembas* no es homogénea (*cf*. 1982: 43-44), considera que su éxito o fracaso no está determinado por las características de los receptores. Sin entrar en psicologismos, el autor describe que es en el interior de la celda que cada detenido se pregunta qué lo lleva a creer o no cierta versión (*cf*. 1982: 58). Así como afirma Fasano, en la ambigüedad del contenido los intérpretes toman decisiones, que transforman la información y, en el mismo movimiento, a ellos mismos.

Como resultado de los esfuerzos integrados de Birchall, Fasano y de Ípola, puede argumentarse que, en tanto es una autoconstrucción, el chisme es un fenómeno del horizonte teórico narrativo-ficcional. Concretamente, se afirma que el chisme es una narrativa ficcional, porque es una trama con agentes en una estructuración del tiempo social, cuya coherencia y verosimilitud

dependen de la producción, circulación, consolidación o disputabilidad de un sentido de lo que es considerado concebible, real o efectivo. La imposibilidad de rastrear el chisme a una fuente originaria, sumada a su nomadismo discursivo, hacen que lo que se chismea sea una potencia que se efectiviza cada vez que alguien la cree y esa creencia enriquece la formulación inicial, recreando las condiciones de su ejercicio. La trama de los acontecimientos otorga sentido tanto a la subjetividad, como a las circunstancias de los hablantes, a la vez que genera un sentido de pertenencia a una comunidad. Las características del chisme como narrativa ficcional son retomadas a continuación, en pos de clarificar sus dimensiones retóricas, políticas y cognitivas.

5. POTENCIALIDADES RETÓRICAS, POLÍTICAS Y COGNITIVAS DEL CHISME

En los escenarios descritos el chisme es caracterizado como el insumo con el que todos los hablantes cuentan para participar en las disputas de sentido. Como se mencionó más arriba, esta descripción lo define como una herramienta de resistencia a lo establecido y, podría agregarse, de democratización de los saberes. Es por eso que Birchall sugiere que el chisme se ha tratado como "un modo alternativo para emplear selectivamente en tiempos desesperados o como un objeto de estudio externo" (2006: 11). Ejemplos de lo primero son los chismes de las mujeres en el sistema patriarcal y las *bembas* de los presos políticos; y de lo segundo, las prácticas del barrio La Pasarela. A este respecto, resulta pertinente aclarar, por un lado, que no es posible determinar *a priori* la función de un chisme en un contexto dado y, por otro lado, que el mismo no se encuentra por fuera de las prácticas cognitivas consideradas legítimas, sino que las constituye (*cf.* 2006, 11). A continuación, se respaldan ambas afirmaciones, examinando los aspectos situacionales y retóricos del chisme.

¿De dónde procede la verosimilitud de un enunciado abiertamente incierto? Este interrogante necesariamente remite a derivas lingüísticas. En su semiótica integracionista, Harris (2013 [2004]; 2001) investiga cómo las palabras llegan a significar lo que significan (*cf.* 2013 [2004]: 3). Ya no se trata de enfatizar la relevancia de la coherencia interna de la narrativa como criterio de verosimilitud, sino que se da un paso más y se discute la idea misma de que el lenguaje representa la realidad y, de ser contrastado con ella, se

arriba a la fuente de la información. Esta manera de relacionar las palabras y el significado se conoce como semántica representacionalista y según el autor descansa sobre dos falacias; una consiste en que las personas se comunican por "telementación", por el uso de un "código fijo" (*cf*. 2013 [2004]: 19-20), la otra el que la existencia de una fuente de la información, externa a los signos, debe alcanzarse.

La primera falacia es bautizada por el autor como un "mito" del lenguaje. El "mito" asegura que las personas se comunican mente a mente, utilizando un "código fijo" (*cf*. 2013 [2004]: 19-20). Desde estos supuestos, la comunicación sería una transacción, en la que el emisor produce un mensaje y el receptor es la audiencia que lo decodifica. El mensaje, que se origina en la mente del emisor, contiene pensamientos o ideas que se transmiten gracias a un código que posee un significado ya instituido. Así, el rol del signo sería facilitar esa transferencia telementada (*cf*. 2001 [2000]: 73). El poder explicativo del mito es que posibilita la identidad del mensaje entre el pensamiento original y su interpretación (*cf*. 2013 [2004]: 21).

Si el mensaje de la mente del emisor llega a la del receptor sin pérdidas o transformaciones, es porque se asume que el sentido del mismo se encuentra consolidado y descontextualizado. Sin embargo, un mensaje siempre se produce bajo condiciones específicas, es decir, en lo que se puede denominar una situación retórica. Acá, retórica no se entiende como la oratoria cuyo *telos* es manipular a los receptores del mensaje, sino de una manera menos estrecha: como la disposición de los componentes verbales en un contexto y audiencia particulares. Para Kellner (2013; 1989), discípulo del ya mencionado White, la manera en la que esos elementos se ordenan, escenifica una situación retórica específica, que se compone de tres elementos: argumento, *ethos* y audiencia; y según como estos se relacionan, se da lugar a alguna de las cinco partes del canon retórico: *inventio*, *dispositio* o arreglo, *elocutio* o estilo, *memoria* y *actio* (*cf*. Lavagnino, 2019b: 130).

La *inventio* es el proceso de edición mediante el que se decide qué elementos verbales conformarán al discurso, sin perder de vista la importancia de apelar a elementos comunes con la audiencia. En tanto compartidos, su sentido se encuentra sujeto a debate (*cf*. 2019b: 130). La *dispositio* es la manera en la que esos elementos se ordenan, distribución en la que resaltan los elementos argumentales, vinculados a lo afectivo, a lo moral y al tema que se está tratando (*cf*. 2019b: 131). La *elocutio* refiere a las composiciones sin-

tácticas y fonéticas y los géneros de la expresión, orientados a la persuasión (*cf*. 2019b: 131). La *memoria* se ocupa de proveer recursos para que tanto el hablante como la audiencia recuerden el mensaje (*cf*. 2019b: 132) y la *actio* se relaciona con la pronunciación, entonación y gestualidad del hablante, en función de orientar la interpretación de la audiencia (*cf*. 2019b: 132). Es en la situación retórica que se disputa el sentido de lo que se dice, hace y muestra, por lo que considerar esta dimensión es dar cuenta de la confrontación de sentidos posibles (*cf*. Lavagnino, 2019b: 129).

Dado que este proceso se invisibiliza en las prácticas cotidianas de comunicación, los sentidos suelen presentarse como dados y objetivos. Como se trató previamente mediante la obra de White, una perspectiva tropológico-entimemáticamente informada ve que siempre hay un componente ambiguo y sujeto a las interpretaciones de los hablantes, que no se puede eliminar. La ambigüedad que los teóricos del chisme le atribuyen a su objeto de estudio, en verdad pertenece a las prácticas de la comunicación en general. Esto es así porque la situación retórica se construye sobre una base de premisas elididas, en la que se significa más de lo que explícitamente se enuncia. Y es en este punto en el que radica la efectividad del chisme: se apoya en el acervo tópico compartido de la comunidad de sentido, que bien describe Fasano. Claro está que el bagaje de una comunidad no necesariamente se encuentra explicitado, ni conscientemente aceptado.

Volviendo a Ryan, puede pensarse que este abordaje teórico visibiliza cómo el emisor puede establecer las condiciones de posibilidad de la transmisión del mensaje, pero estas no bastan para que sus interlocutores lo apropien de la manera pretendida. Las distintas recepciones particulares del mensaje exceden estos esfuerzos, dado que en el proceso los sentidos comunes a los que se apela son disputados. En palabras de Lavagnino, "se trata de considerar la producción y circulación de una serie de contenidos vinculada a un acto comunicativo que se genera como resultado de una intervención práctica en la cual cierta apropiación de sentidos se vuelve posible, se autoriza y reproduce, de cara a un acervo tópico de sentidos compartidos" (2019: 135). Siguiendo este razonamiento, para indagar por qué cierto chisme circula, es preciso preguntarse a quién interpela, a qué responde que resulte verosímil, interesante, conmovedor, etc., y así sea difundido.

En relación a la segunda falacia, puede afirmarse que el chisme pone de manifiesto y problematiza la idea de que las palabras remiten a una fuente

originaria de significado. En tanto narrativa ficcional, muestra su estructura autoinstituida y no tiene la carga de la prueba a la hora de justificar una relación uno a uno con los hechos. Tal y como se mostró con Lévy, la relación entre ficción y realidad no se establece de manera necesaria, sino de manera potencial, y potencia y realidad dialogan en un intercambio mutuo, uno a muchos. En este caso, el chisme es una potencia que se realiza cuando se interpreta como verdadera y cada realización de la audiencia enriquece al chisme. Vale decir, la ficción entendida como la realidad en potencia, remite al nomadismo discursivo caracterizado por de Ípola, que explica cómo en la circulación de una *bemba* se van añadiendo todas sus versiones, desestimando el rastreo a una versión originaria (*cf*. 1982: 54-55).

Si el chisme es a la potencia lo que el conocimiento es a la realidad, este es condición de posibilidad del conocimiento legitimado, y así "el estatus abiertamente incierto de la autoridad y autenticidad de los chismes…afecta a la autoridad y autenticidad de todo el conocimiento. Los chismes [problematizan] nuestros intentos de rastrear el conocimiento hasta una fuente última." (Birchall, 2006: 124). Ciertamente, el conocimiento legitimado se puede presentar como una "inversión segura" (*cf*. 2006: 125) por la ya mencionada tendencia hacia la purga de lo figurativo e invisibilización del proceso retórico al que está sujeto. La adopción de un horizonte narrativo ficcional proporciona la complejidad conceptual para explicitar este borramiento y, así como explican Mink y de Ípola, instar a la responsabilidad que tienen los intérpretes a la hora de creer y crear conocimiento.

6. CONCLUSIÓN

En el primer apartado de este trabajo se discutió la importancia de la narrativa en la teoría contemporánea, utilizando los aportes de la "Nueva Filosofía de la Historia". White argumenta que la historia no es simplemente un registro de hechos, sino que implica una estructura narrativa que da sentido a los eventos históricos. Propone cinco niveles de conceptualización, que se utilizan para explicar el sentido de los eventos e indaga cómo los historiadores utilizan tropos del lenguaje para presentar el pasado en sus narrativas; estos tropos influyen en la forma en que se construye y se entiende la historia. Además, explora la relación entre esquema y figura en la narrativa

histórica, particularmente el lugar de los argumentos entimemáticos, en los que se significa más de lo que expresamente se dice, lo que influye en las interpretaciones y las expectativas de los interlocutores. También se mencionó cómo Mink se une a esta perspectiva al mostrar que la historia y la ficción son narrativas de acontecimientos y acciones. Este autor cuestiona la relación entre narrativas históricas y hechos, así como la noción de acontecimiento y propone que las narrativas históricas son instrumentos cognitivos creados para comprender el pasado. En las obras de White y Mink se estudia la relación entre narrativa e historia, desafiando la dicotomía entre historia y ficción, y destacando la importancia de la narrativa en la comprensión de la historia y en la constitución de un sentido de realidad para los agentes y para los distintos horizontes sociales en los que se constituyen.

En el segundo apartado, se vio como Frye sostiene que la crítica literaria debe basarse en elementos conceptuales que se relacionan con el rol de la ficción en la cultura, en lugar de depender de juicios de valor. Recepcionando la tradición aristotélica, considera que lo primordial de la ficción radica en la trama, que involucra a personajes que realizan acciones y que la capacidad de acción de los personajes en las tramas se compara con el poder de acción de la audiencia. Como la ficción se desarrolla desde los mitos hacia formas más realistas, pero este proceso se encuentra invisibilizado, se sostiene que lleva a una oposición entre lo real y lo ficcional. Esta oposición ha llevado a considerar la ficción como irreal o falsa, lo cual Frye cuestiona. Luego, se recorrió la obra de Ryan, en la que pone en diálogo dos teorías sobre lo virtual, la de Baudrillard, que lo asimila a lo falso, y la de Lévy, que lo asume como lo potencial. Haciéndose eco de esta última, la autora sostiene que lo virtual puede actualizarse infinitas veces, lo que implica una retroalimentación constante entre lo virtual y lo real. Esta visión ofrece una comprensión más rica y dinámica de la relación entre ambos polos, sugiriendo que la realidad virtual no amenaza la realidad "auténtica", sino que acelera la retroalimentación entre lo virtual y lo real. En los señalamientos de Frye y Ryan sobre la ficción se encuentran aportes fundamentales para completar un concepto potente de narración ficcional que sirve para analizar el fenómeno discursivo del chisme.

En el tercer apartado, se presentó el caso del chisme. Siguiendo a Birchall, se puede afirmar que se define por ser autoconstituido y no pretender remitir a ninguna fuente externa. Gracias a de Ípola, se muestra que porta un

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 108-132, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

nomadismo discursivo, que subvierte la idea de un canal directo de la información. Finalmente, Fasano observa que esas características no impiden que el chisme circule colectivamente y cuente con la potestad de aunar sentidos en una comunidad. Los análisis de los autores llevan adelante una puesta en valor del chisme como objeto de estudio de diversas disciplinas, como la teoría cultural, la sociología y la antropología, al iluminar su función social. Como se observó con anterioridad, estos aspectos lo hacen objeto de estudio del horizonte teórico narrativo ficcional. De manera sucinta, puede afirmarse entonces que el chisme, como narrativa ficcional, modela la realidad para los hablantes. Este nuevo enfoque permite examinar nuevas dimensiones del fenómeno y realizar apreciaciones críticas a los análisis de los teóricos del chisme.

De la mano de Birchall, en el cuarto y último apartado se identificaron dos falacias: por un lado, la pretendida predicción de la función social que tendrá el chisme en una comunidad de sentido (subversiva, normalizadora, etc.); y por otro lado, la suposición de que es una práctica cognitiva que se da por fuera del ámbito del conocimiento formal. Siguiendo las obras de Harris y Kellner, se formuló un concepto de situación retórica a partir del cual se determina que la función social del chisme es analizada en contexto. Para esto es preciso comprender que lo que se comunica nunca es transmitido sin transformaciones del emisor a la audiencia, sino que el mensaje es construido por ambas partes, bajo ciertas condiciones contingentes. La efectividad retórica del chisme radica en la apelación a los sentidos compartidos por la comunidad, usualmente no explicitados e invisibilizados. Este borramiento habilita que los conocimientos legitimados se presenten de manera separada a los no legitimados, cuando en realidad están sujetos al mismo proceso de conformación de los significados en una comunidad.

En virtud de este derrotero se establece un marco conceptual que, lejos de simplificar al fenómeno del chisme, permite analizarlo en su complejidad. En tanto narrativa ficcional, el chisme no constituye una práctica aislada del lenguaje, por el contrario, ocupa un rol como articulador de significados mediante la ficcionalización. Es decir, el chisme es una práctica que marca la disputabilidad de sentidos en el orden de lo social y la resolución de ese proceso no remite a una contrastación con la realidad, porque eso mismo es lo que está siendo puesto en jaque. Tampoco se resuelve remitiéndose a una autoridad que valide o refute lo que se chismea, por el mismo montante

disputativo, de resistencia a una autoridad, que está implicado en el procedimiento.

Que el orden de lo narrativo no se opone al del conocimiento y a la postulación de un pasado y un presente en común, sino que es consustancial a ese conocimiento y esa comunalidad, es uno de los principales legados de la "Nueva Filosofía de la Historia". Y que esa narrativización se da mediante el recurso a un concepto amplio de ficción, entendiendo no un orden restringido, derivativo o sustitutivo de lo que se sabe que es falso, sino un registro del ámbito de potencias y concebibilidades disputables en cada práctica verbal, es lo que posibilita hablar de un concepto vasto y preciso que en este trabajo se ha denominado narrativa ficcional. Como resultado, es posible dar cuenta de fenómenos discursivos como el chisme, previamente considerados no legítimos, como factores fundamentales de los procesos cognitivos y políticos de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Ankersmit, Frank y Kellner, Hans (1995), *A New Philosophy of History*, Londres, Reaktion Books.

Bentham, Jeremy (1983), *Deontology*, Oxford, Clarendon Press.

Bentham, Jeremy (1932), *The Theory of Fictions*, Londres, Kegan Paul.

Birchall, Clare (2006), *Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip*, Nueva York, Berg.de Ípola, Emilio (1982), "La bemba", *Ideología y discurso populista*, México, Folios.

Fasano, Patricia (2006), *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*, Buenos Aires, Antropofagia.

Frye, Northrop (1991[1957]), *Anatomía de la crítica*, Caracas, Monte Ávila Editores.

Frye, Northrop (1963), *Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology*, Londres, Harcourt Brace Jovanovich.

Gluckman, Max (1963), 'Gossip and Scandal', *Current Anthropology*, 4(3): 307–16.

Gordon, Jan B. (1996), *Gossip and Subversion in Nineteenth Century British Fiction: Echo's Economies*, Oxford, MacMillan.

