

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

CLAUDIA MARISA SEGGIARO ¿Qué es filosofar? Hacia una lectura de la serie de fragmentos 2a-f del *Protréptico* de Aristóteles

OSVALDO MONTERO SALAS Vida cotidiana, tiempo abstracto y cosificación: un acercamiento a *Historia y conciencia de clase*

JESÚS ISRAEL VILLALOBOS FERNÁNDEZ Una visión normativa de la narrativa literaria de ficción: ficción, narrativa y literatura en el debate de las *make believe theories*

ARTURO MORALES CAMPOS Prolegómenos a una semiótica cognitiva

Nota

FRANCISCO JAVIER DOSIL MANCILLA El sonajero aristotélico. Repensar la educación autónoma en el siglo XXI

Traducción

STEFAN MÜLLER-DOOHM Sociología y filosofía en la obra de Jürgen Habermas

Conmemoración

GUSTAVO LEYVA Líneas de recepción y crítica de la filosofía kantiana en la filosofía en lengua alemana en el siglo XX



Comité de dirección

Eduardo González Di Pierro (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Adán Pando Moreno (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Bernardo Enrique Pérez Álvarez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Directores

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Oliver Kozlarek (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Secretario técnico

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Indización

Gabriela Barragán Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Devenires, Año xxvi, Núm. 51, Enero-Junio 2025

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51>

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Santiago Tapia 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán. C.P. 58000, Tel. (+52) 44-3312-6816), a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” (Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030, Tel. (+52) 44-3327-1799). Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2021-090106482000-102, ISSN-e: 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Este número se publicó en línea el 15 de enero de 2025.

Las opiniones expresadas por las autoras y los autores son de su exclusiva responsabilidad.

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es publicada bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)).

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

- ¿Qué es filosofar? Hacia una lectura de la serie de fragmentos 2a-f del *Protréptico* de Aristóteles
CLAUDIA MARISA SEGGIARO 9
- Vida cotidiana, tiempo abstracto y cosificación: un acercamiento a *Historia y conciencia de clase*
OSVALDO MONTERO SALAS 33
- Una visión normativa de la narrativa literaria de ficción: ficción, narrativa y literatura en el debate de las *make believe theories*
JESÚS ISRAEL VILLALOBOS FERNÁNDEZ 67
- Prolegómenos a una semiótica cognitiva
ARTURO MORALES CAMPOS 103

Nota

- El sonajero aristotélico. Repensar la educación autónoma en el siglo XXI
FRANCISCO JAVIER DOSIL MANCILLA 131

Traducción

- Sociología y filosofía en la obra de Jürgen Habermas
STEFAN MÜLLER-DOOHM 155

Conmemoración

- Immanuel Kant 1724-1804*
Líneas de recepción y crítica de la filosofía kantiana
en la filosofía en lengua alemana en el siglo XX
GUSTAVO LEYVA 175

Reseñas

- Luciana Martínez y Esteban Ponce (Eds.),
El genio en el siglo XVIII, España, Herder, 2022,
334 pp. ISBN: 9788425448416
LAURA ALEJANDRA PELEGRIN 209
- Marco Arturo Toscano Medina,
La educación filosófica: aprender un modo de vida,
Morelia, Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación,
2021, 207 pp. ISBN: 978-607-424-750-3
CARLOS HIGUERA RAMOS 217

Colaboradores

- Sobre las autoras y los autores 223

Lineamientos

- Normas editoriales 227
Derechos de autor 233

Artículos

¿QUÉ ES FILOSOFAR? HACIA UNA LECTURA DE LA SERIE DE FRAGMENTOS 2A-F DEL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES

Claudia Marisa Seggiaro
Universidad de Buenos Aires / CONICET
claudiasegg@gmail.com

Resumen: En la serie de fragmentos 2 del *Protréptico* la filosofía es caracterizada como: 1) el ejercicio de investigar/indagar o demostrar (2a, 2d y 2e), 2) un saber de carácter contemplativo (2a) y 3) la ciencia rectora que nos permite saber cómo actuar correctamente (2f). La lectura de estos extractos, a la luz de los restantes fragmentos conservados, nos lleva a pensar que estas caracterizaciones pueden interpretarse como distintos aspectos de una misma concepción de la filosofía, razón por la cual no solo nos permite entender la complejidad que esta poseía en el *Protréptico* sino también la parcialidad que la asociación generalmente realizada entre filosofía y conocimiento teórico supone. En este trabajo nos proponemos analizar esta cuestión. Para ello, lo dividiremos en tres partes, en las que nos ocuparemos de los tres aspectos de la filosofía antes mencionados, así como de la relación existente entre ellos.

Palabras clave: metafilosofía; investigación; indagación; demostración; saber contemplativo; saber normativo.

Recibido: enero 27, 2024. **Aceptado:** septiembre 14, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.966>

DEVENIRES. Año XXVI, Núm. 51 (enero-junio 2025): 9-32

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

WHAT IS PHILOSOPHIZING? TOWARDS A READING OF THE SERIES OF FRAGMENTS 2A-F OF ARISTOTLE'S *PROTREPTICUS*

Claudia Marisa Seggiaro
Universidad de Buenos Aires / CONICET
claudiasegg@gmail.com

Abstract: In the series of fragments 2 of the *Protrepticus*, philosophy is characterized as: 1) the exercise of researching/inquiring or demonstrating (2a, 2d and 2e), 2) a knowledge of contemplative character (2a) and 3) the guiding science that allows us to know how to act correctly (2f). The reading of these extracts, in the light of the remaining preserved fragments, leads us to think that these characterizations can be interpreted as different aspects of the same conception of philosophy. For this reason, it not only allows us to understand the complexity that this conception had in the *Protrepticus*, but also the partiality supposed by the common association between philosophy and theoretical knowledge. In this paper we propose to analyze this question. To do so, we divide it into three parts, in which we deal with the three aspects of philosophy mentioned above, as well as the relationship among them.

Keywords: metaphilosophy; research; inquiry; demonstration; contemplative knowledge; normative knowledge.

Received: January 27, 2024. **Accepted:** September 14, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxvi, No. 51 (January-June 2025): 9-32

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

1. Introducción

Pese a ser una obra poco trabajada, el *Protréptico* ha sido uno de los textos fragmentarios más estudiado de Aristóteles. Esto puede tener dos causas: 1. la cantidad y extensión de los extractos conservados nos permite reconstruir con cierta certeza las tesis y argumentos que Aristóteles habría expuesto en ella; 2. se considera casi de manera unánime que no solo habría sido uno de los libros del Estagirita con mayor circulación en la Antigüedad, sino también aquel que ha inspirado la redacción de otros textos similares.

Uno de los argumentos relativamente conocido, aunque los fragmentos en donde aparecen formulados (2a-2g) no han merecido igual atención, es aquel que sostiene que, ya sea que creamos que se debe filosofar o que consideremos lo contrario, la conclusión es la misma: se debe filosofar. Los estudiosos que se han ocupado de este argumento, entre ellos, Kneale (1957, 1962), Castagnoli (2012; 2015), no estaban directamente interesados en dilucidar las concepciones presentadas en el *Protréptico*, sino en examinar los procedimientos lógicos o metodológicos implementados por el Estagirita en sus obras. Por tal motivo, se han centrado en la forma lógica del argumento y en la posibilidad o no de atribuírselo a Aristóteles. Dado esto, no examinaron las concepciones filosóficas que supone. En las dos ediciones del libro *Il primo Aristotele* (1962; 1997), Berti le dedicó a esta serie de fragmentos una breve mención, aunque no se ha ocupado especialmente de su análisis. En su traducción del *Protréptico*, de hecho, los elude por completo, al punto de que ni siquiera los incluye dentro de los testimonios. En “Protrectic and Apotrectic: Aristotle’s Dialogue *Protrecticus*” (2018), además de realizar un estado de la cuestión sobre la problemática de la trasmisión de la serie de fragmentos 2a-2f, Hutchinson y Ransome Johnson (2018) analizan el argumento sobre si se debe o no filosofar, pues creen encontrar en

sus diversas formulaciones una prueba de que el *Protréptico* debió haber sido un diálogo. Al hacer esto, examinan también el uso de los discursos προτρεπτικός y ἀποτρεπτικός en esta obra actualmente perdida. Si bien, al igual que Catagnoli (2015), al examinar los supuestos del argumento, deben aludir a la noción aristotélica de la filosofía, el estudio de esta concepción no es su objetivo central. Esto no significa que Berti (1962; 1997), Hutchinson y Ransome Johnson (2017) y otros investigadores, como, por ejemplo, Düring (1961), no se hayan ocupado de la concepción aristotélica de la filosofía en el *Protréptico*, sino que no lo hacen a la luz de esta serie de fragmentos. Al omitirlos, su análisis se centra en la relación entre la filosofía y el ideario contemplativo que aparece atestiguada en los extractos preservados en la obra homónima de Jámblico (*Protréptico* IX 52, 16-54, fragmento 12b; *Protréptico* X 54, 5-56, 12, fragmento 13; *Protréptico* XI 56, 13-59, 18, fragmento 14).

Pese a que esta relación es inobjetable, al leer la serie de fragmentos 2a-2f del *Protréptico* podemos notar que, si bien en todos ellos subyace el mismo tipo de argumento, algunos de ellos se fundan en caracterizaciones distintas de la filosofía. En el fragmento 2a, 2d y 2e la filosofía es presentada como el ejercicio de investigar/indagar o demostrar, en 2a es equiparada también con un saber contemplativo, identificable en otros fragmentos (5b) con la búsqueda de los primeros principios y causas (fragmento 12b); y, finalmente, en 2f es descrita como la ciencia rectora que nos permite saber cómo actuar correctamente. La lectura de estos extractos, a la luz de los restantes fragmentos conservados, nos lleva a pensar que estas caracterizaciones pueden interpretarse como distintos aspectos de una misma concepción de la filosofía, razón por la cual no solo nos permiten entender la complejidad que esta poseía en el *Protréptico* sino también la parcialidad que la asociación antes mencionada tiene para comprender qué es la filosofía, desde la perspectiva del Estagirita. En este trabajo nos proponemos analizar esta cuestión. Para ello, lo dividiremos en tres partes, en las que nos ocuparemos de los tres aspectos de la filosofía antes mencionados, así como de la relación existente entre ellos. Creemos que esto último nos permitirá poner de manifiesto que lo que se presenta en esta serie de fragmentos no es simplemente una

compilación de diversos ἐνδοξα empleados con fines argumentativos. Si bien es indudable que en estos fragmentos Aristóteles procede dialécticamente, para ello se vale de su propia concepción de la filosofía y no solamente de opiniones comúnmente aceptadas.

2. Filosofía como investigar y demostrar las condiciones de posibilidad de filosofar

El *Protréptico* era una obra exhortativa que instaba a los jóvenes atenienses a dedicarse a la filosofía. La mayoría de los estudiosos estima que se habría escrito en el período académico. Por tal motivo, considera que en esta obra se defendía el ideario teórico-contemplativo con claras implicancias éticas defendido en la Academia (Vallejo Campos, 2005, 129-130). Sin embargo, tan pronto como comenzamos a leer la serie de fragmentos 2a-2g podemos constatar que esta obra supone una concepción más compleja de la filosofía respecto de la cual la contemplación de los primeros principios y su utilización en acciones virtuosas (fragmento 12) es solo su resultado y el aspecto más relevante, pero no excluyente. En el fragmento 2a, transmitido por Alejandro de Afrodisias, aparecen los primeros indicios de esto:

Hay ocasiones en las cuales es posible refutar lo propuesto, en todos los sentidos en que puede tomarse una expresión. Por ejemplo, si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende por filosofar tanto el investigar (τό ζητεῖν) esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de cultivar la especulación filosófica, al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista. Así pues, en esta ocasión es posible demostrar la proposición de ambas maneras, pero en los ejemplos anteriores (no es posible la demostración) a partir de todos o de cada uno de los dos supuestos, sino de uno o de algunos.

El contexto en el cual aparece este fragmento es el comentario a los *Tópicos* de Aristóteles 110a23 (148. 10-149. 20). Allí, Alejandro de Afrodisias no está reconstruyendo la concepción aristotélica de la filosofía, sino estableciendo cómo inciden los múltiples sentidos de un térmi-

no en los procedimientos dialécticos. Desde la perspectiva de este pensador, en *Tópicos* 110a23 Aristóteles sostiene que, al discutir dialécticamente, se debe contemplar si lo afirmado se dice de muchas maneras y, en este caso, si se dice de manera homónima. Cuando esto último sucede, no habiendo acordado con el contrincante las posibles acepciones de los términos empleados, podemos refutarlo a partir de aquella que genera una contradicción. En este caso, solo lo habremos derrotado en apariencia, pues la homonimia pasa inadvertida y lo postulado se expresa como si se dijera absolutamente (*Comentario de los Tópicos* 149). Esto sucede, por ejemplo, cuando queremos refutar la tesis “el que duerme no tiene percepción”, demostrando que el que duerme tiene la capacidad de percibir, ya que posee la facultad que le permite hacerlo, aunque no la esté empleando. En este caso, estaríamos considerando dos modos diferentes de entender la percepción: la acción de percibir y la facultad para hacerlo, aunque refutemos al oponente solo por medio del segundo.

No obstante, alega Alejandro de Afrodisias, existen casos en los que, aun cuando se tomen en consideración todos los significados de una expresión, es posible demoler al oponente a partir de todos y cada uno de ellos. Es para dar plena inteligibilidad a esto último que introduce lo que habría sido un pasaje del *Protréptico*. Esto implica que, para Alejandro de Afrodisias, la noción de filosofía, tal como es desarrollada en el fragmento por él citado, el 2a, se encuentra entre las cosas que se dicen de más de una manera, razón por la cual es un ejemplo de cómo queda refutado el interlocutor, independientemente del sentido que se retome. El fragmento tal como ha sido preservado supone dos posibles modos de entender la “filosofía”. Bajo el primero, es la acción de investigar, τὸ ζητεῖν, las condiciones de posibilidad de filosofar. El uso de este infinitivo es significativo, pues permite explicar por qué la indagación constituye también una instancia constitutiva del filosofar. Los diferentes sentidos que tiene este infinitivo son una evidencia de que, si, desde la perspectiva aristotélica, filosofar es “ζητεῖν”, la filosofía debe ser un tipo de actividad a través del cual se investiga, se indaga, se inquiere y se cuestiona, pues todas estas acciones son designadas mediante este infinitivo. No obstante, bajo la primera acepción el alcance de estas acciones está

restringido a argumentar en torno a la pertinencia o no de filosofar, con lo cual no se refiere a la búsqueda de un conocimiento específico, sino a los procesos lógico-argumentativos empleados, en este caso, para realizar esta demostración. Quizá por esto, en *Demónico* 3-4, su autor critica a quienes pertenecen a la escuela platónica, entre ellos a Aristóteles, pues considera que, pese a que exhortan a los hombres a que se dediquen a la filosofía, no se ocupan de inculcar la parte más noble o relevante de esta actividad. Al realizar esta acusación, pseudo Isócrates concede que los procedimientos argumentativos empleados para dar cuenta de una determinada tesis son también parte de la filosofía. Es evidente que al hacer su descargo este pensador hace un reduccionismo, ya que omite el carácter eminentemente teórico-práctico que poseía la concepción platónico-aristotélica de la filosofía. No obstante, su crítica puede ser vista como cierta corroboración de este aspecto de la filosofía destacado en el fragmento 2a, que raramente es resaltado por los estudiosos del texto.

Esta identificación entre procedimientos argumentativos y filosofía aparece explícitamente formulada en 2e, transmitido por David en *Prolegómenos a la filosofía*, 9.2-12:

Así pues, en cualquier caso, filosofa tanto el que la niega como el que no, porque cualquiera de los dos ha empleado demostraciones con las que probar sus afirmaciones, pero si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones (μήτηρ γάρ των ἀποδείξεων ἡ φιλοσοφία).

A diferencia de los otros fragmentos que forman parte de la serie, en 2e se define expresamente la filosofía como “la madre de las demostraciones”, razón por la cual no solo filosofa quien afirma que está dispuesto a hacerlo, sino quien, al no estarlo, intenta probarlo, pues, para hacer esto, debe usar demostraciones (véase Keelin, 2021, 272-ss.).

Lo relevante, en relación con esto último es que, basándose en *Analíticos primeros* (I 1), Alejandro de Afrodisias (*Comentario de los Analíticos primeros*, 9.20-25) identifica la demostración con el silogismo demostrativo. Ahora bien, en esa obra, es decir, *Analíticos primeros* (I 1, 24a10-11) Aristóteles sostiene que la demostración es el objeto de estudio de la ciencia demostrativa (ἐπιστήμη ἀποδεικτική). Candel Sanmartín (1995)

hace patente esta vinculación al traducir las primeras líneas del texto griego del siguiente modo: “digamos primero sobre qué es la investigación y a qué ‘corresponde’ ‘aclarando’ que es sobre la demostración y ‘corresponde’ a la ciencia demostrativa”, dando a entender, por lo tanto, que el objeto de esta última ciencia es la ἀπόδειξις, pues, el término “corresponde” es el modo en que este estudioso entiende cómo se relacionan los genitivos τίνος y ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς. Es evidente que en esta instancia Aristóteles no vincula directamente la ciencia demostrativa con la filosofía, razón por la cual cabe preguntarse si, tal como aparece insinuado en el argumento del *Protréptico*, existe tal vinculación y, en el caso de haberla, de qué índole es.

Las causas por las cuales dicha relación no es obvia son: 1. el valor instrumental que se le suele atribuir a los escritos/cursos lógicos de Aristóteles, y 2. la identificación entre la filosofía y cierto tipo de conocimiento teórico-práctico que aparece replicada en muchos de los fragmentos del *Protréptico*, como, por ejemplo, los fragmentos 3, 5b y 7. En el único fragmento en el cual se emplea φιλοσοφεῖν con el sentido amplio de reflexionar es el 8b, que retomaremos en el apartado siguiente. Sin embargo, aun en este caso, tampoco equivale a argumentar o a investigar o a delimitar los procedimientos argumentativos, sino a la búsqueda del saber que tuvieron que emprender los hombres para sobrevivir. Pese a ello, la relación entre la ciencia demostrativa y la filosofía no parece ser ajena a Aristóteles. En *Metafísica* III, al formular la segunda aporía, se cuestiona si corresponde a una única ciencia, la filosofía primera, o a más de una, estudiar los principios de la entidad y los principios de la demostración, entre ellos, el principio de no contradicción y tercer excluido. En *Metafísica* IV, haciéndose eco de esta cuestión, Aristóteles (IV 3, 1005b5-8) especifica que corresponde al filósofo el estudio de la entidad en su conjunto y la investigación de los principios de los silogismos. Según Alejandro de Afrodisias (*Comentario de la Metafísica* 266, 25-30), cuando Aristóteles indica esto último, no quiere decir que la función del filósofo es ocuparse de esta o aquella demostración particular, sino de la demostración en general, esto es, de cuál es la naturaleza y condición de posibilidad de la demostración. De este modo, en *Metafísica* IV 3,

Aristóteles le concede al filósofo una doble competencia: pues no solo se ocupa de cuestiones ontológicas, sino lógicas (véase, Cassin, 1989, 178).

Ahora bien, si se acepta lo indicado hasta aquí, se podría concluir que es posible que las caracterizaciones de la filosofía enunciadas en 2a y 2e como un determinado tipo de investigación y como la madre de las demostraciones sean remisiones a esta ciencia mencionada en *Analíticos primeros* I 1, 24a10-11 y descrita en *Metafísica* II y IV como una parte de la filosofía. De este modo, al dar su argumento, Aristóteles estaría explorando un aspecto de la filosofía, que en el resto de los fragmentos que se han preservado no se ha desarrollado y que no ha merecido especial atención por los estudiosos posteriores.

En el *Comentario de la Introducción de Porfirio* 3, 1 7-23 (2d), Elías también trae a colación el mismo argumento del *Protréptico*, aunque en esta instancia no se aclara qué se debe entender por ζητεῖν. En esta versión del fragmento, se sostiene que:

Al investigar, filosofamos, puesto que el investigar (τό ζητεῖν) es causa de la filosofía (αἰτία τῆς φιλοσοφίας ἐστί). (2d) (trad. Vallejo Campos, levemente modificada).

Al afirmar que el investigar es causa de la filosofía, se reconoce que esta última no es solo un resultado que se obtiene mediante un proceso, sino también parte del proceso. Es por esto por lo que, casi de manera elíptica, se afirma que la filosofía, entendida como la acción de investigar, es causa (αἰτία) de la filosofía. Aquí se toma como punto de partida la identificación entre filosofar e investigar y la posterior equiparación entre investigar y “ser causa”. Mediante esta última equiparación, Aristóteles parece querer indicar que es inherente a la filosofía investigar o cuestionarse. Si el argumento contra aquellos que se niegan a filosofar resulta convincente es porque supone esta identificación. Es por esto, en última instancia, que filosofa tanto el que cree que se debe filosofar como el que considera que no debe hacerse. Y solo por esto es aceptable la premisa “si uno no debe filosofar, entonces debe filosofar”. Sin embargo, al no especificar el sentido de investigar, es cuestionable que suponga lo mismo que en 2a o en 2e, razón por la cual es factible que implique otro aspecto de la concepción aristotélica de la filosofía, que también deberemos indagar.

3. La filosofía como el conocimiento teórico de los primeros principios

En la primera parte de este trabajo establecimos que en 2a Aristóteles esboza dos acepciones diferentes de “filosofía”. Bajo la primera, analizada en esa sección, la filosofía es equiparada con un tipo de investigación (fragmento 2a-2d) o la madre de las demostraciones (fragmento 2e). Por medio de la segunda, la acción de filosofar es caracterizada mediante la expresión “τό τήν φιλόσοφον θεωρίαν μετιέναι”. El uso de θεωρία es relevante, pues esto implica que, a través de esta segunda acepción, la filosofía no es descrita por Aristóteles como cualquier tipo de especulación o reflexión, sino con un saber contemplativo (*Metafísica* II 1, 993b21), que se diferencia de la ἐπιστήμη ποιητική (*Protréptico* fragmento 6), pues su objeto no es algo diferente de ella misma, como, por ejemplo, la producción de una casa o la recuperación de la salud, sino la obtención de aquel tipo de conocimiento que es buscado por sí mismo y que, por lo tanto, es parte de la excelencia del alma: la sabiduría. Desde esta perspectiva, la filosofía es la búsqueda y adquisición de la sabiduría y, por tal motivo, el proceso cognitivo por el cual no solo alcanzamos la φρόνησις, sino que además aprendemos a hacer un uso correcto de ella (*Protréptico* fragmento 5b).

Esta descripción de la filosofía atestiguada en el fragmento 2a guarda plena coherencia no solo con otros fragmentos conservados del *Protréptico*, sino con otras obras que forman parte del *corpus*, por ejemplo, *Metafísica*. En ambas obras, *Metafísica* II 1, 993b22 y *Protréptico* fragmento 5b, Aristóteles caracteriza a la filosofía como un saber contemplativo y, por ende, como la ciencia de la verdad o la indagación y aprehensión de las primeras causas y de los primeros principios.

En el fragmento 8b del *Protréptico*, transmitido por Jámblico (*Sobre la ciencia matemática común* XXVI 83,6-22), Aristóteles hace un uso singular de “φιλοσοφεῖν” que reproduce también una doble acepción de este infinitivo. Allí, φιλοσοφεῖν aparece dos veces: en la primera, para indicar que:

Después de la catástrofe y el diluvio, los hombres en un principio se vieron obligados a φιλοσοφεῖν sobre lo que concierne al alimento y la vida;

en la segunda, para sostener que:

Cuando estuvieron mejor provistos de recursos, se procuraron artes para el placer, como la música y otras de esta clase, y ya, cuando tuvieron abundancia de todo lo necesario, intentaron φιλοσοφεῖν.

Al traducir el fragmento, Vallejo Campos vierte al castellano φιλοσοφεῖν (2005) como reflexionar, en su primera aparición, y por filosofar, en la segunda. De este modo, parece suponer un sentido amplio del término, en el primer caso, y en el segundo un uso restrictivo. En esta segunda instancia, la filosofía es un tipo de ciencia que, si bien carece de legitimidad o es cuestionada, es la que ha avanzado más en menor tiempo y la que por naturaleza (τῆ φύσει) posee mayor dignidad, pues “lo que es posterior en la génesis (τῆ γενέσει ὕστερον) es anterior en entidad y perfección (ουσία καὶ τελειότητά προηγείται)”.

El fragmento tiene claras reminiscencias a *Metafísica* I 1, 981b14-25 y al fragmento 8b de *Sobre la filosofía*. Es por esto por lo que, si bien no cuestionan su procedencia aristotélica, autores como Düring (1961, 16), Bernays (1968, 98-99) y Berti (1997, 477-478, n. 187) lo vinculan con la segunda de estas obras, poniendo en duda su pertenencia al *Protréptico*. Independientemente de la discusión sobre a qué texto perteneció, lo cierto es que en este fragmento Aristóteles realiza una especie de genealogía de la aparición de las artes-técnicas y de las ciencias en la cual todos los que intervinieron, primero, buscaron suprimir sus necesidades inmediatas, luego, descubrieron aquellas técnicas más sofisticadas para mejorar su calidad de vida y, finalmente, se dedicaron a aquella ciencia cuyo objeto son los primeros principios, es decir, aquello cuya búsqueda no se realiza con un fin ulterior. De estos últimos pensadores se puede decir que filosofaron, si es que investigar y filosofar se identifican (fragmentos 2a y 2d), aunque no todos ellos han alcanzado la verdad por completo (*Metafísica* II 1) o el conocimiento de los principios o causas. Es la búsqueda de este saber que Aristóteles califica como filosofía en la segunda acepción del fragmento 2a y en la segunda aparición en 8b.

Los motivos por los cuales este último tipo de saber es superior son: 1. su objeto, los primeros principios, es el fundamento ontológico y gnosológico de lo que existe, razón por la cual es la condición de posibilidad del conocimiento en sentido estricto (*Protréptico* fragmento 5b, *Física* I 1, 184a 16- 22. *Metafísica* I 1 981a24-30); y 2. su búsqueda implica el ejercicio de las facultades distintivas del hombre, las intelectivas (fragmento 5, fragmentos 23 y 24 –Düring–), razón por la cual se identifica con aquella actividad por la cual el hombre realiza con excelencia su función propia (*Protréptico* fragmento 6, *Ética Nicomáquea* I, 7; X 7). Desde esta perspectiva, la filosofía es un tipo de saber superior pues, si bien la percepción y la experiencia son grados cognitivos (*Metafísica* I y *Protréptico* fragmento 12b), su objeto es lo particular y contingente, es decir, aquello de lo que, en rigor, no puede haber conocimiento, pues solo hay ἐπιστήμη de lo que permanece y, por ende, es eterno e inmutable. Dicho tipo de conocimiento es equiparable en el *Protréptico* con el ejercicio del νοῦς y, por lo tanto, con la aprehensión de los inteligibles (fragmento 24- Düring); de allí que la filosofía sea también identificada con el uso de dicha facultad (fragmento 14). Para Aristóteles, el resto de las τέχναι solo proporcionan un conocimiento de segundo o tercer orden, pero no de lo que es en sí y por sí (*Protréptico* fragmento 12b), de aquí que la filosofía sea el saber más elevado al cual el hombre puede aspirar, ya que a través suyo conoce esto último. Por esto mismo, es el modo más acabado o perfecto de cumplir su función propia. Para el Estagirita:

Cuando algo lleva a cabo de un modo excelente aquella función que le es connatural, no en un sentido accidental, sino por sí misma, entonces hay que decir también que constituye un bien, y que tal virtud, por la que cada cosa realiza aquello que es connatural, debe ser considerada más elevada (*Protréptico* fragmento 6).