Harris, Roy (2013 [2004]), *The Linguistics of History*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Harris, Roy (2001 [2000]), *Rethinking Writing*, Londres, Continuum.
Kellner, Hans (2013), "The return of rhetoric" en Partner, N. y Foot, S. *The Sage Handbook of Historical Theory*, Londres, SAGE, pp. 148-161.
Kellner, Hans (1989) *Language and Historical Representation*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
Lavagnino, Nicolás A. (2021), Tres teorías de la ficción. *Prometeica - Revista De Filosofía Y Ciencias*, (22), 7–22. https://doi.org/10.34024/prometeica.2021.22.11586
Lavagnino, Nicolás A. (2019a), "Hans Kellner y las fuentes lingüísticas del conocimiento histórico: esbozo de una retórica de la historia", *Páginas de Filosofía*, Año XX, No 23 (enero-diciembre 2019), 83-91.
Lavagnino, Nicolás A. (2019b), "Consecuencias del narrativismo. Alegoría, argumentación y retórica en la filosofía de la historia de Hans Kellner", *Páginas de Filosofía*, Año XX, Nº 23 (enero-diciembre 2019), 115-140.
Lavagnino, Nicolás A. (2011), *Tropología, agencia y lenguajes históricos en la filosofía de la historia de Hayden White*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1454
Lienhardt, Peter (1975), "The Interpretation of Rumour" en Beattie, J.H.M. and Lienhardt, R.G. *Studies in Social Anthropology*, Oxford, Clarendon Press.
Mink, Louis (2015 [1987]), "La forma narrativa como instrumento cognitivo" en *La comprensión histórica*, Lassaque, L. F. (trad.), Buenos Aires, Prometeo.
Paine, Robert (1967), "What Is Gossip About? An alternative Hypothesis", *Man*, New Series, Vol. 2, N° 2, 278-285.
Ryan, Marie-Laure (2004 [2001]), *La inmersión y la interactividad en la literatura y en los medios electrónicos*, Fernández Soto, M (trad.), Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
Spacks, Patricia Meyer (1985), *Gossip*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
Vaihinger, Hans (1924), *The Philosophy of "As If"*, Londres, Kegan Paul.
White, Hayden (1992 [1973]), *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Mastrangelo, S. (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.

María Eugenia Somers. Es becaria doctoral CONICET, doctoranda en Filosofía en la UBA y Profesora en Enseñanza Media y Superior en Filosofía, también de la UBA. Es Profesora Adjunta de Ética Profesional en Arquitectura en la Universidad Torcuato Di Tella y Ayudante de primera en Introducción al Pensamiento Filosófico en Trabajo Social en la Universidad Nacional de Moreno. Es investigadora en formación del proyecto de investigación UBACyT (Programación 2023-2025): Ars trópica: ficción, situación retórica y política de la narrativa, dirigido por el Dr. Nicolás A. Lavagnino y participa del seminario permanente de formación Ars Trópica, también dirigido por el Dr. Lavagnino. Ha participado y organizado diversos eventos académicos y de extensión, nacionales e internacionales. El objetivo general de su investigación doctoral es articular los aportes de la tradición hermenéutica y del narrativismo en la "*Nueva Filosofía de la Historia*" como insumos para aplicar al ámbito práctico de la medicina y la bioética.

D. R. ©María Eugenia Somers, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. XXVI, no. 52, July-December, 2024, 134-169

Winners and losers in the fierce battle of life. Nietzsche, Herbert Spencer, and Ludwig von Mises[1]

JORGE POLO BLANCO
ORCID.ORG/0000-0001-9415-5406
Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)
polo@espol.edu.ec

Abstract: *In this paper we will examine certain connections which have not been considered with sufficient attention. We will argue that there is a deep affinity between the philosophy of Friedrich Nietzsche, the social Darwinism of Herbert Spencer, and some conceptions of the Austrian Ludwig von Mises. More space will be given to the German philosopher, to prove that his moral and political conceptions coincide to a great extent with the Spencerian theses. And, at the same time, it will be demonstrated that in the ideas of Mises, one of the fathers of so-called neo-liberalism, there are unmistakable Nietzschean resonances.*

Keywords: Nietzsche; Herbert Spencer; Ludwig von Mises; Social Darwinism; neoliberalism

Reception: 06/05/2024 **Acceptance: 18/12/2024**

[1] This paper is a product linked to the Research Project *Critical Studies on Art, Culture and Political Philosophy*, belonging to the Faculty of Art, Design and Audiovisual Communication of the Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, Republic of Ecuador. The Project is directed by Jorge Polo Blanco.

Ganadores y perdedores en la feroz batalla de la vida. Nietzsche, Herbert Spencer y Ludwig von Mises[2]

JORGE POLO BLANCO
ORCID.ORG/0000-0001-9415-5406
Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)
polo@espol.edu.ec

Resumen: En el presente trabajo se examinan ciertas conexiones que no han sido consideradas con la suficiente atención. Se sostiene que existe una profunda afinidad entre la filosofía de Friedrich Nietzsche, el darwinismo social de Herbert Spencer y algunas concepciones del austriaco Ludwig von Mises. Se le otorgará más espacio al filósofo alemán para comprobar que sus concepciones morales y políticas coinciden en buena medida con las tesis spencerianas. Al mismo tiempo, se constatará cómo en las ideas de Mises, uno de los padres del llamado neoliberalismo, laten inequívocas resonancias nietzscheanas.

Palabras clave: Nietzsche; Herbert Spencer; Ludwig von Mises; darwinismo social; neoliberalismo

Recepción: 06/05/2024 **Aceptación: 18/12/2024**

[2] Este artículo es un producto vinculado al Proyecto de Investigación *Estudios críticos sobre arte, cultura y filosofía política*, perteneciente a la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, República del Ecuador. El Proyecto está dirigido por Jorge Polo Blanco.

UN PENSAMIENTO DEMOFÓBICO Y ANTISOCIALISTA

El pensamiento de Friedrich Nietzsche es constitutivamente ambivalente. Prueba de ello es que su filosofía fue recibida y asimilada, en diferentes épocas, por personalidades muy diversas (*Cf.* Cruz Revueltas, 2002). Una filosofía tan asistemática y poético-aforística conlleva siempre una proliferación hiperbólica de textos que parecen defender una cosa y al mismo tiempo la contraria. Por ejemplo, podemos hallar en su obra pasajes muy germanófilos y, en otros lugares, corrosivas e irónicas burlas del espíritu alemán; observará, en cierta ocasión, que dicho "espíritu" se hallaba idiotizado por estar embebido de excesiva cerveza (Nietzsche, 2002a: 84). En cierto momento sostendrá, incluso, que el nacionalismo es una sinrazón (Nietzsche, 2002b: 130). O, de igual modo, observamos acendradas críticas al Estado, definido en *Así habló Zarathustra* como "el más frío de todos los monstruos fríos" (Nietzsche, 1998: 85). Un nuevo ídolo al que todos adoran y ante el que todos se postran. Los ácratas han podido aferrarse a este pasaje para construir un Nietzsche anarquizante. Pero, y al margen de las abundantes críticas a los anarquistas (a quienes odiaba y vituperaba con amarga bilis), también podemos hallar en sus obras y anotaciones numerosos párrafos enfatizando la necesidad de construir una sociedad rígidamente jerárquica y piramidal, dirigida por una casta selecta de "hombres superiores" (Nietzsche, 2011). Ciertamente, era intensa su aversión por lo democrático y lo popular. Consideraba que el socialismo y el anarquismo representaban a la perfección ese "espíritu democrático" que, en su fundamento último, no era más que un resentido "instinto de rebaño" que perseguía nivelar a cualquier precio todas las diferencias entre los individuos, haciéndolos descender a los bajos fondos de un mínimo común denominador mezquino y paupérrimo (Newman, 2004). Por ello muchos hermeneutas de su obra entendieron que el trasfondo político de la filosofía nietzscheana se deslizaba hacia posiciones eminentemente antisocialistas, antidemócratas, socialdarwinistas, reaccionarias, clasistas o autoritarias (Dombowsky, 2004; Appel, 1999; Detwiler, 1990; Warren, 1988). Incluso se ha podido sostener que Nietzsche fue algo parecido a un precursor espiritual del fascismo (Taureck, 2000).

La sola idea de un "Estado socialista" representa para Nietzsche una superlativa aberración. El parágrafo 473 de *Humano, demasiado humano* (1878) es un pasaje que haría las delicias de cualquier teórico neoliberal o anarcoca-

pitalista, pues constituye toda una diatriba contra el "despotismo socialista" que pretende erigir un Estado aniquilador de toda forma de individualidad. El socialismo, superando con creces a todos los despotismos cesaristas del pasado, necesita del completo sometimiento de todos los individuos a un mecanismo estatal de carácter absoluto; una tiranía como no ha existido en la historia.

> Por esto se prepara silenciosamente para la dominación por el terror y hunde en las masas a medio cultivar, como un clavo en la cabeza, la palabra «Justicia», para arrebatarles toda inteligencia […] y proporcionarles, para el villano papel que van a representar, una buena conciencia. El socialismo puede servir para enseñar de manera brutal y asombrosa el peligro de todas las acumulaciones de poder en el Estado, y en este sentido insinuar una desconfianza contra el Estado mismo. (Nietzsche, 2010: 265)

No puede negarse que, en este pasaje, se presagian los horrores del estalinismo. La "premonición del Gulag", permítasenos llamarlo de ese modo, es digna de mencionarse. Resulta sugestiva su denuncia de ese Estado concebido como un ídolo monstruoso y sacrificial.

Pero, al mismo tiempo, prefigura los argumentos de Ludwig von Mises (*Cf.* 2002) sobre el "gobierno omnipotente", asumiendo al socialismo como un proyecto político que *solamente* puede adoptar formas totalitarias. Lo determinante del asunto es ese "solamente", porque entonces el filósofo alemán estaría presuponiendo —al igual que los ideólogos del ulterior neoliberalismo— que *todo* intento de construir un orden social más justo (interviniendo políticamente en los así llamados "asuntos económicos") sería un proyecto, en último término, totalitario. En esto, se estaba anticipando a las tesis que Friedrich August von Hayek plasmaría en su famosa obra *Camino de servidumbre* (*Cf.* 2000), publicada originalmente en 1944. También Nietzsche estaría comprendiendo que cualquier modelo socialista es, de suyo e irremediablemente, un régimen liberticida. El destino ineluctable de cualquier proyecto político "socializante" sería el aplastamiento de lo individual. Téngase en cuenta que su batalla, que muchos intérpretes han calificado de "espiritual" y "poética", se dirigió contra la democracia, el republicanismo, el socialismo y el movimiento obrero (Polo Blanco, 2020; González Varela, 2010; Losurdo, 2004).

Además, y esto es digno de apreciarse, pareciera que a Nietzsche el "poder" sólo le infunde temor cuando es de carácter socialista. Podría llegar a sostenerse, por emplear las duras palabras del filósofo marxista György Lukács, que hay en Nietzsche un "antisocialismo soez y ordinario" (1968: 256), un profundo odio al socialismo que resuena —como un persistente hilo conductor— dentro de su potente y refinadísima crítica de la cultura. Esta última, eso sí, ha de ser entendida como una *Kulturkritik* reaccionaria. En ese sentido, puede localizarse en algunas partes de su obra un cierto componente apologético del imperialismo militarista prusiano que, al menos en su juventud, envolvió míticamente en un entusiasmo profundo por esa "grandeza guerrera" que sólo se descubre en el campo de batalla (Lukács, 1968: 262). Podemos descubrir en muchos de sus textos directas apelaciones a la necesidad de organizar un sistema de poder aristocrático que sea capaz de cumplir con un objetivo perentorio, a saber, aplacar con efectividad draconiana el ímpetu levantisco de esas hordas soliviantadas, espoleadas por el impulso venenoso de las ilusiones democratizadoras y socializadoras (Lukács, 1968: 271). Pasajes a los que se aferrarían con vivacidad algunos pensadores fascistas. Y aunque esto último se debiese —sólo en parte— a interpretaciones capciosas y tendenciosas, *algo* había en la filosofía de Nietzsche para que los teóricos del fascismo se fijasen precisamente en ella; algún núcleo de sentido tenía que latir en el pensamiento nietzscheano que resultase verdaderamente sugestivo para los intelectuales fascistas. No todo podía deberse a una manipulación *absolutamente* arbitraria.

Thomas Mann, reconocido admirador de Nietzsche, señaló que de algún modo este había anticipado, con su filosofema del poder, la era de los fascismos. Nietzsche no fue un precursor de los mismos, en un sentido estricto. Pero el propio Mann debe reconocer en él la existencia de ciertos elementos inquietantes que lo conectaban subterráneamente con el universo fascista: la preconización de esa "dureza" que no siente piedad por los desheredados de la tierra, la moral guerrera que detesta el pírrico pacifismo pequeñoburgués o, por qué no decirlo, algunos extravíos eugenésicos que acariciaban la noción de una "cría" del tipo humano superior (Mann, 2000: 122 - 125). Véase, si no, el parágrafo que lleva por título "Moral para médicos", en *Crepúsculo de los* ídolos; son palabras escalofriantes: "El enfermo es un parásito de la sociedad. En ciertos estados es indecente seguir viviendo" (Nietzsche, 2002a: 115). Proteger la "vida ascendente" implica tener que zafarse "sin escrúpu-

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 134-169, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

los" de la "vida degenerante"; y ello se consigue, por ejemplo, restringiendo el derecho a la procreación a ciertos individuos. Nietzsche, debemos remarcarlo aquí, recibió y valoró positivamente la obra de Francis Galton —leyó su *Genio hereditario (1869)* en el invierno de 1883 - 1884—. Galton, como es bien conocido, fue el promulgador teórico de la eugenesia en la segunda mitad del siglo XIX y, a la postre, resultó ser un verdadero maestro del racismo "científico" (Janz, 1985: 218 - 219).

Nietzsche lo dice taxativamente: la ordenación jerárquica y aristocrática es la única que puede combatir esa decadencia democratizadora. Léase con detenimiento, en *Más allá del bien y del mal* (1886) el aforismo 257 (Nietzsche, 2006: 277 - 278). ¿Lenguaje figurado? Demasiadas dosis de forzado voluntarismo hermenéutico habría que desplegar para poder entenderlo así. Hay poca metáfora en tales textos. Resultaría bastante complicado —y en lo absoluto ilegítimo— querer minimizar o suavizar la potentísima carga sociopolítica de este pasaje, pues su léxico resulta muy explícito: "esclavitud", "casta dominante", "diferencia irreductible de las clases sociales", "súbditos" o "sociedad aristocrática"; términos difícilmente encuadrables en una interpretación de tipo alegórico. Bruce Detwiler, por poner un ejemplo, sostiene que ese nuevo orden preconizado por Nietzsche es "preeminentemente espiritual" (2000: 110). Aunque debe reconocer, apenas unas líneas después, que este objetivo espiritual rebosa de implicaciones sociopolíticas antidemocráticas. Pero insiste en afirmar que ese elitismo "inherente a su visión del futuro" aparece siempre formulado en términos esencialmente "estéticos" (Detwiler, 2000: 113). Detwiler maneja todo el rato una interpretación ambigua. Apunta, por ejemplo, que en muchas ocasiones Nietzsche habla de esclavitud en un sentido "puramente figurado", para añadir sin solución de continuidad la existencia de "buenas razones" para creer que el filósofo alemán esgrimía una idea de esclavitud que no era simplemente "espiritual" (Detwiler, 2000: 114). Asimismo, advierte que no debemos tomar muy en serio a Nietzsche cuando proclamaba que millones de seres "fracasados" no tenían derecho a la existencia y que se requería, por ende, de un proceso de "selección". Sin embargo, en la misma página admite el juego del autor con la idea de programas eugenésicos obligatorios (Detwiler, 2000: 117).

Tal vez esa tensión entre lo cultural-espiritual y lo propiamente político anida en la propia obra del furioso e irascible pensador. Nosotros, en este trabajo, no negaremos las connotaciones "espirituales" de todas estas ideas

nietzscheanas; son otros muchos, empero, los que han pretendido ignorar o silenciar las implicaciones e intencionalidades estrictamente sociopolíticas de dichas concepciones. Es inasumible, en ese sentido, la directriz establecida por Gilles Deleuze cuando señalaba que no debemos interpretar la "voluntad de poder" nietzscheana en términos de "deseo de dominar", ni comprender su dialéctica entre "fuertes" y "débiles" en cualquier sentido que tuviera algo que ver, siquiera fuese remotamente, con las contradicciones de un "régimen social" (Deleuze, 2000: 52). En este trabajo se desoyen tales restricciones deleuzianas. De hecho, lo que sí nos parece un gesto filosófico ilegítimo es querer "exculpar" a Nietzsche de las consecuencias políticas que se derivan de sus propios textos (*Cf*. Polo Blanco, 2021). Sea como fuere, ahora no nos interesa indagar en sus posibles aproximaciones a las ideas eugenésicas, sino más bien rastrear su concomitancia subyacente con los apologetas del capitalismo salvaje.

IMPOTENTES Y RESENTIDOS

Nietzsche nos advierte que cuando el anarquista, "como vocero de capas *en declive* de la sociedad", reclama con indignación más "justicia" o "igualdad de derechos", en realidad no comprende *por qué* tienen ellos que sufrir (Nietzsche, 2002a: 113). Esas amargas quejas, que no son más que una "pulsión vengativa", proceden de la debilidad y de la impotencia. Los revolucionarios, asevera, atribuyen su malestar y su sufrimiento a otros; es decir, buscan culpables externos al propio padecimiento. Es en ese sentido que cristianos, anarquistas y socialistas comparten una misma estructura moral y una misma forma intelectual.

> El cristiano y el anarquista –ambos son *décadents*. –Pero incluso cuando el cristiano condena, denigra y mancilla al mundo, lo hace a partir del mismo instinto con el que el obrero socialista condena, denigra y mancilla a la *sociedad*: el «juicio final» mismo es también el dulce consuelo de la venganza –la revolución, como la aguarda el trabajador socialista, sólo que pensada como algo más lejano…El mismo «más allá». (Nietzsche, 2002a: 114)

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 134-169, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

La revolución socialista, en su consistencia moral íntima, no es más que una réplica moderna del juicio final cristiano. Revolución y Juicio han operado, para las capas inferiores del populacho, como "el dulce consuelo de la venganza". Ambos "momentos" constituyen, en la imaginación de los débiles, un punto de llegada definitivo o culminante en el que al fin quedarán redimidos de sus dolores y desdichas; y será entonces cuando los "malvados" —o los "explotadores"— pagarán muy cara su bestial prepotencia. Los socialistas recurren siempre al "instinto cristiano"; he ahí su más refinado ardid.

Nietzsche aseveraba, con irreprimible sarcasmo, que todos aquéllos quienes buscan profundas injusticias en el plano social no son sino "impotentes resentidos" cuyo único consuelo, para no admitir su ignominiosa debilidad y su *autoculpable* postración, es hallar una causalidad extrínseca que dé cuenta de sus males. Desde su perspectiva, por lo tanto, es enteramente improcedente buscar una responsabilidad en las estructuras políticas y económicas del orden vigente, cuando tratamos de *explicar* el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. También el neoliberalismo, ya lo sabemos en esta tercera década del siglo XXI, ha construido una visión del mundo en la cual siempre aparece el individuo como el único responsable de su propia situación. Para Nietzsche, el "sistema" no es el causante del padecimiento atroz de las capas populares; el sistema económico-político jamás es responsable del sojuzgamiento de las masas, ni de la mísera pobreza sufrida por millones de seres humanos. Culpar al orden social de todos esos "males"es propio de criaturas enfermas, impotentes y resentidas. Eso es, en realidad, lo que palpita en la filosofía nietzscheana.

Ludwig von Mises, en 1956, publicó en Nueva York una obra que llevaba por título *La mentalidad anticapitalista*. En ella traza una suerte de caracterización de dicha "mentalidad", y asegura que su origen debe rastrearse en el "resentimiento" que los perdedores del juego profesan y propalan contra los triunfadores (Mises, 2011: 23-26). En la sociedad capitalista uno *siempre* ocupa el lugar que merece, en función de sus aptitudes y sus esfuerzos; pero los derrotados, aquellos que no supieron adoptar una estrategia lo suficientemente inteligente para triunfar y medrar en el orden social, alimentan de manera subconsciente un terrible complejo de inferioridad, y así se sienten terriblemente humillados cuando contemplan la vida de aquéllos que sí supieron abrirse camino.

Los que vegetan en los lugares más "bajos" de la organización social regurgitan su odio contra todos aquellos que han sido más hábiles que ellos, y de ahí proceden todas las invectivas anticapitalistas. Con timbre nietzscheano, el teórico austriaco sentenciaba que "el fracasado se siente humillado; rezuma odio y animosidad contra quienes le superan" (Mises, 2011: 25). Lejos de reconocer la superior capacidad de los que están en la cúspide, los fracasados prefieren buscar un chivo expiatorio que dé cuenta de su propio fracaso. Los triunfadores son malvados, y es precisamente eso —el no tener escrúpulos— lo que les ha permitido triunfar, pues el sistema vigente sólo premia a los rapaces. Así funciona la mentalidad denunciada por Mises. Los fracasados-resentidos gritan, con talante malsano, que es la terrible injusticia del sistema la que los ha situado en una posición subalterna y marginal. El fracaso, piensan estos envidiosos, nunca les es imputable a ellos mismos, que son bondadosos; por el contrario, el origen último de sus desgracias son las estructuras económicas imperantes, a las que consideran perversas y criminales.

Lejos de comprender el sentido meritocrático de todas las posiciones sociales —asumiendo que cada uno ocupa el lugar que le corresponde, en función de su propio esfuerzo y talento— se afanan en responsabilizar de su situación a las élites económicas, a las oligarquías y a los ricos. No comprende, ese "rebelde resentido" —la expresión es de Mises (2011: 26), pero bien podría ser de Nietzsche— que no existen pobres, sino perdedores; uno mismo, y nada más que uno mismo, es responsable de lo que tiene en esta vida. La victimización es el recurso lloriqueante y desesperado de los fracasados. Es palmaria la sintonía entre este discurso, incrustado en la médula del neoliberalismo, y aquellas otras invectivas lanzadas por Nietzsche contra socialistas y anarquistas. Toda "mentalidad anticapitalista", concluía Mises, procede del "resentimiento" que envenena el espíritu de los perdedores; estos no soportan la humillación de saberse inútiles e ineptos y, en el fondo, envidian a los triunfadores. ¿Nos resulta familiar esta forma de argumentar? Como diría Nietzsche, esos infectos predicadores de la "emancipación social" son criaturas enfermizas que, espoleadas por una ponzoñosa moralidad reactiva, destilan sus tóxicas soflamas contra los poderosos y los amos. Los flojos y los derrotados no soportan el aroma victorioso de los "señores", de los fuertes; y eso sucede porque *alguien* les enseñó a no soportarlo, alguien les envenenó con una moralidad igualitarista y antiaristocrática. Ese "alguien", para Nietzsche, tiene muchos nombres en la historia de la civilización occidental: Sócrates, Cristo, Rousseau, socialismo, anarquismo, democracia, entre otros.

Nietzsche se refirió en numerosas ocasiones al "valor natural del egoísmo" (2002a: 112), y apuntaba que se carece de lo mejor cuando aquel empieza a escasear; ese axioma es válido para los individuos, y también para los pueblos. La "vida ascendente" es egoísta y atacante, en las antípodas de la "vida degenerante", que ya se ha tornado timorata, débil y altruista (Nietzsche, 2002a: 114-115). Pero la pestilente dupla Sócrates-Cristo ejecutó una enfermiza transmutación, consistente en moralizar en una determinada dirección, a saber, considerando como "malos" todos aquellos rasgos vinculados al poderío y a la fuerza avasallante. Semejante transmutación, argüía Nietzsche, procedía del "odio de la impotencia", una jugada magistral ejecutada por esos "enfermos" que no soportaban aquella esplendorosa y quíntuple ecuación por medio de la cual lo *bueno*, lo *noble*, lo *poderoso*, lo *bello* y lo *feliz* fulgían como valores indubitablemente equivalentes, consustanciales los unos a los otros. Y a partir de entonces, una moral ya transmutada empezó a decir lo siguiente:

> …] «¡sólo los desgraciados son buenos; sólo los pobres, impotentes y bajos son buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los feos son los únicos píos, los únicos bienaventurados a los ojos de Dios, sólo para ellos hay bienaventuranza, mientras que vosotros, los nobles y potentes, vosotros sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y vosotros seréis también eternamente los desdichados, los malditos y condenados!». (Nietzsche, 2000: 65)

Pero lo interesante es lo que añade a renglón seguido: "Ya se sabe *quién* ha heredado esta transvaloración judía…" (Nietzsche, 2000: 65). Se está refiriendo, a nuestro juicio, al movimiento democrático en general y al movimiento socialista en particular, como mórbidos *herederos* seculares de aquella primera decadencia socrático-cristiana. Aunque, a juicio de Nietzsche, será el eje Ilustración-Revolución el que termine representando la más hedionda apoteosis de semejante deriva cancerosa. Los procesos democratizadores, incluidos el socialismo y el anarquismo, no serán sino los últimos estertores de esa secular degeneración.

La metáfora zoológica por él empleada es verdaderamente sintomática, y debemos escucharla:

> Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: sólo que eso no es razón alguna para tomarles a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos […] Exigir de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer develar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza. (Nietzsche, 2000: 80)

Pretender corregir ese desequilibrio de fuerzas, a través de una torticera maniobra por medio de la cual se consigue imputar "maldad" al insuprimible hecho de que un ave rapaz *debe* atrapar con sus garras al cordero, es un ardid de los débiles corderos. Los oprimidos y los pisoteados, dice Nietzsche, llevados de "la astucia de la impotencia", consiguieron establecer que "bueno" era el que no atacaba, el que no hería a nadie, o el que no jugaba para ganar y destruir al contrincante (Nietzsche, 2000: 81).

De su extremada debilidad y de su impotencia vital, emergió esa "moralidad de corderillos", una pútrida moral de esclavos: convirtieron la debilidad en mérito y signo de bondad. El parágrafo 14 de la tercera parte de *La genealogía de la moral* es crucial en toda esta cuestión. Seres vengativos y reactivos, enfermos y malogrados de toda laya, urdieron con inquina "la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos" (Nietzsche, 2000: 193). El cristianismo persuadió a todos los fracasados, a los "desechos y escorias de la humanidad", de que ellos tenían dignidad —incluso más que nadie—, pueril y venenosa enseñanza que desembocó modernamente en esa consigna que reza "idénticos derechos para todos", síntesis de todas las enfermedades culturales (*Cf.* Nietzsche, 2004a: 83). Fue ese judeocristianismo, haciendo prevalecer sus instintos vengativos, el que "con el resentimiento de las masas ha forjado su *arma capital* contra *nosotros*, contra todos los seres aristocráticos, joviales, generosos que hay en la tierra, contra nuestra felicidad en la tierra" (Nietzsche, 2004a: 83- 84). Obsérvese cómo Nietzsche, que cierra ese parágrafo diciendo que el cristianismo no es más que la "rebelión" de todo lo que se arrastra por el suelo contra lo que tiene "altura", emplea la primera persona del plural.

¿Qué es lo que pretenden, esos predicadores de la revolución igualitaria? "Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sen-

sación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia" (Nietzsche, 2000: 194). Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra "justicia", dice Nietzsche, mas no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano. Todos ellos son portadores de un gran resentimiento; son unos "desafortunados y agusanados fisiológicamente", pero consiguen inyectar dosis de "mala conciencia" en los poderosos. Estos sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza y de su propia felicidad; claudican cuando comienzan a cargar en su propia conciencia el sufrimiento de los débiles y derrotados (Nietzsche, 2000: 195). ¡La fuerza victoriosa, así lo grita Nietzsche una y otra vez, jamás debiera rebajarse a un estado de conmiseración auxiliadora! El privilegiado puede y debe ganar, sin ejercer de "médico" de lo más bajo. El poderoso debe mantenerse a una más que prudente *distancia* de lo enfermo y malogrado; no puede ensuciarse ni reblandecerse con espurios elementos de "compasión" (Nietzsche, 2000: 196).

La crueldad, que pretende ser extirpada por cristianos, demócratas y socialistas, es sin embargo la manifestación genuina de una vida verdaderamente plena.

> Me parece que repugna a la delicadez de estos mansos animales domésticos (es decir, de los hombres modernos, es decir, de nosotros mismos), y todavía más a su tartufería, representarse con toda su fuerza hasta qué punto la *crueldad* constituye la gran alegría festiva de la humanidad primitiva e incluso está mezclada como ingrediente de casi todas sus alegrías […] Ver sufrir sienta bien, hacer sufrir todavía mejor. (Nietzsche, 2000: 108 - 109)

He ahí un viejo principio "humano, demasiado humano"; uno que, por lo demás, "también los monos suscribirían" (Nietzsche, 2000: 109). Cuando la humanidad todavía no se avergonzaba de su crueldad, la vida era más alegre en la tierra. Pero después vino ese repugnante *no* a la esencia misma de la vida. "Me refiero al enfermizo enternecimiento y moralización en virtud de los cuales el animal «hombre» termina por aprender a avergonzarse de todos sus instintos" (2000: 110). Esa suavización de las costumbres vino a destruir aquella temible animalidad que anidaba en la prístina y jovial humanidad, cuando el masivo envenenamiento socrático-platónico y judeocristiano *todavía* no había triunfado por doquier. Los demócratas y los socialistas, ya en la

era moderna, vendrían a culminar ese ignominioso proceso de aniquilación de la "bestia humana". La imagen de un mundo enteramente pacificado y virtuoso es, para la mirada nietzscheana, una utopía construida *contra* la vida, contra su dinamismo avasallante y contra su intrínseca acometividad. La protección social o la solidaridad colectiva, reclamadas por socialistas y anarquistas, no eran más que el último estertor de una milenaria decadencia cultural.

Podemos leer con atención otro de los pasajes más explícitos de la obra de Nietzsche, para apuntalar lo dicho hasta el momento.

> Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas «injustas» *en sí*, toda vez que la vida actúa *esencialmente*, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter. (Nietzsche, 2000: 122)

Desde un punto de vista estrictamente biológico es absurdo tratar de contravenir, interrumpir o regular esa "auténtica voluntad de vida", que se despliega beligerantemente en aras del incremento de poder. Porque, concluye Nietzsche, un ordenamiento jurídico que hubiera sido pergeñado como un

> instrumento *contra* toda lucha en general, por ejemplo cortado por el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe tomar como su igual a toda otra voluntad, sería un principio *hostil a la vida*, destructor y disolvente del hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino subrepticio hacia la nada. (2000: 123).

La pulsión agonística de la vida, por medio de la cual unos seres humanos aplastarán o dominarán de manera irremediable a otros, no debiera ser suspendida o atenuada apelando a instancias "extra-vitales". El derecho, si es entendido o aplicado en un sentido democratizante —"ley del más débil" (*Cf*. Ferrajoli, 2006)— aparecerá, para Nietzsche, como un dispositivo esencialmente decadente y enemigo de la vida.

La hipótesis principal del texto presente es que el moderno capitalismo encarna a la perfección esa lucha por la supervivencia vital, esa pugna radical de unas voluntades que — como asevera Nietzsche— *siempre* quieren avasallar y sobreponerse a las otras.

> De acuerdo con mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (su voluntad de poder) y a repeler todo lo que se opone a su expansión. Pero tropieza constantemente con aspiraciones iguales de otros cuerpos y acaba arreglándose («uniéndose») con aquéllos que le son bastante afines: así *conspiran entonces juntos para lograr el poder*. Y el proceso continúa… (Nietzsche, 2008: 603)

Este pasaje recuerda mucho al "estado de naturaleza" de Thomas Hobbes, pero también alberga cierta afinidad con aquellos modelos trazados por los teóricos liberales ortodoxos, fundados en el individualismo metodológico: individuos inmersos en una permanente pugna; átomos competitivos y maximizadores de la propia utilidad. Nietzsche habla de "centros de fuerza" cuya lógica ínsita, irreprimible, es la acumulación de más poder *siempre* en relación agonística con los otros centros de fuerza.

Sólo el socialismo, como un pestífero cristianismo modernizado, y también cierto humanitarismo burgués reformista, pueden aspirar a *reducir* el carácter de lucha inmisericorde que constituye la esencia misma de la vida. La cosmovisión nietzscheana se acoplaría de manera ergonómica a la cosmovisión del liberalismo económico más extremo, toda vez que únicamente en el marco agonístico de un radical *laissez-faire* —en donde prevalezca la más cruda competencia y, por ende, la victoria inapelable del más fuerte— podría encauzarse aquella despiadada voluntad de poder que late, según Nietzsche, en el fondo terrible de la vida.

Quienes se resisten a admitir que en Nietzsche existe algo así como un "programa político" son enseguida contradichos por el propio filósofo, y de una forma bastante enfática (Nietzsche, 2006: 181-182). En cierto parágrafo encontramos unas palabras muy significativas: "Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde pondremos nuestra esperanza?" (Nietzsche, 2006: 183). Ese énfasis en un "nosotros" revela con suficiente claridad cómo Nietzsche se movía en unas coordenadas antagonistas, y tenía muy presente quiénes eran "ellos", a los que combatía: demócratas, republicanos rousseaunianos o jacobinos, anarquistas y socialistas, todos ellos vástagos —la realización última— de la concepción cristiana del mundo; porque todos, y las diferencias

que entre ellos puedan existir son irrelevantes en este sentido, promueven y recrean el "tipo humano más bajo". Afirmaba explícitamente, eso sí, que son "los palurdos y los imbéciles del socialismo" (Nietzsche, 2006: 185) quienes han pergeñado ese tumefacto ideal que no representa sino la "degeneración" total de la humanidad, convertida de tal modo en un rebaño de animales disminuidos y pusilánimes que sólo saben reclamar, desde su pegajosa debilidad, "igualdad de derechos". Ideal que, en su consistencia íntima, coincide con el de Jesús de Nazaret, al cual denominó como un "anarquista santo" y "criminal político" que incitó al bajo pueblo —y a los excluidos— contra el estamento dominante (Nietzsche, 2009: 320 - 321). Los predicadores de la emancipación social, repulsivos justicieros hechos de una pasta malsana y agusanada, se situaban en la estirpe de todos aquéllos que fueron tildados por Nietzsche —con rabia y asco— de "mejoradores de la humanidad" (Nietzsche, 2002a: 77).

EL CAPITALISMO ES MUY AFÍN A LA LÓGICA PROFUNDA DE LA VIDA

En *El anticristo* (1888) Nietzsche alcanzará sus mayores dosis de beligerancia verbal. Por momentos, sus terribles imprecaciones resuenan con tonalidad fanática y desesperada. Hay gritos en esas páginas, alaridos proféticos. Allí establecerá con claridad que "bueno" debería ser *todo aquello* que eleva o incrementa el propio *poder*; y en ello radicaría la verdadera felicidad. ¡Soy realmente feliz cuando acumulo y atesoro poder! Y "malo" debería ser todo aquello que procede de (o conduce a) la *debilidad*. He ahí el binomio categorial en el que Nietzsche se mueve, y por ello sentencia sin ambages: "Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres" (2004a: 32). Compadecerse de ellos es en extremo nocivo, como siempre hizo el cristianismo, que así tomó partido por lo débil. Por ello, a quien más odio profesa es a la "canalla socialista" y al "Estado democrático", porque ambos pretenden otorgar derechos iguales a los desiguales por naturaleza.

El cristianismo, que constituye la matriz espiritual y moral de todos los socialismos modernos, hizo del hombre un animal corrompido, puesto que sus instintos vitales más esenciales quedaron difamados, aletargados y adormecidos. "La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración,

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 134-169, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia" (Nietzsche, 2004a: 35). La vida *es* poder. Y el cristianismo, que representa una colosal apoteosis de la *anti-vida*, encumbra el mayor de los valores nihilistas: la compasión.

> [Ésta] es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: causa un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece […] La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la *selección*. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia con el fin de favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un aspecto sombrío y dudoso. (Nietzsche, 2004a: 35)

Este pasaje es una perfecta cartografía de su pensamiento; y las lecturas políticas que de aquí pueden extraerse son, desde luego, poco halagüeñas para cualquier discurso de signo emancipador. Un párrafo como el citado admite pocas piruetas interpretativas; es explosivo, se mire como se mire. La debilidad, dice, ha de ser arrollada por la fuerza y los débiles jamás deben ser socorridos, lo más conveniente es que se ahoguen en su propio *fracaso* vital.