Para Aristóteles, cada cosa tiene una función que le es natural. Su excelencia o ἀρετή depende de cuán eficientemente realice esa función. La lectura del fragmento 6 del *Protréptico* nos permite aseverar que Aristóteles equipara la realización del ἔργον con el fin natural de la cosa. Desde su perspectiva, aquello que cumple su función del mejor modo alcanza

por ello su fin y, por lo tanto, su bien. Como consecuencia de esto, el cumplimiento del ἔργον se identifica con la persecución del bien (*Ética Nicomáquea* I 7). En el caso del hombre, dicha función “no ha de ser otra que la verdad más rigurosa y alcanzar la verdad sobre los entes” (*Protréptico* fragmento 6). Este saber es calificado en el fragmento 5 de esta misma obra como “sabiduría” y está estrechamente ligado a la filosofía, de allí que la búsqueda del ser, de la verdad y de la sabiduría se identifiquen. De esta manera, Aristóteles hace de la sabiduría el verdadero bien del hombre y, por ende, su fin último, mientras que transforma a la filosofía en el único modo de alcanzarlo en sentido pleno. Esta concepción de la sabiduría y, a través suyo, de la filosofía es explicada en el fragmento 12b mediante el parangón con el teatro griego:

No es extraño, en consecuencia, que la sabiduría no se revele como útil ni ventajosa. Pues nosotros no decimos que sea ventajosa sino buena ni que deba ser elegida por otra cosa sino por sí misma. Así como viajamos a Olimpia por el espectáculo en sí mismo, aunque no vayamos a obtener con ello ninguna otra cosa (pues la contemplación es más valiosa que muchas riquezas) y contemplamos los festivales de Dioniso no para conseguir alguna ganancia de los actores, sino que incluso pagamos y preferiríamos otros muchos espectáculos en vez de cuantiosas riquezas, de la misma manera hay que otorgar más valor a la contemplación del universo que a todas las cosas consideradas útiles.

Este pasaje está inserto en un fragmento mucho más extenso, cuyo objetivo es defender la necesidad de filosofar tomando como punto de partida la distinción entre lo bueno y lo útil. Desde la perspectiva aristotélica, lo que es bueno en sentido estricto es aquello que es buscado por sí mismo y no como medio para otra cosa (*Ética Nicomáquea* I 1). En el caso del hombre, este requisito solo lo cumple el conocimiento de los primeros principios y causas, pues mediante su obtención no se consiguen ni riquezas, ni bienes externos o prestigio, sino la sensación de plenitud o goce. La analogía con la asistencia al teatro sirve para ilustrar esto último, apelando a una imagen que era significativa para los potenciales lectores y que, por ende, resultaba útil para persuadirlos a que se dediquen a la filosofía. Una atenta lectura permite observar que el

parangón no es simplemente entre la sabiduría y la contemplación de la obra de teatro, sino entre alcanzar la sabiduría y el proceso que implica ir al teatro y mirar el espectáculo. En función de esto, se podría decir que la obra teatral y el goce que produce observarla sirven para ilustrar el placer de quienes se hallan frente a la aprehensión de los principios y causas, mientras que el viaje a Olimpia y la observación del espectáculo ilustran el proceso cognitivo, esto es, la acción de filosofar. Así como no estaríamos dispuestos a dejar de ir a Olimpia, aunque tuviésemos que pagar por ello, no deberíamos dejar de filosofar, si con ello nos procuramos el verdadero bien, la sabiduría. De este modo, Aristóteles pretende demostrar que, si estamos dispuestos a hacer sacrificios por una determinada actividad, deberíamos hacer lo mismo por otra que, en cierto punto, es análoga, pero que, claramente, es superior. Por tal motivo, el argumento cierra con la siguiente declaración:

Ciertamente, es indecoroso que viajemos con gran esfuerzo para ver a hombres que imitan a mujeres y esclavos y a individuos que luchan y corren, y que, sin embargo, no consideremos que constituye un deber contemplar la naturaleza (φύσις) de los entes y la verdad (ἀλήθεια) sin necesidad de pago alguno (fragmento 12b).

El espectáculo que se puede ver en el teatro, si bien tiene para Aristóteles un valor cognitivo, no deja de ser un saber de segundo orden (*Protréptico* fragmento 5b), a diferencia de la filosofía que conoce sin intermediación la naturaleza y la verdad de lo que es. Aquí, “φύσις” y “ἀλήθεια” son intercambiables con los “principios de los entes”, especialmente la “forma”, que es lo que otorga a las cosas su esencia o configuración conceptual (*Física* II 1). Su búsqueda no tiene ningún valor monetario, pero proporciona el mayor placer y, por ende, el auténtico estado de plenitud que se identifica con la felicidad. Bajo esta acepción, la filosofía se presenta como el único medio para cumplir el ideario de vida elegible por sí mismo como fin último: el contemplativo (*Ética Nicomáquea* X 7), expresamente mencionado por Alejandro de Afrodisias en 2a. Si bien este último pensador considera que ambas acepciones de la filosofía –investigar/probar y adquirir el conocimiento contemplati-

vo— expresan funciones propias del hombre, solo esta última, debido a la naturaleza de su objeto de estudio, le permite alcanzar plenamente la excelencia. Según Aristóteles, la sabiduría es una virtud dianoética (*Ética Nicomáquea* VI 4) y como tal “se origina y se incrementa mayormente a partir de la enseñanza; por eso necesita de experiencia y tiempo” (*Ética Nicomáquea* II 1, 1103a15). Dicha enseñanza es la suministrada por la educación filosófica, propuesta en el *Protréptico* como un modo de vida que es equiparable con la de los habitantes de las Islas de los bienaventurados (fragmentos 12a y 12b), y que, por este motivo, representa un ideario que ningún hombre estaría dispuesto a abandonar, si reconociese su verdadera importancia.

4. El aspecto práctico de la concepción de la filosofía: filosofar para actuar correctamente

Hasta aquí hemos establecido que en los fragmentos 2a, 2d y 2e, Aristóteles describe la filosofía como 1. investigar/argumentar/demostrar, incluso, sus propias condiciones de posibilidad, y 2. la adquisición del conocimiento de los primeros principios o de la verdad. Sin embargo, en el fragmento 2f aparece otra arista de la concepción aristotélica de la filosofía: la dimensión práctica. Si bien, al igual que en 2a-2d y 2e, en 2f se presenta un argumento refutativo contra el negador de la filosofía, los motivos por los cuales se intenta demostrar que este cae en una contradicción son claramente prácticos. El fragmento dice:

El Hortensio de Cicerón, al plantear una disputa contra la filosofía, se ve envuelto en una ingeniosa conclusión, porque quien dijera que no se debe filosofar, parecería filosofando en no menor medida, ya que es propio del filósofo tratar sobre lo que se debe o no se debe hacer en la vida (2f, Lactancio, *Instituciones Divinas* III 16).

Aunque en este fragmento no hay una referencia explícita a Aristóteles, el parangón que se puede trazar con el resto de los fragmentos que

integran la serie 2a-2g ha llevado a que los editores vean en esta referencia al *Hortensio* de Cicerón ecos de un argumento aristotélico. En este fragmento, a diferencia de los restantes fragmentos de la serie 2, la filosofía tiene un papel rector: es la que nos permite establecer qué debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar. Es sobre la base de esta concepción que Lactancio cree encontrar un argumento ingenioso en torno a la necesidad de filosofar, debido a que es evidente que nadie puede evitar actuar. La tesis que este fragmento supone es que la acción es producto de un acto deliberativo. Tal como lo indica Vigo (2012), en el proceso racional que precede a la acción hay una concurrencia de *προαίρεσις* y *βούλευσις*: “mientras que la deliberación es un proceso de tipo crítico e indagativo, es decir, ‘zetético’ (*ζήτησις*), la decisión deliberada posee, en cambio, un carácter esencialmente resolutivo y, en determinados contextos, también inmediatamente ejecutivo (*Ética Nicomáquea* III 5, 1112b20-27; VI 10, 1142a31 ss.) (p. 58)”. Esto supone que, cuando actuamos, no lo hacemos compulsivamente, sino que hay un proceso que obedece a ciertas reglas o principios. Esto sucede, incluso, cuando la elección es la inacción.

Ahora bien, si deliberar supone investigar, indagar o cuestionarse, y todo esto, tal como lo argumentamos anteriormente, son acciones implicadas en la filosofía, entonces filosofa tanto el que está dispuesto a hacerlo como quien se declara en contra, pues aun ellos deben actuar y, por lo tanto, deben realizar todo el proceso arriba descrito. Según Keelin (2021), el argumento expuesto en los fragmentos 2a-2g pretende mostrar que uno debe filosofar en el sentido de investigar cómo vivir (p. 268). La causa de esto es que cualquier posición racional sobre cómo vivir requiere investigación, y la investigación es parte de la filosofía. En este sentido, para este autor, la serie 2 de fragmentos supone la distinción entre conocimiento teórico y práctico, ya que solo puede mostrar que se debe buscar este segundo tipo de saber. Pese a ello, subraya Keelin (2021), Aristóteles argumenta que esta investigación debe continuar hasta alcanzar la ciencia teórica (p. 268), segunda acepción de la filosofía analizada en este trabajo. Si bien creemos que no hay fragmentos que atestigüen este carácter preliminar de la filosofía práctica, consideramos

que esta dimensión de la filosofía es central en el *Protréptico* y aparece atestiguada en varios de los fragmentos conservados. El fragmento 3 es un ejemplo de ello. En este fragmento, Aristóteles da un argumento progresivo en el cual pretende demostrar la necesidad de filosofar a partir de la identificación entre el bien y el estado de plenitud del alma. Desde su perspectiva, el verdadero fin del hombre no se identifica con la adquisición de bienes externos, sino con la buena disposición del alma. Ahora bien, perseguir esto último no es posible para quien carece de sabiduría (φρόνησις). Por tal motivo, Aristóteles afirma:

Todos estarían de acuerdo en que la sabiduría se origina de aprender e investigar aquellas cosas cuyas posibilidades están comprendidas en la filosofía (εκ τού μανθάνειν γίγνεσθαι <καί> ζητεῖν ὧν τάς δυνάμεις φιλοσοφία περιείληφεν), de manera que cómo no filosofar sin dilación ... (fragmento 3)

En este pasaje, mediante la conjunción μανθάνειν (aprender/ comprender) y ζητεῖν (investigar/ indagar) Aristóteles describe dos aristas de la filosofía que en los fragmentos 2a y 2d están condensadas bajo el segundo de estos infinitivos. Si bien en este caso no hay una equiparación entre aprender/investigar y la filosofía, Aristóteles las describe como funciones de esta última, de modo tal que ambas se desarrollan plenamente mediante su ejercicio. De esta manera, si para poder discriminar qué es realmente bueno debemos ser sabios y esto último presupone μανθάνειν y ζητεῖν, entonces, necesariamente debemos filosofar. No obstante, en esta instancia, ambas cosas suponen una dimensión práctica, porque no se trata solamente de saber qué es lo bueno, conveniente, justo, etc., en términos generales, sino de reconocer estas cosas en las acciones y elecciones particulares, es decir, de poder aplicar ese saber a las diferentes instancias en las que hay que actuar y elegir. Es por esto por lo que en el fragmento 5b Aristóteles define a la filosofía como “la adquisición y uso de la sabiduría (κτήσις τε καί χρήσις σοφίας)” y en el fragmento 2f, la describe como una ciencia rectora que prescribe cómo se debe actuar, razón por la cual constituye el verdadero bien para el hombre. Para Aristóteles,

Si por estar en posesión de la rectitud de juzgar (κρίνειν ἔχουσα τὴν ὀρθότητα), emplear la razón (χρωμένη καὶ ἡ τὸ ὅλον ἀγαθόν) y contemplar el bien en su totalidad (ἡ τὸ ὅλον ἀγαθὸν θεωροῦσα), la filosofía es la única que puede utilizar y ordenar todo en concordancia con la naturaleza (κατὰ φύσιν), hay que filosofar de todas las formas posibles (φιλοσοφητέον ἐκ παντὸς τρόπου), ya que solo la filosofía comprende en sí misma el juicio y la sabiduría que da órdenes sin error (fragmento 4).

En este fragmento, Aristóteles condensa los tres aspectos de la filosofía analizados a partir de los extractos 2a-2g. Esto es relevante, porque la fuente por la que lo recuperamos no es ninguna de aquellas por las cuales se han preservado los extractos estudiados en este trabajo, sino Jámblico (*Protréptico* VI 37, 4-9). Esto puede ser una prueba de que las acepciones presentadas en cada uno de ellos son realmente distintas aristas de la concepción aristotélica de la filosofía y no simples adaptaciones de un argumento aristotélico. Sobre la base de este tipo de testimonios y retomando la interpretación de Strycker, Berti (1997) cree ver en el *Protréptico* la división bipartita entre ética, en tanto ciencia περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων, y física-metafísica, como el estudio de περὶ φυσεῶς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας que atraviesa la filosofía aristotélica (p. 414). Si bien esto parece ser correcto, el pasaje citado del fragmento 5 pone también el énfasis en la necesidad de juzgar y razonar correctamente. A la luz de la lectura de la serie de fragmentos 2a-2g esto parece exceder el plano ético y el ontológico, razón por la cual en este punto creemos que la división tripartita que Jaeger destaca en el texto es más acertada. Según Jaeger (1993), en el *Protréptico* Aristóteles adhiere a la división tripartita de la filosofía en ética, físico-ontológica y dialéctica, que era profesada por Jenócrates (fr. 1 Heinze) (pp. 103-104 nota 34). Como prueba de ello, Jaeger cita *Tópicos* I 14, 105 b 20- 21. Y si bien en este pasaje de *Tópicos* Aristóteles está catalogando las proposiciones y problemas en tres grupos: éticos, físicos y lógicos, allí destaca que tanto la filosofía como la dialéctica tienen como objeto estas cuestiones. La diferencia entre una y otra es que, mientras la primera emprende esta indagación conforme a la verdad, la segunda lo hace en relación con la opinión (*Tópicos* I 14, 105 b 30). Los fragmentos 2f, 3 y 5b del *Protrépt-*

tico ponen en primer plano la relevancia filosófica de este conjunto de problemáticas, poniendo el énfasis en la preocupación por los aspectos prácticos que la filosofía posee. De este modo, enfatiza la interconexión que el plano ético-político tiene con el teórico y el lógico-argumentativo. Para Aristóteles,

que la sabiduría teórica proporciona también para la vida humana los más grandes beneficios es algo que puede averiguarse fácilmente teniendo en cuenta las artes. Efectivamente, así como todos los médicos competentes y la mayoría de los que conocen la gimnástica coinciden generalmente en que aquellos que hayan de ser buenos médicos y maestros de gimnástica deben ser expertos conocedores de la naturaleza, de la misma manera, los buenos legisladores también deben poseer este conocimiento de la naturaleza y mucho más aún que aquellos. Pues los primeros son artífices solamente de la virtud del cuerpo, pero estos últimos, como se ocupan de las virtudes del alma y pretenden enseñar sobre la felicidad y la infelicidad de la ciudad, están mucho más necesitados de la filosofía. (*Protréptico* fragmento 13).

Lo que los traductores suelen verter al castellano como sabiduría teórica es la expresión *φρόνησις θεωρητική*. Esto es relevante, si tenemos en cuenta que el término *φρόνησις* suele traducirse en Aristóteles como prudencia y designa una virtud dianoética que claramente se diferencia de “σοφία”, sabiduría, entendiendo por esto, un tipo de saber contemplativo (*Ética Nicomáquea* VI 3). Tal como lo recalca Berti (1997), en el *Protréptico* Aristóteles utiliza el término *φρόνησις* como sinónimo de σοφία (p. 421). Según este autor, σοφία es el aspecto teórico de la φρόνησις, la ciencia de los primeros principios. Desde la perspectiva de Vallejo Campos (2005), esta vinculación entre el conocimiento teórico y práctico cobra sentido si se tiene en cuenta el carácter exhortativo y persuasivo del texto aquí analizado “ya que se trata de una obra destinada a exaltar el ideal teórico del saber y su relevancia para la praxis política. No en vano estaba dirigida a Temisión, un príncipe de Chipre, que debió de tener en sus manos poder e influencia” (Vallejo Campos, 2005, 145, nota 121). Es por esto por lo que Aristóteles alega que la filosofía no solo es el modo de acceder al conocimiento que es deseado por sí mismo, sino que además es el tipo de saber que resulta

útil para cada individuo en particular (plano ético) y para la *πόλις* en general (plano político). De este modo, filosofar no solo es necesario por el valor intrínseco que tiene, sino también por su utilidad. En 2f del *Protréptico*, Aristóteles retoma este aspecto que tiende a enfatizar que el conocimiento teórico no se contrapone al práctico, sino que es la condición de posibilidad de este último, por tal razón en el fragmento 13 de la misma obra, Aristóteles podrá afirmar: “aunque es teórica esta ciencia, nosotros hacemos muchísimas cosas de acuerdo con ella, eligiendo unas y rehuyendo otras, y en general todas las cosas buenas las alcanzamos gracias a ella”.

Conclusiones

En este trabajo intentamos demostrar que en la serie de fragmentos 2a-f del *Protréptico* Aristóteles presenta diferentes aristas de lo que fue una compleja concepción de la filosofía. Si bien la identificación entre filosofía y el conocimiento de los primeros principios es central, esta no agota el sentido que la filosofía tenía para el Estagirita en esta obra. De la lectura del fragmento 2a no solo se desprende que “filosofía” es un término polisémico, sino que tiene al menos dos acepciones, pues 1. es la ciencia que demuestra y prueba, incluso, sus propias condiciones de posibilidad, y 2. es el conocimiento de la naturaleza de las cosas y de la verdad (fragmentos 2a, 5b y 6). La primera acepción aparece replicada en el fragmento 2e, instancia en la que se define a la filosofía como “la madre de las demostraciones”, dando a entender que dicha ciencia tiene como objeto el estudio de los principios de la demostración (*Metafísica* IV 3). Si bien la segunda definición no es replicada en el resto de los fragmentos que integran la serie aquí estudiada, 2a-f, aparece atestiguada en otros fragmentos, como, por ejemplo, el 6 y el 8. En estas dos instancias y en contraposición con las ciencias productivas, Aristóteles caracteriza a la filosofía como el saber más elevado debido a que es el conocimiento del fundamento ontológico y gnoseológico de lo que existe: los primeros

principios y causas. Bajo esta acepción, la filosofía es un saber de carácter contemplativo que no procura ningún bien ulterior, sino que es querido y buscado por sí mismo (fragmento 12b), razón por la cual es identificable con la felicidad o con el medio privilegiado para alcanzarla.

Ahora bien, en el fragmento 2f Aristóteles desliza una tercera definición de la filosofía que enfatiza aún más la complejidad que dicha noción tiene. En este fragmento la filosofía es un saber práctico, es decir, una *επιστήμη*, que permite determinar las normas que rigen la acción y la elección. En consonancia con el fragmento 3, la filosofía es presentada como el saber que no solo permite discriminar qué es lo bueno en general, sino también reconocer en cada caso particular qué es lo conveniente y beneficioso. Por tal motivo, es caracterizada como la ciencia que se debe poseer para alcanzar una buena disposición del alma y, por ende, un estado de plenitud.

De lo analizado hasta aquí se desprende que filosofar es 1. demostrar, 2. conocer los principios y causas de lo real, 3. deliberar y reflexionar cómo se debe actuar y qué es lícito desear. El objetivo de Aristóteles al presentar estas diferentes acepciones es evidente: atacar al negador de la filosofía, poniendo en evidencia que sea cual fuere el aspecto de esta ciencia que se pretenda atacar, todos ellos implican la necesidad de ejercitarla. Al hacer esto, nos hereda su concepción de la filosofía y nos revela su interconexión con algunas de sus principales tesis ontológicas y antropológicas. En este sentido, pese a ser una serie de fragmentos escasamente trabajada, su estudio constituye un gran aporte para la comprensión de la concepción de filosofía expuesta en el *Protréptico*.

Referencias

- ALCALÁ, R. (2021). Los nombres del escepticismo antiguo: *Aporētikoi*, *Ephēktikoi*, *Pyrrhōneioi*, *Skeptikoi* y *Zētētikoi*. *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38 (3), 431-439.
- BARNES, J. -Bozien, S., Flannery, K. and Lerodiakonou, K. (1991). Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. Bloomsbury Academic.
- BASTIT, M. (2002). *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. Éditions Peeters.
- BERTI, E. (1997). [1962]. *La filosofia del "primo" Aristotele*. Centro di Ricerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- BERTI, E. (2004). [1977]. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Bompiani.
- BERTI, E. (2008). Aristotele. *Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento, UTET.
- BERTI, E. (2012). Filosofía práctica y *phrónesis*. *Tópicos*, 43, 9-24.
- BERTI, E. (2015). ¿Sabiduría o filosofía práctica? *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 4 (5), 155-173.
- BOCHENSKI, J. M. (1951). *Ancient Formal Logic*. Holland Publishing Co.
- CASSIN B. et Narcy, M. (1989). *La décision du sens. Le livre gamma de la métaphysique d'Aristote*. Vrin.
- CASTAGNOLI, L. (2012). Self-refutation and dialectic in Plato and Aristotle, in Fink, J. L. (Ed.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (pp. 27-61). Cambridge University Press.
- CASTAGNOLI, L. (2015). *Auto-refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge University Press.
- CASTILLO, Merlo, M. (2020). Entre tragedia y política: *mimesis*, emociones y entendimiento en Aristóteles, en Suñol, V. y Miranda, L. R (eds.), *La educación en la filosofía antigua. Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano* (pp. 99-118). Miño y Dávila.
- CLEARY, J. (1988). *Aristotle on the Many Senses of Priority*. Illinois University Press.
- COULOUBARITSIS, L. (1980). *L'avènement de la science physique: essai sur la Physique d'Aristote*. Ousia.
- CRUBELLIER, M. (2009). *Aporiai 1-2*, in Crubellier M. and Laks, A. (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum* (pp. 62- 72). Oxford University Press.
- DE Strycker, É. (1960). On the first section of fr. 5 A of the *Protrepticus*, in Düring, I. and Owen, G. E. L. (eds.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (pp. 76-104). Almqvist & Wiksell.
- DOUGLAS Madison, R. (2008). *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics*. Loyola University Chicago.
- DÜRING, I. (1961). *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*. Almqvist & Wiksell.

- GAUTHIER, R. A. et Jolif, J. Y. (1970). Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire. Publications Universitaires.
- GERTZ, S. (2018). *Elias and David. Introductions to Philosophy with Olympiodorus Introduction to Logic*. Introduction, translation, and notes. Bloomsbury Academic.
- GIARDINA, G. I. (2008). Aristotele. *Sulla generazione e la corruzione*. Introduzione, traduzione e note. Aracne Editrice S.r.l.
- GIGON, O. (1987). *Aristotelis Opera. Librorum Deperditorum Fragmenta*. vol. III. De Gruyter.
- GÓMEZ Lobo, A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, 32, 17-37.
- GRILLI, A. (1962). *Tulli Ciceronis, Hortensius. Edidit commentario instruxit*. Istituto Editoriale Cisalpino.
- HUTCHINSON, S. and Monte Ransome Johnson (2018). Protreptic And Apotreptic: Aristotle's Dialogue *Protrepticus*, in Alieva, D., Kotzé, O. and Van der Meeren, S. (ed.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*. Brepols.
- KNEALE, W. (1957). Aristotle and the *Consequentia Mirabilis*. *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1), 62-66.
- KNEALE W. C., - Kneale, M. (1962). *The Development of Logic*, New York, Clarendon Press.
- KOCK, T. (1884). *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Vol. II. Teubner.
- LIDDELL, H. and Scott, R. (1983) [1843]. *A Greek-English Lexicon*. The Clarendon Press.
- LUKASIEWICZ, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic. From The Standpoint of Modern Formal Logic*. Clarendon Press.
- MANSION, S. (1960). Contemplation and Action in the *Protrepticus*, en Düring, I. and Owen, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (pp. 56-75). Almqvist & Wiksell.
- MEGINO Rodríguez, C. (2006). *Protréptico*. Introducción, traducción y notas. Abada.
- RASHED, M. (1998). Alexandre d'Aphrodise lecteur du *Protreptique*, en Hamesse, J. (ed.), *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par L'Academia Belgica et L'Ecole française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M* (pp. 1-37). Brepols.
- ROSE, V. (1966) [1886]. *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Teubner.
- ROSS, W. D. (1955). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Clarendon Press.
- SANCHES SALOR, E. (1990). Lactancio. *Instituciones divinas I-III*. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- SEGGIARO, C. (2013). La noción de *phýsis* y *érgon* en el *Protréptico* de Aristóteles. *HYPNOS*, 30, (1), 56-78.
- SMITH, R. (1989). Aristotle. *Prior Analytics*. Translated, introduction, notes, and commentary. Hackett.

- SUÑOL, V. (2012). *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*. Universidad Nacional de La Plata.
- VALLEJO Campos, A. (2005). Aristóteles. *Fragments*. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- VAN Der Meeren, S. (2011). *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec*. Les Belles Lettres.
- VIGO, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. EUNSA.
- ZANATTA, M. (1996). Aristotele. *Organon. Categorie, Dell' intepretazione, Analitici primi*. Introduzione, traduzione e commento. Unione Tipografico-Editrice.
- ZANATTA, M. (2008). Aristotele. *I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento. Biblioteca Universitaria Rizzoli.



VIDA COTIDIANA, TIEMPO ABSTRACTO Y COSIFICACIÓN: UN ACERCAMIENTO A *HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE*

Oswaldo Montero Salas
Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente
omontero77@hotmail.com

Resumen: *Historia y conciencia de clase* es considerado un libro decisivo en el surgimiento de diversas problemáticas filosóficas, políticas y estéticas a principio de siglo xx. Su repercusión puede apreciarse en filosofías y perspectivas que, desde otros ámbitos teóricos, reconocieron en esta obra el abordaje de temas determinantes de la modernidad. El artículo se detiene en el análisis de tres núcleos teóricos considerados medulares en *Historia y conciencia de clase*, y que se discurre ayudan a leer críticamente el mundo contemporáneo, a saber: vida cotidiana, tiempo abstracto y cosificación. Se profundizarán estas tres vías de acceso como posibilidades de reapropiación crítica de la propuesta lukácsiana, tomando como marco analítico la óptica de la “Crítica del valor”, algunos planteamientos de Karl Marx y la presentación de ciertas críticas a su proyecto, todo para demostrar la vigorosidad y pertinencia del escrito para comprender dinámicas sustanciales de la realidad social presente.

Palabras clave: Marx; Georg Lukács; crítica del valor.

Recibido: febrero 9, 2024. **Aceptado:** noviembre 7, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.968>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 51 (enero-junio 2025): 33-66

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

EVERYDAY LIFE, ABSTRACT TIME, AND REIFICATION: AN APPROACH TO *HISTORY AND CLASS CONSCIOUSNESS*

Oswaldo Montero Salas
Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente
omontero77@hotmail.com

Abstract: *History and Class Consciousness* is regarded as a seminal work in the emergence of various philosophical, political, and aesthetic issues at the beginning of the 20th century. Its impact can be observed in perspectives from other theoretical fields that recognized the work's identification of determining topics of modernity. This article delves into the analysis of three theoretical cores considered central in *History and Class Consciousness*, believed to critically elucidate the contemporary world: everyday life, abstract time, and reification. These three pathways will be deepened as possibilities for a critical appropriation of the Lukácsian proposal, utilizing as analytical framework the perspective of "Critique of Value", certain propositions of Karl Marx, and the presentation of specific critiques of his project, all to demonstrate the vigor and relevance of the work in understanding substantial dynamics of present social reality.

Keywords: Marx; Georg Lukács; critique of value.

Received: February 9, 2024. **Accepted:** November 7, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxvi, No. 51 (January-June 2025): 33-66

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

*El tiempo lo es todo, el ser humano ya no es nada;
es, a lo sumo, la cristalización del tiempo.*

Ya no se trata de la calidad.

La cantidad lo decide todo.