¿Cómo empezó esa debacle de los instintos fuertes? Fue una sibilina estrategia, un meticuloso y sigiloso *ardid* de los débiles. Estos pasaron al ataque de una forma corporal cuando fueron capaces de confabularse para organizar una rebelión antiesclavista; pero lo más pavoroso fue la subversión en el orden espiritual, esto es, la inversión del rango de los valores. Ése sí fue su verdadero triunfo. Una victoria ante la cual, y a pesar de todo, Nietzsche no dejó de sentir cierta reverencia, porque hubo de reconocer que la transvaloración realizada por el cristianismo (completando e intensificando un proceso que el socratismo y el platonismo sólo habían iniciado) fue un episodio tremendo, profundo. "Un platonismo para uso del pueblo" (Nietzsche, 2006: 45), eso era en cierto modo el cristianismo. Se trató de una transvaloración anti-vital, a ojos de Nietzsche, y ante ella sólo podía experimentar aversión y desprecio; pero, al mismo tiempo, era capaz de admirar la titánica envergadura de aquel acontecimiento. Karl Jaspers, en ese sentido, quiso mostrar cómo Nietzsche se sintió en todo momento fascinado por la enormidad de su contrincante, del cual nunca pudo desasirse por completo (*Cf*. Jaspers, 2003: 9 - 17 y 81

- 97). No podíamos agradecerle nada al cristianismo, pues con él empezó —o se aceleró— la terrible decadencia; pero lo cierto es que aquella revolución fue portentosa (aunque pérfida y dañina, a su modo de ver). En cualquier caso, los débiles resultaron astutos en demasía porque fueron capaces de compensar su debilidad empleando el arma de la compasión; *mover* a alguien a la compasión es una herramienta de combate utilizada arteramente por los débiles. Nos hallaríamos, entonces, ante un singular juego de espejos: la debilidad de los fuertes es la capacidad de sentir compasión, mientras que la fortaleza de los débiles radica precisamente en su capacidad de *provocar* compasión en el alma de los fuertes. Cuando culminó el triunfo aplastante de semejante transmutación valorativa, empezó la progresiva decadencia; la debilidad había cobrado ya su venganza. Se hizo de la compasión la virtud por antonomasia, y la vida empezó a quedar mermada en su mismísima médula.

En muchas ocasiones se ha querido ver en la obra de de Nietzsche una filosofía de los "espíritus libres" (*Cf.* Bárcena Reynoso, 2018). ¿Pero quién se libera? Lo decisivo en este punto es comprender que Nietzsche detestaba con todas sus fuerzas la confraternización de los débiles. Lo "popular" le apestaba, y aún más organizado políticamente. Odiaba con indisimulado frenesí toda suerte de hermandad de los frágiles. Veamos este pasaje de Paulo Freire, e imaginemos cuánto asco hubiese sentido Nietzsche ante cualquier "pedagogía del oprimido"; cuánto desprecio hubiese experimentando leyendo estas palabras:

> Es la enseñanza de la disconformidad ante las injusticias, la enseñanza de que somos capaces de decidir, de cambiar el mundo, de mejorarlo; la enseñanza de que los poderosos no lo pueden todo; de que, en la lucha por su liberación, los frágiles pueden hacer de su debilidad una fuerza que les permita vencer la fuerza de los fuertes. (Freire, 2012: 93)

Los frágiles haciendo de su debilidad mancomunada una fuerza colectiva. He ahí la fórmula exacta de lo que Nietzsche concebía como una venenosa "moral de esclavos" que debía ser extirpada, cuanto antes, de la faz de la Tierra.

Puede también el lector imaginar, en base a lo dicho hasta ahora, lo que habría pensado Nietzsche de un movimiento teórico y político como el de la

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 134-169, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

"teología de la liberación", desarrollado en Iberoamérica en los años setenta del siglo XX. En dicho movimiento habría encontrado una combinación perfectísima de todo aquello que él más detestaba, una síntesis de marxismo y cristianismo cuya doctrina principal hablaba de una "opción preferencial por los pobres", por los débiles y por los oprimidos. Ese objetivo fundamental ya retumbaría horrísono en los aristocráticos tímpanos de Nietzsche; y la cosa se pondría aún peor cuando estos teólogos empezaran a movilizar una serie de categorías destinadas a visibilizar un orden socioeconómico radicalmente injusto y oprobioso. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto de "pecado estructural" puesto en juego por Ignacio Ellacuría (*Cf.* 1980: 75). La verdadera misión de un cristiano, remarcaban estos teólogos, no consiste sólo en mostrar una fe profunda en Dios, sino en incidir —desde un punto de vista práctico— en un mundo que resulta a todas luces *estructuralmente* injusto y pecaminoso. Perseguir, en suma, la transformación radical de las relaciones sociales porque sin "justicia social" no hay verdadera fe, concluían todos ellos. Jon Sobrino, otro teólogo jesuita que reflexionó desde unos parámetros semejantes, promovió una fe que había de practicarse desde ese ángulo en el que se duelen las *víctimas* de la historia; una fe situada en la óptica y perspectiva de esos *otros* que sufren y nunca tienen ocasión de filosofar (*Cf.* Sobrino, 1999).

Nietzsche, en todo ello, encontraría la mezcolanza más acabada de todo lo despreciable; un suntuoso compendio de todo lo mórbido. Oigámosle: "Los insatisfechos han de tener algo de lo que dependa su corazón: por ejemplo, Dios. Ahora, donde *falta* éste, muchos de los que en otros tiempos se habían agarrado a Dios *aceptan* por ejemplo el *socialismo*" (Nietzsche, 2004b: 159). Y con toda su mordacidad, sentenciaba en otro pasaje:

> El Evangelio: la noticia de que se ha abierto un acceso a la felicidad para los inferiores y los pobres, de que uno no tiene que hacer nada más que liberarse de la institución, de la tradición, de la tutela de los estamentos superiores; hasta aquí, el avance del cristianismo no es otra cosa que la *típica doctrina socialista* […] En general, todo esto es un síntoma de que los estratos sociales inferiores han recibido un trato humanitario, de que ya saborean con la lengua una dicha prohibida para ellos… (Nietzsche, 2004b: 190)

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 134-169, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Desde luego, los teólogos de la liberación asumirían como esencialmente correcta esa simbiosis entre cristianismo y socialismo. Claro está que, para Nietzsche, estaríamos ante la simbiosis más aberrante que cabría imaginar. O, si lo preferimos decir así, ante la condensación más refinada de todas las mediocridades y todas las enfermedades.

Si, para socialistas y anarquistas, la explotación se encuentra fundamentada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico —que son contingentes y, por ende, susceptibles de ser transformadas, superadas o, al menos, corregidas en sus efectos más perniciosos—, para Nietzsche la explotación de unos a manos de otros *no* es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida. No, esa explotación es un dato *inamovible*, un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la *vida*.

> Forma parte del concepto de lo viviente el que tenga que crecer, el que aumente su fuerza y en consecuencia el que tenga que asimilar fuerzas extrañas […] El egoísmo agresivo y el defensivo no son cosas que dependan de la elección o, en absoluto, de la «libre voluntad», sino que pertenecen a la *fatalidad* de la vida misma. (Nietzsche, 2004b: 192)

Es indudable, por lo demás, que tal descripción de la "lógica profunda de lo viviente" encajaría a la perfección (o, en todo caso, mostraría una significativa afinidad) con la antropología del *homo oeconomicus* esbozada por los apologetas decimonónicos del liberalismo económico: no está en nuestras manos "elegir no ser egoístas", pues lo somos querámoslo o no. Estamos hechos de esa pasta, somos animales ególatras y competitivos que sólo saben abrirse camino, en el duro tablero de la existencia, sobreponiéndose a los otros; esa es nuestra naturaleza más elemental. Bien es cierto que en Nietzsche el asunto adquiere tonalidades más agresivas, más profundas y fatales: es la *vida* la que funciona así, nos guste o no.

Supóngase, dice Nietzsche, que las víctimas, los oprimidos, los esclavos y quienes sufren empiezan a moralizar. El fatídico resultado sería que todo aquello que aparecía como poderoso, violento, altivo y avasallador, empezaría a ser valorado como "malo"; mientras que la humildad apocada, la piedad derrotada, o la "bondad del corazón", empezarían a ser valoradas como cosas buenas (Nietzsche, 2006: 281 - 286). Pues bien, eso es lo que de

hecho sucedió. Ésa fue la tremenda maniobra perpetrada por el socratismo y el cristianismo. Apartir de entonces el mundo cambió (a peor, por supuesto). Demócratas y socialistas modernos ahondaron en esa tendencia. El lamentable resultado fue la instauración de una moralidad flagrantemente antinatural que contradice el *principio último* de la vida, que no es otro que la prevalencia arrolladora de los fuertes y poderosos. He ahí la desnuda verdad del mundo que Nietzsche se atreve a proclamar con voz colérica y dinamitera, por mucho que ello pueda "escandalizar a los oídos castos". El fuerte "acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia", pues semejante querencia está basada en "la ley primordial de las cosas" (Nietzsche, 2006: 294 - 295). El egoísmo de los poderosos se impone, *se debe* imponer; querer evitarlo es contradecir de forma venenosa el ímpetu profundo de la vida. Y póngase muchísima atención a la expresión empleada por Nietzsche, pues resulta harto significativa: esa jerarquización aristocrática sostenida por un egoísmo avasallador, ese dominio de los fuertes y poderosos, es una "ley primordial de las cosas".

En Nietzsche, de hecho, el asunto adquiere tintes ontológicos, y no sólo antropológicos o psicológicos. La única especificidad de las sociedades modernas, apuntará, es que en ellas el "afán de poder", que siempre exige sus víctimas, ha cristalizado en el afán de acumular dinero; la voluntad de adquirir más y más riqueza es, en este contexto, la que produce un sentimiento de poder más elevado (*Cf*. Nietzsche, 2015: 186). Los todopoderosos capitanes de la industria capitalista, y no resulta tan descabellado sostener esto, encarnarían de una forma químicamente pura la terrible y agonal beligerancia propia de la voluntad de poder. No debe perderse de vista, en cualquier caso, que esa plasmación capitalista del "afán de poder" no sería más que la espuma histórico-sociológica de un "impulso vital" más profundo y eterno.

En su mismidad, la vida es un despliegue que siempre ansía un *incremento* de fuerzas; es, también, pura voluntad de lucha, un impulso encaminado a la potenciación agresiva de la propia capacidad de ejercer dominio. No simplemente "conservación" de la energía, sino un gasto máximo de la misma, de manera tal que el querer devenir más fuerte —a partir de cualquier nivel previo de fuerza— es la única realidad constitutiva de lo vivo. No conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse y adueñarse de más. Una inquebrantable voluntad de ser todavía más fuerte, de acumular más y más potencia. La consciencia misma, más allá de todas las ilusiones metafísicas que

se han tejido en torno a ella, no es sino un "instrumento orgánico" puesto al servicio del incremento de la propia fuerza. Y es aquí cuando empezamos a vislumbrar la ontología n etzscheana en toda su desnudez.

El parágrafo 13 de *Más allá del bien y del mal* es una cristalina formulación de todo esto. "Los fisiólogos deberían reflexionar antes de afirmar que el instinto de conservación es el instinto primordial del ser orgánico. El ser vivo quiere ante todo *dar libre rienda* a su fuerza. La vida misma es voluntad de poder" (Nietzsche, 2006: 63). Este párrafo concluía con una crítica a Spinoza, puesto que su "esfuerzo por perseverar en el ser" no terminaba de aprehender la verdadera dimensión del asunto. La conservación no es más que una consecuencia indirecta o sobrevenida, en todo caso. Y es que todo lo que *vive* se puede reducir a la "intención" de *aumentar* —no sólo conservar— el propio poder. O, dicho de otra manera: la vida, como la forma del ser conocida inmediatamente por nosotros, es, en esencia, una tendencia irreprimible hacia el atesoramiento de más fuerza. La vida, en su consistencia íntima, es un esfuerzo perpetuo e indesmayable hacia la acumulación de más poder. Es aquí, en este marco, donde podemos hallar el corazón —o, al menos, uno de sus núcleos más importantes— de la obra de Nietzsche.

El ser profundo de lo vivo, nos dice, se despliega en una caótica pluralidad de fuerzas que pujan entre sí en un incesante combate, del cual se siguen posiciones vencedoras (fuertes y nobles) y posiciones perdedoras (débiles y enfermas); ese conflicto primordial es un *factum* irreductible, una realidad inextinguible que nos entrega una enseñanza elemental: aquello que, mediante su propio y pletórico poderío, fue capaz de sobreponerse a las restantes fuerzas en lid, *tiene derecho* a prevalecer. La tesis ontológica, consiste en comprender que la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder. Le es inherente a la vida una tendencia al ensanchamiento de la propia esfera de poder y, en ese sentido, el egoísmo no es cosa de "libre elección", sino la fatalidad de la vida misma. Pero no sólo los cuerpos son voluntad de poder, también la historia, la sociedad y el mundo mismo son el resultado de múltiples fuerzas que guardan entre sí una relación de permanente pugna; una tensión violenta e irreductible, un combate interminable que jamás podrá alcanzar alguna suerte de reconciliación final, toda vez que esa voluntad de poder se halla inscrita de forma indeleble en la configuración íntima del ser (*Cf.* Sánchez Meca, 2004: 128 - 140).

Sabemos que Martin Heidegger dictaminó la ausencia de biologismo en la obra de Nietzsche (*Cf.* Heidegger, 2013: 414 - 422). Bien sabía él, quien fue Rector de la Universidad de Friburgo, que en este particular asunto había muchas y peligrosas implicaciones. Pero lo cierto es que en el parágrafo 62 de *Más allá del bien y del mal* se asevera de forma categórica lo siguiente: "En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. Los éxitos, también en el hombre, son siempre la excepción […]" (Nietzsche, 2006: 127). Y el cristianismo, apostillaba, al tomar sistemáticamente partido por todos estos "fracasados" ha contribuido de forma decisiva a conservar demasiados seres "que debieran haber perecido" (Nietzsche, 2006: 128). He ahí el cáustico diagnóstico. Parece complicado exonerar tales palabras de crudo biologismo. Cuando los valores —o "anti-valores"— cristianos "prodigaron consuelo a los que sufren, valor a los oprimidos y a los desesperados, un sostén y un apoyo a los que titubean" (Nietzsche, 2006: 128), lo que estaban haciendo, sin duda, era trabajar en el "deterioro de la raza europea" (Nietzsche, 2006: 128).

La cristiandad insufló veneno debilitante en todos los instintos poderosos; ésos que, con indiferente crueldad, querían sobreponerse y dominar. Esos "instintos fuertes y peligrosos", tales como la rapacidad, la astucia combativa, el ansia de venganza o la sed de poder, fueron calumniados y degradados cuando se completó el triunfo de los principios "anti-vitales" de la moralidad socrático-platónica y judeocristiana. Y la "moral de rebaño", aquélla que pusieron en juego los débiles y los enfermizos, acabó tomando posiciones preeminentes en la historia de Occidente. Se afianzó un nuevo budismo afeminado que, regodeándose en la mefítica predicación de una "piedad universal", pretendió construir un tipo humano —y casi lo consigue, se lamenta Nietzsche— incapaz de ver sufrir y de *hacer* sufrir (Nietzsche, 2006: 182 - 183). La moral metafísica, enhebrando trasmundos antinaturales, nos hizo olvidar que la crueldad es la verdad primaria de la vida. Fue un artificio ponzoñoso, pero parcialmente exitoso; lo suficiente, en cualquier caso, como para contaminar hasta el tuétano los impulsos vitales de la "raza europea".

Lo que cualquier organismo viviente anhela es crecer y expandirse. Lo "anhela", por decirlo de alguna manera, pero entendiendo que *no puede* no anhelarlo. El propio Heidegger recordaba un ejemplo puesto por Nietzsche,

en un fragmento de 1888, en el que anotaba que se observa "voluntad de poder" incluso en el proceso alimenticio del protoplasma, cuando al toparse con otras sustancias de su entorno trata de apropiárselas, de incorporarlas a sí, para nutrirse de ellas. Podría decirse que ese protoplasma vuelca todo su ser en el afán de conservarse, expandirse y crecer (*Cf*. Nietzsche, 2009: 343). Y siempre se crece a expensas de algo; se crece devorando. He ahí una imagen de la voluntad de poder que opera en todo lo vivo, en todo lo real. Pero ese principio también opera en la vida humana. Y no deja de ser significativo que el propio Heidegger seleccione ese pasaje del protoplasma para ilustrar el asunto, toda vez que él siempre se empecinó en "limpiar" a Nietzsche de cualquier mínimo rastro de biologismo.

En cualquier caso, sí debemos destacar, con Heidegger, que la concepción nietzscheana de la "voluntad de poder" no guarda relación con la mera y simple "conservación"; por eso el mecanismo darwiniano le resultaba insuficiente, ciertamente (Nietzsche, 2009: 336 - 341). La voluntad de poder no se limita a conservar una cantidad de poder ya atesorada o acumulada; muy al contrario, esa voluntad que Nietzsche postula como fundamento último de todo lo real, de todo lo vivo, es un permanente "querer-ser-más". A ella le es inherente el querer ir más allá de sí, el acrecentamiento propio. Toda voluntad quiere, de manera irrevocable, autoafirmarse de manera expansiva y adquirir un plus de poderío sobre el entorno y sobre las otras voluntades colindantes. La "felicidad", en ese sentido, no es más que el sentimiento que se produce cuando el propio poder ha vuelto a crecer (Nietzsche, 2009: 351). Pero "voluntad de poder" también equivale, en el léxico nietzscheano, a voluntad de fuerza y de dominio. Heidegger pone el acento en esa cualidad irremediablemente "expansiva" del poder. Éste sólo es verdadero "en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder" (Heidegger, 2013: 64). Porque, cuando se interrumpe dicha dinámica acumulativa, el poder empieza a dejar de serlo. El poder, para seguir siendo tal, debe crecer y expandirse de manera ilimitada; por el contrario, un poder que se conforma con vivir en un cierto nivel o estatus alcanzado, empieza a devenir impotente. Al poder, por esencia, le pertenece una ínsita tendencia a la elevación; la quietud conservadora, en consecuencia, ya sería una forma de declinación.

Muchas concepciones sociales reaccionarias se apoyaron en las ciencias biológicas (aunque en múltiples ocasiones lo hicieran de forma peregrina y pseudocientífica), y de ello tampoco estuvo exento el filósofo alemán, por

muchos intentos que se hagan para "des-biologizar" su filosofía. "En la literatura sobre Nietzsche se ha discutido, a veces violentamente, si y hasta qué punto podía considerarse a Nietzsche como darwinista. Esta discusión es ociosa. En primer lugar, porque Nietzsche nunca fue otra cosa que un darwinista social" (Lukács, 1968: 300). Una vez más, Lukács tiene toda la razón. Pero no es tan ociosa esa discusión y se debe incidir en ella, toda vez que nosotros consideramos que el darwinismo (o, digámoslo más certeramente, el social-darwinismo) se infiltrará en el mismísimo interior de la ontología nietzscheana. El historiador Arno Mayer no tuvo inconveniente, y lo justificó de manera adecuada, en situar a Nietzsche en la órbita de ese socialdarwinismo que se convirtió en la visión dominante de las élites europeas de fin de siglo.

A pesar de sus abigarradas contradicciones, elipsis y ambivalencias lo cierto es, sostenía Mayer, que su pensamiento fue siempre coherentemente antiliberal (nos referimos, en este caso, al liberalismo político), antidemocrático y antisocialista. Era un socialdarwinista descarnadamente brutal, concluye, puesto que se representaba el mundo humano como una confrontación permanente de fuerzas en la que unos *tenían que ser*, de manera irremediable, aplastados por otros (Mayer, 1984: 257 - 266). Hay buenos argumentos para sostener que Nietzsche pensó contra Darwin, en algunos aspectos y hasta cierto punto (*Cf*. Babich, 2014; Wilson, 2013; Grosz, 2004; Call, 1998; Ansell Pearson, 1997). Pero, a pesar de sus diferencias conceptuales con los postulados específicos y concretos del científico inglés, lo que nosotros sostendremos es que un naturalismo de corte socialdarwinista sí terminó infiltrándose en la médula misma del pensamiento nietzscheano (*Cf*. Richardson, 2008). Incluso en algún momento dejó anotado que el darwinismo debe considerarse "verdadero" (*Cf*. Nietzsche, 2007: 352).

Esos miserables "mejoradores de la humanidad", esos revolucionarios justicieros, pensaba Nietzsche, no quieren comprender que la realidad última de la vida está tejida con unos mimbres *inmodificables*. La desigualdad, la explotación de unos a manos de otros, las relaciones de dominio; todas estas realidades jamás serán eliminadas, ni tan siquiera aliviadas o atenuadas. Pero no es sólo que *no puedan* modificarse, toda vez que tales proyectos ingenuos pretenden contravenir el curso natural de la vida y el orden último del mundo; es que, además, *querer hacerlo* es un síntoma inequívoco de enfermedad moral. Nietzsche, en ese sentido, pudiera ser un ignorante en

materia económica y sociológica, algo que no es del todo cierto, pero de su ontología se desprendía indefectiblemente una cierta visión de lo que *jamás* podría ocurrir en el mundo humano: la emancipación de los excluidos y empobrecidos, o el fin de la explotación de las masas trabajadoras. Sin embargo, los divulgadores de cierta moral de rebaño, los asquerosos "predicadores de la igualdad", han pretendido —con ingenuidad y perfidia— modificar lo inmodificable.

¿Qué es lo que pretenden esos predicadores de la revolución igualitaria? "Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia" (Nietzsche, 2000: 194). Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra "justicia", dice Nietzsche, mas no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano. Todos ellos son portadores de un gran resentimiento; son unos "desafortunados y agusanados fisiológicamente", pero consiguen inyectar dosis de "mala conciencia" en los poderosos. Éstos sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza y felicidad; claudican cuando comienzan a cargar en su propia conciencia el sufrimiento de los débiles y derrotados (Nietzsche, 2000: 195). ¡La fuerza victoriosa, así lo grita Nietzsche una y otra vez, jamás debiera rebajarse a un estado de conmiseración auxiliadora! El privilegiado puede y debe ganar, sin ejercer de "médico" de lo más bajo. El poderoso debe mantenerse a una más que prudente *distancia* de lo enfermo y malogrado; no puede ensuciarse ni reblandecerse con espurios elementos de "compasión" (Nietzsche, 2000: 196).

Cuando la humanidad todavía no se avergonzaba de su crueldad, la vida era más alegre en la tierra. Pero después vino ese repugnante *no* a la esencia misma de la vida. "Me refiero al enfermizo enternecimiento y moralización en virtud de los cuales el animal «hombre» termina por aprender a avergonzarse de todos sus instintos" (Nietzsche, 2000: 110). Esa suavización de las costumbres vino a destruir aquella temible animalidad que anidaba en la prístina y jovial humanidad, cuando el masivo envenenamiento socrático-platónico y judeocristiano *todavía* no había triunfado por doquier. Los demócratas y los socialistas, ya en la era moderna, vendrían a culminar ese ignominioso proceso de aniquilación de la "bestia humana". El ojo nietzscheano, situado en ese marco, pudo columbrar en las instituciones del libera-

lismo político un corrosivo menoscabo del ardor guerrero; eran instituciones que venían a socavar de raíz la voluntad de poder, bloqueando la espontaneidad del "animal humano" más salvaje. Y es que todo lo que existe y está vivo *quiere* imponerse a las otras existencias vivas; y no puede "no quererlo", puesto que se trata de un impulso consustancial a la vida misma, como ya tuvimos ocasión de ver. Para Nietzsche no hay un *afuera* del poder. La vida es un campo de batalla incruento cuyo fundamento es la imposibilidad absoluta de eliminar la sobrepujanza de fuerzas que luchan las unas contra las otras. Que se entienda de una vez, para no seguir fabulando y tejiendo filosofías imaginarias.

La voluntad de poder es el principio último del mundo. Así queda consignado en un famoso fragmento (escrito entre junio-julio de 1885), que empieza justo así: "¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»?" (Nietzsche, 2009: 245-246). El cosmos entero es, en la visión nietzscheana, una danza continua de fuerzas que tratan de sobreponerse las unas a las otras, dibujando una lógica agonística irreductible. ¡Irreductible! Este adjetivo da la medida del asunto. La voluntad de poder sólo tiene delante de sí otras voluntades, que siempre se le oponen; la relación con ellas viene prefigurada, inexorablemente, por la contienda. Sumidas en una excitabilidad mutua, las voluntades desean siempre sobreponerse a las otras. Y la lucha se prolongará *ad infinitum.* Pero esa ontología de la voluntad de poder (el ser de todo lo ente no es más que voluntad de poder, pura voluntad de lucha) se "traduce" en el mundo humano a través de una descarnada batalla. Hombres y mujeres se hallan inmiscuidos en esa inmanencia del combate.

No existe escapatoria posible; hay que aplastar o ser aplastado. Ni el progreso de las leyes, ni los ideales educativos de la Ilustración, o el reparto equitativo de la riqueza social; nada de eso puede oponerse a la lógica profunda de todo lo existente, que tiene que ver con la guerra, la competencia y la lucha descarnada. No puede haber piedad, compasión, ni fraternidad. Porque la lógica ineluctable de la voluntad de poder, según admite el propio Henri Lefebvre, "reina al nivel sociopolítico". Tras desprenderse paulatinamente de ciertos elementos teóricos procedentes de Schopenhauer —anclado todavía en un mero "querer- vivir"—, Nietzsche "va comprendiendo que la búsqueda del poder rige las relaciones sociales tanto y quizá más que la búsqueda de beneficios, dinero y honores" (Lefebvre, 2016: 151). No se hablaría de un impulso psicosocial, meramente contextual y contingente. No, ese "querer-do-

minar" remite a la composición y tendencia última de todo aquello que *vive*.

No obstante, es cierto que esa estructura profunda de la vida encuentra mejor canalización o acomodo en unos sistemas políticos que en otros. Hay órdenes sociales, Nietzsche así lo creía, más en consonancia con la *vida*, y otros menos ajustados a ella. En un fragmento póstumo, como en otros tantos lugares de su obra, lo dice con claridad: "La democracia es como un racionalismo que triunfa y lucha contra el instinto: el último se deforma" (Nietzsche, 2004b: 55). En el léxico filosófico nietzscheano el término "instinto" tiene una carga ontológico-vitalista; refiere, en suma, a esa voluntad de poder que constituye el fondo último de todo lo real, la composición última de todo lo viviente. Ya lo había anunciado Zaratustra: "En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder" (Nietzsche, 1998: 183). Y, añade, la mecánica vital del mundo funciona de tal manera que el débil se pliega, irremisiblemente, a la voluntad del fuerte; pero, al mismo tiempo, no renuncia a un placer irresistible: someter, a su vez, a todos aquéllos que son aún más débiles que él mismo (Nietzsche, 1998: 183).

La jerarquía de sometimientos nunca se diluye, jamás cesa. "Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino –así te lo enseño yo– ¡voluntad de poder!" (Nietzsche, 1998: 184). Y es por todo ello que para Nietzsche la democracia es el régimen político más *contrario a la vida*, pues es un orden social donde predomina una intencionalidad plebeya y niveladora cuya pretensión es abolir las desigualdades naturales y las asimetrías consustanciales derivadas de la lucha por la existencia. El socialismo, que se limita a ser una radicalización mórbida de lo democrático, trata de construir un orden absolutamente antitético a la ontología de lo vivo, porque pretende instaurar igualdad allí donde sólo puede haber radical desigualdad, dominación de los fuertes y sometimiento de los débiles. La democracia y el socialismo son *anti-vitales*, en ese sentido radical y ontológico; pretenden oponerse a dinámicas que proceden del fondo último de la vida.

El convulso pensamiento de Nietzsche no estaba desconectado de los temblores económico- políticos de su época. De hecho, la coyuntura misma de su tiempo, tan vibrante y convulsa, determinó con profundidad sus concepciones morales e interpretaciones de la condición humana. Le preocupaba sobremanera, digámoslo una vez más, que republicanos radicales, anarquistas o socialistas estuviesen promoviendo un exaltado empoderamiento de la *canaille*. Pero no resulta muy difícil encontrar en su "moral aristocrática" un lenguaje "biologizante" enteramente análogo al empleado por Malthus y por

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 134-169, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

buena parte de la economía política burguesa. Dijo Roberto Esposito (2006: 159-160), comentando este aspecto de la filosofía nietzscheana, que la imagen del hombre como un lobo dejó de ser una simple metáfora, como tal vez lo fue en Hobbes, para adquirir contornos de auténtica literalidad (*Cf*. Esposito, 2006: 159 - 160).

La animalización de lo humano también era, en ese sentido, normativa; es decir, Nietzsche se imaginaba como algo deseable una cierta "recuperación" de esa animalidad que habita en el interior de lo humano. Y es por ello que sus múltiples referencias a la "cría" y la "selección" deben leerse en su significación más estrictamente zoológica. Los diferentes biologismos decimonónicos fueron una poderosa herramienta discursiva empleada por toda una batería de ideólogos reaccionarios y escritores antisocialistas. Una semántica naturalista y biologicista de la que tampoco estuvieron exentos los fundadores de la economía política clásica (*Cf*. Polo Blanco, 2016). Y tal coincidencia no es baladí, porque se trata más bien de una convergencia.

Los defensores del liberalismo económico y los apologetas del *laissez faire,* contemporáneos de Nietzsche, también comprendían la vida social como una permanente "lucha por la existencia"; una inacabable contienda por completo análoga a la existente en el mundo animal. Y también ellos, como el filósofo del martillo, enseñaban que los resultados arrojados por esa "lucha natural" no deberían ser externamente modificados, regulados o corregidos. El "curso natural de la vida", identificado en aquellos doctrinarios del librecambismo con el dinamismo autónomo y libre de la economía de mercado, no debiera jamás ser interrumpido, importunado o corregido por ningún conjunto de "antinaturales" normas (políticas o morales), tales como las "leyes de pobres" o las leyes fabriles sobre la reducción de la jornada laboral. ¿Acaso no suena muy nietzscheana toda esta música, si se nos permite utilizar esta expresión? Consideramos que Eugen Fink erraba, cuando apuntaba lo siguiente: "El mismo Nietzsche ha disimulado con demasiada frecuencia su concepto profundo y abismal de la vida, debido sobre todo a propósitos polémicos; lo ha disimulado y encubierto, decimos, bajo un concepto biológico vulgar. Las cosas que nuestro autor saca de Darwin no debemos tomarlas en serio" (1976: 23). Esta recomendación sólo puede ser tildada de arbitraria. ¿Por qué no habrían de ser tomadas en serio? ¿Pretendía Nietzsche "jugar al despiste", utilizando la máscara del darwinismo únicamente para dibujar arabescos y metáforas fútiles que, en realidad, nada tenían que ver con el núcleo de su pensamiento? Quien esto escribe, se opone a semejante interpretación.

LOS DÉBILES DEBEN PERECER

Alexander Tille, un intelectual orgánico de la gran industria que, por cierto, había realizado la primera traducción de Nietzsche al inglés (qué "extraña" casualidad), entendía que las políticas sociales o sanitarias ejercidas por parte de un "Estado humanitario" devenían medidas contraproducentes a largo plazo, precisamente en tanto que suponían un sostenimiento contranatural de los elementos más débiles de la sociedad humana, provocando con ello un debilitamiento general del cuerpo social (*Cf.* Mocek, 1999: 17). En esta constelación discursiva, que por momentos parece ser también la de Nietzsche, "privilegio de clase" y "aristocracia biológica" aparecían como términos semánticamente fusionados. El punto álgido de este darwinismo social se alcanzaría, sin duda, en la obra del estadounidense William Graham Sumner (2014 y 1963). En esa sociedad tendencialmente animalizada (tanto en su comprensión teórica como de facto) se entablaba una permanente lucha biológica en la que no debía caber ningún tipo de intervención conmiserativa (*Cf.* Summer, 2014 y 1963).

Los débiles no han de ser salvaguardados, so pena de quebrantar las leyes de la vida, como señaló con insistencia Herbert Spencer.

> En el hombre, como en los animales inferiores, la conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos adultos más aptos, según las condiciones de la existencia que le son propias, son también los que prosperan más, mientras que los individuos menos adaptados son los que prosperan menos. Esta ley, cuando ningún obstáculo la estorba, produce la supervivencia de los más aptos y la expansión de las variedades mejor dotadas. (Spencer, 1904: 24)

Desde semejantes presupuestos teóricos se observaba que la única política gubernamental posible y deseable es la que no existe; una política que encuentra su sentido último en un "dejar hacer" a la espontánea competencia económica de individuos (u organismos) quienes, en el espacio agonístico de ese mercado-selva, aparecían reducidos a su condición biológicamente desnuda.

En el naturalismo de Malthus, del que beberían Ricardo y todos los economistas liberales clásicos, ese orden implacable no puede ser subvertido

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 134-169, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

de ninguna manera, no al menos de una forma permanente. Las fuerzas que regulan la oferta y la demanda en el mercado de mano de obra nunca pueden ser interrumpidas por demasiado tiempo, y si los salarios son subidos de manera "anti-natural" a través, por ejemplo, de una ley de salario mínimo, la población obrera podrá procrear más, y este incremento de la masa proletaria provocará a su vez el subsecuente abaratamiento del precio del trabajo debido al incremento de la oferta del mismo. En este constructo teórico las leyes demográficas, la escasez de medios de subsistencia y el mecanismo del mercado de trabajo constituyen un mismo orden natural inexorable. Malthus, en su célebre *Ensayo sobre el principio de población* (1798), concluía que "sobre una parte de la sociedad deben necesariamente recaer las dificultades de la vida, y éstas recaen, por ley natural, sobre sus miembros menos afortunados" (1970: 92). A la luz de todo esto, puede afirmarse de una manera fehaciente que existió un fuerte naturalismo que recorrió buena parte del siglo XIX, y latiría aún durante mucho tiempo dentro del pensamiento de buena parte de los apologetas del sistema de libre mercado (*Cf*. Sahlins, 1982). En ese naturalismo también estaba inserto Nietzsche, como ya se había comentado.

El traslado a la vida social de los imperativos biológicos es evidente, en el más clásico de los darwinistas sociales, al que ya nos hemos referido. "El mandamiento «comerás el pan con el sudor de tu frente» es sencillamente una enunciación cristiana de una ley universal de la Naturaleza, y a la que debe la vida su progreso. Por esta ley, una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer" (Spencer, 1963: 50). Considera Spencer que los débiles han de perecer en la lucha por la existencia, y no se debe tratar de remediar lo que es fruto de la necesidad natural. La enfermedad, el hambre y la miseria son el resultado de la brega natural por la supervivencia, y aquéllos que no pueden subsistir no han de ser artificialmente auxiliados por legislación social alguna. La naturaleza, que aparece identificada con el mercado, emite su dictado y no ha de ser contravenida. La defensa del *laissez-faire*, como podemos ver, cristaliza en el interior de una concepción naturalizada de la sociedad humana En este esquema teórico la sociedad emerge toda ella como un organismo natural en evolución y las leyes de la vida han de regir sin obstáculos ni interferencias.