KARL MARX

*H*istoria y conciencia de clase (*HCC*) es considerado un texto parteaguas en la tradición crítica inaugurada por Marx, pues su intervención teórica irrumpe en 1923 poniendo en escena temas y categorías olvidadas por propios y extraños del marxismo, en un momento dominado por la esclerosis y el dogmatismo generalizado en las principales tendencias cercanas a esta tradición. Su ruptura con todas las tendencias que reivindicaban el legado teórico y político de Marx le ha dado un puesto privilegiado en los debates de las últimas décadas. Un lugar común de los diversos acercamientos a *HCC* es aquel que le concibe como un discurso en sí mismo dual, al ostentar un núcleo destinado a aspectos político-coyunturales y otro consignado a cuestiones de tipo teórico-categoriales. Este trabajo parte de este *locus*, sin descuidar las posibles gradaciones y entrecruzamientos entre los dos niveles de análisis.

Considerando su papel decisivo en el surgimiento de diversas problemáticas filosóficas, políticas y estéticas a principio de siglo xx, el presente artículo destina una central atención al segundo nivel recién mencionado, alumbrando las principales aportaciones desplegadas por el texto a partir de tres núcleos categoriales considerados medulares en su propuesta, a saber: la vida cotidiana, el tiempo abstracto y la cosificación. Se profundizarán estas tres vías de acceso como posibilidades de reapropiación crítica de la propuesta lukácsiana, tomando como marco analítico la óptica de la “Crítica del valor”, algunos planteamientos de Karl Marx y la presentación de ciertas críticas a su proyecto, todo para demostrar la vigorosidad y pertinencia del escrito para comprender el estado actual de la modernidad tardía.

Vida cotidiana

La problematización y examen sobre la vida cotidiana posee una larga tradición. En la línea de la crítica de la economía política, desde Marx y Engels, puede sostenerse con García¹ que es una noción que recorre implícitamente a través de sus obras, donde inclusive cabe sustentar que es uno de los principales ejes sobre los que gira la crítica de la modernidad capitalista lanzada por los pensadores. Lefebvre sostendrá que, en efecto, “el marxismo, en su conjunto, realmente es un conocimiento crítico de la vida cotidiana”.² Sin embargo, en las obras de Marx y Engels el concepto no aparece explicitado, a pesar de trabajar de modo transversal sobre los contenidos que ulteriormente se postrarán sobre el mismo.

Más tarde, las vanguardias artísticas pretenderán realizar una inversión de lo social al considerar relevante lo “trivial” de la vida cotidiana que constantemente permanecía excluida de la reflexión teórica y política de la época. En la filosofía se empieza a considerar lo cotidiano como tema de importancia reflexiva desde George Simmel, el joven Lukács (con *El alma y las formas*), la fenomenología y el existencialismo. Sin embargo, estas reflexiones transformaban lo cotidiano en una categoría abstracta y lo suponían como la esfera por excelencia de la futilidad. Considerado como una banalidad más, se eternizaba e inmutabilizaba, concibiéndole como una especie de basamento invariable que permanecería incólume a pesar de las mutaciones en los estratos “superiores” de lo social.³

Es sabido que la frontera o contorno entre la constelación de actividades y fenómenos que se viven como repetitivos y comunes, y el de aquellas que se experimentan de modo extraordinario, nunca fue del todo transparente. Las sociedades humanas han organizado su gasto de energía corporal y espiritual de modo que la parte principal relacionada con lo reproductivo conviva con la destinada a lo “disfuncional” o no indispensable en la reproducción de las actividades estrictamente necesarias para

¹ George I. García, *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl*.

² Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life. Volume I. Introduction*, p. 148.

³ Anselm Jappe, *Guy Debord*.

la supervivencia de la comunidad. Antes de la modernidad capitalista, el contorno resultaba difuso, y entre uno y otro conjunto no existía un muro infranqueable, sino que la entrega y lo lúdico, el ritmo de esfuerzo y descanso, de producción y ocio, lo repetitivo y creativo, las más de las veces formaban parte del mismo transcurrir en el tiempo mayor y al interior del proceso vital más amplio, que aprovechaba sus porosidades e intersticios y se confundía con él.⁴

La disociación sistemática y progresiva entre uno y otro aspecto diferenció claramente entre el trabajo y su respectivo tiempo-espacio creador de plusvalor, exento de poros y pérdidas de tiempo, separado de la vida, sin lazos culturales y cada vez más concentrado, y el tiempo libre, improductivo para valorizar y considerado como tiempo vacío y sin utilidad. Este tiempo improductivo o libre fue acompañado con la tendencia a su minimización, racionalización y colonización como complemento del tiempo productivo, que tendió al aumento, transformando el primero en un “espacio funcional secundario” del capital y reduciéndole a mero consumo de mercancías. Paradójicamente, a pesar del nivel técnico inferior de muchas sociedades no subsumidas a la modernidad capitalista, en ellas se dedicaba una cantidad inferior de tiempo a la producción que la consagrada en ésta, con casos de pueblos que sumaban hasta la mitad del año como tiempo de descanso y ocio.⁵ De esta conflictividad no resuelta entre un conjunto y otro, entre lo monótono-automático-cuantitativo y lo creativo-lúdico-cualitativo, emerge el interés sobre lo cotidiano, sobre esa dimensión del tiempo-espacio que se considera contiene el impulso creativo y ansioso de belleza persistentemente apabullado.

La vida cotidiana aparece como un nivel de la realidad social, como los espacios y tiempos en donde lo humano se realiza, y donde podría también desrealizarse; es donde se crea, donde se produce, se transforma, desenvuelve lo verdaderamente humano; donde se observan los movi-

⁴ Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, pp. 85-88. Robert Kurz, “La expropiación del tiempo”, En *Filosofía de los Alemanes del Grupo Krisis*, pp. 61-65. Robert Kurz, “Luces de progreso”, En *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, pp. 83-93.

⁵ Robert Kurz, “Luces de progreso”, p. 90.

mientos más concretos (y parciales) de la escasez y exceso, el goce y sufrimiento, satisfacción y frustración, a la vez que la entremezcla y contornos se diseminan y reproducen el circuito. Develar lo que puede y debe cambiar en la vida de las personas, lo que cercena la voluntad y posibilidad de crear e impulsa a un predominio de lo repetitivo y al olvido de las potencialidades humanas, se constituye en un trabajo impostergable del crítico de lo cotidiano. Lukács vive en carne propia esta conflictividad, y la enfrenta al pasar cepillo a contrapelo en los lugares más esquivos de la cotidianidad en la modernidad capitalista.

Las primeras conceptualizaciones sobre la vida cotidiana aparecen precisamente en el joven Lukács, quien formuló el concepto de *Alltäglichkeit* en 1911. Sin embargo, el contenido brindado por estos años a tal concepto aparecía directamente relacionado con el mundo del arte y del crítico, pues para Lukács el despliegue tétrico, mecánico y repetitivo de lo cotidiano, visto como caos y materia bruta, como exterior y hostil, la viva problemática del alma, contrastaba con una “vida auténtica”, la más elevada, hacia la cual el crítico accedía a través del trabajo de las formas (literatura, arte, ensayo, etc.) sobre esta materia prima caótica y difusa: el trabajo de la forma extrayendo coherencia y orden de lo discordante o, mejor aún, al trocar él mismo en obra.

Hay una lucha por la verdad, por la corporeización de la vida que alguien ha visto en un hombre, en una época, en una forma [...] No se trata aquí de una verdad corriente, de la verdad del naturalismo, a la que mejor sería llamar cotidianidad y trivialidad, sino de la verdad del mito, cuya fuerza mantiene en vida arcaicos cuentos y leyendas durante milenios.⁶

Y es que, para la sensibilidad de la joven generación de inicios de siglo xx, alejada de la cultura oficial ofuscada por los valores burgueses dominantes y la lógica del ascenso y triunfo económico como único objetivo, además de atravesada por una aguda crisis identitaria a medio camino entre la industrialización y viejos moldes feudales, se vive un escenario colmado de conflictividad, drama, repetición y homogeneidad.

⁶ Georg Lukács, *El alma y las formas/Teoría de la novela*, pp. 29-30.

La vida cotidiana fluye tranquilamente por todas partes hasta que irrumpe repentinamente el acontecimiento, pero incluso entonces sigue adelante la misma vida, con la sola diferencia de que algunas arrugas se graban en un rostro antes joven y el choque expulsa a alguien de su camino vital para hacerle vivir en algún otro lugar una vida sometida al mismo ritmo.⁷

Por ello, en una paradójica valoración del arte moderno, Lukács verá en la verdad del mito una posibilidad de autenticidad en medio de un mundo aparente y lleno de artificios. El ejercicio crítico que compromete “las categorías de la vida cotidiana y de su historiografía trivialmente esquemática”,⁸ apunta a una solución viable de ese mundo precario mediante la obra y el trabajo de la forma: “Sólo la forma puede dar la resolución verdadera. Sólo en la forma (su definición más breve es «lo único posible»), sólo en la forma se hace música y necesidad de toda antítesis, de toda tendencia”.⁹

El joven Lukács de *Teoría de la novela*, orientado hacia Hegel y Simmel, desarrolla una concepción crítica de la vida cotidiana en la que el mundo enajenado, “el mundo de la convención”, es denominado como “una segunda naturaleza” sin “substancialidad lírica”. Habla de la “la extrañeza respecto de la naturaleza primera” porque la “segunda naturaleza”, como “el autoproducido entorno de los hombres no es ya casa paterna, sino cárcel”.¹⁰ ¿Sería posible para la subjetividad enajenada romper esta “cárcel”,

⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 331. Este enfoque de pensamiento impresionó enormemente al joven Adorno, principalmente por el gesto de poder dar cuenta de cómo subrepticamente aquello instituido y producido por la actividad humana se convierte en inalterable; donde las creaciones humanas se pierden irremediamente en una niebla de extrañeza que parece haber existido desde siempre. En su programática lección inaugural del año 1932, el joven filósofo frankfurtiano sostiene que “esta realidad del mundo de la convención, tal como ha sido históricamente producida, el de las cosas que se nos han tornado ajenas, que no podemos descifrar, pero se presentan como cifras, constituye el punto de partida de la problemática que aquí expongo. Desde la perspectiva de la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se plantea inicialmente como la cuestión de cómo es posible reconocer e interpretar este mundo enajenado, cosificado, ya muerto. Este problema, en su extrañeza y en su carácter enigmático, ya fue vislumbrado por Lukács” (Theodor W. Adorno, *Philosophische Frühschriften*, p. 356). Un marco general de la relación de Lukács con la Teoría crítica puede verse en Tyrus Miller, *Georg Lukács and Critical Theory. Aesthetics, History, Utopia*.

como Lukács dice con un patetismo expresionista, este “autoproducido entorno”, la “segunda naturaleza”, y escapar de este “calvario de interioridades agusanadas”?¹¹ Este se transforma en uno de los temas determinantes de este momento histórico y del desarrollo teórico lukacsiano, exhibiendo un claro impulso a la filosofía de la vida. El estremecimiento de una generación impactada por la Primera Guerra Mundial, atravesada por procesos violentos de industrialización, de migración campo-ciudad, de transformaciones culturales y económicas, exigía definitivamente una teoría diferente. Lukács transforma su conmoción en un impulso crítico. La retórica de la liberación se transforma en una retórica de la redención. La novedad que introduce Lukács frente a Hegel es que esa segunda naturaleza ya no aparece como realización de la razón y la libertad, sino como insensata y violenta y, por ello, como incapaz de llenar de sentido a los seres humanos que la reproducen, internalizan y viven.

Pocos años después, la temática se mantiene en el autor, pero esta vez su ingreso aflora desde una perspectiva marcadamente *historizada* y atravesada por las principales problemáticas de la crítica de la economía política.¹² De ese originario deber ser de formas atemporales que buscan darle sentido a la diseminada vida, se pasa a un deber ser que se realiza y despliega en la historia misma a través de la acción humana. Si bien es claro que en muchos pasajes de *HCC* queda la impresión de que Lukács

¹¹ No resulta casual que Lukács hable de un “calvario de interioridades agusanadas” (*Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten*). Sus argumentos parecen ser una réplica al pasaje triunfal concluyente de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel determina “el saber absoluto” como “historia conceptualizada” que forma “la interiorización mediante el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto [*Schädelstätte des absoluten Geistes*], la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono” (G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, p. 382) (itálicas nuestras).

¹² En opinión de Lefebvre, la actitud de Lukács no variará, pues concebiría la vida cotidiana, tanto en su obra “premarxista” cuanto en la “marxista”, como algo trivial, falto de autenticidad y carente de significado, que dirigiría a la filosofía, o al sujeto-objeto del proletariado, hacia la vida verdadera, o la existencia auténtica y la autenticidad. En este sentido, para el filósofo francés, Lukács nunca se despegó de la comprensión de la vida cotidiana como “la anarquía y el claroscuro” de la vida (Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life. Volume II. Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 356). En el presente trabajo se matiza tal punto de mira, y se pretende mostrar que sí se da un importante cambio en la concepción lukácsiana de lo cotidiano, siendo precisamente *HCC* el punto de viraje con la anterior concepción.

concibe la vida cotidiana de modo similar a sus textos de juventud, como una espontaneidad, un conjunto de rutinas inconscientes o un flujo o espacio prelógico y residual, como cuando sostiene que,

El que la cohesión aparentemente firme –firme sólo en la *inmediatez de la cotidianidad irreflexiva*– de las «leyes cotidianas» de esa vida pueda desquiciarse repentinamente no es posible sino porque la referencialidad de sus elementos, de sus sistemas parciales, los unos a los otros es casual ya en el curso de su funcionamiento normal.¹³

No obstante, también es posible ver en la obra una valoración positiva de lo cotidiano como un espacio fundamental para romper con la “cáscara cosificante” que bloquea la superación de la inmediatez irreflexiva, de las apariencias y las legalidades de bronce, es decir, como una dimensión profundamente marcada por relaciones sociales y estructuras de poder más amplias. Justamente el análisis de Lukács parte de la experiencia cotidiana del empobrecimiento de la vida vivida, de su fragmentación en ámbitos cada vez más separados y de la pérdida de todo aspecto cualitativo de la existencia, advirtiendo este fenómeno como un fenómeno históricamente específico y por tanto franqueable. En este sentido, para él, las condiciones enajenantes y de reducción de relaciones humanas a relaciones puramente cuantitativas son situaciones que “también puede reconocerse del mejor modo considerando los más sencillos hechos de la vida cotidiana”.¹⁴ Lukács sostiene en diversas ocasiones que la relación de lo cotidiano con lo cíclico, con lo repetitivo y con el tiempo abstracto es propio de la “cotidianidad burguesa”,¹⁵ directamente relacionada con la aceleración social *característica* de la modernidad capitalista, producida por la incesante concentración de tareas y espacios en las mismas unidades del flujo temporal abstracto.

Bajo el influjo del capital, lo que el individuo puede vivir realmente en lo cotidiano le es extraño al “tiempo oficial” y subsiste incomprendido, ya que le faltan los medios para vincular sus vivencias individuales con las

¹³ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 144, itálicas nuestras.

¹⁴ *Ibidem*, p. 231.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 144, 232.

colectivas para darles una mayor significación histórica, pues la totalizadora cotidianidad burguesa que se estructura a partir del aislamiento, la abstracción generalizada, el fetichismo, el misticismo y la inversión de lo real como parte medular del encubrimiento de lo concreto y de la dinámica social, instituye un señorío de lo aparente. Es decir, se viven “hechos aislados”, apegados a la inmediatez de lo empírico y lo apariencial, con la consecuencia de que se “recubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las abstractas y cuantificadoras categorías de la reflexión, el progreso indefinido, etc., para luego enfrentarse, en el momento del cambio, con catástrofes sin mediación”.¹⁶

A pesar de esta situación, Lukács observa en la vida cotidiana un suelo fértil para el quehacer humano, siendo efectivamente el lugar en donde se reproduce la historia, pero “a espaldas” y de manera que esa historia tiende a separarse de la cotidianidad, instituyéndose en potencia independiente y ensombreciendo que “las circunstancias hacen al ser humano tanto como el ser humano hace a las circunstancias”, como sostuvieron en determinado momento Marx y Engels.¹⁷ Aislado de la historia, lo cotidiano místicamente encubierto resistiría a las metamorfosis que las transformaciones sociales y las iniciativas humanas provocarían en diversas esferas de la sociedad, siendo eternamente impuesto, a lo Sísifo, el castigo de vivir sin más a como se vive. Se imposibilita o bloquean las virtualidades de darse forma en la vida cotidiana a maneras de vivir no dominadas por lo cuantitativo, lo abstracto y automático, naturalizándose una formación social que desdibuja su carácter socio-histórico y contingente a partir de su poderoso hechizo naturalizador de lo dado. Es precisamente desde el punto de vista de la vida cotidiana que se puede y se debe rechazar lo actualmente cíclico y sometido a esta pseudoestabilidad, que borra su génesis y presenta al valor valorizándose y sus ritmos como único horizonte posible.

Este movimiento negativo para con lo dado dejará huellas hondas y fructíferas en generaciones de pensadores críticos posteriores, y constitu-

¹⁶ *Ibidem*, p. 216.

¹⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, p. 38.

ye un gesto de descentramiento social y cultural fundamental. El análisis de elementos cotidianos que pierden su trivialidad (la moda, los pasajes, cómics, radio, televisión, carteles de cine, etc.) resultará clave en la comprensión de esta sociedad. Si bien no se tiene en Lukács al consagrado investigador sobre la vida cotidiana, como sí va a ser el caso de un Lefebvre, por ejemplo, puede observarse en su trabajo una constante referencia a este nivel de la vida social, que, aunque no pudo ser explícitamente abordado por él, tiempo después lamentará que “la cotidianidad, pese a ser un campo de suma importancia por abarcar la mayor parte de la vida humana, haya sido tan poco estudiada filosóficamente”,¹⁸ pues, “a despecho de lo que como científico o en general uno pueda ser, se parte siempre de cuestiones de la vida cotidiana”.¹⁹ La “Escuela de Budapest”, donde sobresalen nombres como I. Mészáros y Á. Heller, bajo el influjo directo de los planteos de Lukács, sí dedicará esfuerzos importantes a este campo de estudio, lo que refleja la aspiración por cambiar la vida cotidiana, metamorfoseándola en lo que parece inmutable y eterno bajo el hechizo mistificante del capital. Se evidencia que Lukács comprendió, de modo similar a Lefebvre, que “en tanto la vida cotidiana no haya cambiado radicalmente, el mundo no habrá cambiado. ¡Depende de la crítica radical llevar esos cambios al mundo!”.²⁰

Tiempo abstracto

El control del tiempo, su penetración en los espacios más difíciles de intervenir por medios físicos, constituye uno de los pasos más sólidos dados por la modernidad capitalista en el afianzamiento de su visión sobre cómo deben estructurarse el conjunto de comportamientos y la unitaria coherencia que dota de orden a la vida social civilizada, y, por ende, en el establecimiento de la envolvente lógica del progreso y crecimiento

¹⁸ Georg Lukács, *Estética. I. La peculiaridad de lo estético*, p. 39.

¹⁹ Georg Lukács, *Conversaciones con Lukács. Holz, Kofler, Abendroth*, p. 16.

²⁰ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life. Volume II*, p. 24.

solidificada en la vida cotidiana. Desmitificar este todo estructurado por determinado tipo de tiempo,²¹ poner de relieve su génesis histórica cuanto las consecuencias prácticas que de su predominio se deducen, constituye uno de los aspectos más significativos (y menos atendidos) de la tradición crítica abierta por Marx y a la que Lukács se suma.

La medición del tiempo en las civilizaciones de antaño aparecía relacionada con medios naturales (sol, luna, reloj de agua), medios que limitaban la precisión y eficacia en su determinación (faltante de sol, escasez de agua, etc.). A partir de la necesidad de regular los ritmos cotidianos, establecer una rutina metódica y controlar formalmente la sucesión del tiempo, el registro absoluto de la secuencia de instantes empieza a penetrar paulatinamente en la civilización. A partir del siglo XIII ya el tiempo empieza a constituirse como una segunda naturaleza en los monasterios benedictinos, siendo aproximadamente en 1345 donde la división de las horas en sesenta minutos y de los minutos en sesenta segundos se hizo corriente, tornándose cada vez con más fuerza como el marco temporal por antonomasia de la organización social.²² En su relación con la estandarización, con la acción acumulativa, automática y con su especial producción, el tiempo abstracto, el reloj aparece como la máquina principal en el desarrollo de la técnica moderna, marcando el ritmo creciente de la modernidad capitalista y la desbocada exigencia de ganancia y progreso. Como sostiene acertadamente Mumford, “el moderno régimen indus-

²¹ El análisis sobre el tiempo ha sido revitalizado a lo interno de la crítica de la economía política, constituyéndose en uno de los ejes centrales de la crítica a la reproducción automática del capital y a la vida cotidiana devenida de allí. El trabajo de Moishe Postone, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, constituye un aporte fundamental al análisis del tema. Asimismo, las intervenciones de Stavros Tombazos, *Time in Marx: the categories of time in Marx's Capital*, Daniel Bensaid, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, pp. 85-112, entre otros, constituyen enfoques críticos importantes. Un análisis destacado es el de Hartmut Rosa, quien sin embargo no logra poner en duda la temporalidad abstracta impuesta por el capital, pues, a pesar de realizar aportes importantes al análisis de la aceleración social, parte de la premisa de que “una hora sigue siendo una hora y un día sigue siendo un día, sin importar la impresión de que transcurrió rápidamente” (Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, pp. 18-19).

²² Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, pp. 12-18.

trial podría prescindir del carbón, del hierro y del vapor más fácilmente que del reloj”.²³

La producción, el transporte, las funciones orgánicas y fisiológicas (se comió y durmió no al sentir hambre o sueño, sino por el impulso del reloj), todo el conjunto de comportamientos de la vida cotidiana fue penetrado por esta temporalidad, convirtiéndose en el nuevo ámbito de la existencia. Al considerarse el tiempo como la colección de minutos y segundos, como progreso cuantificable, al margen de la sucesión de experiencias, se empiezan a crear los hábitos para acrecentarle y economizarle. “El tiempo tomó el carácter de un espacio cerrado: pudo dividirse, pudo llenarse e incluso pudo expandirse mediante la invención de instrumentos que le ahorran”.²⁴ Esta concepción del tiempo como una variable independiente, que ordena los fenómenos en función suya, toma fuerza y se difunde con rapidez en Europa occidental. Según Postone, esta noción respecto de la idea de un “movimiento como cambio de lugar funcionalmente dependiente del tiempo, era inexistente en la antigua Grecia, el mundo islámico, la Europa medieval antigua, la India o China (aunque sí existían unidades de tiempo constantes en la última)”.²⁵ Es decir, el tiempo abstracto tiene su génesis históricamente contextualizada y delimitada. Lukács encara frontalmente esta problemática en su planteamiento.

El pensador húngaro toma como punto de partida la concepción conforme la cual “no hay ningún problema de este estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la estructura de la mercancía”.²⁶

²³ *Ibidem*, pp. 17-18. A este respecto, Marx realiza una pregunta que será fundamental, misma que sin embargo no ha sido tomada con la seriedad requerida en la recepción de su obra. “¿Qué pasaría si no hubiese existido el reloj en un período en el cual el valor de las mercancías y, por tanto, también el tiempo de trabajo necesario para su producción son el factor decisivo?” (Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, p. 1928). El pensador de Tréveris mostró un especial interés en la historia del reloj, siguiendo muy de cerca el volumen II de la *Historia de la tecnología (1807-1811)* de J. H. M. Poppe, donde se presenta una extensa y original sección consagrada a la historia de este revolucionario aparato.

²⁴ *Ibidem*, p. 17.

²⁵ Moishe Postone, *Time, labor, and social domination*, p. 202.

²⁶ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 123.

Para ello, parte del análisis de Marx, que asume como un “presupuesto”; su propia aportación consiste en el análisis de la mercancía como “categoría universal de todo el ser social”. El paso de la presencia de la mercancía en intercambios ocasionales a su producción sistemática no fue, como se señala tradicionalmente, un cambio meramente cuantitativo. Fue un paso *cualitativo* por el cual ese “objeto sensiblemente suprasensible” dejó de ser simplemente una mediación entre procesos productivos para transformarse en el elemento medular de la producción, determinando el carácter mismo de ésta. En opinión de Lukács, “la universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva como objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías”.²⁷

Bajo las condiciones capitalistas, la creación del valor está garantizada por el aspecto abstracto del trabajo, que aparece como la *sustancia* común que permite la conmensurabilidad entre todas las mercancías: este sería el único aspecto idéntico entre los más dispares productos en los que se coagula y cristaliza. La *magnitud* del valor se determina por la cantidad de trabajo abstracto que está contenido o coagulado en las mercancías, y que se mide en su duración, como *tiempo de trabajo socialmente necesario* para producirle. Entonces, el trabajo que conforma el valor cuenta únicamente como gasto de *trabajo abstracto*, indiferenciado, medido por el *tiempo abstracto*. La producción de cada mercancía implica y supone el sistema del trabajo abstracto y, por tanto, la *naturalización* y *penetración* del tiempo abstracto hasta los lugares más recónditos; el producto es pues una mercancía, con un valor, *originado* en la producción y *realizado* en la circulación. A este respecto, Lukács sostiene que, en efecto, “el trabajo propio de la división capitalista del trabajo –el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el *tiempo de trabajo socialmente necesario*– surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista, en el curso del desarrollo de ésta”.²⁸

²⁷ *Ibidem*, p. 128.

²⁸ *Idem*, itálicas nuestras.

Para Lukács la génesis misma del tiempo abstracto subyace en la constitución y expansión de la lógica sociocultural y de la vida cotidiana subsumida a la realidad social determinada por la mercancía. Sostiene que, precisamente,

en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el *tiempo de trabajo socialmente necesario*, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa.²⁹

Así, la penetración en la vida cotidiana de los nuevos ritmos organizó el tiempo abstracto como el tiempo social. No bastó con la simple implantación del reloj, sino que la entera lógica social se vio trastocada por la aparición de la mercancía como forma objetiva y subjetiva de organización y relación social. El tiempo abstracto se posiciona como la forma existencial determinante del ser humano. La misma existencia social aparece atravesada, se configura, como un *tiempo abstracto* sin más, disponible, rechazable, utilizable y libre de ser adquirido. El dominio del tiempo de los demás se presenta como el verdadero ejercicio del poder en la sociedad del capital. Lukács sostendrá, pues, que

con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de “cosas” exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. En este tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto del trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo.³⁰

Como se sostuvo inicialmente, el texto de Lukács se despliega demarcado por dos núcleos de análisis, uno tendido a los fenómenos más

²⁹ *Ibidem*, p. 129, itálicas nuestras.

³⁰ *Ibidem*, p. 131.

políticos, y otro configurado en torno a cuestiones teórico-categoriales, advirtiéndose a la vez gradaciones posibles entre uno y otro. Así, aun en el nivel de análisis más abstracto, donde desarrolla la crítica del valor, de la mercancía y del trabajo abstracto, dejan verse por momentos influencias del nivel más coyuntural y político. A lo largo de *HCC* Lukács nutrirá la idea de una prevalencia cognitiva de la consciencia de la clase trabajadora para tener acceso transparente a esta realidad descrita, puesto que, de alguna manera, en su consciencia se ve reflejada realmente la totalidad de la dinámica social. En su planteamiento uno de los aspectos centrales a la hora de pensar la superación del capitalismo es la noción de proletariado como el sujeto-objeto universal revolucionario de la historia. En relación con su análisis del tiempo, esta noción logra también colarse, pues en su opinión,

para el trabajador la jornada o el tiempo de trabajo no es sólo la forma objetiva de su mercancía vendida, la fuerza de trabajo (en este aspecto el problema es también para él el de un intercambio de equivalentes, o sea, una relación cuantitativa), sino que, al mismo tiempo, es la forma existencial determinante de su ser como sujeto, como ser humano.³¹

Se aprecia que la forma de la existencia atravesada por el tiempo abstracto podría mostrarse, según este párrafo, sólo en el trabajador que intercambia su tiempo por dinero, existiendo individuos y sectores que, por no estar sometidos a esta dinámica, quedarían excluidos. El análisis de las relaciones sociales y su expresión en las categorías de pensamiento, de la política, la economía e inclusive la racionalidad técnica y el aparato científico se vería despotencializado por su “punto de vista del proletariado” como un agente social que, al corporizar y experimentar su propia existencia como tiempo abstracto sin más, podría superar esta situación desde el núcleo mismo, determinando que la lógica omnívora que subsume la dinámica social y la vida cotidiana (tanto burguesa como proletaria) a la arrolladora mercancía y, por tanto, al dominio del tiempo abstracto y el trabajo abstracto desplegados por el automovimiento del valor, podría

³¹ *Ibidem*, p. 219.

suspenderse en esta clase social particular. La forma objetiva-subjetiva de dominio quedaría así parcializada por instantes.³² La dualidad del libro resaltada se muestra en acto en estos aspectos, pues en otras partes del texto Lukács sostiene que “el proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida”,³³ donde, si la forma mercancía se hace universal, la cosificación acoge también un carácter universal, siendo “la realidad inmediata necesaria para todo ser humano que viva en el capitalismo”.³⁴ A este respecto, se discurre con Postone que, no obstante este entrecruzamiento de la doctrina del proletariado con el análisis del núcleo del capitalismo, “sus concepciones más amplias del capitalismo y del análisis categorial son desgajables de esta interpretación específica de las categorías y de su teoría del proletariado”.³⁵

Desde la década de los treinta se han realizado críticas en este sentido al enfoque lukácsiano. Vale la pena resaltar las críticas de Lefebvre y Guterman,³⁶ quienes no compartían la idea de que el proletariado se convertiría en el sujeto-objeto idéntico de la historia cuya praxis cambiaría infaliblemente la realidad, proponiendo en su lugar una teoría marxista de la conciencia que rompe con la teoría de la transparencia del ser social para el proletariado, al sostener que toda conciencia en el capitalismo forma parte de este hechizo misticante producido por el movimiento de las realidades básicas de esta sociedad, incluso la proletaria. La crítica de Postone³⁷ también resulta paradigmática. Él opta por incluir tramos de *HCC* en lo que llama “marxismo tradicional”, el marxismo que considera el trabajo como categoría transhistórica y como un hecho ontológico de la especie, además de restringir el análisis del capitalismo en términos de relaciones de clase dispuestas por una economía de mercado y por la propiedad privada de los

³² Stephan Grigat, “Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács” pp. 355 ss., siguiendo a Robert Kurz y Ernst Lohoff, ha denominado a esta tendencia “El fetichismo de clase de Lukács”.

³³ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 200.

³⁴ *Ibidem*, p. 253.

³⁵ Moishe Postone, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, p. 80.

³⁶ Henri Lefebvre y Norbert Guterman, *La conscience mystifiée*.

³⁷ Cfr. Moishe Postone, *Time, labor, and social domination; Marx Reloaded*.

medios de producción.³⁸ Se sigue a Postone en sus apreciaciones, entendiendo que, ciertamente, como en el párrafo de Lukács arriba citado, hay tendencias claras en el filósofo húngaro de mostrar elementos del marxismo comprendido de este modo.

No obstante lo anterior, se insiste en que el núcleo categorial desplegado por Lukács mantiene elementos potentes y rigurosos para el análisis crítico de los actuales rumbos de la modernidad capitalista y de su dinámica semoviente, siendo que, al resaltar el tiempo abstracto como un tiempo históricamente determinado, arraigado en el ámbito de la producción y circulación de mercancías y naturalizado en la vida cotidiana, ayuda a abrir las trancas de la naturalización autoproducida por este universo social. Muestra que si bien esta concepción del tiempo tiene su génesis con el ascenso y dominio de la burguesía, sirviendo a sus intereses de clase, su posterior expansión y penetración por la vida social trasciende el dominio de clase, transformándose en una lógica de dominio abstracta y automática que, como abstracción real y anónima, domina a proletarios y burgueses por igual —claro que con beneficios materiales para el sector social que *personifique* ese sujeto automático, *i.e.* la burguesía, la burocracia...—. Sostiene Lukács,

la transformación de todos los objetos en mercancías, su cuantificación para dar en fetichistas valores de cambio, no es sólo un proceso intensivo que obra en ese sentido sobre toda forma de objetividad de la vida (como hemos podido comprobarlo a propósito del problema del tiempo de trabajo), sino que es al mismo tiempo, y de un modo indisoluble de lo anterior, la ampliación extensiva de esas formas al todo del ser social.³⁹

³⁸ Ante las críticas de Postone a Lukács, Antonino Infranca, “En defensa de *Historia y conciencia de clase*”, En *Marx revisitado: posiciones encontradas*, un connotado estudioso de la obra del filósofo húngaro le responde al pensador estadounidense la necesidad de acudir, más allá de HCC, a la obra madura de Lukács, principalmente a la *Ontología del ser social*. Su escrito intitulado “En defensa de *Historia y conciencia de clase*” en realidad no emprende una defensa de HCC, y no se esfuerza en restituir el núcleo categorial presente en el texto, sino que, en muchos aspectos, queda preso de las críticas lanzadas por Postone. En un trabajo más pormenorizado, João Leonardo Medeiros, “¿Afecta a Lukács la crítica de Postone al marxismo tradicional? Limando asperezas para una reinterpretación de Marx”, En *György Lukács: años de peregrinaje filosófico*, sí se aboca a limar asperezas entre Lukács y Postone, sin embargo, su estudio se centra en el Lukács de la *Ontología*. No obstante, para los fines del presente trabajo, Medeiros concluye que, a pesar de las diferencias de las intervenciones, las obras de Lukács y Postone pueden funcionar como complementos críticos, con niveles de abstracción diferentes, pero no irreconciliables.

³⁹ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 223.

El tiempo abstracto aparece entonces como una variable independiente, autonomizada que tiene su forma de expresión en unidades invariables, continuas, conmensurables e intercambiables (horas, minutos, segundos).⁴⁰ El dominio temporal constituido por la mercancía y el valor que se valoriza como sujeto automático no se restringe exclusivamente al proceso productivo, sino que se extiende a todas las áreas de la vida cotidiana, *colonizándolas* (Debord). La irrupción del capitalismo supone, entonces, la superposición del tiempo abstracto sobre antiguos tipos de tiempo concreto o cualitativos. Se convirtió en el tiempo de la cotidianidad, el entretenimiento, las vacaciones, las relaciones personales e interpersonales, etc. Sin embargo, como bien asevera Lefebvre, la vida cotidiana sigue estando atravesada e influida, a pesar del capital como forma envolvente de mediación social, “por grandes ritmos cósmicos y vitales: día y noche, meses y estaciones, y los ritmos más precisamente biológicos. En lo cotidiano, esto resulta en la interacción perpetua de estos ritmos con los procesos repetitivos relacionados al tiempo homogéneo”.⁴¹

⁴⁰ En 1903, en un texto consabido por Lukács, Georg Simmel, “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, p. 7, sostenía que “sin la puntualidad más absoluta en el cumplimiento de las citas, el conjunto se desmoronaría en un caos inextricable. Si bruscamente todos los relojes de pulsera de Berlín se pusieran a avanzar o retrasar de manera discordante, así fuera durante un máximo de una hora, toda la vida económica y social quedaría completamente descompuesta durante un largo tiempo”. En el mismo sentido, Stefan Gandler, *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, pp. 38-39, asegura que, “mientras que en la física ya había, por parte de Albert Einstein, una crítica radical a este concepto de tiempo como algo que avanza inmutablemente, en la filosofía, todavía no había un intento serio de superar este concepto simplista [...] el pensamiento burgués en la física acepta por fin –con ciertas excepciones– la ruptura epistemológica que representa la teoría de la relatividad de Einstein, no lo hace en el terreno filosófico y de ciencias sociales. En la física no le queda otra opción, debido a las innegables ventajas en las aplicaciones técnicas que surgen a partir de la teoría de la relatividad, sobre todo en la física nuclear y en la astronomía, como por ejemplo en los viajes espaciales. Pero en la filosofía y las ciencias sociales, esta ruptura epistemológica es impensable para el pensamiento burgués [...] Con la aceptación de la teoría de la relatividad para la filosofía y las ciencias sociales, se derrumbaría sin piedad todo el orden existente”.

⁴¹ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, p. 73.

Cosificación

Este proceso mediante el que lo concreto, variable, cualitativo, sujeto a la actividad humana, se convierte en abstracto, independiente, cuantitativo, homogéneo, que gobierna esa actividad, es, siguiendo a Postone, un proceso “real y no simplemente ilusorio. Resulta intrínseco al proceso de constitución social alienado efectuado por el trabajo”.⁴² El trabajo que conforma el valor no cuenta más que como puro gasto de tiempo de trabajo socialmente necesario, sin consideración de su forma particular en la que se gaste. Esta forma abstracta del trabajo, en la que se hace indeterminación de todas sus cualidades y singularidades, se coagula en la mercancía, como una “cristalización” de esa “gelatina de trabajo humano indiferenciado”.

Para Marx, “lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los seres humanos el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas”.⁴³ Este proceso que se desarrolla en la producción mercantil se autonomiza de la voluntad humana, “domina al ser humano, en vez de dominar el ser humano a ese proceso”,⁴⁴ con lo que “su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas”.⁴⁵ Las relaciones sociales desencadenadas por estas condiciones se presentan de forma tal que desdibujan sus objetivos y su génesis, reproduciendo una apariencia de la que los seres humanos no son conscientes, pero una apariencia objetiva que envuelve sus relaciones en torno a la mercancía, el valor y el dinero; la reproducen, ignorándolo, con sus acciones de intercambio, en las que se impone siempre, como una ley natural y eterna, el tiempo de trabajo socialmente necesario en cuanto elemento organizador. “No lo saben, pero lo *hacen*”.⁴⁶

⁴² Moïse Postone, *Time, labor, and social domination*, p. 215.

⁴³ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I, p. 123.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 125.

Desde muy temprana edad el joven Lukács se siente intrigado por la “realidad deficiente” y caótica con la que tenía contacto. Estas nacientes inquietudes se empiezan a transformar en análisis de temas literarios, siendo que ya en 1906 (a sus diecinueve años) colabora en revistas como *Nyugat* sobre temas relacionados al teatro moderno. Sus estudios sobre la *Evolución histórica del teatro moderno* de 1908 y *El alma y las formas* de 1911 reflejaban los avatares teóricos por los que transitaba el joven Lukács, y constituyen una primera fase de su evolución teórica. Durante 1908 lee a Marx y Engels, y ese mismo verano estudia a fondo el I libro de *El Capital*. En este contexto, el filósofo húngaro concibe que “la más elevada, la auténtica realidad es la del alma y las formas, mientras lo empírico es caos, materia bruta”.⁴⁷

A partir de aquí inicia una fase marcada por la influencia de Georg Simmel, de quien Lukács será discípulo personal en Berlín. Sus planteos, así como los de Max Weber, fraguarán sus lentes metodológicos, enfocando desde acá su lectura de autores como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y Marx, cuya temprana lectura de *El Capital* estará centrada, en su opinión, en el Marx “sociólogo”, claramente delimitada por sus gafas metódicas.⁴⁸ Acá aparece la concepción lukácsiana del mundo como exterior y hostil, donde el artista se presenta como el individuo problemático y el arte como el elemento ordenador de la vida; la forma como solución a las discordias sociales. Este desgarramiento en la arquitectura del ser y su preocupación por la vida cotidiana será la antesala del estudio a mayor profundidad, ya no como abstracción, sino desde un punto de vista histórico-material, de la *cosificación*.

La crisis percibida por Lukács es la crisis inherente a la sociedad de la mercancía, y su segundo estudio intensivo de Marx se produce casi al mismo tiempo que el estallido de la guerra en 1914. Estudia algunos escritos filosóficos del joven Marx y la *Einleitung, Introducción general a la crítica de la economía política*. La nivelación y homologación del ser humano, consumido por el mecanismo técnico-social (tesis de Simmel

⁴⁷ Citado por Fritz J. Raddatz, Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos, p. 11.

⁴⁸ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. X.

en *Las grandes ciudades y la vida del espíritu*), daba cuenta del sentimiento de extrañamiento generalizado en el individuo de su tiempo, fenómeno éste analizado por Marx en 1844 en sus *Manuscritos* (que Lukács conocerá diez años después de publicado *HCC*, produciéndole un “efecto de *shock*” al leerle). En su prólogo de 1967 a *HCC* el filósofo húngaro reconocerá que en su escrito se analizó el problema de la enajenación por primera vez desde Marx, considerándolo como una cuestión fundamental de la crítica revolucionaria del capitalismo, pero que, “lo importante es que la extrañación del hombre fue descubierta y reconocida igualmente por pensadores burgueses y proletarios [...] reconocida como un problema central de la época en que vivimos”.⁴⁹

De manera que la cosificación y contacto con un mundo que genera disconformidad se hallaba en el aire, convirtiéndose en un asunto de primer orden para la crítica que estudiaba la situación actual del individuo en las condiciones de la modernidad tardía.⁵⁰ A este respecto, la relación problemática entre sujeto-objeto (problema que partirá de por sí de la “envoltura cósmica” de la realidad, según Lukács) podría considerarse detonante de la temática. En 1915 Lukács dará cuenta de esta situación al constatar, en *Teoría de la novela*, que el sujeto se ha convertido para sí mismo en objeto, ya que “el sujeto se ha hecho ya aparición, objeto para sí mismo, su esencialidad más profunda y más propia se le enfrenta sólo como exigencia infinita de un cielo imaginario de lo que debe-ser”.⁵¹

La inversión real de las relaciones humanas y de las relaciones sociales deformadas por la riqueza concebida como tiempo de trabajo socialmente necesario coagulado en las mercancías, oculta y mistifica las formas de dominación social, y la pérdida de experiencia y relaciones ricas

⁴⁹ *Ibidem*, pp. xxiii-xxiv.

⁵⁰ Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger*, ha destacado el paralelismo entre estos dos filósofos. Junto con subrayar el estado de conmoción que están atravesando las principales escuelas y universidades alemanas a inicios del siglo xx, una crítica inmanente permite a Goldmann observar equivalencias categoriales que, más que influencias externas, dan cuenta de una matriz problemática abordada por ambos filósofos. Las equivalencias irían desde la praxis-ente disponible, enajenación-inautenticidad, cosificación-ente subsistente, hasta la totalidad-ser.

⁵¹ Georg Lukács, *El alma y las formas/Teoría de la novela*, p. 304.

en determinaciones humanas. El *olvido* de la dimensión contingente de este mundo constituye uno de los principales rasgos de esa experiencia cosificada. *HCC* tomará este tema como uno de sus motivos impulsores, y su contribución a la dilucidación del problema y la manera como fue abordada le ha consignado un lugar sobresaliente en la historia del pensamiento inspirado en Marx. No obstante, a pesar de convertirse en uno de los conceptos centrales de su análisis, ya el mismo Marx había usado este concepto relacionándolo con el de fetiche, por ejemplo, al escribir en el libro III de *El Capital*:

En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas.⁵²

El enfoque de Lukács replantea el concepto y lo saca a relucir en un momento central del desarrollo sociohistórico del siglo pasado. En el desmembramiento de la “cáscara cósmica” o “estructura cosificante” de lo cotidiano, Lukács se posiciona, tal como se ha resaltado, sobre la “célula económica de la sociedad capitalista”, *i.e.*, la mercancía. Parte del reconocimiento del problema del fetichismo de la mercancía como un problema *específico* de la modernidad capitalista, que influye sobre el todo de la vida cotidiana. Un movimiento realmente central en un momento donde se concibe la teoría marxiana exclusivamente como teoría económica y dentro de marcos de comprensión positivistas. Movimiento que alimentará como hoguera lo que pronto se denominará la Teoría crítica de la sociedad, que parte definitivamente de esta sugerencia teórica lukácsiana, donde se sostiene que la dinámica analizada por Marx abarca aspectos sociales, culturales, objetivos y subjetivos, donde la ciencia y la técnica no quedan indelebles. En su revalorización conceptual y la

⁵² Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro III, p. 943.

especificidad de su trabajo convergen un sínodo de tres elementos esencialmente relacionados: el del fetichismo de la mercancía, la teoría de la enajenación y la apariencia objetiva (o del predominio aparental).⁵³

La universalización de la forma mercancía aparece, en su opinión, como condicionante, subjetiva y objetiva, del predominio del tiempo abstracto y del trabajo humano indiferenciado que se solidifica en las mercancías. El trabajo abstracto y la forma espectral del valor se cosifican en la forma social que toman los productos, resultando que, debido al proceso dominado por el valor, que constituye la forma social de la riqueza en el capitalismo, la “forma natural” (concreta) se supedita a la cantidad de “trabajo abstracto” que contienen los bienes, al puro gasto de energía humana medida en tiempo, y se transforma en “valor de uso”, en mero portador de valor. El trabajo abstracto aparece, así, como el trabajo (homogéneo, el *quantum*) que brinda la objetividad a las mercancías, pero que a la vez vacía de toda diferencia cualitativa a los individuos productores, lo que se traduce en un desgarramiento del su-

⁵³ Existe debate sobre si Lukács es o no el autor de la teoría de la cosificación. Vacatello observa que, a pesar de constatarse los tres elementos recién señalados en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *El Capital*, Lukács no los toma “directamente de Marx (aunque entre ellos existen importantes lazos). Factor que nos autoriza a considerar a Lukács como el autor de la teoría de la cosificación” (Marzio Vacatello, *György Lukács. De “Historia y conciencia de clase” a la crítica de la cultura burguesa*, p. 110). Theodor W. Adorno apuntará a finales de los 50 del siglo pasado que “el nimbo que aún rodea al nombre de Georg Lukács incluso fuera de la esfera de influencia soviética se lo debe a los escritos de su juventud, al volumen de ensayos *El alma y las formas*, a la *Teoría de la novela*, a los estudios *Historia de la conciencia de clase*, en los que, como materialista dialéctico, aplica por primera vez a la problemática filosófica la categoría de la cosificación como principio” (Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, p. 251). La opinión acá defendida es que Lukács parte de la matriz de la crítica de la economía política abierta, pero no cerrada, por Marx, por lo que en tanto matriz teórica-explicativa se encuentra sujeta a un enriquecimiento continuo, siendo retomada por Lukács con el objeto de abocarse a profundizar o descubrir nuevos fenómenos acordes a las condiciones sociohistóricas que enfrentó. Desde cierta recepción de este marco metódico-analítico trabajará en adelante Lukács y nunca más se separará de él, pero el mérito de abrir el marco indudablemente es de Marx. Es decir, puede hablarse de cosificación sin referenciar a Lukács (como lo hace, por ejemplo, Isaak I. Rubin, *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, pp. 56-80, en una tentativa similar y aledaña en el tiempo a la de Lukács), más no sin hablar de Marx, al menos en lo que a la crítica de la economía política se refiere. Sin embargo, es claro que la intervención de Lukács será fundamental en el posicionamiento, enriquecimiento y análisis de este concepto.

jeto cuya actividad se le extraña a él mismo. Esta problemática, como se ha dicho, estaba en el aire, pues se empezaban a apreciar más vivamente las consecuencias de la homologación y nivelación social del individuo.

Cuando Marx habla del fetichismo de la mercancía, está haciendo referencia a aquel aspecto que “se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil”.⁵⁴ Se trata de una apariencia necesaria, una envoltura cosificante, que aflora como elemento fundamental en el modo de reproducción capitalista. El fetichismo de la mercancía existe, pues, donde exista una doble naturaleza de la mercancía y donde el valor, creado por el aspecto abstracto del trabajo y simbolizado por el dinero, estructura el vínculo social y decide el paradero de los productos. En el momento en que se produce para el mercado, los bienes humanos se convierten en mercancías, en tanto son “productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de otros”,⁵⁵ siendo que las relaciones sociales entre los individuos atomizados se *ponen de manifiesto*, se muestran, no como relaciones sociales desarrolladas por ellos mismos, sino como “*relaciones propias de cosas* entre las personas y relaciones *sociales entre las cosas*”.⁵⁶

Lukács desarrolla su planteamiento influido directamente por estas tesis, y en su elaboración del concepto se observa una conexión directa con la teoría de la enajenación. El filósofo húngaro parte del proletariado como sujeto productivo que se desenvuelve en calidad de trabajador asalariado en la producción de mercancías, constituyéndose, él mismo, una mercancía (ya se ha visto la crítica de Lefebvre y Postone al respecto). En su opinión, a esta forma-sujeto se le impone el principio de racionalización, de calculabilidad, que progresivamente elimina “la propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador”.⁵⁷ De tal modo, todas sus peculiaridades quedan reducidas y descompuestas en un gran engranaje productivo, del que solo es un elemento más, comparable con cualquier máquina o parte de la misma. Se despliega un

⁵⁴ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I, p. 123.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 124.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 129.

predominio del tiempo abstracto que produce una “descomposición espacio-temporal, etc., de la producción del valor de uso”, “reduciendo espacio y tiempo a un común denominador, nivelando el tiempo según el plano del espacio”.⁵⁸

El hecho central de la cosificación sería, entonces, la estructuración social en la que los individuos se encuentran como productores separados que deben reducir su actividad a un *quantum* común –que los despoja de todas las cualidades específicas– para poder intercambiarlo y así formar parte del todo social. En este escenario, el valor de uso, el trabajo concreto y trabajo particular, aparecen como portadores del valor, el trabajo abstracto y el trabajo “universalmente humano” (es decir, genérico, no cualitativo, que representa sólo gasto fisiológico y mental). Dicho de otro modo, “lo general abstracto no cuenta como propiedad de lo concreto, de lo sensorialmente real, sino que, a la inversa, lo concreto-sensible cuenta como pura y simple forma de manifestación o forma determinada de efectivización de lo general-abstracto”.⁵⁹ Este constituye el núcleo de la teoría de la cosificación en su nivel más profundo que, se delibera, mantiene su vigor actualmente y ayuda a caracterizar al capitalismo en su especificidad histórica.

Como se vio, el predominio del tiempo abstracto, en opinión de Lukács, se convierte en “realidad cotidiana permanente e insuperable”, donde los individuos se desenvuelven, deviniendo, asimismo, como la forma determinante de su ser como sujetos. “En el problema del tiempo de trabajo –sostiene Lukács– se manifiesta precisamente el hecho de que la cuantificación es una cáscara cosificadora y cosificada que se extiende por sobre la esencia verdadera de los objetos”.⁶⁰ Sin embargo, el nivel de penetración del tiempo abstracto desborda los reducidos espacios de la fábrica, y se constituye en un elemento fundamental de la reproduc-

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 130-131. Sobre esta famosa cita de Marx, ubicada en los *Grundrisse*, donde se sustenta la tendencia del capitalismo a la “aniquilación del espacio por medio del tiempo”, véase el excelente trabajo de Franck Fischbach, “De cómo el capital captura el tiempo”, En *Marx. Releer El Capital*, pp. 85-115.

⁵⁹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I, p. 921.

⁶⁰ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 218.

ción de la vida cotidiana en general. Cada minuto y segundo que no se emplee en la creación o consumo de valor es pérdida, quedando todo el mundo de lo humano determinado a esta progresiva y totalizante asfixia.

Una de las tesis centrales de *HCC* asegura que “el capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda esa sociedad”,⁶¹ a saber, la consciencia cosificada, que se manifiesta en “la estructura de toda la sociedad capitalista”.⁶² La “estructura cosificante” llega a abarcar de tal modo la vida cotidiana que reestructura la subjetividad hasta el punto que la existencia misma de los objetos de uso aparece de manera aislada, inmediata, al arrancar el objeto “del complejo de sus determinaciones reales”; es decir, el carácter fetichista de la mercancía toma la “forma de manifestación de la inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es una consciencia cosificada, no [se] intenta siquiera remontarse, sino que [se] tiende más bien a eternizarla”.⁶³ El fenómeno de la cosificación impregna así las propias categorías de pensamiento y acción de manera primaria, al prevenir la posibilidad de pensar lo nuevo o movilizar praxis que apunten a nuevas experiencias o realidades sociohistóricas.

El aire de estas construcciones en el *dictum* según el cual “toda cosificación es un olvido”⁶⁴ es innegable. La cosificación se dispersaría en un tipo de olvido en el que los sujetos humanos pierden de vista que sus propias condiciones de existencia han sido originadas por ellos mismos y que, provisionalmente, podrían ser transformadas; olvidan que las relaciones sociales asimétricas en las que se desenvuelven y que se encuentran atravesadas por velos y apariencias sociales, son reproducidas por ellos mismos en sus relaciones cotidianas. Por eso, la cosificación

⁶¹ *Ibidem*, p. 142. Comentando este pasaje, Stephan Grigat, “Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács” p. 344, sostiene que, “Lukács ya observó que la cosificación afecta incluso las expresiones emocionales íntimas de las personas, llegando hasta las relaciones íntimas, lo que anticipa ideas posteriores de la Teoría crítica”.

⁶² Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 132.

⁶³ *Ibidem*, p. 135.

⁶⁴ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, p. 263.

es un análisis profundo de lo cotidiano que saca a relucir la estructura dialéctica, dinámica y transitoria suya, constantemente erigida como un dato natural a través del automovimiento de realidades y categorías abstractas y cuantificadoras del pensar, del progreso indefinido, del aumento cuantitativo de la producción, del tiempo lineal y homogéneo, etc.⁶⁵ Lukács da cuenta del fenómeno de intensificación monstruosa de la especialización unilateral de la división del trabajo, que restringe a tareas cada vez más automáticas y delimitadas la creatividad humana, y que, en su opinión, “hace violencia a la esencia del ser humano” y lo obliga a interiorizar dominaciones de toda índole, “extrahumanas e incluso inhumanas”.⁶⁶ El esfuerzo de la Teoría crítica por dar cuenta de la pérdida de experiencia humana, la homogenización social, la industria cultural, el daño y la destrucción de la diversidad, en dimensiones que van desde el medio ambiente hasta la interioridad subjetiva humana, tienen en *HCC* un antecedente indiscutible.

De modo que, a pesar de la reconstrucción selectiva e idiosincrásica que se ha hecho contemporáneamente de este concepto en autores como Axel Honneth,⁶⁷ que señalan un supuesto determinismo o sobreestimación de Lukács del aspecto económico o material, en detrimento de ámbitos de la vida social, como la cultura, la política y la esfera interpersonal, lo cierto es que lo desarrollado hasta aquí muestra que el planteamiento lukacsiano resulta más profundo y englobante de lo que comúnmente se le suele reconocer. Honneth parte de la afirmación de que el fenómeno de la cosificación trabajado por Lukács mantiene vigencia, pues se da cuenta de él en diversas expresiones contemporáneas, entre las que destaca la literatura (Carver, Houellebecq, Brodkey, Jelinek, Scheuermann); la exploración de la capacidad actual para simular y manipular los propios deseos y emociones, detectado por estudios de la sociología cultural y la psicología social; a través del análisis del fenómenos de utilización instrumental de otras personas o de discriminaciones generadas por situacio-

⁶⁵ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 216.

⁶⁶ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 229.

⁶⁷ Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*.

nes socioeconómicas, que son trabajadas en la filosofía moral y política (Nussbaum, Anderson); y, finalmente, con la eliminación de los puntos de vista experienciales en el naturalismo reductivo evidenciado en una variedad de disciplinas científicas, donde se llega a tratar al ser humano como “un autómeta sin experiencia”.

Sin embargo, aun reconociendo esta presencia contemporánea del tema, Honneth censura el enfoque de Lukács de “reduccionista”, y reubica la cosificación en el nivel de formas distorsionadas de la praxis social, donde se afecta el reconocimiento mutuo entre sujetos, distorsión de no reconocimiento que estaría a la base de las distintas formas de cosificación presentes, según él, en el texto de Lukács, a saber: la cosificación de objetos/naturaleza; la cosificación de otras personas; y la cosificación del yo. Desdibujando el enfoque totalizador y objetivo-subjetivo del fenómeno en Lukács, Honneth lo subestima al reubicarlo como un asunto de aspectos prácticos y subjetivistas, complementándolo con argumentos de Heidegger, Dewey y Cavell, y desligándole de la lógica de la mercancía, pues en su opinión no todas las formas de cosificación son achacables a esta dinámica analizada por Marx. En el fondo, la dinámica fundamental que atravesaría este fenómeno, a su parecer, es el olvido del reconocimiento moral entre individuos. En este sentido, es claro que Honneth tiene un mínimo compromiso con la teoría de Lukács –hay una tendencia en él a descartar y desestimar la influencia marxiana y weberiana del filósofo húngaro–, lo que a la larga provoca que su lectura, a pesar de la abundancia de citas de Lukács, desdibuje el núcleo crítico, potente y actual del libro que se ha intentado destacar a lo largo de este trabajo.