> Durante el resto de su vida cada adulto consigue beneficios en proporción a su mérito; recompensas en proporción a sus cualidades. Por cualidades y

> méritos se entiende la habilidad para satisfacer todas las necesidades de la vida: conseguir alimento, asegurarse refugio y escapar de los enemigos. En competencia con los miembros de su propia especie y en antagonismo con los de otras, degenera y sucumbe, o prospera y se multiplica, según esté dotado. (Spencer, 1963: 121)

Las condiciones sociales de esa sociedad crecientemente mercantilizada quedan equiparadas a unas condiciones biológicas a las que hay que adaptarse o perecer.

¿Qué tendrá que ver todo lo anterior con la filosofía de Nietzsche? En primer lugar, debemos reincidir en lo ya apuntado: también él, como otros muchos pensadores y científicos sociales decimonónicos, *biologizó* la existencia humana y *naturalizó* el orden social; era la propia pugna vital, en su cruento devenir ininterrumpido, quien debía establecer las posiciones ocupadas por cada cual. Y este escenario así conformado no debiera ser trastocado, o "corregido", bajo el criterio de algún ideal justiciero de tipo compensatorio o distributivo. Inhibir la rapiña violenta, o amortiguar de algún modo la despiadada competición existencial, conllevaría un ruinoso adormecimiento de los nervios últimos del mundo humano. Y extender tal principio pacifista o igualitarista a todo el cuerpo social implicaría construir un orden que se manifestaría como pura y simple *negación de la vida*.

Reconocer que cualquier otra voluntad es igual —en dignidad— a la mía, piensa Nietzsche, fue siempre una pésima y abominable norma que conducía, en último término, a la disolución de los instintos poderosos.

> Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es *esencialmente* despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (esta es la solución más suave), explotarlo […] Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque *vive*, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder. (Nietzsche, 2006: 280).

Este texto, tantas veces citado y al mismo tiempo dulcificado por hermenéuticas de la exoneración, es extremadamente elocuente. Y aquí nos parece del todo razonable, más allá de la hipérbole, una observación que el histo-

riador alemán Franz Mehring, en lo político vinculado a la socialdemocracia, vertió contra Nietzsche ya en 1891. "En frases tan lapidarias escribe Nietzsche la filosofía del capitalismo" (Mehring, 2001: 51). Pese a que muchos hayan pretendido que su filosofía se deslizaba por etéreas cumbres espirituales, en realidad su quehacer teórico también se enfrascaba en la sucia materialidad del devenir histórico de su tiempo.

CONCLUSIÓN

La línea de investigación en la que se inscribe el presente trabajo no está clausurada. Podrían abrirse nuevas indagaciones. Por ejemplo, la filósofa y narradora Ayn Rand (1905 - 1982), conocida defensora del egoísmo racional, del individualismo extremo y del capitalismo *laissez-faire*, vio resonancias o antecedentes de su pensamiento en las furibundas críticas de Nietzsche al altruismo, a la moral igualitarista y al socialismo (*Cf*. Rand, 1999). A juicio de quien esto escribe, esa conexión existe y no le faltaba razón. El pensamiento de Nietzsche, desde tal perspectiva, encajaría en la figura del Übermensch emprendedor que, volcado en la incesante innovación, compite sin piedad en una sociedad de libre mercado. En la filosofía nietzscheana se hallarían importantes elementos desde los cuales justificar a esos titánicos empresarios que, ignorando los paralizantes escrúpulos morales, actúan como superhombres creadores y poderosos. Sobre todo ello se habrá de reflexionar en futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Ansell, Keith (1997), "Nietzsche contra Darwin", en *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, New York, Routledge, pp. 85-122.

Appel, Fredrick (1999), *Nietzsche contra democracy*, London, Cornell University Press.

Babich, Babette (2014), "Nietzsche and/or/versus Darwin", *Common Knowledge*, Vol. 20, Núm. 3, pp. 404-411.

Bárcena Reynoso, Jorge Antonio (2018), "¿Libre para qué? Sobre la liberación del espíritu y el cultivo de la voluntad en la filosofía de Nietzsche", *Signos Filosóficos*, Vol. 20, Núm. 39, pp. 144-171.

Call, Lewis (1998), "Anti-Darwin, Anti-Spencer: Friedrich Nietzsche's Critique of Darwin and "Darwinism", *History of Science*, Vol. 36, Núm. 1, pp. 1-22.

Cruz Revueltas, Juan Cristóbal (2002), "La recepción cultural de Nietzsche. Algunos casos significativos", *Signos Filosóficos*, Vol. 4, Núm. 8, pp. 147-163.

Deleuze, Gilles (2000), *Nietzsche*, Madrid, Arena.

Detwiler, Bruce (2000), "El individualismo nietzscheano: los futuros señores de la tierra", en Esteban Enguita, J. E. y Quesada, J. (coord.), *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Burgos, Universidad de Burgos, pp. 107-125.

Detwiler, Bruce (1990), *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, The University of Chicago Press.

Dombowsky, Don (2004), *Nietzsche's Machiavellian Politics*, London, Palgrave Macmillan.

Ellacuría, Ignacio; Zenteno, Arnaldo; Arroyo, Alberto (1980), *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Esposito, Roberto (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.

Ferrajoli, Luigi (2006), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta. Fink, Eugen (1976), *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza.

Freire, Paulo (2012), *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*, Buenos Aires, Siglo XXI.

González, Nicolás (2010), *Nietzsche contra la democracia*, Barcelona, Montesinos.

Grosz, Elizabeth (2004), "Nietzsche's Darwin", en *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*, Durham, Duke University Press, pp. 95-112.

Hayek, Friedrich August von (2000), *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza. Heidegger, Martin (2013), *Nietzsche*, Barcelona, Ariel.

Janz, Curt (1985), *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Madrid, Alianza.

Jaspers, Karl (2003), *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires, Leviatán.

Lefebvre, Henri (2016), *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Madrid, Siglo XXI.

Losurdo, Domenico (2004), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turín, Bollati Boringhieri.

Lukács, Georg (1968), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo.

Malthus, Thomas Robert (1970), *Primer ensayo sobre la población,* Madrid, Alianza. Mann, Thomas (2000), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza.

Mayer, Arno (1984), *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Madrid, Alianza.

Mehring, Franz (2001), "Sobre Nietzsche", en Moraleja, A. (coord.), *Nietzsche y la "gran política". Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, Madrid, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 47-64.

Mises, Ludwig von (2011), *La mentalidad anticapitalista*, Madrid, Unión Editorial. Mises, Ludwig von (2002), *Gobierno omnipotente*, Madrid, Unión Editorial.

Mocek, Reinhard (1999), *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, Madrid, Akal.

Newman, Saul (2004), "Anarchism and the Politics of Resentment", en Moore, J. and Sunshine, S. (eds.), *I am not a Man, I am Dynamite! Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York, Autonomedia, pp. 107-126.

Nietzsche, Friedrich (2015), *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Nietzsche, Friedrich (2011), "El Estado griego", en *Obras completas. Volumen 1. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, pp. 551-558.

Nietzsche, Friedrich (2010), *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf.

Nietzsche, Friedrich (2009), *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, Madrid, Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, Madrid, Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2007), *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*, Madrid, Tecnos. Nietzsche, Friedrich (2006), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf.

Nietzsche, Friedrich (2004a), *El anticristo*, Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich (2004b), *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta.

Nietzsche, Friedrich (2002a), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Nietzsche, Friedrich (2002b), *Ecce homo*, Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich (2000), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Edaf. Nietzsche, Friedrich (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.

Polo Blanco, Jorge (2021), "Cultura y esclavitud en el pensamiento de Nietzsche. ¿Un aristocratismo meramente espiritual?", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 48, pp. 443-470.

Polo Blanco, Jorge (2020), *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, Madrid, Taugenit.

Polo Blanco, Jorge (2016), "Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 69, pp. 93-108.

Rand, Ayn (1999), *Atlas Shrugged*, New York, Plume.

Richardson, John (2008), *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford, Oxford University Press.

Sahlins, Marshall (1982), *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*, Madrid, Siglo Veintiuno.

Sánchez Meca, Diego (2004), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis.

Sobrino, Jon (1999), *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta. Spencer, Herbert (1963), *El hombre contra el Estado,* Buenos Aires, Aguilar.

Spencer, Herbert (1904), *La justicia*, Madrid, La España Moderna.

Sumner, William Graham (2014), *Lo que las clases sociales se deben unas a otras*, Madrid, Unión Editorial.

Sumner, William Graham (1963), *Social Darwinism. Selected Essays of William Graham Sumner*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Taureck, Bernhard H. F. (2000), *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum*, Leipzig, Reclam Verlag.

Warren, Mark (1988), *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, MIT Press.

Wilson, Catherine (2013), "Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution and Morality", *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, Núm. 2, pp. 354-370.

Jorge Polo Blanco. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente, trabaja como docente e investigador en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Guayaquil), universidad pública de la República del Ecuador. Ha publicado múltiples artículos en revistas académicas especializadas, *48 de ellos* en revistas indexadas en SCOPUS. También ha publicado cuatro libros de autoría única, en el terreno del ensayo político y filosófico: "*Románticos y racistas. Orígenes ideológicos de los etnonacionalismos españoles*" (2021); "*Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*" (2020); "*La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular*" (2015) y "*Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo* (2010)". Acredita *más de 10 años* de experiencia docente universitaria. Ha intervenido como ponente en diversos congresos internacionales celebrados en países como España, México, Estados Unidos, Perú, Colombia, Uruguay o Cuba. Asimismo, ha sido editor y después director de la revista académica "Ñawi" (Ecuador), y ha participado como investigador en algunos Proyectos de Investigación en Colombia y Ecuador. Actualmente, dirige el Proyecto "Estética, política y cultura", vinculado a la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Ecuador).

D. R. ©Jorge Polo Blanco, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Reseñas

Jürgen Habermas (2022), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Germany, Suhrkamp Verlag, 108 pp.

Con la publicación de *Historia y crítica de la opinión pública (HCOP*, Habermas, 2009*)* en 1962, Jürgen Habermas logró clarificar el concepto de *la esfera pública* y situar estructuralmente un espacio que es crucial para el análisis sociológico y político de las democracias modernas. Al entender a la 'esfera pública como sitio intermedio entre la sociedad civil y el estado, Habermas expuso la "contribución funcional a la integración social y en particular a la integración política de los ciudadanos" de la esfera pública, y resaltó el rol de los medios de comunicación en dicha integración (Habermas, 2022: 9). Su mirada desde la teoría crítica le permitió también mostrar las patologías políticas, sociales, y mediáticas que obstruyen el adecuado funcionamiento de la esfera pública y por ende de la democracia—asimetrías de poder, la influencia de intereses económicos y políticos, la desconexión entre las políticas estatales y las demandas civiles, la exclusión de grupos sociales, o la falta de regulación del sistema mediático. No debe sorprendernos que este libro sea, más de seis décadas después, el trabajo más exitoso y uno de los más discutidos de Habermas.

A pesar de su importancia, el modelo de la esfera pública desarrollado en *HCOP* requiere de modificaciones si pretende mantenerse vigente, pues el desarrollo del internet y de la *Web 2.0* han tenido un impacto transformador en la formación de la opinión pública y en el acceso a la información. Estos nuevos medios digitales no solo están transformando nuestra forma de comunicarnos, interactuar, e informarnos. También están revolucionando nuestras identidades individuales y colectivas, las estrategias políticas, y la participación ciudadana. ¿Qué tan beneficiales han sido estos cambios para la democracia? ¿De qué forma afectan a la deliberación y a la formación de la opinión pública? ¿Podemos decir que la digitalización ha llevado a una nueva transformación estructural de la esfera pública? ¿Y qué implicaría esto sobre el funcionamiento de la esfera pública? En su más reciente contribución—*Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (*EnS*, 2022)—Habermas pretende responder a estas preguntas. En una serie de ensayos y una entrevista, Habermas pone al día su teoría de la

democracia deliberativa y de la esfera pública con respecto a los cambios políticos, mediáticos y comunicacionales que el desarrollo de la *Web 2.0* ha traído consigo. Como veremos, Habermas insiste en la centralidad que la deliberación y la esfera pública tienen para la democracia, pero advierte que la digitalización—en tanto que fragmenta y polariza a las comunidades políticas—amenaza con erosionar el carácter epistémico de la esfera pública, y, por tanto, la legitimidad de la democracia.

*

La propuesta deliberativa de Habermas surge como alternativa a la tradición liberal y a la republicana. Rechazando el liberalismo, insiste que la política no puede ser simplemente la suma numérica de las preferencias 'crudas' de los individuos, sino que debe estar acompañada de un proceso de formación de preferencias e identidades políticas (Habermas, 2022b: xiv). Pero contra un republicanismo que asume la preexistencia de la voluntad general de la soberanía del pueblo, también afirma que es a través del intercambio más o menos racional de opiniones y preferencias que se forma, en primer lugar, algo así como una voluntad colectiva (Habermas, 2022b: xiv). Sin la existencia de una concepción común del mundo o de una cosmovisión religiosa compartida, lo que nos permite hablar de algo así como el bien común, explica Habermas, es el "*proceso*, legalmente institucionalizado, de formación de la voluntad democrática" (Habermas, 2022: 20-21. Énfasis propio). La idea de la voluntad general, pues, es reemplazada por la de la 'opinión pública', que resulta de un *proceso* de deliberación intersubjetiva a través del cual se construyen las identidades políticas de los ciudadanos.

Según Habermas, las democracias modernas ganan su legitimidad a través de la relación entre sociedad civil y estado que se da mediante la opinión pública: los derechos de los ciudadanos son producto de *su* opinión pública, e inversamente, es la institucionalización de dichos derechos lo que garantiza a los ciudadanos poder participar en la esfera pública bajo condiciones de libertad e igualdad (Habermas, 2022: 21). Son precondiciones para esto que todos los posibles afectados puedan participar en el proceso político bajo las mismas condiciones y con los mismos derechos, y que las deliberaciones públicas tengan un "más o menos pronunciado carácter discursivo" (Habermas, 2022: 21; cf. Habermas, 2022b: xiv). Esto quiere decir que la legitimidad democrática depende de que exista una esfera pública accesible, inclusiva, y donde se garantice la calidad epistémica del debate.

Una de las contribuciones de *EnS* es que Habermas responde a quienes critican la propuesta deliberativa por ser una mera idealización de la democracia que acaba eclipsando las relaciones de poder detrás de la institucionalización de la opinión pública. Habermas está consciente que las demandas ciudadanas no siempre son satisfechas, que la esfera pública no siempre es inclusiva, y que el debate no siempre es racional ni neutral. Es decir que existe una brecha entre lo que Habermas llama la "validez positiva" y el "contenido aún no saturado" de las instituciones democráticas (Habermas, 2022: 16). Pero a pesar de esta brecha, insiste, las democracias occidentales generalmente funcionan. Los ciudadanos siguen saliendo a votar, siguen demandándole a las instituciones políticas respuestas a sus demandas, e incluso los movimientos sociales generalmente dirigen sus críticas al sistema democrático. Esto señala que existe un *reconocimiento mínimo* de los ciudadanos sobre su libertad e igualdad de derechos, y una *creencia compartida* en la racionalidad de las instituciones políticas. Y aunque son "suposiciones idealizantes," estas creencias compartidas generan hechos sociales, pues se materializan en sus actitudes y juicios y, por tanto, son más que ideología (Habermas, 2022: 17).

En *EnS* Habermas también clarifica la noción de la 'situación discursiva ideal,' y las implicaciones de un modelo normativo que postula el ideal de un espacio de discusión no deformado y "orientado hacia la meta de alcanzar un consenso" (Habermas, 2022: 25, 69-70). Varios autores han criticado que con esto Habermas presupone la existencia de una "racionalidad que ha sido purificada conceptual y metodológicamente de relaciones de poder" (Allen, 2012: 354). Sin embargo, el modelo de Habermas no fue desarrollado para describir una situación empírica, sino para poder evaluar críticamente cambios diacrónicos y patologías sociales (cf. Hohendahl, 1982: 246). De hecho, Habermas ya había aclarado en su prólogo a *HCOP* que su argumento se refiere al "autoentendimiento" de la esfera pública liberal, y no a su realización empírica—de facto plagada de exclusiones y asimetrías (Habermas, 2009: 8-9). Habermas no pretende hacernos creer que existió una esfera pública libre de conflicto o de relaciones de poder.

Lo que ahora queda claro es que Habermas tampoco asume que la situación discursiva ideal *pueda* alcanzarse en el futuro, ni que un consenso total y final sería favorable para las democracias. Sin la presencia de antagonismos y de opiniones contradictorias, argumenta, se detendría el motor que mantiene vivas a las democracias, pues es través del intercambio conflictivo

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,172-183, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

de argumentos que aprendemos de los otros y podemos adaptar, clarificar, o cambiar nuestras creencias, así como encontrar mejores soluciones a los problemas. La *disputa* política, pues, aporta al carácter epistémico del debate público. Por lo tanto, la orientación hacia el consenso no debe entenderse como una idea ingenua sobre la posibilidad de llegar a un acuerdo final, ni hay en Habermas una "concepción idealista que ve al proceso democrático como un amistoso seminario universitario" (Habermas, 2022: 25). Al postular la necesidad de una orientación hacia el consenso, Habermas simplemente pretende enfatizar la necesidad de que haya un acuerdo colectivo previo de obedecer las decisiones de las instituciones democráticas, y la creencia compartida en los principios constitucionales (Verovšek, 2023: 36). El consenso, pues, refiere a las condiciones que *preceden* a las discusiones políticas, necesariamente plagadas de conflicto. En palabras de Habermas, la disputa política es "fundamentalmente agonal. Argumentar es contradecir [*Wer argumentiert, widerspricht*]" (Habermas, 2022: 25).