El tratamiento temático realizado por Lukács resulta extravagante en su época, momento donde la crítica al tiempo abstracto, el trabajo abstracto, la mercancía, el valor, etc., había dejado de ser tema de discusión en todas las corrientes simpatizantes con algunas ideas de Marx, hecho éste que por sí mismo es meritorio. Desde 1883, año en que Marx muere, hasta 1923, estos análisis pasaron desapercibidos, pues los principales referentes cercanos a esta tradición instituyeron la crítica del capitalismo enfocando la pauperización, las problemáticas con las que se enfrentaba la acumulación de capital, la baja tendencial de la tasa de ganancia o las

dinámicas de la lucha de clases, eclipsando la crítica al tiempo abstracto, la revolución de la vida cotidiana y el predominio desbocado de la lógica de la mercancía. Uno de los primeros que retoma en términos serios los conceptos de “fetichismo” y “cosificación” es Lukács (junto a Rubin, como se ha sostenido); posteriormente se dedicarán sugerentes reflexiones en la Escuela de Frankfurt, principalmente en Adorno y Benjamin—con notable influencia de Lukács—, y habrá que esperar hasta entrados los años 60 para que dichos conceptos empiecen a difundirse en diversas tendencias marxianas como la *Neue Marx-Lektüre* o la *Wertkritik*.

Consideraciones finales

La importancia de *HCC* se ha venido destacando recientemente desde distintas líneas e inquietudes. Ya sea subrayando su contribución metodológica a la Teoría crítica contemporánea como una forma de pensamiento que busca entender la sociedad actual a través de un conocimiento profundo de sus conceptos fundamentales,⁶⁸ o analizando fenómenos como el género, las etnias, el neoliberalismo, el autoritarismo o el populismo,⁶⁹ la intervención de Lukács sigue proporcionando elementos sustanciales para reflexionar sobre nuestro tiempo. En el presente trabajo se ha destacado la *revalorización* de la teoría de la cosificación, la puesta en escena de la crítica al tiempo abstracto y la apertura de la vida cotidiana como un nivel de lo social con riqueza y densidad histórica digna de ser analizada, aportes que por sí mismos hacen de *HCC* un texto muy peculiar y digno de la mayor atención. La comprensión de la modernidad tardía se enriqueció significativamente con los aportes del filósofo húngaro, quien brindó elementos argumentativos verdaderamente valiosos y prometedores al debate internacional. Una estela de pensadores y perspectivas críticas sobre la modernidad capitalista se produjeron después de la publicación de este

⁶⁸ Christian Lotz, “Marxismus als Methode? Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute”.

⁶⁹ Gregory Smulewicz-Zucker (ed.), *Confronting Reification. Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*.

texto. La intervención de Lukács dejó claro, de una vez por todas, que el pensamiento marxiano es una constatación y una crítica de la reducción de toda la vida humana al valor y sus leyes abstractas, las cuales arrastran irreflexivamente a la sociedad entera hacia un callejón sin salida. La caracterización de la sociedad capitalista bajo el aspecto de la racionalización y penetración en todos los ámbitos de la vida cotidiana por la lógica de la mercancía otorgó a la propuesta de Lukács una profundidad y amplitud que superaron las perspectivas más superficiales, fragmentarias o coyunturales. Su conceptualización de prácticas sociales como formas de objetividad y subjetividad le permitió analizar estructuras históricamente específicas, constituidas por el despliegue fetichizado de las prácticas humanas.

HCC estableció claramente cómo una de las principales características del capitalismo es el ser una sociedad en la que lo abstracto ha llegado a ser más importante y a dominar a lo concreto. Al historizar este aspecto, no naturaliza lo específicamente circunscrito a determinado estadio humano, sino que lo reconoce como un hecho puramente contingente y, por tanto, superable. Su intervención mantiene vigor y relevancia al señalar que, en la sociedad de la mercancía, lo concreto existe únicamente como encarnación y personificación de lo abstracto. En esta dinámica, la materialidad del mundo, los recursos naturales, las necesidades y aspiraciones humanas, la salud y los costes ecológicos, quedan subordinados al único objetivo del sistema: aumentar el capital en un movimiento irracional y autónomo. Lukács insiste en la especificidad del valor, la mercancía y el trabajo abstracto como categorías propias de la modernidad capitalista, al tiempo que destaca las formas invertidas y cosificadas de su aparecer, abogando por la necesidad de su superación: justamente, la constatable y acrecentada pérdida de la capacidad para dar forma al mundo a partir de las necesidades y aspiraciones de los seres humanos, experimentable hoy en las formas barbáricas y excluyentes de existencia, pueden ser comprendidas como creaciones humanas. De esta manera, Lukács nos invita a no seguir experimentando nihilistamente estas instituciones y relaciones sociales como algo ajeno y extraño.

Tras el claro señalamiento de que “la revolución social real no puede ser sino la transformación de la vida concreta y real de los seres huma-

nos”,⁷⁰ no es posible hoy pensar una praxis emancipadora que ignore dentro de sus principales ejes de acción la metamorfosis más profunda de la vida cotidiana, y la superación del valor, el trabajo abstracto y la mercancía. El enfoque ambivalente de Lukács, como bien sostiene Echeverría, “*abre* pero al mismo tiempo *cierra* la vía de acceso que existe en la crítica de la economía política a una problematización radical de la existencia humana en la modernidad”.⁷¹ La apertura realizada debería prevalecer sobre las puertas que su análisis mediado por el “punto de vista del proletariado” cierra, lo que exige una reapropiación crítica del núcleo más potente y actual, así como la negatividad de su propuesta para comprender las difíciles condiciones contemporáneas, buscando transformar sustancialmente la sociedad productora de mercancías que, desde hace cien años de la publicación de este escrito, no ha hecho más que profundizar su lógica voraz y su dinámica destructiva y enajenante.

Referencias

- ADORNO, Theodor W., *Philosophische Frühschriften*, En *Gesammelte Schriften*, Vol. 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- ADORNO, Theodor W., *Noten zur Literatur*, En *Gesammelte Schriften*, Vol. 11, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- ADORNO, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, En *Gesammelte Schriften*, Vol. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- BENSAÏD, Daniel, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, Paris: Fayard, 1995.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, Ciudad de México: Era, 2018.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Bogotá: Desde abajo, 2010.
- FISCHBACH, Franck, “De cómo el capital captura el tiempo”, en *Marx. Releer El Capital*, Madrid: Akal, 2012, pp. 85-115.
- GANDLER, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, Ciudad de México: UAQ/Siglo XXI, 2009.
- GARCÍA, George I., *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl*, San José: Perro Azul, 2005.

⁷⁰ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 248.

⁷¹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 108.

- GOLDMANN, Lucien, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* [Trad. José Etcheverry], Buenos Aires: Amorrurtu, 1975.
- GRIGAT, Stephan, “Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács”, En *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, eds. Markus Bitterolf y Denis Maier, Friburgo: Ça Ira, 2012, pp. 339-365.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu* [Ed. Gustavo Leyva], Ciudad de México: FCE, 2017.
- HONNETH, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* [Trad. Graciela Calderón], Buenos Aires: Katz, 2007.
- INFRANCA, Antonino, “En defensa de *Historia y conciencia de clase*”, En *Marx revisitado: posiciones encontradas*, Coords. Elvira Concheiro y José Gandarilla, México: UNAM/CEIICH, 2016, pp. 401-414.
- JAPPE, Anselm, *Guy Debord* [Trad. Luis A. Bredlow], Barcelona: Anagrama, 1998.
- KURZ, Robert, “La expropiación del tiempo”. En *Filosofía de los Alemanes del Grupo Krisis*, Buenos Aires: H. Garetto Editor, 2011.
- KURZ, Robert, “Luces de progreso”, en *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño: Pepitas, 2014.
- LEFEBVRE, Henri y Guterman, Norbert, *La conscience mystifiée*, Paris: Syllepse, 1999.
- LEFEBVRE, Henri, *Critique of Everyday Life. Volume I. Introduction*, Londres-Nueva York: Verso, 1991.
- LEFEBVRE, Henri, *Critique of Everyday Life. Volume II. Foundations for a Sociology of the Everyday*, Londres-Nueva York: Verso, 2002.
- LEFEBVRE, Henri, *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, Londres-Nueva York: Continuum, 2007.
- LOTZ, Christian, “Marxismus als Methode? Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute”, En *Lukács 2021-2023. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukacs-Gesellschaft*, ed. Rüdiger Dannemann, Bielefeld: Aisthesis, 2023, pp. 87-111.
- LUKÁCS, Georg, *Estética. I. La peculiaridad de lo estético* [Trad. Manuel Sacristán], Barcelona: Grijalbo, 1966.
- LUKÁCS, Georg, *Conversaciones con Lukács. Holz, Kofler, Abendroth* [Trad. Jorge Deike], Madrid: Alianza, 1971.
- LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase* [Trad. Manuel Sacristán], Barcelona: Grijalbo, 1975.
- LUKÁCS, Georg, *El alma y las formas/Teoría de la novela* [Trad. Manuel Sacristán], Barcelona: Grijalbo, 1985.
- MARX, Karl y Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie, MEW 3*, Berlín: Dietz, 1978.
- MARX, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), MEGA III/3.6*, Berlín: Dietz, 1982.

- MARX, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política. Libros I-III* [Trad. Pedro Scaron et al.], Madrid: Siglo XXI, 2017.
- MEDEIROS, João Leonardo, “¿Afecta a Lukács la crítica de Postone al marxismo tradicional? Limando asperezas para una reinterpretación de Marx”, En *György Lukács: años de peregrinaje filosófico*, Comps. Miguel Vedda y Mario Duayer, Buenos Aires: Herramienta, 2013, pp. 125-147.
- MILLER, Tyrus, *Georg Lukács and Critical Theory. Aesthetics, History, Utopia*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2022.
- MUMFORD, Lewis, *Technics and Civilization*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955.
- POSTONE, Moishe, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo* [Trad. Verónica Handel], Madrid: Traficante de sueños, 2007.
- POSTONE, Moishe, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, Nueva York: Cambridge University Press, 1993.
- RADDATZ, Fritz J., *Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos* [Trad. José-Francisco Ivars], Madrid: Alianza, 1975.
- ROSA, Hartmut, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* [Trad. CEIICH], Madrid: Katz, 2016.
- RUBIN, Isaak I., *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx* [Trad. Nikita Gusev], Buenos Aires: Marat, 2022.
- SIMMEL, Georg, “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 45, 1986, pp. 5-10.
- SMULEWICZ-ZUCKER, Gregory (ed.), *Confronting Reification. Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, Leiden: Brill/Chicago: Haymarket Books, 2020.
- TOMBAZOS, Stavros, *Time in Marx: the categories of time in Marx's Capital*, Leiden: Brill, 2014.
- VACATELLO, Marzio, *György Lukács. De “Historia y consciencia de clase” a la crítica de la cultura burguesa* [Trad. José-Francisco Ivars], Barcelona: Península, 1977.



UNA VISIÓN NORMATIVA DE LA NARRATIVA LITERARIA DE FICCIÓN: FICCIÓN, NARRATIVA Y LITERATURA EN EL DEBATE DE LAS *MAKE BELIEVE THEORIES*

Jesús Israel Villalobos Fernández
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jesus.villalobos@alumno.buap.mx

Resumen: Recientemente, el filósofo Manuel García Carpintero ha brindado un nuevo enfoque para definir la ficción en el marco teórico de las *make believe theories*, el cual llama *normativo*. Este enfoque caracteriza la narrativa literaria de ficción como una práctica que se define a partir de un conjunto de entidades ideales y necesarias, es decir, a partir de normas constitutivas. El presente artículo busca aplicar el enfoque normativo de García Carpintero para definir un tipo específico de ficciones, la narrativa literaria de ficción, profundizando en tres conceptos: la ficción, la narrativa y la literatura, para concluir que la narrativa literaria de ficción es un artefacto híbrido diseñado con la intención de cumplir tres funciones relativas a estos tres conceptos distintos.

Palabras clave: García Carpintero; normas constitutivas; artefacto híbrido.

Recibido: mayo 7, 2024. **Revisado:** septiembre 30, 2024. **Aceptado:** noviembre 7, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.969>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 51 (enero-junio 2025): 67-101

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

A NORMATIVE VISION OF NARRATIVE LITERARY FICTION: FICTION, NARRATIVE AND LITERATURE WITHIN THE DEBATE OF *MAKE-BELIEVE THEORIES*

Jesús Israel Villalobos Fernández
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jesus.villalobos@alumno.buap.mx

Abstract: Philosopher Manuel García Carpintero has recently proposed a new approach to define what fiction is, which he calls *normative*, that applies the theoretical framework of *make-believe theories*. This approach characterizes the concept of narrative literary fiction as a practice defined by a set of ideal and necessary entities, or in other words, by a set of constitutive norms. The present paper focuses on applying García Carpintero's normative approach to define a specific type of fiction, namely fictionary literary narrative, relying on three concepts: fiction, narrative and literature. The conclusion is that fictionary literary narrative is a hybrid artifact designed to accomplish the functions relative to these three different concepts.

Keywords: García Carpintero; constitutive norms; hybrid artifact.

Received: May 7, 2024. **Reviewed:** September 30, 2024. **Accepted:** November 7, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxvi, No. 51 (January-June 2025): 67-101

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Introducción

En el ámbito de la filosofía analítica de las últimas décadas, ha surgido una línea de investigación que ha dado lugar a un nuevo marco conceptual para abordar el tema de la ficción. Esta línea de investigación se denomina *game of make believe theories*¹ y se caracteriza por involucrar una función conocida como *make believe* o, en español, *hacer como que algo es el caso*² para definir la ficción. Dentro de esta línea de investigación destaca el trabajo de Kendall Walton, Gregory Currie, Peter Lamarque y Manuel García Carpintero. La singularidad de esta línea radica en que deja de lado la connotación negativa de la ficción como algo inexistente, falso, no creíble o como un uso erróneo del lenguaje³ y, en su lugar, la presenta como objetos realmente existentes a los que se les asigna un rol y una función gracias a un determinado acto o contexto, por ejemplo, videojuegos, dibujos animados o, las que particularmente interesan aquí, las narrativas literarias de ficción. En otras palabras, se deja su connotación negativa para darle una connotación positiva, como hechos, en específico *institutional facts* o “hechos institucionales”, cuya existencia y explicación dependerían de un conjunto de normas que dan a lugar a determinadas instituciones.⁴

¹ Jukka Mikonen, *The Cognitive Value of Philosophical Fictions* (N. p.: Bloomsbury, 2013), 24. Las obras más relevantes son: Kendall Walton, *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), Kindle; Gregory Currie, *The Nature of Fiction* (New York: Cambridge University Press, 2008); Peter Lamarque & Stein Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature* (New York: Oxford University Press, 1994); Manuel García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención: una introducción a la teoría de la ficción contemporánea* (N.p.: Cátedra, 2016).

² Manuel García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención: Una introducción a la filosofía de la ficción contemporánea*, chap. 2.2, Kindle.

³ Jukka Mikonen, *The Cognitive Value of Philosophical Fictions* (N. p.: Bloomsbury, 2013), 15-23.

⁴ John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (New York: Cambridge University Press), 50-53.

El presente artículo tiene como objetivo interrogar la conceptualización de la “narrativa literaria de ficción” a través de una revisión de trabajos de autores que se enmarcan en las *make believe theories*, para llegar a una definición que sea compatible con el enfoque normativo que ofrece Manuel García Carpintero sobre la ficción en general. Al ser la narrativa literaria de ficción una subcategoría dentro de la ficción en general no es de extrañarse que la definición que ofrece García Carpintero también aplica para este tipo de ficciones, aunque para ello se tiene que ahondar en otros dos conceptos discutidos en las *make believe theories*, a saber, la narrativa y la literatura. El objetivo se logra una vez que se concibe a la narrativa literaria de ficción como un artefacto híbrido, de la misma manera que García Carpintero considera que lo son los videojuegos ya que pueden poseer dos funciones: la de generar una experiencia lúdica y la de generar una experiencia estética en el usuario,⁵ en la medida en que el uso que se le da y las tres funciones que realiza son dictadas por las normas constitutivas correspondientes a tres prácticas distintas: la ficción, la narración y la literatura. Es decir, un artefacto normal cumple una sola función a partir de ser diseñado para cumplir determinado propósito dentro de alguna práctica, en cambio el artefacto híbrido posee más de una función correspondiente a más de una práctica.

De manera que el desarrollo de esta investigación se dividirá en cuatro secciones correspondientes a los tres conceptos que conforman el objeto de estudio: la ficción, la narrativa y la literatura. Las dos primeras corresponden a la ficción, la primera expone y contrasta las definiciones que brindan Kendall Walton, Gregory Currie y Peter Lamarque, de la mano de conceptos como *game of make believe*, *fiction making* o “práctica”. En la segunda se expondrá la definición que ofrece Manuel García Carpintero bajo su enfoque normativo, en donde complementa la concepción de ficción de Peter Lamarque al definir las normas que constituyen la ficción como práctica, como entidades ideales que existen en todos los mundos posibles.

⁵ Manuel García Carpintero, “Games, Artworks, and Hybrids”, *Being and Value in Technology*, ed. Enrico Terrone & Vera Tripodi (Cham: Palgrave), 187-188; *ibid*, 199-202; *ibid*, 206.

En la tercera sección se abordará el concepto de narrativa como una estructura diseñada bajo la intención de cumplir con el propósito de la narración, en otras palabras, la narrativa como un artefacto cuya función es comunicar una historia al usuario. De este modo, la narrativa de ficción sería un artefacto que, al enmarcarse en dos prácticas, la narración y la ficción, posee dos funciones: la de comunicar una historia y la de hacer que el receptor de la historia tome la actitud del *game of make believe* hacia el contenido de la historia. Luego, en la cuarta sección, se aborda el concepto de literatura y el de narrativa literaria de ficción, exponiendo la definición que da Peter Lamarque de la literatura como una práctica cuya identidad se construye a partir de un conjunto de normas constitutivas, siendo la obra literaria un artefacto comunicativo, cuyo propósito es generar una experiencia estética en el lector/audiolector a partir de un par de propiedades estéticas esenciales a cualquier obra literaria. Finalmente se llega a la conclusión de que la narrativa literaria de ficción es un artefacto que cumple con tres funciones relativas a las tres prácticas anteriormente mencionadas: la ficción, la narración y la literatura.

1. Ficción como *game of make-believe*, *fiction-Making* y “práctica”

En esta sección se contraponen tres posturas que han protagonizado el debate filosófico en torno a la naturaleza de la ficción, la de Kendall Walton, la de Gregory Currie, conocida como “intencionalismo moderado o hipotético”,⁶ y la de Peter Lamarque, conocida como “institucionalismo”.⁷ Las tres se enmarcan en una línea de investigación denominada *game of make believe theories*, la cual se caracteriza por tomar en cuenta una función conocida como *game of make believe* para definir qué es una

⁶ Gregory Currie, *The Nature of Fiction* (New York: Cambridge University Press), 77-81; *Ibid.*, 99; Manuel García Carpintero, “Norms of Fiction Making”, *The British Journal of Aesthetics* 53, no. 3 (Julio 2013): 352-353.

⁷ Peter Lamarque y Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature* (New York: Oxford University Press, 1994), 440.

ficción.⁸ Dicha función es traducida al español como *hacer como que* o simplemente *fingir*⁹ y hace referencia a una actitud imaginativa que consiste en el uso de un objeto para fingir que es otra cosa, por ejemplo, los niños cuando juegan a ser doctores y *hacen como que* sus réplicas de juguete son verdaderos utensilios de doctor sabiendo que no es así. El antagonismo entre las distintas posiciones surge fundamentalmente porque Walton considera que el elemento determinante para categorizar un objeto como ficción es la función antes mencionada,¹⁰ mientras que Currie considera que el elemento determinante es el acto detrás de su creación, es decir, el *fiction making*,¹¹ mientras que, por su parte, Lamarque define la ficción como una práctica.¹² En el trasfondo de esto está la crítica de Walton a las *speech act theories* de la ficción, en las que se enmarcan las posturas de Currie y Lamarque, quienes explican la naturaleza de la ficción a partir de un acto ilocucionario, el *fiction making*. A diferencia de ellos, Walton pone más énfasis en la función para categorizar algo como ficción, función que es dada por el contexto y no tanto por un acto comunicativo originario.

Walton define la ficción como un artefacto que, gracias a determinadas características, como la forma o los colores, y al presentarse como tal en determinado contexto, evoca el imaginar y *hacer como que* en realidad es otra cosa.¹³ Este objeto es categorizado por Walton con el término de *prop*,¹⁴ que puede traducirse como *atrezo*.¹⁵ Ahora bien, la semejanza que hay entre un objeto y otro es establecida por dos principios que trabajan en el receptor para establecer dicha relación: el “principio de realidad”

⁸ Jukka Mikonen, *The Cognitive Value of Philosophical Fictions* (N. p.: Bloomsbury, 2013), 24.

⁹ Manuel García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención: Una introducción a la filosofía de la ficción contemporánea* (N.p.: Cátedra), chap. 2.2, Kindle.

¹⁰ Kendall Walton, *Mimesis as Make Believe: On the Foundations of the Representational Arts* (Cambridge: Harvard University Press), chap. 2.1.

¹¹ Gregory Currie, *The Nature of Fiction*, 11.

¹² Lamarque y Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 32.

¹³ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 2.1.

¹⁴ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 1.10.

¹⁵ García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 2.3.

y el “principio de creencia mutua”.¹⁶ El primero tiende a relacionar el contenido o las características del *prop* con la realidad;¹⁷ el segundo relaciona el contenido con las creencias compartidas por una comunidad en la cual se originó la ficción.¹⁸ Esos principios dan lugar a proposiciones, denominadas “verdades ficticias”, que la audiencia utiliza para describir lo que imagina a través de las características de dicho objeto.¹⁹ Por ejemplo, al describir *La última cena* de Leonardo da Vinci es posible hacer las siguientes proposiciones: hay trece personas cenando en la pintura o la pintura representa a Jesús cenando con sus doce apóstoles. La primera correspondería al principio de realidad y la segunda al de creencia mutua.

La concepción que tiene Walton sobre las ficciones es antagónica a la que tienen las *speech act theories*, teorías que plantean que detrás de la creación de una ficción está la intención de comunicar algo por parte del autor, y no meramente la intención de crear objetos con una función distintiva. Para Walton, el *fiction making* no es un acto comunicativo sino la creación de *props*.²⁰ Sus razones para divergir de las *speech act theories* son las siguientes: 1) para la generación de las verdades ficticias no es necesario preguntarse por la intención del autor o lo que quería decir, como sí ocurre al discernir actos comunicativos, así que bastan los principios de generación;²¹ 2) el reconocimiento de la función o el uso que se le da a un objeto no está completamente determinado por la intención del autor, pues también depende del contexto social, por lo que es posible que la función original de un objeto cambie bajo otro contexto.²²

Por otro lado, mientras Walton considera que la ficción adquiere su estatus en la recepción y el trato que recibe gracias a su función al envolver al receptor en el *game of make believe*, Currie sostiene que la ficción

¹⁶ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 6.2

¹⁷ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 4.3.

¹⁸ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 4.3.

¹⁹ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 1.10; *Ibid.*, 6.2.

²⁰ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 2.6.

²¹ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 2.6.

²² Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 1.7; *Ibid.*, 2.6.

adquiere su estatus en el proceso de su creación, en el *fiction making*.²³ Para este último, la diferencia entre una obra de ficción y una de no ficción está en que en ambos casos se ejecutan dos actos ilocucionarios distintos,²⁴ que responden a intenciones diferentes. En este caso se apela a la *fictive intention* o intención ficcional, la cual da lugar a una *fictive utterance* o proferencia ficcional,²⁵ es decir, el mensaje de un emisor que pretende envolver al receptor en el *game of make believe*. Mientras que para Walton el *game of make believe* es una actividad²⁶ imaginativa, para Currie es una actitud imaginativa que se toma al abordar determinado tipo de contenido proposicional una vez que se reconoce la intención detrás de su creación gracias al artificio del cual se valió el autor.²⁷ Currie considera que la actividad imaginativa no es exclusiva del trato con la ficción, como cuando se utiliza la imaginación para representar mentalmente los hechos narrados en un reportaje periodístico, en cambio, la actitud imaginativa conocida como *game of make believe* sería el enfoque bajo el cual se abordan las proposiciones propias de una ficción.²⁸

Para Currie, el hecho de que la ficción sea producto de un acto comunicativo se debe a su origen en la práctica comunicativa de contar historias.²⁹ Además, el *fiction making* posee dos características compartidas con cualquier otro acto comunicativo: la primera es que el objeto creado bajo este acto invita a la comprensión de su contenido,³⁰ algo que no sucede con objetos creados bajo una intención no comunicativa, a saber, un par de tijeras; la segunda característica apunta a que es un requisito que el re-

²³ Gregory Currie, *The Nature of Fiction*, 11.

²⁴ Currie, *The Nature of Fiction*, 14.

²⁵ Manuel García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención: Una introducción a la filosofía de la ficción contemporánea* (N.p.: Cátedra), chap. 2.3, Kindle.

²⁶ Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 1.

²⁷ Currie, *The Nature of Fiction*, 30.

²⁸ Currie, *The Nature of Fiction*, 6; *ibid.*, 10; *ibid.*, 20-21; *ibid.*, 27; Gregory Currie, "Visual Fictions", *The Philosophical Quarterly* 41, no. 163 (Abril, 1991): 134-135; *Ibid.*, 140.

²⁹ Currie, *The Nature of Fiction*, 24.

³⁰ Gregory Currie, *Narratives and Narrators* (New York: Cambridge University Press), 6-7.

ceptor reconozca la intención del emisor en cualquier acto comunicativo, ya sea que pretenda hacer una aseveración, dar una orden o si hay una “intención ficcional”.³¹ De manera que, si bien la intención comunicativa del autor no es importante al momento de generar las verdades ficcionales o el mensaje, sí lo sería para reconocer la fuerza ilocucionaria.

Un argumento determinante contra Walton es la distinción que Currie hace entre ser una ficción y tratar algo como una ficción³² para poder resolver el problema de lo que denomina como “pseudoficciones”, es decir, cosas que son tratadas como ficciones pero que no lo son, ya sea porque el autor mintió al presentar su trajo como ficción o la intención era incierta.³³ En consecuencia, recurrir solamente a la recepción, como propone Walton, sería insuficiente, pues es posible tratar una obra como ficción a pesar de que no lo sea, como podría ser el caso del *Origen de las especies* si fuese presentada y tratada como tal en determinado contexto, debido a que su intención original es incierta. Sin embargo, esta seguiría siendo producto de una intención aseverativa y con un propósito distinto al *game of make believe*.³⁴

Por otro lado, Lamarque coincide con Currie en que la ficción es producto de un acto ilocucionario, ya que dicha práctica implica la relación entre un emisor y un receptor, y aún en caso de que el autor trate de crear una obra sin la pretensión de ser mostrada a audiencia alguna, el autor pretende ser su propia audiencia o imagina determinado tipo de audiencia a la cual el contenido puede ir dirigido.³⁵ No obstante, Lamarque va más allá y aboga por el “institucionalismo”, en el que conceptos como el de ficción y literatura son analizados como prácticas.³⁶ Este último término Lamarque lo concibe de la siguiente manera:

In contrast, the analytical concept of a practice is more austere and differently focused. It takes the analogy of a game –notably Wittgenstein’s own favourite ex-

³¹ Currie, *The Nature of Fiction*, 25.

³² Currie, *The Nature of Fiction*, 36-37.

³³ Currie, *The Nature of Fiction*, 37-38.

³⁴ Currie, *The Nature of Fiction*, 38.

³⁵ Lamarque & Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 32-34; *ibid.*, 46.