Habermas también aclara un malentendido que tiene que ver con el rol de la narrativa, la retórica, y las emociones en la discusión pública. Su trabajo, asociado con el intercambio argumentativo y el uso discursivo del lenguaje, ha sido considerado incompatible con formas de expresión 'no racionales', que como tales no tienen ningún lugar en la esfera pública por autoras como Chantal Mouffe, Nancy Fraser, o Iris Marion Young. Anteriormente Habermas ha hecho comentarios que ponen en duda esta interpretación de su trabajo (cf. Habermas, 1991: 201-203). En *EnS* refiere explícitamente al lugar de la narrativa y de los usos poéticos del lenguaje en el desarrollo de la opinión pública. Hay situaciones, argumenta, en las que el malfuncionamiento del sistema político bloquea las posibilidades de exponer argumentos de forma libre y objetiva (Habermas, 2022: 80). Pensemos, por ejemplo, en el racismo sistémico o en la desigualdad de género, fenómenos que dificultan la articulación de experiencias de descontento, y muchas veces silencian las voces de protesta (cf. Fraser, 1999). Ante esta 'falta las palabras,' dice Habermas, las formas de expresión no discursivas proveen una explosividad y espontaneidad que puede devolverles la 'voz' a los marginalizados: "Las narrativas tienen un contenido proposicional inteligible, como lo tienen las pasiones y deseos a los que dan expresión … Las acciones espectaculares o incluso transgresoras pueden también facilitar la llegada de los mensajes al sistema político" (Habermas, 2022: 80).

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,172-183, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

*

Dada esta apertura hacia las formas de interacción no argumentativas, así como el reconocimiento del lugar que tienen el conflicto y el antagonismo como motores de la democracia, se esperaría que Habermas tuviera una opinión positiva sobre los medios digitales y su impacto sobre la esfera pública—medios que invitan al conflicto, al debate, y en los que muchas veces se usan la retórica, el lenguaje estético, o incluso símbolos e imágenes como herramientas discursivas. Pero aunque logra aprehender algunos de los cambios estructurales que trae la digitalización a la comunicación pública, su diagnóstico, que se enfoca en la calidad epistémica del debate, es más bien pesimista.

Para Habermas, lo que distingue cualitativamente a los nuevos medios digitales es el hecho de que, a diferencia de los medios tradicionales, ya no *producen* contenido que distribuyen a los usuarios, sino que proveen redes comunicacionales que conectan a los usuarios y, como páginas en blanco, les permiten ser sus propios creadores del contenido (Habermas, 2022: 44). Los medios digitales hacen posible que todo usuario sea verdaderamente un participante activo en la comunicación, es decir, un autor. La naturaleza igualitaria y no regulada de la relación entre los participantes, así como la posibilidad de hacer contribuciones espontáneamente son el sello de los nuevos medios, que rompen con la comunicación unidireccional de los medios tradicionales. De acuerdo con Habermas, pues, más que de *medios*, habría que hablar de *plataformas* digitales ([*Für die Medienstruktur der Öffentlichkeit ist dieser Plattformcharakter das eigentlich Neue an den neuen Medien*] Habermas, 2022: 44).

Sin embargo, la promesa utópica de los medios digitales no se ha cumplido, algo que Habermas atribuye a dos fenómenos:

Primero, Habermas nota que los medios digitales han sido colonizados por intereses capitalistas. Refiriéndose al trabajo de Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de* vigilancia. Habermas argumenta que los medios digitales permiten al capitalismo recopilar datos personales de los usuarios y usarlos para predecir e influir en su comportamiento, inaugurando la era del 'capitalismo de vigilancia'. Y aunque esta colonización no supone un cambio cualitativo con el régimen previo de acumulación capitalista, como argumenta Zuboff (Cf. Habermas, 2009: 193, 197-198), si se ha eclipsado la promesa democrática de una comunicación igualitaria, horizontal e in-

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,172-183, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

clusiva. Ese sueño que nació en California, afirma Habermas, se transformó rápidamente en el "gesto libertario de las corporaciones digitales de Silicon Valley que dominan el mundo"(Habermas, 2022: 46). Facebook, Instagram, Twitter/X, o YouTube no son simples facilitadores de comunicación virtual, simples plataformas digitales. Son compañías que obedecen los imperativos del capitalismo y que convierten a los ciudadanos en clientes, poniendo en riesgo la formación de la opinión pública.

Sumado a esto, Habermas argumenta que la gente no ha aprendido a hacer buen uso de los nuevos medios ni a apropiarse críticamente de su rol de autores: "Así como la imprenta hizo a todos potenciales lectores, hoy la digitalización hace a todos potenciales autores. Pero ¿cuánto tardó la gente en aprender a leer?" (Habermas, 2022: 46). En lo que Habermas considera un 'analfabetismo' digital, los espacios mediáticos son ocupados por usuarios que se comportan, no como periodistas profesionales con una responsabilidad cívica, sino como autores de cartas privadas (Habermas, 2022: 60). En vez de contribuir al interés y comprensión mutuo de temas socialmente relevantes, se inflan temas que no contribuyen al debate público y que más que inclusión, generan burbujas de opinión.

Habermas concluye que para evitar la progresiva degradación de la esfera pública es necesario recuperar un periodismo en el que existan filtros mediáticos y estándares de calidad. Mientras que los usuarios no hayan aprendido a hacer buen uso de los nuevos medios no deben ser liberados del "tutelaje editorial de los viejos medios [*die Entlassung aus der redaktionellen Vormundschaft der alten Medien bezahlen*]," escribe (Habermas, 2022: 46). Esta sería una forma de resguardar el contenido comunicacional de la información pública, asegurando su veracidad y logrando que los argumentos expuestos cumplan con "estándares cognitivos generalmente aceptados" (Habermas, 2022: 46-47). El sistema mediático, afirma Habermas, requiere de profesionistas en el rol de "guardianes [die *Rolle von Gatekeepern*]" que filtren la información y dirijan la opinión pública (Habermas, 2022: 39). Pero este rol está siendo erosionado por la presión que ejercen los medios digitales y las redes sociales. Los medios tradicionales se ven forzados a hacer recortes—lo que implica sacrificar la calidad periodística—o a adaptarse al modelo de la 'economía de la atención'. No importa si es el *New York Times* o *The Sun*, el *influencer* o el artista pop del momento, la preocupación es la misma: conseguir más *followers* y *likes* (cf. Scheuerman, 2023: 45). Para hacerlo, el

enfoque se vuelve escandalizar y entretener, el contenido se carga afectiva y retóricamente, o se personalizan los tópicos de discusión, sacrificando la calidad o incluso la veracidad del mensaje (Habermas, 2022: 57).

La mercantilización, la pérdida de calidad periodística, la fragmentación y la polarización provocada por el vórtice de la digitalización ponen en duda la función política de la esfera pública, y por tanto de la democracia deliberativa. Sin el rol 'orientador' de los medios profesionales, los ciudadanos ahora se ven inundados de información que no tiene que pasar por ningún tipo de filtro y por opiniones que hacen eco de sus creencias preestablecidas (cf. Habermas, 2022b: xviii). Sin la presencia de temas de interés compartido no se puede garantizar que las contribuciones "promuevan el entendimiento mutuo sobre intereses comunes". Faltando experiencias sociales compartidas y la posibilidad de escuchar voces disonantes, la democracia se reduce al mero choque de intereses personales, y la opinión pública es reemplazada por una cacofonía de opiniones contrastantes (Habermas, 2022: 45). La esfera pública pierde así su dimensión epistémica, su carácter inclusivo y su función democrática.

*

Los problemas señalados por Habermas son reales y amenazan a la democracia. El caso de la toma del Capitolio de EEUU por los 'seguidores' de Donald Trump al que refiere Habermas en *EnS* (Habermas, 2022: 17, 27) es un claro ejemplo de que las redes sociales pueden usarse para distribuir información falsa y para radicalizar puntos de vista ya de por sí sesgados y a-críticos. Pero así como no podemos exagerar con respecto al potencial utópico del internet, tampoco debemos caer en un pesimismo que empañe nuestra visión y no nos deje aprehender el verdadero potencial transformador de los medios digitales. De hecho, existen—y han existido—espacios digitales críticos cuyo funcionamiento ha servido para dar representación a grupos marginados, para organizar protestas e incluso han llevado a transformaciones políticas democráticas. Desde el uso de blogs o *posts* para distribuir información, el uso de la *Web* para organizar marchas sin necesitar grandes recursos económicos, hasta los casos más confrontativos como los llamados DDoS (*distributed denial of service*) en los que se satura una página web en lo que se considera una especie de huelga o sentada virtual (cf. Celikates, 2015: 166) existen innumerables ejemplos en los que la ausencia de filtros ha actuado a favor de la democratización de la esfera pública. Estos fenómenos, que operan mayoritariamente por fuera de la lógica capitalista, han permi-

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,172-183, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

tido la inclusión de grupos que usualmente no tienen voz en los canales tradicionales, así como el acceso a información que, de otra forma, hubiera pasado desapercibida. El caso de *Wikileaks*, una página que permite compartir información y exhibir la desinformación o las mentiras perpetradas por los gobiernos o las grandes empresas multinacionales, es tan solo uno de los ejemplos más conocidos.

Más aún, es posible argumentar que la digitalización ha funcionado favorablemente para muchos grupos marginalizados u oprimidos—aquellos cuyas voces suelen no tener cabida en la esfera pública 'burguesa'. Para estos grupos, los medios digitales han servido como herramientas que les permiten dialogar e interactuar sin la presión pública y sin los filtros y censuras impuestos por los medios hegemónicos. Las redes sociales o las aplicaciones de mensajería instantánea han permitido a estos grupos encontrarse con gente que comparte problemas y preocupaciones, así como interactuar y comunicarse de una forma más horizontal, descentralizada y dinámica—y a hacerlo por fuera de las censuras mediáticas y de la mirada de las élites. Adaptando el concepto de Nancy Fraser, podemos hablar en este caso de 'contra-públicos digitales,' pues son públicos subalternos que se han apropiado de los medios digitales, usándolos como escenarios paralelos donde "crean y circulan contradiscursos para formular interpretaciones oposicionales de sus identidades, intereses y necesidades" (Fraser, 1999: 156-157). Cabe mencionar el ejemplo de los Zapatistas, que se levantaron en 1994 para criticar las políticas neoliberales del gobierno mexicano y que intentaron darle visibilidad a las luchas de los indígenas en Chiapas. Los Zapatistas—y una diversidad de gente alrededor del mundo que se unió a su causa—usaron tácticas 'hacktivistas', y protestas digitales con las que bloquearon el acceso a varias páginas web del gobierno mexicano e incluso del pentágono de los EEUU (Carty, 2013). Crucialmente, al hacerlo dieron visibilidad a su lucha y a sus demandas, contribuyendo al debate público sobre el neoliberalismo y a la formación de la opinión pública.

También es necesario cuestionar el diagnóstico de Habermas que apunta a que la gente—iletrada en el uso de las redes—no está preparada para liberarse del tutelaje de los expertos, ya sea en su rol de periodistas, políticos, líderes de opinión, o intelectuales. De acuerdo con sus conjeturas, el consumo de medios impresos ha sido reemplazado por el de medios digitales—lo que para él indica que la lectura del periodismo de calidad ha sido reemplazada

por la lectura de *posts* de Facebook y mensajes de *WhatsApp*. Además, afirma Habermas, se está perdiendo la capacidad de atención para leer, lo que lleva a la incapacidad de procesar intelectualmente las noticias y problemas políticamente relevantes (cf. Habermas, 2022: 52). La gente, apática e incapaz de enfrentarse a la creciente complejidad del panorama político, se retrae, cerrándose a participar en blogs y redes sociales donde están protegidos de opiniones divergentes y donde no es necesario hacer un esfuerzo por entender a los otros. Las conclusiones son fáciles de elucidar: para Habermas, la gente no tiene la suficiente autonomía para poder llegar a sus propias conclusiones o distinguir entre información verídica y teorías de la conspiración, por lo que se necesitan figuras de autoridad que le digan qué creer y cómo pensar.

Es innegable que muchas veces las redes sociales actúan como cámaras de resonancia, o que las *fake news* y la creencia en las teorías de la conspiración son un problema real al que le tenemos que prestar atención desde la teoría crítica. Pero las propias observaciones de Habermas sobre la colonización de los espacios virtuales por la lógica capitalista apuntan ya al hecho de que los problemas, cuando los hay, no necesariamente se derivan de la digitalización misma, sino de su cooptación por intereses económicos. Más aún, es problemático generalizar estas formas de recepción 'defensivas' y acríticas, o confundir el hecho de que sean promovidas por las redes sociales con que sean producto de éstas. No todos los usuarios de internet creen en teorías de la conspiración, y la gente está más consciente de los problemas políticos y de su propia situación de lo que el panorama pintado por Habermas muestra—y no necesitan a un panel de expertos para decírselo.

De hecho, como ha argumentado Robin Celikates, "los bajos estándares de entrada y participación tienen un efecto igualitario e incrementan la apertura y la inclusión" además de que permiten una "reinterpretación y redistribución radical del capital político y cultural" (Celikates, 2015: 170). No sólo esto, sino que la participación en las redes también provee de una experiencia educacional y de politización. Más que llevar a la apatía, la participación en foros o espacios virtuales puede y ha contribuido a formar ciudadanos más activos e involucrados políticamente que se mueven de los espacios virtuales al espacio público *offline*. Muchas veces, lo que aparece como ignorancia o apatía tiene más que ver con la falta de canales para expresar el descontento y la indignación, y con lo que Habermas correctamente identifica como la sensación de miles de personas de que sus intereses y necesidades no han sido

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,172-183, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

tomados en serio por el sistema político y de que sus voces no son reflejadas por los medios tradicionales de comunicación (Habermas, 2022: 26-27). La digitalización está proveyendo a esta gente de esos canales, permitiéndoles comunicarse y clarificar sus intereses políticos.

La gente no necesita a un grupo de expertos que le diga cuales son sus intereses y opiniones. Lo que necesitan son herramientas mediáticas que les permitan organizarse, expresarse y articular sus demandas de forma colectiva y autónoma. Lo que se necesita, pues, es una esfera pública, pero no una esfera pública mediada por un grupo selecto de voces que deciden quien tiene derecho a expresarse y a apropiarse del espacio público. Y aunque los medios digitales no son ninguna solución utópica a los problemas de la esfera pública, las vías de acceso que han abierto han ayudado a muchos de aquellos excluidos del debate a comunicarse, identificarse, y encontrar su voz. En este sentido, la digitalización es mucho más que sus tendencias a erosionar la esfera pública. Es también un fenómeno que ha contribuido a su democratización.

REFERENCIAS

Allen, A. 2012, "The Unforced Force of the Better Argument: Reason and Power in Habermas' Political Theory," *Constellations*, 19, pp. 353-368. https://doi.org/10.1111/cons.12005

Carty, V. 2013, "The Internet and Social Movements," en D.A. Snow, et. al. (comps.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Blackwell Reference Online, Oxford.

Celikates, R., 2015, "Digital Publics, Digital Contestation: A New Structural Transformation of the Public Sphere?," en R. Celikates, R. Kreide, et. al. (comps.), *Transformations of Democracy. Crisis, Protest, and Legitimation*, Rowman & Littlefield, Londres, pp. 159-174.

Fraser, N., 1999, "Repensando la esfera pública: Una contribución a la critica de la democracia actualmente existente," *Ecuador Debate*, 46, pp. 139-173.

Habermas, J., 1991, "Questions and Counterquestions," en R. Bernstein (Ed.), *Habermas and Modernity*, MIT Press, Cambridge, pp. 192-215.

Habermas, J., 2009, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación*

estructural de la vida pública. Gustavo Gili, Barcelona.
Habermas, J., 2022, *Eine neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Suhrkamp, Berlin.
Habermas, J., 2022b, "Foreword," en E. Prattico (comp.), *Habermas and the crisis of democracy: Interviews with leading* thinkers, Routledge, Londres, pp. xiii–xix.
Hohendahal, P. U., 1982, *The Institution of Criticism*. Cornell University Press, Ithaca.
Scheuerman, W. E., 2023, "A not-very-new structural transformation of the public sphere," *Constellations*, 30, pp. 42–47.
Verovšek, P. J., 2023, "Authorship and individualization in the digital public sphere," *Constellations*, *30,* pp. 34–41. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12668

Ricardo Samaniego de la Fuente
Facultad de Artes
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República (Uruguay).
ric182_s@hotmail.com

D. R. © Ricardo Samaniego de la Fuente, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,172-183, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Juan Antonio Valor y María de Paz (eds.) (2023), *Ciencia y método en los siglos XIX y XX*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 421 pp.

Ciencia y método en los siglos XIX y XX es un libro homenaje a la profesora Ana Rioja, destacada docente e investigadora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Este compendio de trece capítulos reúne a reconocidos especialistas que, mediante un enfoque interdisciplinario, examinan temas clave en la historia y la filosofía de las ciencias en los siglos XIX y XX.

Este libro puede compararse, en cierto sentido, con un atlas científico tal como lo describen Lorraine Daston y Peter Galison en *Objectivity*.[1] Al igual que los atlas científicos, que no solo documentaban los ideales de conocimiento de su tiempo, sino que también servían de referencia tanto a los expertos como a los aprendices, este libro traza un mapa conceptual de los supuestos epistemológicos, metodológicos y ontológicos que han definido el quehacer científico desde el siglo XIX. Cada texto puede verse como una "ilustración" o "lámina" dentro de este atlas, en el que se delinean los debates y transformaciones que han dado forma a la ciencia moderna y contemporánea.

El valor pedagógico de este compendio radica en su capacidad para ser útil a diversas audiencias. Para los estudiantes, los capítulos funcionan como introducciones claras y accesibles a problemas clave en filosofía e historia de la ciencia. Por ejemplo, el análisis de la evolución del pensamiento de Einstein por Miguel Ángel Herrero o la explicación de la decoherencia en la mecánica cuántica por Juan Campos Quemada presentan conceptos complejos con precisión y claridad, facilitando su comprensión para quienes comienzan su formación en estos temas. Asimismo, el capítulo de María de Paz, centrado en la reconstrucción histórica de controversias científicas, ofrece una visión detallada de las hipótesis empleadas por físicos y astrónomos al abordar diferentes clases de problemas, convirtiéndose en un recurso valioso para ilustrar la complejidad de la racionalidad científica.

Para los lectores más especializados, este libro representa un espacio de

[1] Lorraine Daston y Peter Galison (2007), *Objectivity*, New York, Zone Books.

reflexión crítica y un estímulo para el análisis interdisciplinario. Por ejemplo, el texto de Susana Gómez López, que relaciona la filosofía de la ciencia con la cultura de la crisis del siglo XX, invita a los investigadores a replantear las conexiones entre ciencia, política y sociedad en contextos históricos específicos. Otro ejemplo notable es el análisis de Laura Nuño de la Rosa sobre las transformaciones del concepto de "tipo" en taxonomía y morfología, que introduce una metodología "filogenética" para reconstruir las genealogías de conceptos científicos, una propuesta relevante para los historiadores de la biología y los filósofos de la ciencia. En este sentido, los textos no sólo revisan transformaciones metodológicas y conceptuales, sino que también plantean preguntas relevantes para la investigación actual, proporcionando herramientas analíticas para explorar nuevos enfoques en sus respectivos campos.

Un eje transversal en algunos de los textos es la reflexión sobre el falibilismo epistémico y la relación dinámica entre filosofía y ciencia. La idea de que el conocimiento científico es provisional y revisable aparece claramente en el análisis de Óscar L. González-Castán, quien replantea el falibilismo epistémico al introducir los conceptos de vulnerabilidad y verosimilitud cognitiva. Esta propuesta supera las limitaciones de ciertas interpretaciones, como las de Rorty y Habermas, al ofrecer un marco más robusto para entender la relación entre justificacion y verdad. Asimismo, Ángeles J. Perona destaca cómo el darwinismo epistemológico de Popper reconfigura las bases de la epistemología al integrar el falibilismo como una característica esencial del desarrollo del conocimiento, vinculándolo directamente con nociones evolucionistas. Por su parte, Juan Arana explora cómo el falibilismo científico contrasta con la búsqueda filosófica de certezas, al analizar las tensiones históricas que llevaron a la separación entre ciencia y filosofía durante el siglo XIX. En conjunto, estos textos no sólo examinan las implicaciones históricas del falibilismo, sino que también lo posicionan como un concepto fundamental para comprender los desafíos contemporáneos en la filosofía de la ciencia.

Dada la riqueza de temas y perspectivas que se abordan en los capítulos que componen este volumen es indispensable ofrecer una breve descripción de cada uno de ellos. El propósito es que el lector tenga una visión más integra de su contenido.

En el primer capítulo: *Más allá de lo cuantitativo: el pensamiento matemático después de 1850*, José Ferreirós describe el viraje que algunas prácticas matemáticas realizaron durante la primera mitad del siglo XIX, en las que se abandona una concepción de la matemática cuantitativa, a favor de una matemática de las relaciones y las estructuras. El punto de inflexión comienza a apreciarse en las obras de C. F. Gauss, en las que ya se plantea una concepción de las matemáticas como una ciencia general de las relaciones. Sin embargo, para Ferreirós, es en las obras de G. Boole y B. Riemann donde esta perspectiva metodológica puede advertirse plenamente aplicada. Así, de estas investigaciones seminales no sólo surgieron nuevos campos de estudio como la lógica-matemática y la topología, sino todo un estilo que ha influido en gran medida el quehacer matemático del siglo XX: el estructuralismo matemático. José Ferreirós concluye con una sugerente reflexión sobre las posibles consecuencias que la relación histórica entre matemáticas, cuantificación y economía ha tenido sobre la forma de vida característica de las sociedades occidentales contemporáneas.

En el segundo capítulo: *La gravedad especulativa: hipótesis sobre atracción en el siglo XIX*, María de Paz explora la rica diversidad de hipótesis que, durante la segunda mitad del siglo XIX, se formularon para responder a las principales controversias en torno a la teoría de la gravitación de Newton: el avance anómalo del perihelio de Mercurio y la cuestión de la propagación de la fuerza de gravedad. Sin duda, este texto es un claro ejemplo de cómo la historia de la ciencia puede constituir un recurso valioso para los filósofos de la ciencia, así como para estudiantes de física u otras disciplinas. Para los primeros, la reconstrucción histórica de estas controversias ilustra una racionalidad científica cuya complejidad desborda aquellas posturas filosóficas que pretenden caracterizarla mediante esquemas simplificadores. Para los segundos, ofrece un panorama sumamente detallado de las diferentes clases de hipótesis utilizadas por los físicos y los astrónomos en su intento de salvar y explicar los fenómenos.

En el tercer capítulo: *Einstein: entre la realidad física y el formalismo matemático*, Miguel Ángel Herrero ofrece una exposición de la evolución epistemológica de A. Einstein tomando como eje de articulación su relación con la noción de realidad. Así, de acuerdo con Herrero, en un inicio Einstein sostiene una epistemología de corte empirista en la que la noción de realidad se identifica con lo directamente perceptible. En una segunda etapa, Einstein

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,184-192, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

abandonaría el empirismo a favor de una epistemología afín a la noción de "realidad interpretada"; es decir, una realidad poblada por entidades teóricas inobservables. Finalmente, en su última etapa, la epistemología de Einstein concibe a la realidad como una realización conforme a ideas matemáticas simples. El texto de Miguel Ángel Herrero es una buena introducción a la historia de la física de inicios del siglo XX, en tanto que presenta el desarrollo de la epistemología de un físico tan influyente como A. Einstein dentro de la exposición de un contexto histórico más amplio, en el que también incluye el surgimiento de la mecánica cuántica.

En el cuarto capítulo: *Una mirada al interior de la ciencia. Creatividad y explicación desde una nueva perspectiva*, Andrés Rivadulla parte de la consideración de que las dos principales tareas de la ciencia teórica son la explicación teórica y la innovación teórica. Rivadulla dedica el texto a analizar estas tareas, así como la relación entre las mismas. En particular, resulta relevante el análisis que realiza sobre innovación interteórica como aquella en la que se aplica un razonamiento preductivo, es decir, un razonamiento que toma como premisas los resultados aceptados de diferentes teorías para deducir un resultado innovador o una explicación. Ejemplifica así, no solo la relación entre innovación y explicación, sino también una forma de razonamiento deductivo en un contexto al que suele asociarse con inferencias inductivas o abductivas. Por último, cabe mencionar que Rivadulla ilustra el uso de este recurso metodológico y sostiene su análisis a partir de algunos episodios de la historia de la física.

En el quinto capítulo: *Decoherencia, entrelazamiento y ontología,* Juan Campos Quemada ofrece una introducción accesible a una de las cuestiones más relevantes dentro de la mecánica cuántica: el problema de cómo explicar que, tras la interacción entre un aparato de medición y un sistema cuántico, el estado entrelazado predicho por el formalismo de la mecánica cuántica —una superposición coherente de posibles resultados— se reduzca a un único resultado observado. Como señala Campos Quemada, la aparente ininteligibilidad del estado entrelazado parece exigir la incorporación de una interpretación física al formalismo, en cuya formulación estándar añade postulados que funcionan operacionalmente, pero a costa de introducir imprecisiones conceptuales. Aquí cobra relevancia el concepto de decoherencia, como recurso al que han apelado los físicos en las últimas décadas para resolver esta cuestión. El valor pedagógico del texto destaca en la minuciosa

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 184-192, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

descripción del mecanismo de decoherencia, en el análisis que se hace de sus limitaciones, y en la exposición de las repercusiones que tiene esta propuesta en el debate filosófico actual en mecánica cuántica.

En el sexto capítulo: *En los límites de la finitud: nuevo realismo, ciencia y mecánica cuántica*, Juan Antonio Valor Yébenes ofrece una introducción al nuevo realismo de Q. Meillassoux y explora las repercusiones que esta postura tiene para discusiones en filosofía de la ciencia. Respecto al realismo de Meillassoux, Juan Antonio Valor lo caracteriza como un correlacionismo fuerte radical que asume la absoluta facticidad y contingencia del mundo, de esta manera ofrece una postura alternativa a otras clases de realismos de corte kantiano, tan populares en las útlimas décadas en filosofía de la ciencia. Asimismo, explora las repercusiones de este realismo ante el problema de Hume, con base en las cuales desprende una propuesta novedosa frente al problema de las interpretaciones en la mecánica cuántica, a saber: si las únicas regularidades de las que tenemos derecho a afirmar su existencia independiente de toda subjetividad son aquellas que podemos expresar mediante leyes formales, entonces el formalismo cuántico describe por completo las regularidades en mecánica cuántica, sin necesidad de añadir a dicha descripción conceptos de la física clásica.

En el séptimo capítulo: *Vulnerabilidad y verosimilitud cognitivas: ni Rorty ni Habermas*, Óscar L. González-Castán critica las interpretaciones de R. Rorty y J. Habermas sobre las repercusiones del falibilismo epistémico. Para ello, el autor detecta algunas debilidades de estas interpretaciones, con el propósito de mostrar cómo podrían superarse si se sustituye la triada: falibilismo, justificación y verdad, por el cuarteto: vulnerabilidad cognitiva, justificación, verosimilitud cognitiva y verdad. Así, frente a la interpretación pesimista de Rorty, según la cual el falibilismo implica una escisión insalvable entre justificación y verdad, González-Castán propone el concepto de vulnerabilidad cognitiva, el cual reconoce la falibilidad de nuestras creencias, pero no excluye la posibilidad de obtener logros epistémicos mediante nuestros mejores métodos de justificación. O bien, frente a la interpretación de Habermas, a la que considera carente de los recursos para justificar la verdad universal de ciertas afirmaciones, el autor propone el concepto de verosimilitud cognitiva y su relación con la verdad por ósmosis; es decir, la verdad que surge de lo que se sedimenta a lo largo del cambio teórico.

En el octavo capítulo: *Naturalismo y epistemología. El darwinismo episte-*

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,184-192, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

mológico como ejemplo de la relación entre ciencia y filosofía, Ángeles J. Perona aborda un tema central en la discusión sobre la relación entre ciencia y filosofía: la naturalización de la epistemología. Su enfoque se distingue por ilustrar este tema desde el darwinismo epistemológico de K. Popper. La autora resalta que, a diferencia de la propuesta inicial de W.V.O. Quine, la postura de Popper no renuncia a los aspectos normativos de la epistemología, además de que establece una relación bidireccional más clara entre ciencia y filosofía. En este sentido, el texto expone cómo Popper redefine nociones como teoría, método, objetividad y racionalidad en términos naturalistas, al integrar conceptos de la teoría de Darwin en su epistemología y además profundiza en cómo, a partir de su darwinismo epistemológico, Popper aboga por la reintroducción de un elemento teleológico en la biología, proponiendo así un neodarwinismo modificado.

En el noveno capítulo: *El origen de la especies y la evolución de la forma. La irrupción del tiempo en la biología decimonónica,* Laura Nuño de la Rosa presenta un profundo y fascinante estudio sobre cómo el concepto de "tipo" era utilizado en los campos de la taxonomía y la morfología, y cómo este concepto se vio transformado, durante el siglo XIX, por el evolucionismo darwinista. El estudio de Nuño de la Rosa muestra que las consecuencias del evolucionismo en estos campos de la biología no puede reducirse meramente a la emergencia de esta teoría, sino que dependen en gran medida del estatus epistémico y ontológico en el que se encontraban previamente los conceptos taxonómicos y morfológicos de tipo. Así, la autora defiende la necesidad de una aproximación "filogenética" a los problemas filosóficos de la ciencia, la cual permita reconstruir las relaciones genealógicas entre conceptos científicos y explicitar de esta manera su ascendencia cognitiva.

En el décimo capítulo: *La filosofía de la ciencia y la cultura de la crisis del siglo XX*, Susana Gómez López reflexiona sobre la relación entre la filosofía de la ciencia y su historia, un tema poco abordado pero crucial para los filósofos de la ciencia. La autora argumenta que, dado que no existen hechos puros o neutros, incluidos los hechos históricos, entonces tampoco puede haber una historia neutra de la filosofía de la ciencia. Sin embargo, la narrativa histórica tradicional de corte anglosajón intenta ofrecer una reconstrucción de este tipo, presentando a la filosofía de la ciencia como una sucesión de críticas epistemológicas y metodológicas desvinculadas de su contexto cultural, político y social. Ante esta problemática, Gómez López propone una

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 184-192, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

reconstrucción histórica alternativa centrada en la relación entre la filosofía de la ciencia y la cultura de la crisis del siglo XX. Desde esta perspectiva, examina las repercusiones que un periodo de profunda crítica al valor de la cultura científica tuvo en el desarrollo histórico de la filosofía de la ciencia.

En el onceavo capítulo: *La pluralidad de las extensiones de los términos de género natural*, Luis Fernández Moreno y Paula Atencia Conde-Pumpido analizan las críticas de T. Kuhn a la teoría causal de la referencia de H. Putnam; en particular, desarrollan la tesis kuhniana de que los términos de género natural comunes a los lenguajes teóricos implicados en una revolución científica no sólo cambian de significado, sino también de referencia. Asimismo, exploran la respuesta de Putnam a estas críticas, ejemplificada principalmente por su adopción de un realismo interno y la tesis del relativismo conceptual. Los autores concluyen que las posturas de Kuhn y de "Putnam tardío" no son tan divergentes, ya que ambos coinciden en que los términos de género natural comunes a distintas taxonomías o esquemas conceptuales presentan una pluralidad de extensiones. En suma, el texto proporciona una introducción clara a las repercusiones de la tesis de la inconmensurabilidad de Kuhn en el análisis de la referencia de los términos de género natural.

En el doceavo capítulo: *Prolegómenos entre la separación entre ciencia y filosofía en el siglo XIX*, Juan Arana analiza los factores que iniciaron el proceso que desembocaría en la separación entre ciencia y filosofía. Según el autor, ya desde la Ilustración podían observarse discrepancias entre los hombres de ciencia y los filósofos ilustrados, en particular en cuestiones relacionadas con Dios, el determinismo físico y la libertad humana. Sin embargo, la eventual ruptura se debería principalmente a dos factores; primero, la incapacidad de los filósofos para asimilar los avances en matemáticas y ciencias experimentales; segundo, una divergencia epistemológica: mientras los científicos adoptaron una "epistemología del riesgo", caracterizada por el falibilismo, los filósofos optaron por una "epistemología del rigor", orientada hacía la fundamentación de certezas. Así, el texto de Juan Arana no solo amplía la perspectiva histórica sobre la relación entre ciencia y filosofía, sino que también ilumina el contexto del que surgirán, especialmente en el siglo XX, los proyectos de naturalización de la filosofía.

Finalmente, el último capítulo: *Suicidios epistémicos. Sabiduría electiva del morir* de Javier Ordoñez nos presenta una aproximación a la historia de las emociones científicas, a través del análisis de dos conceptos de suicidio

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024,184-192, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

emergentes durante el Romanticismo: el suicidio goethiano y el epistémico. El primero se asocia con sentimientos de desesperación y melancolía ante la muerte, mientras que el segundo se caracteriza como un suicidio deliberado y reflexivo, vinculado a los límites del conocimiento. A partir de este marco, Ordoñez interpreta el suicidio del físico austríaco L. Boltzmann, especulando sobre la posibilidad de que se haya tratado de un suicidio epistémico. El texto de Javier Ordoñez ejemplifica un enfoque poco común pero de gran importanica en historia de la ciencia, el cual permite abordar aspectos filosóficos tradicionalmente desatendidos; en este caso, se trata de una historia de la afectividad científica que permite una aproximación a lo que, en el siglo XIX, significaba *ser científico*.

En conclusión, así como los atlas científicos invitan a sus usuarios a explorar tanto los fundamentos como los límites del conocimiento en campos específicos, este libro permite al lector navegar entre los giros metodológicos, las transformaciones conceptuales y las interacciones entre filosofía, ciencia y sociedad. Ofrece, en consecuencia, un panorama rico y matizado de los modos en que la historia de la ciencia puede informar tanto a la enseñanza como a la investigación filosófica y científica en la actualidad. En este sentido, funciona como una herramienta indispensable para quienes desean comprender las raíces históricas de algunos de los debates presentes en filosofía de la ciencia y su relevancia en el contexto contemporáneo.

Federico Ricalde Sánchez
Universidad Nacional Autónoma de México,
Facultad de Ciencias
ricalde.f@ciencias.unam.mx

D. R. © Federico Ricalde Sánchez, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 184-192, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766

Normas editoriales

Al 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

Contenido

Artículos

8 Solo un "no" podrá salvarnos. La técnica como negación del carácter cosmológico de la existencia en el pensamiento de Jan Patočka
Ángel Enrique Garrido Maturano

38 Kierkegaard y la dialéctica del pecado: La lectura existencial de la ignorancia socrática en la enfermedad mortal
Cristian Eduardo Benavides

58 La recepción de Levinas por el joven Dussel: Escatología, analéctica y pueblo
Juan Matías Zielinski

80 El sujeto cívico *vs* el sujeto político. La necesaria rebeldía
José Ramón Orrantia Cavazos

108 El chisme como narrativa ficcional. Potencialidades retóricas, políticas y cognitivas desde la Nueva Filosofía de la Historia
María Eugenia Somers

134 Ganadores y perdedores en la feroz batalla de la vida. Nietzsche, Herbert Spencer y Ludwig von Mises
Jorge Polo Blanco

Reseñas

172 Jürgen Habermas (2022), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Germany, Suhrkamp Verlag, 108 pp.
Ricardo Samaniego de la Fuente

184 Juan Antonio Valor y María de Paz (eds.) (2023), *Ciencia y método en los siglos XIX y XX*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 421 pp
Federico Ricalde Sánchez

ISSN 1665-1324