³⁶ Lamarque y Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 440.

ample, that of chess— as paradigmatic and seeks to uncover the deeper constitutive rules in the practice that make possible certain basic activities such as the creation, appreciation, evaluation and interpretation of literary works and conventional relations between authors, works and readers.³⁷

En otras palabras, la práctica se constituye por un conjunto de reglas que posibilitan cierto tipo de actividades como el *fiction making* o el *game of make believe*. Esta postura permite analizar un concepto a partir de las actividades que realizan los participantes dentro de la práctica (autores o lectores), los roles y funciones que adquieren los objetos implicados como textos o imágenes, así como las relaciones que surgen en esta.³⁸ Por otro lado, también evita que se reduzca la cuestión de la ficción al psicologismo, dando lugar a que elementos constitutivos de esta práctica como el *fiction making* y el *game of make believe* sean tratados como actos y no como estados o procesos psicológicos internos.³⁹

Por ende, Lamarque define la ficción como una práctica constituida por ciertas normas que dan lugar a un conjunto de actividades, actitudes, roles, expectativas, funciones y relaciones que se enmarcan en este concepto.⁴⁰ Dos de las actividades más importantes dentro de esta categoría serían el *fiction making* y la *fictive stance*. El *fiction making* corresponde al acto ilocucionario que origina y otorga identidad al contenido de una ficción, y que tiene como objetivo envolver a la audiencia en la segunda actividad;⁴¹ la *fictive stance* atañe a la actitud imaginativa bajo la cual la audiencia finge que algo es el caso, en pocas palabras, lo que anteriormente se ha denominado como *game of make believe*.⁴² De manera que puede entenderse la definición de Lamarque como una propuesta que concilia las posiciones de Walton y Currie.

³⁷ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 106.

³⁸ Lamarque, Peter, “Wittgenstein, Literature, and the Idea of Practice”, *The British Journal of Aesthetics* 50, no. 4 (Octubre 2010): 366-377.

³⁹ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 109.

⁴⁰ Lamarque y Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 32; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, pp. 46-47.

⁴¹ Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 41-42.

⁴² Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 46-47.

Por un lado, rescata la idea de que la ficción es producto de un acto ilocucionario, por el otro, en línea con Walton, da importancia a las condiciones circunstanciales que preceden y posibilitan tanto el *fiction making* como el reconocimiento de la intención detrás de dicho acto, tal como es el caso del contexto bajo el cual es presentada la obra, además de destacar la importancia del *make believe* para definir a la ficción. Ahora bien, la divergencia con Currie surge a partir de que Lamarque no considera que la *fictive utterance* sea suficiente para definir la ficción, pues cuando alguien reporta el contenido de una obra que no creó también realiza este tipo de proferencias, por lo que para Lamarque sólo la *fictive utterance originaria* cumple un rol esencial en el surgimiento de la ficción,⁴³ este tipo de proferencias son las que tienen lugar en el *fiction making*. Por otro lado, Lamarque no acepta que el *fiction making* pueda ser fácilmente descartable, como lo propone Walton, pues al fin y al cabo el asignarle un rol y una función a un objeto, que originalmente fue creado para tener otra función, a través de cierto contexto es llevar a cabo el *fiction making*. Un ejemplo de ello sería la escultura que Pablo Picasso denominó *Cabeza de toro* (1942), artefacto que originalmente fue pensado como un manubrio para bicicletas y que después emuló la cabeza de un animal.⁴⁴ Bajo este marco, entonces no es descabellado pensar que obras que originalmente no fueron pensadas como ficción puedan serlo una vez que se les asigna cierto rol en otro contexto, como sería el caso de *El origen de las especies*, que sería comprendida bajo la *fictive intention* y no a través de la intención bajo la cual originalmente fue creada.

Lamarque presenta un argumento que parece tender un puente entre las posiciones del *make believe* de Walton y el *fiction making* de Currie. Como se verá en la siguiente sección, centrada en el trabajo de Manuel García Carpintero, este guarda muchas similitudes –y alguna diferencia– con el de Lamarque. Si bien ambos coinciden en que la ficción es una práctica que se define a partir de un conjunto de normas que la constituyen, además de considerar el *fiction making* como un acto ilocucionario,

⁴³ Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 50-52.

⁴⁴ Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 46-49.

difieren, por ejemplo, en la profundidad que cada uno dedica a reflexionar sobre la naturaleza de las normas constitutivas de los distintos actos ilocucionarios. Pues, a diferencia de Lamarque, Manuel García Carpintero enfatiza la naturaleza abstracta e ideal de las normas constitutivas de los distintos actos ilocucionarios a partir de la influencia que recibe de Timothy Williamson y su argumento de la “disparidad modal”, en donde establece que actos ilocucionarios como la aseveración son un tipo de actos que no pueden ser convencionales, ya que este tipo de actos se definen por normas constitutivas, siendo las normas constitutivas y las convenciones antagónicas ya que las normas constitutivas existen en todos los mundos posibles y las convenciones son arbitrarias y contingentes, en otras palabras, mientras las normas que rigen la convención del idioma varían conforme el lugar y la época, las normas que constituyen un acto ilocucionario existen en todos los mundos posibles.⁴⁵

2. Del institucionalismo a una visión normativa para definir a la ficción

Una alternativa frente a las anteriores es la normativa, desarrollada por Manuel García Carpintero en *Relatar lo ocurrido como invención: Una introducción a la filosofía de la ficción contemporánea*, así como en varios artículos.⁴⁶ La similitud entre las posiciones de García Carpintero y Lamarque es notable a partir de que ambos reconocen estar influenciados por el trabajo de Ludwig Wittgenstein, John Austin, John Rawls y John Searle, del primero toman la analogía del juego como una práctica nor-

⁴⁵ Manuel García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, *Journal of Social Ontology* 5, no. 1 (2019): 2; Timothy Williamson, *Knowledge and its limits* (New York: Oxford University Press), 239.

⁴⁶ Manuel García Carpintero, “Norms of Fiction Making”, *The British Journal of Aesthetics* 53, no. 3 (Julio, 2013): 339-357; Manuel García Carpintero, “On the Nature of Fiction Making: Austin or Grice?”, *The British Journal of Aesthetics* 59, no. 2 (Abril, 2019): 203-210; Manuel García Carpintero, “Normative Fiction-Making and the World of Fiction”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 77, no. 3 (Agosto, 2019): 267-279; Manuel García Carpintero, “Documentaries and the fiction/nonfiction divide”, *Studies in Documentary Film* 15, no. 2 (2021): 163-174.

mada,⁴⁷ del segundo el concebir los actos ilocucionarios como prácticas que se definen a partir de un conjunto de normas,⁴⁸ del tercero el pensar las normas que definen una práctica como entes abstractos que anteceden y posibilitan cierto actos lingüísticos,⁴⁹ y del último la noción de normas constitutivas.⁵⁰ Dicho esto, ambos quedan enmarcados dentro de institucionalismo⁵¹ al concebir la ficción como un acto que se define por un conjunto de normas constitutivas, es decir, normas que regulan y posibilitan la existencia de un acto,⁵² como patear un penal; y no normas que sólo regulan un acto que les antecede y es independiente a estas, por ejemplo, normas de código de vestimenta que sólo regulan el acto de vestirse. En este caso, la práctica que interesa es el acto ilocucionario de crear ficciones.

Sin embargo, la diferencia surge a partir de que García Carpintero incluye en su repertorio a Timothy Williamson y su argumento de la “disparidad modal”, que se caracteriza por hacer más tajante la distinción que ya establecía Searle entre normas y convenciones.⁵³ Mientras que Austin considera que las normas se originan de manera convencional, es decir, a través de consensos,⁵⁴ Williamson enfatiza que su existencia es independiente y anterior a estos consensos, pues considera que mientras la

⁴⁷ Lamarque, “Wittgenstein, Literature, and the Idea of Practice”, 376; García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, 1.2.

⁴⁸ Manuel García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, *Journal of Social Ontology* 5, no. 1 (2019): 1.

⁴⁹ Lamarque, “Wittgenstein, Literature, and the Idea of Practice”, 375-377; García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, 2-3.

⁵⁰ Manuel García Carpintero, “How to Understand Rule Constituted Kinds”, *Review of Philosophy and Psychology* 13 (2022): 8.

⁵¹ Manuel García Carpintero, “Predelli on Fictional Discourse”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 80, no. 1 (Invierno 2022): 83; Manuel García Carpintero, “Fictional Narrators and Normative Fiction-Making”, *In The Philosophy of Fiction: Imagination and Cognition*, ed. Patrik Engisch & Julia Langkau (Routledge, 2022), 5.1, kindle.

⁵² John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (New York: Cambridge University Press, 2011), 34-35; Manuel García Carpintero, “How to Understand Rule Constituted Kinds”, 8; García Carpintero, “Games, Artworks and Hybrids”, *Being and Value in Technology*, ed. Enrico Terrone & Vera Tripodi (Cham: Palgrave MacMillan, 2022), 189.

⁵³ García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, 4.

⁵⁴ García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 3.5; García Carpintero, “Conventions and Constitutive norms”, 1-2.

naturaleza de las normas es necesaria y atemporal, las convenciones son arbitrarias y contingentes.⁵⁵ A estas normas García Carpintero las denomina “normas putativas”,⁵⁶ es decir, entes ideales y abstractos que existen de manera necesaria en todos los mundos posibles; sin embargo, en oposición al antagonismo que Williamson ve entre normas y convenciones con su argumento de la “disparidad modal”, García Carpintero considera que para imponer regularidades en el comportamiento estas pueden volverse convencionales a través de su consenso y aceptación colectiva de un grupo de personas.⁵⁷ De manera que, no es que las normas constitutivas propias de los actos ilocucionarios no existan en todos los mundos posibles, sino que algunas no son aceptadas y usadas.

Así pues, para García Carpintero la ficción es un acto comunicativo que se define a partir de un conjunto de normas ideales que imponen ciertas regularidades en el comportamiento una vez son aceptadas de manera convencional. El hecho de que la ficción sea definida por un conjunto de normas atemporales y necesarias conlleva una crítica a Walton, quien condiciona el estatus de ficción al uso que se le dé a una cosa en determinado contexto histórico y cultural, un relativismo que no suscribe García Carpintero. De este modo, las normas constitutivas, como entes independientes a un individuo, son condiciones que posibilitan ciertos actos o prácticas, algo que conlleva también una crítica a Currie, quien se encierra en el solipsismo al no considerar las condiciones que preceden al sujeto y condicionan su intención para llevar a cabo determinados actos, condiciones como las normas constitutivas o las convenciones bajo las cuales son usadas.⁵⁸

García Carpintero denomina a la posibilidad de definir cualquier práctica a partir de un conjunto de normas ideales “formalismo”,⁵⁹ mientras

⁵⁵ García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, 2-3.

⁵⁶ García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, 13-14.

⁵⁷ García Carpintero, “How to Understand Rule Constituted Kinds”, *Review of Philosophy and Psychology* 13 (2022): 18-19; García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, 13; García Carpintero, “Norms of Fiction Making”, 351; García Carpintero, “Games, Artworks and Hybrids”, 194-195.

⁵⁸ García Carpintero, “Norms of Fiction-Making”, 342.

⁵⁹ García Carpintero, “How to Understand Rule Constituted Kinds”, 9-16.

que el “antiformalismo” sería antiesencialista y rechazaría la posibilidad de definir una práctica a partir de condiciones suficientes y necesarias, en todo caso ofrecería una definición no satisfactoria a partir de una red relacional entre criterios y propiedades que cambian conforme el devenir histórico.⁶⁰ Dicho esto, la influencia de Wittgenstein en Lamarque podría llevar a situarlo en el antiesencialismo pues, según él, pensar los conceptos como prácticas, es decir, bajo el institucionalismo, permite prescindir de una búsqueda de características comunes o esenciales.⁶¹ No obstante, si bien hasta cierto punto Lamarque está de acuerdo con el antiformalismo, ya que no es posible encontrar cualidades formales que definan una categoría o concepto, sí es posible encontrar actividades o experiencias psicológicas que surgen a partir de ciertas normas que constituyen una categoría o concepto como práctica que determina la manera ideal y correcta de realizarlas,⁶² como en el caso de la *fictive stance*. Por lo tanto, Lamarque no es antiformalista, pues concibe elementos comunes bajo una categoría que surge a partir de las normas que constituyen la definición del concepto como ciertos tipos de experiencias o intereses.⁶³

En torno a la naturaleza de las normas constitutivas, Lamarque no es explícito respecto a si su naturaleza es necesaria o contingente, para lidiar con esto es preciso traer a colación uno de los filósofos con los que Lamarque coopera y se apoya para reflexionar en torno a la ficción, Stein Haugom Olsen.⁶⁴ De esta manera Olsen caracteriza las normas que constituyen las prácticas:

⁶⁰ García Carpintero, “How to Understand Rule Constituted Kinds”, 10-20.

⁶¹ Lamarque, “Wittgenstein, Literature, and the Idea of Practice”, 379; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 109.

⁶² Lamarque, “Wittgenstein, Literature, and the Idea of Practice”, 385.

⁶³ Lamarque & Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, p. 38; Peter Lamarque, “Aesthetics and the Practices of Art”, *The Turn to Aesthetics: An Interdisciplinary Exchange of Ideas in Applied and Philosophical Aesthetics*, ed. Clive Palmer & David Torrevell (Liverpool: Hope University Press, 2008), 11.

⁶⁴ Ejemplo de la cooperación entre ambos autores es la coautoría en el libro *Truth, Fiction and Literature*. Por otro lado, Lamarque recurre a este filósofo para aclarar conceptos como el de “convención” en el siguiente artículo: Lamarque, “Wittgenstein, Literature, and the Idea of a Practice”, 383.

They were, on the contrary, necessary and universal. It may be said that constitutive rules too are necessary and universal in the sense explained above. Constitutive rules can be contrasted with literary conventions based on habit and tradition, which do not have any epistemic role to play in the appreciation of literary works, and which can change without any consequences for the concept of literature itself. There thus appear to be good reasons for distinguishing between literary conventions of this type and literary rules that define the possibility for creating and recognising/appreciating literary works of art.⁶⁵

La influencia de Olsen en Lamarque es notable considerando que ambos se interesan por las verdades universales y un análisis sincrónico de los conceptos,⁶⁶ es decir, un análisis abstracto y atemporal de los conceptos, partiendo de ejemplos paradigmáticos que ejemplifiquen lo que se considera literatura al momento de hacer el análisis. En conclusión, lo que entiende Lamarque por “práctica” parece acercarse más a la línea normativa de Williamson-García Carpinero que a la línea institucionalista y anti-esencialista de Wittgenstein y John Austin, donde se asocian las prácticas con elementos contingentes y convencionales.⁶⁷

García Carpinero define la ficción como una proposición o un conjunto de proposiciones creadas bajo lo que denomina *Fiction Making Norm*,⁶⁸ que constituye el acto de crear ficciones, es decir, el *ficcionalizar*.⁶⁹ El filósofo español la define de la siguiente manera: “(F) Ficcionalizar p es correcto si y sólo si uno pone a la audiencia esperada en posición de imaginar p, y p es merecedora de ser imaginada por tal audiencia”.⁷⁰ A partir de la cita anterior se puede argüir por qué la ficción es producto de un acto ilocucionario: por un lado, dicho acto tiene el propósito

⁶⁵ Stein Haugom Olsen, “Conventions and Rules in Literature”, *Metaphilosophy* 31 (noviembre, 2009): 40.

⁶⁶ Lamarque & Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, p. 38; Lamarque, “Aesthetics and the Practices of Art”, 10-11.

⁶⁷ Searle, *Speech Acts: An essay in the Philosophy of Language*, 71; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 109; García Carpinero, “Games, Artworks and Hybrids”, 188; Idem, 190; García Carpinero, “Conventions and Constitutive Norms”, 1-2.

⁶⁸ Manuel García Carpinero, “Norms of Fiction Making”, *The British Journal of Aesthetics* 53, no. 3 (Julio 2013): 351.

⁶⁹ García Carpinero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 3.4.

⁷⁰ García Carpinero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 3.4.

comunicativo de hacer que el receptor adopte cierta actitud frente al contenido; por el otro, algo esencial a dicho acto es el ser sometido a una crítica por parte de la audiencia conforme a la norma bajo la cual se adscribe la intención comunicativa del autor y bajo la cual se constituye la identidad de *ficcionalizar* como un acto ilocucionario.⁷¹ En esta línea, el tipo de juicio evaluativo propio de la ficción es conocido como “apreciación” o “estar inmerso”, y se concibe de la siguiente manera:

Nadie puede apreciar la ficción sin haber vivido la experiencia de «estar inmerso» en una novela, una película, etc. Este «estar inmerso» consiste fundamentalmente en una participación sentimental, emotiva. Conciene a las emociones cognitivas, como la curiosidad; en una obra de suspense, sentimos curiosidad por saber «cómo acaba la cosa», quién cometió el crimen o qué sucedió realmente. Conciene a las emociones conativas, como el miedo o la ira. Conciene también a emociones morales; sentimos indignación, compasión o incluso quizás admiración ante Emma Bovary. Conciene a emociones vividas vicariamente: participamos así del orgullo de los personajes, de su vergüenza o contrición; cualquiera que pueda decir con Flaubert que «Madame Bovary c'est moi» comprende que el personaje se aboque a un destino trágico por percibir el contraste entre la vida imaginada que desearía vivir y la que de hecho vive (en particular, la que produce su intento de acomodar la realidad a la ficción), no en un sentido meramente intelectual de «comprender», sino «poniéndose en la piel» del personaje, compartiendo sus emociones, hechas las traslaciones oportunas de circunstancias.⁷²

Sin embargo, Currie y Lamarque consideran que los propósitos para evaluar una ficción son externos y no constitutivos de la práctica, así, Lamarque menciona los siguientes: el entretenimiento, la enseñanza o el propósito artístico.⁷³ Para Currie lo verdaderamente constitutivo de la ficción es solamente la *fictive intention*, y el *make believe* es simplemente la respuesta automática al reconocimiento de la intención. Por su parte, aunque Lamarque considera que la *fictive stance* sí es constitutiva de la ficción, piensa que es neutral al abordar el contenido ficticio, y no

⁷¹ García Carpintero, “Norms of Fiction-Making”, 348-351; García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 2.3.

⁷² García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 5.2.

⁷³ Lamarque & Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, p. 445-448.

se preocupa por evaluar la ficción.⁷⁴ No obstante, tanto Currie como Lamarque no consideran que el ser sometido a crítica sea algo constitutivo de cualquier acto comunicativo, así, la aseveración se evalúa bajo parámetros de verdad y falsedad, una promesa con su cumplimiento, de la misma manera ocurre con el *ficcionalizar*, este acto se evalúa como correcto si lograr hacer sentir “inmersa” a la audiencia en el contenido y como incorrecto si no lo logra.⁷⁵ En esta misma línea, se puede decir que los múltiples propósitos externos que propone Lamarque presuponen el “estar inmerso” para que su funcionamiento sea correcto o deseable, ejemplo de ello es la enseñanza, pues poco va a poder aprender la audiencia de la ficción si esta es aburrida y no ponen atención.

Por otro lado, para que cualquier acto ilocucionario se ejecute de manera correcta, el emisor debe tomar en cuenta los intereses del receptor, y este último debe conocer la intención, así como ciertas expectativas ligadas a la norma para evaluar el acto, en pocas palabras, debe haber una coordinación entre ambos participantes.⁷⁶ ¿Cómo es esto posible? La respuesta es el contexto,⁷⁷ y para definirlo García Carpintero toma la definición de Stalnaker: “La propuesta de Stalnaker es que un contexto es un conjunto de proposiciones, que constituyen conocimiento, o en algunos casos sólo conocimiento presunto (meras creencias) recíprocamente compartido por los participantes en actos de significación”.⁷⁸ En el caso de la ficción, el contexto es otorgado por las convenciones, que Carpintero define como una regularidad en el comportamiento de un grupo de personas para poder alcanzar un interés en común, es decir, resolver un problema de coordinación.⁷⁹

⁷⁴ Lamarque & Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, p. 443-444; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 46.

⁷⁵ García Carpintero, “Normative Fiction-Making and the World of the Fiction”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 77, no. 3 (August 2019): 268; García Carpintero, “Games, Artworks and Hybrids”, 192-193.

⁷⁶ García Carpintero, “Norms of Fiction Making”, 350.

⁷⁷ García Carpintero, “Norms of Fiction Making”, 348.

⁷⁸ García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 4.2.

⁷⁹ García Carpintero, “Conventions and Constitutive Norms”, 3-4.

Con todo, hay que aclarar que las convenciones no son necesarias o esenciales para la ejecución de los actos ilocucionarios.⁸⁰ Aun así, los actos ilocucionarios pueden imponer alguna regularidad en el comportamiento de ciertos individuos y, por lo tanto, volverse convencionales, a través de la aceptación colectiva de sus normas constitutivas.⁸¹ La esfera abstracta del acto ilocucionario, no obstante, se distingue de la convencional en la medida en que el mismo acto ilocucionario es necesario para cumplir con determinado propósito en todos los mundos posibles, pues su existencia no depende de la voluntad de un conjunto de personas; mientras que lo convencional implica distintas alternativas de regular el comportamiento, que dependen de un acuerdo previo, para cumplir con el mismo propósito.⁸² Las normas de la esfera abstracta y atemporal constituyen la identidad del acto; mientras que las de la segunda son más prescindibles y susceptibles al devenir histórico.⁸³

Ejemplo de que la convencionalidad en los actos ilocucionarios sería el hecho de que es posible *ficcionalizar* desde una película, pero también desde una obra literaria, aún más en esta última pues es posible hacerlo a través de distintos géneros literarios, con distintos intereses y expectativas. Esto último también se ve reflejado al interpretar una ficción, García Carpintero utiliza como ejemplo *La pérdida* de Kafka, pues esta obra deja muchas preguntas abiertas. Para él si el cuento fuese clasificado como realista, importaría responder estas interrogantes; sin embargo, al ser clasificado como onírico, realmente no interesa imaginar determinadas cuestiones. La lectura onírica de *La pérdida* pone más énfasis en las consecuencias emocionales de una relación paterno-filial dañina.⁸⁴

En resumen, el propósito de esta sección ha sido resaltar la definición que ofrece García Carpintero sobre la ficción frente a las tres presenta-

⁸⁰ García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 3.5.

⁸¹ García Capintero, "How to Understand Rule Constituted Kinds", *Review of Philosophy and Psychology* 13 (2022): 18-19; García Carpintero, "Conventions and Constitutive Norms", 13; García Carpintero, "Norms of Fiction Making", 351.

⁸² García Carpintero, "Conventions and Constitutive Norms", 15.

⁸³ García Carpintero, "How to Understand Rule Constituted Kinds", 20.

⁸⁴ García Carpintero, *Relatar lo ocurrido como invención*, chap. 3.4.

das en la sección previa, las de Walton, Currie y Lamarque. Para ello se ha iniciado comparando la propuesta de García Carpintero y la de Lamarque, pues la propuesta de este es el último escalón de los tres sobre el que se apoya García Carpintero en las *make believe theories* para su propuesta normativa, siendo Lamarque un antecedente para concebir la ficción como una práctica normada que toma en cuenta tanto la intención del emisor como el contexto de recepción del acto ilocucionario de ficción. Al final se ha concluido que la propuesta normativa de García Carpintero aventaja a la institucionalista de Lamarque en la medida en que es más expreso sobre la naturaleza de las normas constitutivas, por no decir que es compatible y complementa la propuesta de Lamarque al profundizar en una cuestión que Lamarque no hizo, por lo que, a partir de dicha compatibilidad y complementariedad, no hay problema en situar a Peter Lamarque dentro del enfoque normativo. Al final se ha concluido que la ficción es producto de un acto ilocucionario puesto que hay una intención comunicativa detrás que se adscribe a una norma ideal que le antecede y es aceptada consensuadamente por un grupo de personas, siendo condición de posibilidad para que se lleve a cabo en todos los mundos posibles.

3. Narrativa de ficción como artefacto

Anteriormente, al tratar el concepto de práctica con Peter Lamarque y Manuel García Carintero ha quedado claro que estas son conformadas por un conjunto de normas constitutivas, así como también por distintos individuos que ocupan determinados roles dentro de esta práctica y cuyo comportamiento y actos son regulados y posibilitados por las normas que constituyen dicha práctica. Por ejemplo, mientras en una práctica como el fútbol el portero ocupa un rol distinto y realiza actos distintos al del delantero, en la práctica que involucra la ficción, el creador o emisor realiza actos distintos y ocupa un rol distinto al del público receptor del mensaje emitido.

Sin embargo, rara vez estas prácticas están constituidas únicamente por individuos, pues también es manifiesto que objetos ocupan un rol dentro de estas, como es el caso de un martillo dentro de la construcción o una calculadora dentro del cálculo lógico-matemático.⁸⁵ Estos objetos son denominados artefactos y, de la misma manera que los individuos, su proceder se posibilita y regula a partir de las normas bajo los que fueron diseñados y que constituyen la práctica a la que se adscriben, no obstante, mientras los individuos realizan actos, los artefactos cumplen una función.⁸⁶ De manera que la narrativa es una estructura que permite discernir una relación espaciotemporal entre distintos eventos, personajes u objetos, es decir, un artefacto que, al igual que un martillo o una calculadora, fue diseñado bajo determinada intención y propósito, a saber, la función de comunicar una historia.⁸⁷

Lo cual lleva a lo segundo, al ser un artefacto comunicativo, por defecto, la narrativa cuenta con un narrador, ya que el acto de crear una narrativa es al mismo tiempo el acto de narrar y comunicar al receptor la historia,⁸⁸ por lo tanto, el contenido narrado es expuesto de la mano de las actitudes que el narrador muestra hacia este.⁸⁹ Con todo, no debe confundirse a la narrativa con las nociones “relato”, “trama”, o “historia” ya que el relato implica necesariamente la mediación del discurso para acceder a la historia,⁹⁰ habiendo, por el contrario, narrativas que cumplen con la función de comunicar una historia sin la mediación de

⁸⁵ Brian Epstein, *The Ant-Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences* (New York: Oxford University Press, 2015), 76.

⁸⁶ Eaton, A.W., “Artifacts and Their Functions”, *The Oxford Handbook of History and Material Culture*, ed. Ivan Gaskell & Sarah Anne Carter (Oxford University Press, 2020), 35-53; Butlin, Patrick, “Reinforcement Learning and Artificial Agency”, *Mind and Language* 39, no. 1 (2024): 24.

⁸⁷ Lamarque y Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 226; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 9; Currie, *Narratives and Narrators*, 6-7; *Ibid.*, 27-28; *Ibid.*, 35; Kendall Walton, *Mimesis as Make Believe*, 9.2.

⁸⁸ Currie, *Narratives and Narrators*, 65-66.

⁸⁹ Kendall Walton, *Mimesis as Make Believe*, 9.2; Currie, *Narratives and Narrators*, 121-122.

⁹⁰ Tzvetan Todorov, *Gramatical del Decamerón* (Madrid: Taller de ediciones Josefina Betancor, 1973), 20-21; Selden, Raman, *Historia de la crítica literaria del siglo XX: Del formalismo al posestructuralismo*, trans. Juan Antonio Muñoz Santamaría & Alberto López Cuenca (Madrid: Ediciones Akal, 2010), 138-139.

este, por ejemplo, una serie animada de televisión como *primal*,⁹¹ cuyo narrador en su defecto es el director de animación, ya que es él quien comparte una serie de actitudes y una manera de presentar la historia a partir de elementos como la edición, la música que elige para acompañar escenas y los ángulos que elige para mostrar a los personajes. Luego, la noción de “trama” hace referencia a sólo una parte de la narrativa, la cual implica un orden causal y jerárquico, este último relativo a los intereses del autor, entre los sucesos de una historia;⁹² mientras que la noción de narrativa también implica el conjunto de actitudes bajo las cuales el narrador presenta el contenido. Por último, la noción de historia sólo hace referencia al contenido de esta, es decir, la trama y los existentes, este último consistiendo en los personajes y en los detalles del escenario,⁹³ mientras que la narrativa también implica la manera bajo la cual se presenta el contenido, bajo determinadas actitudes o perspectiva.

Ahora, Manuel García Carpintero considera posible la creación de artefactos que tengan más de una función, y se enmarquen en distintas prácticas. A este tipo de artefactos García Carpintero los denomina híbridos,⁹⁴ y un ejemplo de ello es la narrativa de ficción, pues la intención detrás del diseño de este artefacto se sujeta a la norma “F”, anteriormente expuesta, y, por lo tanto, este artefacto no sólo tiene la función de contar una historia, sino que esta historia debe envolver al público en el *game of make believe*, de manera que el éxito o fracaso del acto llevado a cabo por el autor y la función del artefacto se mide bajo los parámetros de si se logra dicho acto perlocucionario en el público y se le “hace sentir inmerso” en la historia. Por ende, la narrativa de ficción se enmarca en la práctica de la narración y la de la ficción, con las normas, intenciones, expectativas, propósitos, roles y actitudes que corresponden a ambas prácticas.

⁹¹ Currie, *Narratives and Narrators*, 21.

⁹² Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (New York: Cornell University Press, 1978), 45-56; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 33.

⁹³ Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, 19.

⁹⁴ Manuel García Carpintero, “Games, Artworks, and Hybrids”, in *Being and Value in Technology*, ed. by Enrico Terrone & Vera Tripodi (Cham: Palgrave), 188.

Otra cualidad que distingue a la narrativa de ficción es lo que Peter Lamarque concibe como “opacidad”, es decir, el vínculo de dependencia que hay entre el contenido de una narrativa de ficción y el estilo,⁹⁵ a saber, la forma o la manera en la que se narra o presenta lo narrado, a partir de determinado conjunto de actitudes o cualidades, como algo dramático, divertido, controversial, disruptivo o delirante.⁹⁶ Pues el contenido de una narrativa de ficción no puede ser concebido de manera neutra, su existencia depende de la connotación que se le da en la narrativa de ficción. Dos elementos que destacan dentro del estilo son, la intención comunicativa del autor, y las cualidades bajo las cuales se juzga el contenido. Respecto al primer caso, Currie sugiere el término *framework* para referirse a cómo el autor expresa y sugiere al público una manera de reaccionar al contenido que involucra una serie de actitudes emotivas, cognitivas o evaluativas, siendo adoptadas por el público a través de la imitación de aquellas actitudes.⁹⁷ En segundo lugar, Walton hace ver a las cualidades como algo independiente a la intención del autor, pero subordinado al contexto, ya que la respuesta de la audiencia depende de ciertas expectativas que varían conforme a la época y la cultura, lo que en algún momento pudo ser calificado como progresista en otro entorno puede ser calificado como conservador.⁹⁸

De manera que surge una bifurcación entre la esfera convencional o institucional del estilo y la esfera que corresponde a la intención comunicativa del autor. Como ya se ha mencionado con Lamarque y Carpintero, ambas esferas no están en conflicto, ya que el autor necesita recurrir al contexto que brindan las convenciones para lograr cierta coordinación con el público y saber bajo qué expectativas su intención, y las actitu-

⁹⁵ Walton, *Mimesis as Make Believe*, 9.6; Walton, “Points of View in Narrative and Depictive Representation”, 50; *Ibid.*, 58; Currie, *The Nature of Fiction*, 123; Lamarque, *The opacity of Narrative*, 3.

⁹⁶ Walton, “Points of View in Narrative and Depictive Representations”, 51; Walton, “Style and the Products and Processes of Art”, 221-222; *Ibid.*, 239; Currie, *The Nature of Fiction*, 122; Currie, *Narratives and Narrators*, 130; Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 93.

⁹⁷ Currie, *Narratives and Narrators*, 100-106.

⁹⁸ Walton, “Style and the Products and Processes of Art”, 236-239.

des que desea avivar, puedan ser reconocidas por el público, pues de lo contrario se encerraría en el solipsismo. De manera que, mientras el concepto de *framework* sólo toma en cuenta la intención comunicativa detrás de las actitudes y cualidades bajo las que se presenta el contenido;⁹⁹ al concepto de “opacidad” también lo constituyen los intereses y las expectativas bajo los cuales el público aborda el contenido,¹⁰⁰ el lector no sólo se “sorprende” o “contagia” por ciertas cualidades o actitudes sugeridas por el autor, sino que ya viene predispuesto a apreciarlas a partir de reconocer las convenciones de las que se vale el autor, como puede ser el género de la película, como “cine negro”, o de una novela que se enmarca en el “realismo mágico”.

A todo esto, se ha establecido que una narrativa siempre posee un narrador, en su defecto, el mismo creador de la narrativa, y es el narrador a quien se le atribuye la serie de actitudes bajo la cual el contenido de una narrativa es presentado, es decir, que el contenido es presentado bajo la perspectiva del narrador.¹⁰¹ Sin embargo, ¿qué ocurre con las narrativas de ficción? Pues es posible que las actitudes bajo las cuales se presenta el contenido no correspondan con la manera de ver el mundo del autor real ya que, mientras el narrador de una narrativa de ficción parece estar aseverando, reportando, el contenido, el autor real realiza un acto ilocucionario distinto al aseverar para crear la narrativa, o sea el ficcionalizar, o también puede que el narrador parezca estar borracho cuando el autor estaba perfectamente lúcido al escribir la historia. Para esto, Gregory Currie propone la siguiente división: autor/narrador externo-autor/narrador interno,¹⁰² el narrador interno de una narrativa de ficción también es conocido como narrador ficticio.¹⁰³ El primero es creador de la narrativa bajo la *fictive intention*, el segundo es un persona-

⁹⁹ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 3; Ibid, 9.

¹⁰⁰ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 13.

¹⁰¹ Walton, *Mimesis as Make Believe*, 9.2; Currie, *The Nature of Fiction*, 75; Currie, *Narratives and Narrators*, 67; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 47.

¹⁰² Currie, *Narratives and Narrators*, 67.

¹⁰³ Currie, *The Nature of Fiction*, 123-126; García Carpintero, “Fictional Narrators and Normative Fiction-Making”, 5.1.

je distinto al autor real al que se le atribuyen las actitudes bajo las cuales narra el contenido.

La cuestión es si el narrador ficticio es un elemento necesario a la narrativa de ficción, incluso cuando la historia no parece dar razones para inferir su existencia, y esta cuestión aplica tanto para textos narrativos de ficción, como para otro tipo de narrativas, como las películas de ficción.¹⁰⁴ Mientras Walton y García Carpintero están de acuerdo,¹⁰⁵ Gregory Currie está en contra. Gregory Currie argumenta que, para inferir la existencia del narrador ficticio, necesariamente tiene que haber una razón positiva dentro de la historia que lo posibilite, como su mención dentro de la historia o alguna otra cuestión que se le pueda atribuir.¹⁰⁶ Para Currie, la inferencia de un narrador ficticio cuando no hay razones positivas es algo externo a la historia, en concreto, una táctica que el público utiliza para comprender y apreciar el contenido, una construcción en el *game of make believe*.¹⁰⁷

Para comprender por qué García Carpintero piensa que el narrador ficticio es un elemento necesario a la narrativa de ficción, primero hay que distinguir entre *constitutive imaginings* y *ancillary imaginings*. *Constitutive imaginings* corresponden a la interpretación que el lector realiza desde una perspectiva interna a partir de las proposiciones que constituyen el mundo de la historia narrada, es decir, las verdades ficticias; las segundas corresponden a la interpretación realizada desde una perspectiva externa al considerar elementos que se encuentran fuera de la historia pero que son constitutivos de la obra, como podrían ser el título, las convenciones, la práctica, la intención del autor.¹⁰⁸ Los motivos a favor de necesidad del narrador ficticio son, en primer lugar, que esto permite inferir ciertos actos ilocucionarios que se fingen dentro de la historia, como la aseveración, el prometer, el amenazar, etc.; en segundo lugar,

¹⁰⁴ García Carpintero, "Fictional Narrators and Normative Fiction-Making", 5.0.

¹⁰⁵ Walton, *Mimesis as Make Believe*, 9.5; García Carpintero, "Fictional Narrators and Normative Fiction-Making", 5.4.

¹⁰⁶ Currie, *Narratives and Narrators*, 84-85.

¹⁰⁷ Currie, *The Nature of Fiction*, 75-77; Currie, *Narratives and Narrators*, 82.

¹⁰⁸ García Carpintero, "Fictional Narrators and Normative Fiction-Making", 5.3.

facilitan que el lector adopte la perspectiva interna y hace que se sienta inmerso en una historia que parece estar siendo reportada.¹⁰⁹

En suma, a pesar de no ser constitutivo de la historia, el narrador ficticio es relevante al interpretarla debido a que forma parte de la práctica bajo la que se enmarca la narrativa de ficción. En otras palabras, si bien la historia no siempre dicta la mediación de un narrador ficticio, el uso correcto de este tipo de narrativas, determinado por las normas que constituyen la práctica en la que se enmarca la narrativa de ficción, siempre implica presencia de un narrador ficticio, de la misma manera que las normas de un partido de fútbol dictan el uso correcto de un balón de fútbol, por ejemplo, llevarlos hasta la portería contraria sin usar las manos.

Sin embargo, la concepción del narrador ficticio como alguien que reporta lo narrado, y que puede ser fiable o no, choca con la noción de “opacidad”, pues asume que el mundo ficticio y la perspectiva del narrador, bajo el cual este es presentado, son elementos independientes el uno del otro,¹¹⁰ y que, por lo tanto, en mayor o menor medida es posible acceder al mundo ficticio de la historia de una manera objetiva o neutra. No obstante, al explicar la opacidad, ya ha quedado claro que esto no es posible, pues la historia sólo existe a partir del estilo bajo el cual es presentado.¹¹¹ Además, es dudoso que el uso correcto de una narrativa de ficción implique acceder a la historia esperando un contenido más objetivo o neutro, pues el público se interesa por el estilo y evalúa el contenido de la mano de las actitudes y cualidades que emanan de este.¹¹² De manera que, cuando no parece haber razones dentro de la historia para inferir la presencia de un narrador, es recomendable relacionar el estilo o la manera bajo la cual es presentada la historia con la *fictive intention* del autor real, recordando que el reconocimiento de la *fictive intention* del autor implica el bloqueo de las inferencias sobre las creencias del autor de la ficción, lo que se conoce como “distancia cognitiva”.¹¹³ Esto significa que el público reconoce que

¹⁰⁹ García Carpintero, “Fictional Narrators and Normative Fiction-Making”, 5.2.

¹¹⁰ Lamarque & Stein Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 92.

¹¹¹ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 159.

¹¹² Walton, *Mimesis as Make Believe*, chap. 9.5.

¹¹³ Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*.

el autor finge aseverar o tener otras actitudes hacia el contenido, cuando en realidad no es así, para presentar determinadas cualidades relacionadas con el contenido al público. Por otro lado, cuando hay razones positivas dentro de la historia para inferir la existencia de un narrador que reporta el contenido de la historia, esta debe ser considerada como una perspectiva que, bajo la intención del autor real, surge como algo constitutivo de la historia, ya que esta no puede ser concebida como algo independiente de la perspectiva del narrador ficticio.

Para finalizar esta tercera sección se concluye que la narrativa de ficción es un artefacto comunicativo cuya creación, función y uso correcto por parte del público es determinado por las normas de las prácticas en la cual esta se enmarca, es decir, la narración de historias y la ficción. En relación con la creación implica 1) La intención de contar una historia y 2) el acatamiento de la “norma F”. Mientras que el uso correcto de la narrativa de ficción implica 1) el comprender una historia, 2) atender a contenido bajo la *fictive stance* o la actitud imaginativa conocida como *game of make believe* una vez que se reconoce la *fictive intention* del autor, y 3) acceder al contenido bajo el enfoque de la “opacidad”, o sea, considerando la dependencia entre el contenido y la manera en que este es narrado, el estilo.

4. Una visión normativa de la literatura y la narrativa literaria de ficción

Para Peter Lamarque la literatura, al igual que la “ficción” o la “narración”, es una práctica que se constituye a partir de un conjunto de normas constitutivas, intenciones, roles, actos, actitudes, así como de individuos y artefactos que participan en su realización.¹¹⁴ Los individuos que participan de dicha práctica son el autor y el lector/audiolector, mientras que el artefacto es la obra literaria.¹¹⁵ Ahora, la obra literaria es

¹¹⁴ Lamarque & Stein Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 255-257; Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 109-113.

¹¹⁵ Lamarque & Stein Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 255.

una manifestación artística que se caracteriza por ser discursiva,¹¹⁶ es decir, estar compuesta por texto, pero ¿cómo distinguir el mero “texto” del “texto literario”? El texto en general es un entramado de oraciones que comunican e invitan a la comprensión de su significado, y esto aplica tanto para un texto no literario como uno literario.¹¹⁷ Aun así, el texto literario suele ir más allá, pues al ser un objeto creado bajo una intención artística, el texto literario además de invitar a la comprensión de determinado significado también invita a la apreciación de parámetros institucionales que permiten evaluar su valor estético, es decir, propiedades estéticas.¹¹⁸ Se puede decir que las normas que constituyen a la literatura como práctica determinan que la manera correcta de acceder al contenido implica el acto de apreciar las propiedades estéticas esenciales a una obra literaria, es decir, que el lector se coloque bajo la *literary stance*.¹¹⁹

Siguiendo con lo anterior, las dos cualidades estéticas esenciales a cualquier obra literaria son, por un lado, la dimensión creativo-imaginativa, por el otro, la dimensión mimética. La primera consiste en la creación de nuevas perspectivas y la creación de historias; la segunda consiste en la presentación e interpretación de un tema o idea de interés universal que concierne e interesa a cualquier ser humano, también conocidos como *perennial thematic concepts*, como podría ser el destino, la libertad, la emancipación, dios, etc., a través de la historia o de la forma en la cual se presenta el contenido, es decir, la opacidad.¹²⁰

¹¹⁶ Walton, *Mimesis as Make Believe*, 9.0; Walton, “Points of View in Narrative and Depictive Representations”, 49; Gregory Currie, *An Ontology of Art* (New York: Palgrave, 1989), 13-14; *ibid.*, 78; Lamarque & Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 254; Lamarque, “Aesthetics and Literature: A Problematic Relation?”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 135, no. 1 (2007): 29.

¹¹⁷ Lamarque, “Aesthetics and literature: a problematic relation?”, 34

¹¹⁸ Lamarque, “Aesthetics and literature: a problematic relation?”, 34; Lamarque, *Work and Object*, 95-97; Lamarque, “Aesthetic Value, Experience, and Indiscernibles”, 70; Kendall Walton, ed., “Categories of Art”, *Marvelous Images: On Values and the Arts* (New York: Oxford University Press, 2008), 197-201; Currie, *Ontology of Art*, 29-30; *ibid.*, 95-96; *ibid.*, 126.

¹¹⁹ Lamarque & Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature*, 256-257.

¹²⁰ Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 255-267; *ibid* 401-402; *ibid*, 405-411; Lamarque, *Work and Object*, 223-224.

El propósito de estas propiedades estéticas, al igual que la del resto, es generar cierta experiencia estética en el que las aprecia; sin embargo, ¿cómo puede generar algún tipo de experiencia si estas propiedades no son dadas a la percepción? Para esto, Carpintero se apoya en Kris Goffin¹²¹ para sostener que esta se da de manera emotiva y no necesariamente perceptual, siendo esto evidente en disciplinas artísticas como la literatura o el arte conceptual, cuya materialidad dada a la percepción es insuficiente para experimentar las cualidades estéticas, de manera que es posible experimentar objetos no perceptibles como ideas o representaciones mentales.¹²² Por un lado, Goffin considera que la experiencia afectiva es evaluativa;¹²³ por el otro, que las propiedades estéticas se relacionan con el valor estético de una obra.¹²⁴ Sobre la valoración de la experiencia afectiva hay que mencionar que esta va en dos polos: positiva o negativa, dependiendo de los intereses bajo los cuales se aborda un objeto. Así, por ejemplo, la experiencia de un vaso de agua por alguien sediento va acompañada de un sentimiento de deseo que más tarde puede dar lugar a un sentimiento positivo de satisfacción o a uno negativo de repulsión. La representación mental del objeto (del vaso de agua) acompañada de afecciones, Goffin la denomina “representación afectiva”, aquella está íntimamente ligada a la perspectiva de una persona, de sus deseos, intereses, motivaciones o de alguna norma bajo la cual pretende ajustarse.¹²⁵

Por ende, la experiencia estética sería la experiencia positiva y satisfactoria de las propiedades estéticas, lo cual a la vez refleja el valor estético de la obra literaria.¹²⁶ Todo esto encaja con lo que Lamarque denomina *thought theory*, la cual propone que las respuestas afectivas se deben a un conjunto de pensamientos en el lector que emergen de la interpretación

¹²¹ Carpintero, “Games, Artworks and Hybrids”, 201.

¹²² Kriss Goffin, “The Affective Experience of Aesthetic Properties”, *Pacific Philosophical Quarterly* 100, no. 1: 286-292.

¹²³ Goffin, “The Affective Experience of Aesthetic Properties”, 292.

¹²⁴ Goffin, “The Affective Experience of Aesthetic Properties”, 284.

¹²⁵ Goffin, “The Affective Experience of Aesthetic properties”, 290.

¹²⁶ Carpintero, “Games, Artworks, and Hybrids”, 199-202; Kendall Walton, ed., “How Marvelous!: Toward a Theory of Aesthetic Value”, in *Marvelous Images: On Values and the Arts* (New York: Oxford University Press, 2008), 12-15.

de la perspectiva y tema que se muestran en el texto, como imágenes, ideas o conceptos,¹²⁷ es decir, elementos no perceptuales. En este caso, la interpretación de un *perennial thematic concept* en el texto generaría determinados pensamientos en el lector que darían a su vez lugar a determinadas respuestas afectivas.

Una diferencia con Lamarque radica en que él considera que la emotividad, así como cualquier otro estado psicológico, es algo contingente que no es constitutivo de la práctica conocida como literatura, pues es posible no sentir ninguna afición respecto a una obra literaria considerada canónica, y que esta no deje de serlo gracias a su estatus dentro de la institución.¹²⁸ Igualmente, es equívoco pensar que el efecto emotivo de un texto en el lector diga algo de su valor como obra literaria, y que esto pueda ser revelado de manera empírica a través de experimentos.¹²⁹ En defensa de lo hasta aquí desarrollado se puede argüir que la emotividad no es importante o esencial porque determine el valor de la obra literaria sino porque es la manera de experimentar elementos que, según Lamarque, sí se relacionan con la identidad y el valor de cualquier obra de arte en específico, es decir, sus propiedades estéticas esenciales,¹³⁰ que no se deben confundir con las “propiedades afectivas”, las cuales son enteramente psicológicas, subjetivas y no gozan del mismo nivel de objetividad.¹³¹

Basta recordar que hasta este momento se ha concluido que la literatura como práctica es definida por un conjunto de normas constitutivas,¹³² así como también, con García Carpintero, que las normas constitutivas son entidades ideales, universales y necesarias. Recordando que, para que una práctica sea realizada, las normas constitutivas que definen a esta práctica deben volverse convencionales y ser aceptadas de manera

¹²⁷ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 141-143; Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 103-104.

¹²⁸ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 199.

¹²⁹ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 188.

¹³⁰ Peter Lamarque, *Work and Object: Explorations in the Metaphysics of Art*, 72; *ibid.*, 95-97.

¹³¹ Peter Lamarque, *Work and Object: Explorations in the Metaphysics of Art*, 116.

¹³² Peter Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 112-113.

colectiva por un grupo de personas. Además, se ha expuesto que las dos propiedades estéticas anteriormente mencionadas, la esfera mimética y creativa-imaginativa, son esenciales a cualquier obra literaria acorde a Peter Lamarque.¹³³ Dicho esto, es posible obtener una norma constitutiva, de varias que puede haber, de la práctica literaria, considerando una de las propiedades estéticas anteriormente expuestas:

La creación de un texto literario *q* es correcto si y sólo si *q* genera una experiencia estética en el lector a partir de que este aprecia e interpreta un *perennial thematic concept* en el texto *q*.

Por ende, la obra literaria es un artefacto, un texto, cuya función es generar una experiencia estética en el lector a partir de la apreciación de determinadas propiedades estéticas por parte del lector, como la esfera mimética o la creativo-imaginativa. Ahora, en relación con la narrativa literaria de ficción, se puede argüir que, de la misma manera que la narrativa de ficción, este también es un artefacto híbrido que se enmarca en tres distintas prácticas, a saber, la ficción, la narración y la literatura, teniendo tres funciones relativas a las prácticas anteriormente mencionadas, 1) envolver al público en la actitud imaginativa “game of make believe” y hacer que este se “sienta inmerso” en el contenido, 2) la función de comunicar una historia, que en caso de ser de ficción, el público accede a la historia a través de la opacidad del texto, tomando en cuenta la dependencia del contenido con el estilo, y 3) la generación de una experiencia estética a partir de las propiedades anteriormente nombradas. Dicho esto, se puede decir que la narrativa literaria, en contraposición a otro tipo de narrativas, sí se relaciona con el relato, ya que cuenta una historia a partir de la mediación del discurso.

De manera que la narrativa literaria de ficción se distingue del mero texto literario en que el texto literario no necesariamente tiene que ser narrativo o de ficción, el primer ejemplo sería un poema lírico, en donde no se cuenta una historia, pero sí se expone la perspectiva sobre un *perennial thematic concept* a partir de la imagen que el lector construye sobre una situación en particular que se describe en el texto. Así mismo,

¹³³ Peter Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 260.

existen varios ejemplos de textos literarios que no son de ficción en el género conocido como “nuevo periodismo”,¹³⁴ ya que se reportan hechos independientes a la intención del autor, sin embargo, la descripción que se ofrece en la historia pretende ir más allá del reportaje de determinados sucesos, esta también pretende exponer un *perennial thematic concept*.¹³⁵ Por otro lado, una texto narrativo de ficción tampoco necesariamente es texto literario, ya que comunica una historia y hace que el lector adquiera la actitud del *game of make believe* pero no comparte un *perennial thematic concept* a través de la historia descrita, tal es el caso de *The History Man* de Malcolm Bradbury.¹³⁶

Conclusión

Anteriormente se ha concluido que el mejor enfoque para definir qué es una ficción en general es el enfoque normativo de Manuel García Carpintero, siendo posible aplicar dicha definición a toda clase de ficción existente, entre ellas, la narrativa literaria de ficción. Sin embargo, para definir qué es una narrativa literaria de ficción bajo dicho enfoque normativo se ha tenido que ahondar en otros dos conceptos, a saber, el de narrativa y el de obra literaria, ambos artefactos que se enmarcan en dos prácticas: la narración y la literatura. Al final se ha llegado a la conclusión de que la narrativa literaria de ficción es un artefacto híbrido, el cual fue diseñado bajo la intención de proceder conforme a las normas constitutivas de las tres prácticas anteriormente mencionadas, y así cumplir las siguientes funciones: 1) dentro de la narración, este objeto tiene la función de comunicar una historia, 2) dentro de la ficción, este tiene la función de lograr que el público realice el acto perlocucionario de “hacer como que algo es el caso” o *game of make believe*, y hacer que este se sienta inmerso en la historia de ficción, 3) generar una experiencia esté-

¹³⁴ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 88; *ibid*, 99-103.

¹³⁵ Lamarque, *The Opacity of Narrative*, 99-103.

¹³⁶ Lamarque, *Truth, Fiction and Literature*, 417-434.

tica en el lector a partir de dos propiedades estéticas relacionadas con la esfera creativo-imaginativa y la mimética de la literatura. Además, para su creación, la intención del autor se adscribe a las normas que constituyen las prácticas en las que se enmarca este artefacto, como es el caso de la norma F para la ficción o la norma constitutiva que se formula en la sección anterior para el caso de la literatura, en el caso de la narración no se ha formulado una, pero obviamente sería una que implicaría la intención de comunicar una historia por parte del autor-narrador externo o real. El uso correcto del artefacto por parte del usuario también conlleva que el lector se acerque con ciertas expectativas para actuar conforme las normas en las que se enmarca este artefacto, como la expectativa a comprender una historia, la de evaluar el contenido de la historia de la mano de las actitudes y las cualidades bajo el que este es presentado, es decir, la *opacidad*, y, por último, la apreciación de propiedades estéticas propias de cualquier obra literaria, es decir, la *literary stance*.

Referencias

- CURRIE, Gregory. *An Ontology of Art*. New York: Palgrave, 1989.
- _____. “Visual Fictions”. *The Philosophical Quarterly* 41, no. 163 (Abril, 1991): 129-143. <https://doi.org/10.2307/2219589>
- _____. *The Nature of Fiction*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- _____. *Narratives and narrators*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- CHATMAN, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. New York: Cornell University Press, 1978.
- BUTLIN, Patrick. “Reinforcement Learning and Artificial Agency”. *Mind and Language* 39, no. 1 (2024): 22-38.
- EATON, A.W. “Artifacts and Their Functions”. *The Oxford Handbook of History and Material Culture*, edited by Ivan Gaskell & Sarah Anne Carter, 35-53. Oxford University Press, 2020.
- EPSTEIN, Brian. *The Ant-Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. New York: Oxford University Press, 2015.
- GARCÍA Carpintero, Manuel. “Norms of Fiction Making”. *The British Journal of Aesthetics* 53, no. 3 (Agosto, 2013): 339-357. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayt021>.
- _____. *Relatar lo ocurrido como invención: Una introducción a la filosofía de la ficción contemporánea*. N.p.: Cátedra, 2016. Kindle.

- _____. “Conventions and Constitutive Norms”. *Journal of Social Ontology* 5, no. 1 (2019): 35-52. <https://doi.org/10.1515/jso-2019-0013>.
- _____. “On the Nature of Fiction-Making: Austin or Grice?”. *The British Journal of Aesthetics* 59, no. 2 (Abril, 2019): 203-210.
- _____. “Normative Fiction-Making and the World of the Fiction”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 77, no. 3 (Agosto, 2019): 267-279. <https://doi.org/10.1515/jso-2019-0013>.
- _____. “Documentaries and the fiction/nonfiction divide”. *Studies in Documentary Film* 15, no. 2 (2021): 163-174. <https://doi.org/10.1080/17503280.2021.1923146>.
- _____. “How to Understand Rule-Constituted Kinds”. *Review of Philosophy and Psychology* 13 (2022): 7-27. <https://doi.org/10.1007/s13164-021-00576-z>.
- _____. “Games, Artworks, and Hybrids”. *Being and Value in Technology*, edited by Enrico Terrone & Vera Tripodi, 187-217. Cham: Palgrave.
- _____. “Predelli on Fictional Discourse”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 80, no. 1 (Invierno 2022): 83-94. <https://doi.org/10.1093/jaac/kpab062>. Macmillan, 2022.
- _____. “Fictional Narrators and Normative Fiction-Making”. *The Philosophy of Fiction: Imagination and Cognition* (Routledge, 2022), edited by Patrik Engisch & Julia Langkau, chap. 5. Kindle.
- GOFFIN, KRIS. “The Affective Experience of Aesthetic Properties”. *Pacific Philosophical Quarterly* 100, no. 1 (Julio 2018): 283-300. <https://doi.org/10.1111/papq.12245>.
- LAMARQUE, Peter & Stein Haugom Olsen. *Truth, Fiction and Literature*. New York: Oxford University Press, 1994.
- LAMARQUE, Peter. “Aesthetics and literature: a problematic relation?”. *Springer* 135, no. 1 (junio 2007): 27-40. <http://www.jstor.org/stable/40208792>.
- _____. “Aesthetic Value, Experience, and Indiscernibles”. *The Nordic Journal of Aesthetics* 10, no. 17 (1998): 61-78. <https://doi.org/10.7146/nja.v10i17.3177>.
- _____. “Aesthetics and the Practices of Art”. *The Turn to Aesthetics: An Interdisciplinary Exchange of Ideas in Applied and Philosophical Aesthetics*, edited by Clive Palmer & David Torrevell, 5-17. Liverpool: Hope University Press, 2008.
- _____. *Work and Object: Explorations in the Metaphysics of Art*. New York: Oxford University Press, 2010.
- _____. “Wittgenstein, Literature, and the Idea of Practice”. *The British Journal of Aesthetics* 50, no. 4 (Octubre 2010): 375-388. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayq040>.
- _____. *The Opacity of Narrative*. London: Rowman & Littlefield, 2014.
- MIKKONEN, Jukka. *The Cognitive Value of Philosophical Fictions*. N. p.: Bloomsbury, 2013.
- OLSEN Haugom, Stein. “Conventions and Rules in Literature”. *Metaphilosophy* 31 (Noviembre 2009): 25-42. <http://www.jstor.org/stable/24439296>.

- SEARLE, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- SELDEN, Raman. *Historia de la crítica literaria del siglo XX: Del formalismo al posestructuralismo*. Translated by Juan Antonio Muñoz Santamaría & Alberto López Cuenca. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- TODOROV, Tzvetan. *Gramática del Decamerón*. Madrid: Taller de ediciones Josefina Betancor, 1973.
- WALTON, Kendall. "Points of View in Narrative and Depictive Representation". *Nous* 10, no. 1 (1976): 49-61. <https://doi.org/10.2307/2214475>.
- _____. *Mimesis as Make Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. Kindle.
- _____, ed. "Categories of Art". *Marvelous Images: On Values and the Arts*, 195-220. New York: Oxford University Press, 2008.
- _____, ed. "How Marvelous!: Toward a Theory of Aesthetic Value". *Marvelous Images: On Values and the Arts*, 3-22. New York: Oxford University Press, 2008.
- _____, ed. "Style and the Products and Processes of Art". *Marvelous Images: On Values and the Arts*, 221-248. New York: Oxford University Press, 2008.



PROLEGÓMENOS A UNA SEMIÓTICA COGNITIVA

Arturo Morales Campos
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
arturo.morales@umich.mx

Resumen: El presente trabajo trata de ser una contribución a la semiótica cognitiva, en particular, y a las ciencias cognitivas, en general. El aporte radica en exponer una definición de semiosis que integre aspectos biológicos y, a la vez, culturales de un sujeto cognoscente (para nosotros, humano). Por lo tanto, será más pertinente llamarla “biosemiosis”. Como objetivo secundario, buscamos que la semiótica cognitiva, después de hacerse de conceptos pertinentes y propios, sea una más de las disciplinas que componen las ciencias cognitivas. En este sentido, el escrito parte de determinadas nociones de la semiótica general, obviamente, pero, además, de las neurociencias y de la biología. Hacemos, pues, una especie de amalgama inter y transdisciplinaria que gira en torno de la semiosis como proceso biocognitivo complejo y material.

Palabras clave: Semiosis; biosemiosis; neurociencias; sujeto cognoscente; estímulo pertinente; modelo cognitivo.

Recibido: septiembre 20, 2024. **Revisado:** noviembre 11, 2024. **Aceptado:** noviembre 14, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.989>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 51 (enero-junio 2025): 103-127

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

PROLEGOMENA FOR A COGNITIVE SEMIOTICS

Arturo Morales Campos
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
arturo.morales@umich.mx

Abstract: The present paper aims to contribute to cognitive semiotics, in particular, and to cognitive sciences, in general. The contribution lies in presenting a definition of semiosis that integrates both biological and cultural aspects of a cognitive subject (which we consider as a human being). Therefore, it will be more pertinent to call it “bio-semiosis”. At the same time, we seek that cognitive semiotics, after acquiring relevant and proper concepts, becomes one of the disciplines that make up cognitive sciences. In this sense, the paper draws on certain notions from general semiotics, of course, but also from neuroscience and biology. We thus create a sort of interdisciplinary and transdisciplinary amalgamation that revolves around semiosis as a complex and material bio-cognitive process.

Keywords: Semiosis; bio-semiosis, neurosciences; cognizing subject; relevant stimulus; cognitive model.

Received: September 20, 2024. **Reviewed:** November 11, 2024. **Accepted:** November 14, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxvi, No. 51 (January-June 2025): 103-127

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Introducción¹

Dentro de las varias clasificaciones que existen para la semiótica, proponemos una que, a pesar de ser sucinta en extremo, ejemplifica, hasta cierto punto, la orientación de esta disciplina. Dicha clasificación contempla tres grandes niveles: uno de ellos corresponde a la semiótica textual (los textos pueden ser literarios, cinematográficos, pictóricos, fotográficos, teatrales, de la moda, de fenómenos sociales, etc., y el abordaje de cada uno de ellos representa una semiótica específica, por ejemplo, semiótica del cine), otro está dedicado a la sociosemiótica (encargada de determinar la función política del texto y la relación de éste con las circunstancias sociohistóricas de su emergencia)² y, finalmente, un tercero para la semiótica cognitiva (auxiliar en la elaboración y análisis de modelos, de diversos tipos, para explicar procesos cognitivos). En realidad, el orden debería ser inverso: semiótica cognitiva, semiótica textual y sociosemiótica. Este último ordenamiento no obedece necesariamente a un ascenso en la complejidad de cada nivel, sino a establecer que la primera es la base de las otras dos semióticas. En consecuencia, toda semiótica es una semiótica cognitiva (esto quedará más claro a lo largo del escrito). Paradójicamente, la semiótica cognitiva, debido al auge de la semiótica textual, primero, y al de la sociosemiótica, después, no ha recibido la atención debida. Fue necesario esperar, entonces, el ascenso de las ciencias cognitivas (segunda mitad del siglo xx) para registrar un lento, pero seguro interés por la semiótica cognitiva.

Dentro de esta rama de la semiótica o paralelamente a ella se colocan: a) la biosemiótica que se divide, a su vez, en: antroposemiótica, zoose-

¹ Este artículo forma parte del Proyecto 320702 “La semiosis entre redes culturales y procesos mentales. Modelos cognitivos y cultura”, Ciencia Básica y/o Ciencia de Frontera. Modalidad: Paradigmas y Controversias de la Ciencia 2022-2024-CONAHCyT.

² Para abundar más en este tipo de semiótica, recomendamos Edmond Cros (1985 y 2002).

miótica y fitosemiótica (semiótica del mundo vegetal)³ (Deely, 1996, p. 98); y b) la semiótica agentiva que sugiere un sujeto cognoscente activo o agentivo, es decir, en íntima relación con su agenda de acción y significación, simultáneamente (ver Niño, 2015). La biosemiótica, como puede resultar evidente, se encarga de procesos cognitivos en las diferentes especies vivas, en cambio, la segunda se centra en el humano.

En el presente trabajo, nuestro objetivo general es el de presentar algunos de los componentes principales que contribuyan a la construcción de una semiótica cognitiva. En concreto, deseamos formular una definición de semiosis (la cual, después de hacer evidente la participación de aspectos biológicos y culturales en un sujeto humano, será más pertinente reconocer como biosemiosis) y mostrar algunos de sus mecanismos. Para lograr esto, dividiremos nuestra investigación en los siguientes apartados: el primero hablará de algunas definiciones comunes de semiosis, en ese sentido, esta información servirá para dar un panorama acerca del estado de la cuestión del tema escogido y, al mismo tiempo, como un marco conceptual; en el segundo, daremos un esbozo de las ciencias cognitivas; en el tercero, expondremos el perfil científico que, a nuestro juicio, necesita la semiótica cognitiva; en el cuarto, plantearemos nuestra definición de biosemiosis e introduciremos algunos de sus mecanismos ligados a procesos tanto culturales como biológicos; finalmente, aclararemos por qué usamos el concepto 'sujeto' para referirnos a una entidad, en nuestro caso, humana y cognoscente. Este último punto debe formar parte de la teoría semiótica cognitiva. Resultará evidente, pues, que partiremos de teorías semióticas (en general) y de nociones y experimentos salidos de las neurociencias.

³ Por cierto, esa clasificación de tres reinos resulta insuficiente porque quedarían fuera los hongos (reino fungi), las bacterias y organismos unicelulares con núcleo (reino protista) y organismos unicelulares sin núcleo (monera). Se han estudiado algunos de estos reinos y se han encontrado procesos de memoria, toma de decisiones, etc. Recomendamos Óscar Castro (2011).

Semiosis: algunas definiciones

Los trabajos de Charles Sanders Peirce (1839-1914) ya mostraban una clara dirección hacia la cognición, como, posteriormente, los de Algirdas J. Greimas (1917-1992), Charles Morris (1901-1979), Iuri Lotman (1922-1993), Umberto Eco (1932-2016), Juan Ángel Magariños de Morentín (1935-2010), John Deely (1942-2017), entre otros. Por su parte, los de Ferdinand de Saussure (1857-1913) se caracterizaron por un psicologismo (injustamente criticado).

De acuerdo con Peirce, el objeto de estudio de la semiótica, en general, es la semiosis, es decir, la acción que involucra tres “sujetos”: “los cuales son un signo [o representamen], su objeto y su interpretante” (1994, p. 3938),⁴ así, el signo “es una cosa que sirve para transmitir conocimiento de alguna otra cosa y que está en lugar de ésta o la representa” (2012, p. 63). La acción de los tres elementos dota a la semiosis de un dinamismo: un signo no siempre significará lo mismo, ya que el contexto y las circunstancias en las que se encuentra circunscrito se dirigirán hacia un funcionamiento semántico específico, entonces, al variar el contexto y las circunstancias, variará el funcionamiento de producción de sentido.

La definición previa ha servido de apoyo teórico para varias propuestas semióticas. Por lo tanto, analizar la semiosis, sus procesos, sus mecanismos, sus constituyentes, etc., es ya introducirse en la semiótica cognitiva. Algunas de esas propuestas presentan importantes variaciones a la definición original. Veremos solamente las que consideramos las más importantes por sus aportes a la semiótica cognitiva.

⁴ La traducción es nuestra. El interpretante no es una conciencia o persona (eso sería un intérprete), es un nuevo signo que deviene de la acción de los dos anteriores elementos del signo. Peirce, en ocasiones, toma como signo la estructura compuesta por los tres elementos mencionados y, en otras, al primero de ellos; en este último sentido, como elemento parte del signo triádico, en lugar de signo, él lo llama también representamen.

1. Ferdinand de Saussure. Antes de acercarnos a este proyecto, nos es esencial aclarar que Saussure nunca habló de semiosis. A pesar de lo anterior y con base en la definición de su signo bipartito (ver Saussure, 2000, pp. 91-93), podemos inferir que la semiosis saussureana consistiría en la fuerte imbricación entre el significante (imagen acústica de una palabra, escrita o hablada)⁵ y el significado (concepto). La fuerte unión entre esas dos entidades le impidió a este signo dual ser una herramienta conveniente en un funcionamiento dinámico, es decir, para Saussure, no era posible un “deslizamiento” entre el significante y el significado: un significante debería estar ligado a un solo significado. Posteriormente, el también lingüista Louis Hjelmslev modificó esos dos términos de Saussure para que, correspondientemente, quedaran de la siguiente manera: plano de la expresión y plano del contenido. Estas dos nociones se utilizan como fundamento para la semiótica europea derivada de Saussure (algunos prefieren llamarla semiología –que es una semiótica lingüística–, como lo hiciera el propio Saussure).
2. Roland Barthes. Este estructuralista nos dice que la semiosis es un proceso o acto de significación que une el significante y el significado, cuyo resultado es el signo (1993, p. 46). Veamos en esta definición la influencia saussureana. Sin embargo, Barthes añade un planteamiento central para nuestro objetivo: ‘proceso’, el cual se acerca más a la tradición peirceana.
3. Thomas Sebeok. Este semiotista propone la semiosis como: “la propia capacidad biológica que subyace a la producción y comprensión de signos, que va desde las simples señales fisiológicas hasta las que revelan un simbolismo muy complejo” (2001, p. 8).⁶ La dimensión naturalista que aporta Sebeok se explica por la cercanía que tuvo con el hijo del biólogo Jakob J. von Uexküll, Thure von Uexküll. Jakob, a partir de Kant, se percató del hecho de que un gran número de seres vivos establecía una relación significativa (de significado) con su

⁵ Debido a la imagen acústica es que se le ha criticado a Saussure su inclinación hacia la psicología (ver Eco, 2000, p. 33).

⁶ La traducción es nuestra.

entorno, y el producto de ese contacto era el *Umwelt* o mundo circundante que el sujeto produce (ver Uexküll, 1945, 1982 y 2016). Estas conclusiones llevaron, más tarde, a la creación de la biosemiótica. Por nuestra parte, la tomamos como una definición central.

4. Iuri Lotman. Con este pensador, debemos empezar por el concepto central de su teoría, a saber, la ‘semiosfera’, que es “el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (1996, p. 12). Bien, la semiosfera es una categoría analítica que equivale, más o menos, a la idea de cultura, es decir, un espacio cruzado por significados, textos, lenguajes. Por lo tanto, “Todo participante del acto comunicativo debe tener cierta experiencia en la comunicación, estar familiarizado con la semiosis” y, en consecuencia, “debe estar ‘inmerso’ en un espacio semiótico [la semiosfera]” (2000, p. 123).⁷ Así, la semiosis sería la capacidad, que cualquier “participante del acto comunicativo” posee, de *traducir* los significados, textos y lenguajes presentes en una determinada semiosfera (ver, Lotman, 1996, p. 12). Sus trabajos también fueron reveladores para la biosemiótica. De hecho, en la Universidad de Tartu, Estonia, se cultiva esa disciplina en honor a Lotman.
5. Charles Morris. Para él, el “proceso en que algo funciona como signo puede denominarse *semiosis*” (1985, p. 27; las cursivas son textuales). En cuanto a esto, Morris estaba discutiendo con los representantes de la psicología conductista de su tiempo, debido a ello es que la semiosis, o también “la conducta semiósica”, de ningún modo provoca una respuesta automática, fuertemente determinada, en un organismo como si fuera una máquina (ver Morris, 2003, pp. 12-19). Así como lo hiciera Uexküll, Morris tampoco circunscribe la conducta semiósica (o la significación para Uexküll) a los seres humanos, es por esto que habla de “organismos”. Notemos que también usa la noción de “proceso”, tomada de Peirce. Lotman se vio influenciado por algunas bases de Morris.

⁷ La traducción es nuestra.

6. Julia Kristeva. Generación “de *modelos*: es decir, de sistemas formales cuya estructura es isomorfa o análoga a la estructura de otro sistema” (1982, p. 37; las cursivas son textuales). Esta definición es fundamental para nuestro objetivo debido a que Kristeva habla de ‘modelos’, ‘sistemas’, ‘isomorfismo’ y ‘estructura’. Retomaremos estos términos más adelante.
7. John Deely. Con notable influencia peirceana: “La acción de los signos” (1996, p. 79).
8. Umberto Eco. Eco parte de la producción y comunicación de signos dentro de una “sociedad humana”, en ese sentido, la “función semiótica” es equivalente a la semiosis, es decir, cuando una expresión y un contenido “entran en correlación mutua” (2000, pp. 83-85). Veamos en este constructo una mezcla entre las líneas saussureana (unión de los planos de la expresión y del contenido) y peirceana (el dinamismo implícito en la función semiótica).
9. Algirdas J. Greimas. Como podremos advertir, la presencia teórica de Saussure se muestra más que evidente: “una operación que conjuntando un significante y un significado tiene por efecto producir signos” (1994, p. 24). En su *Diccionario* abunda un poco más, pero no deja de mencionar la unión del significante con el significado:

1. La semiosis es la operación productora de signos mediante la instauración de una relación de presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la del contenido (en la terminología de L. Hjelmlev) o entre el significante y el significado (F. de Saussure).

[...]

2. Por semiosis, igualmente, cabe entender la categoría sémica cuyos términos constitutivos son la forma de la expresión y la del contenido (significante y significado). (Greimas y Courtés, 1990, p. 364)

Esta propuesta también se ha convertido en relevante para nuestro objetivo.

10. Paolo Fabbri. Para este pensador, que no se aleja de la línea saussureana, la semiosis sería el “encuentro entre ciertas formas de expresión y ciertas organizaciones de sentido” (2004, p. 58).
11. Juan Ángel Magariños de Morentín. Este semiotista sí aborda una semiótica cognitiva, de esta manera, la semiosis

Consiste en un determinado sistema (virtual, por lo tanto) de determinada calidad de signos (que puede ser cualquiera de las tres clases habitualmente sistematizadas: iconos, índices o símbolos o las que surjan por su combinatoria), a partir de la cual se construyen las expresiones semióticas (existenciales, por tanto) con las que los integrantes de una determinada comunidad configuran (visual, comportamental o conceptual y simbólicamente) su entorno (2008, p. 50; las cursivas son textuales).

De varias de las anteriores definiciones, hemos tomado algunos principios para elaborar la nuestra. Sin embargo, es necesario revisar previamente ciertas propuestas salidas de las neurociencias cognitivas.

Las ciencias cognitivas

Durante los años que van de 1920 a 1960, se desarrolló en Estados Unidos la psicología conductista. Varios de los representantes del conductismo, a raíz de sus experimentos, consideraron que la mente y sus estados eran todo un artificio indemostrable e inaccesible por su alta subjetividad (ver Hierro-Pescador, 2005, pp. 48-62). Bajo este tenor, sus análisis consistían en describir únicamente las evidencias conductuales de un sujeto (animal, incluido el humano) que entraba en contacto con un estímulo. El esquema básico conductista se apoyaba en la evidencia de que el estímulo provocaba en el sujeto una reacción (una conducta) observable, objetiva, explicada en tercera persona. Este procedimiento se entiende a raíz de un cuadro procesual causa-efecto altamente reduccionista. Como consecuencia de ello, el sujeto se convertía en una máquina sin capacidad cognitiva que se limitaba tan sólo a sistemas de entrada de impulsos y de salida de reacciones.

Después de esos cuarenta años, tomó fuerza la corriente cognitivista que introdujo nociones orientadas hacia la existencia de una conciencia o de la mente: “atención selectiva’, ‘control estratégico’, ‘detección’ o ‘informe verbal’, eufemismos útiles en el sentido que permitieron la obtención de datos” (Díaz, 1999, p. 333). Esta corriente ha tenido que enfrentar las fuertes críticas del eliminativismo filosófico, encabezado por la pareja Paul y Patricia Churchland, en las que se notan claramente determinados intereses del conductismo.⁸

Algunas vertientes del cognitivismo equipararon la mente con un ordenador, situación que retomó, contradictoriamente, el aspecto maquina conductista; a pesar de ello, se formaron las ciencias cognitivas que aglutinan varios campos del conocimiento, por ejemplo: la lingüística, la inteligencia artificial, la filosofía, la neurociencia (ver Varela, Thompson y Rosch, 2011, pp. 30-32). Esta combinación no es definitiva.⁹ De cualquier manera, la semiótica cognitiva no tiene un lugar en esa área inter y transdisciplinar.

En otro orden de ideas, el cognitivismo permitió un rápido desarrollo de las neurociencias que se han centrado en encontrar los sustratos cerebrales de algunas capacidades comunes (visión, tacto, audición, lectura, escritura, emociones, etc.) o de ciertos padecimientos mentales (afasia, dislexia, esquizofrenia, epilepsia, espectro autista, etc.).

Algunos neurocientíficos y psicólogos cognitivistas afirman que la cultura, es decir, sus procesos, son determinantes para la cognición, sin embargo, sus acercamientos suelen ser superficiales en ese sentido.¹⁰ Su aproximación

⁸ El eliminativismo pugna por erradicar del discurso neurocientífico nociones salidas de la “psicología popular” y del sentido común (‘conciencia’ o ‘estados mentales’). Por principio de cuentas, esta postura no ha podido definir, aceptablemente, qué debemos entender por ‘sentido común’; en adición, varios conceptos usados en la ciencia (en general) provienen de la cotidianidad. Pensemos, por ejemplo, en tamaño, peso, textura, color, distancia, rapidez, etc.

⁹ Para abundar en cuanto a la variedad de disciplinas dentro de las ciencias cognitivas, el Centro de Investigaciones en Ciencias Cognitivas, de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, integra la neurociencia cognitivo-evolutiva, la epistemología y la filosofía de la mente, la psicología cognitiva, la cognición artificial y la antropología y cognición. Recomendamos visitar la página: <https://www.cienciascognitivas.org/>

¹⁰ Entre ellos, podemos mencionar a Antonio Damasio, Stanislas Dehaene, José Luis Díaz, Vilayanur S. Ramachandran, Jean-Pierre Changeux, Humberto Maturana, Francisco Varela, el biólogo Enrico Coen, etc.

a cuestiones como la mente, la conciencia o la aprehensión que realiza un sujeto de su propio sentido de ser la hacen desde una perspectiva biologicista (ver, por ejemplo, Damasio, 2019, p. 23 o De la Fuente y Leefmans, 1999). No pretendemos lanzar una diatriba en contra de ellos; entendemos que su área de especialización no contempla extenderse fuera de la actividad de los sistemas nerviosos, periférico y central (este último de manera particular, lo que se conoce como cerebrocentrismo).¹¹ Sólo por ilustrar lo anterior, a principios del siglo XXI existían opiniones similares a ésta:

Es importante recordar que las decenas de miles de proteínas estructurales y enzimáticas que constituyen las neuronas de un individuo son productos bioquímicos codificados por los genes de ese individuo, que están presentes en los núcleos de todas y cada una de sus células, incluidas las neuronas. Debemos asumir que la inteligencia se deriva del hecho de que los correspondientes cerebros están organizados y funcionan de una forma particularmente compleja, y que esa organización y funcionamiento particulares dependen fundamentalmente de las proteínas codificadas por los genes. Como es obvio, el grado de inteligencia de las distintas especies, y más aún de los individuos, depende principalmente de la dotación genética que la especie haya adquirido y que el individuo haya tenido la suerte de heredar (Delius, 2002, p. 55).

Pensemos que, si ese determinismo genético fuera tan fuerte y cerrado, no habría diferencias significativas entre las actividades realizadas por una persona y otra, coetáneas o no y sin importar su correspondiente cultura de origen. Por ello es que la semiótica cognitiva resultaría un apoyo fundamental. Pero ¿cómo podría participar? En principio, la semiótica cognitiva debe hacerse de sus propios conceptos y de una orientación científica diferente a la de otras semióticas cuyo objetivo sea similar. En adición, aunque hayamos localizado una gran distancia entre el abordaje biologicista de las neurociencias y la semiótica cognitiva, los vínculos ya estaban trazados desde tiempo atrás. La filosofía de la mente (cuyos pilares se colocaron desde la Grecia antigua) sigue siendo un aporte central para el campo de las disciplinas encargadas de analizar procesos cognitivos (ver Damasio, 2019, p. 24). A partir de este

¹¹ Recomendamos Marino Pérez-Ávarez (2012 y 2018) para entender con mayor profundidad el problema del cerebrocentrismo.

acercamiento, no debe resultar extraña la participación de la semiótica en este ambiente inter y transdisciplinar como una herramienta eficaz para analizar modelos que refieran procesos cognitivos, materializados en prácticas sociales discursivas y no-discursivas.

Bases científicas para una semiótica cognitiva

Como tenemos dicho, la semiosis es el objeto de estudio de la semiótica general; hasta el momento, la semiótica cognitiva no cuenta con su propia definición de semiosis.¹² Esto sería la primera tarea de este campo de conocimiento. Nuestra propuesta es que dicha definición contenga ciertas perspectivas ofrecidas por las neurociencias (por ser las encargadas de estudiar procesos cognitivos radicados en los dos sistemas nerviosos mencionados y no únicamente en el cerebro), de la biología (desde la perspectiva evolucionista hasta el involucramiento de un organismo completo) y de la semiótica general (en la que los procesos culturales son cruciales); debido a esta confluencia, es que la semiosis se convierte en biosemiosis. Para lograr este objetivo, debemos explicar los mecanismos que intervienen en un proceso cognitivo.

Antes de continuar, nos es preciso hacer una aclaración. Con la idea de no caer en un cerebrocentrismo disfrazado ni en la continuación de dicotomías tales como cuerpo/cerebro cerebro/mente, naturaleza/cultura, ciencia/cultura, externo/interno, entre otras, nuestra postura contempla un sujeto (en nuestro caso, humano)¹³ integral (cuerpo, cerebro y mente) inmerso en una cultura determinada.

Bien, por principio de cuentas, es fundamental contar con un estímulo pertinente y un sujeto cognoscente. El inicio se registra cuando

¹² En el listado que presentamos en el apartado dedicado a la semiosis, dijimos que Morentín sí había desarrollado una definición cognitiva de semiosis, sin embargo, no contempla aspectos biológicos de un organismo. Otras definiciones más, como la de Morris o Sebeok, sí los contemplan, pero no existe un desarrollo profundo ni objetivo al respecto.

¹³ Más adelante, explicaremos por qué utilizamos la noción 'sujeto'.

el sujeto entra en contacto (mediante las terminales nerviosas de cualquiera de los cinco sentidos o una combinación de ellos) con el estímulo (que puede ser un elemento de la realidad que circunda al sujeto, incluso otro ser humano).¹⁴ En este punto, se activan unas señales bioeléctricas que se dirigen hacia el cerebro como un conjunto de rasgos materiales o, más precisamente, como un paquete de rasgos sensoriales de contenido físico (presión, temperatura, luz, ondas sonoras, etc.) o químico (partículas aromáticas o sustancias factiblemente comestibles). Dichas señales van a convertirse, más adelante, en aspectos de la forma del estímulo, de acuerdo con el/los sentido/s que esté/n participando: tamaño, peso, posición, movimiento o reposo, calor o frío, olor, sabor, color, textura, intensidad, frecuencia, tono, etc. (Con la finalidad de hacer un recorrido sucinto, pensemos que el estímulo hace funcionar un solo sentido). Una vez en el cerebro, las señales originales sufrirán otra nueva transformación para devenir en actividad bioelectroquímica. Arribarán al tálamo, estructura del sistema límbico (conjunto de componentes situado en la región subcortical), el cual funciona como una especie de conmutador, pues distribuye las señales hacia las áreas encargadas de las emociones (como la amígdala y el hipotálamo) y de la memoria (como el hipocampo), dichas estructuras también están situadas en el sistema límbico.¹⁵ En similar manera y casi al mismo tiempo, las señales del tálamo se dirigen a la corteza cerebral primaria del sentido participante. Consecuentemen-

¹⁴ Parte de este recorrido se encuentra en Romo *et al.* (1999 y 2002), Romo y Salinas (2001), Romo (2003), Damasio (2015 y 2019), Dehaene (2014 y 2016) y LeDoux (2002).

¹⁵ De hecho, hay dos vías en esta fase: una rápida, que pasa directamente del tálamo a la amígdala, esto es por cuestiones de supervivencia en una situación de alarma, principalmente, ya que la amígdala libera hormonas que preparan al sujeto para la huida (contracción de músculos, flujo sanguíneo alto, taquicardia, sudoración, etc.) o la “congelación” (para pasar desapercibido); otra lenta, que pasa del tálamo a la corteza del sentido en cuestión para darle un significado al estímulo. Dentro de varias especies animales (incluido el humano), en cuanto a un estímulo olfativo, la vía siempre será la rápida (también por razones de supervivencia); para el resto de los sentidos, sin importar la situación, ambas vías deben participar. Al respecto, ver LeDoux (2002, pp. 116-124). En cuanto a la importancia del hipotálamo como factor determinante de las emociones en la cognición, ver Díaz (1999, pp. 169, 182 y 217). Existen más áreas involucradas en las emociones que producen efectos notorios en el cuerpo, para ello, recomendamos Damasio (2019, pp. 70-80).

te, esas señales empiezan a producir contenido cognitivo-emocional: el paquete sensorial que aporta aspectos de forma adquiere sentido paulatinamente (ver Damasio, 2019, pp. 20-23), es decir, se unen las piezas necesarias con la finalidad de crear una secuencia de imágenes básicas del estímulo y su contexto (en la que se imbrican factores de emoción y cognición). Cuando esas mismas señales pasan al resto de las cortezas del sentido involucrado, a la corteza motora, a las cortezas de asociación y a la corteza prefrontal, aquellas imágenes, entonces, alcanzan una mayor complejidad en cuanto a la forma, las emociones y la cognición. Dentro de las primeras cortezas mencionadas, se elaborará una imagen más completa del estímulo, ya que cada corteza se divide en diferentes áreas y, en cada una, existe una función específica de “traducción” del estímulo; la segunda enviará señales bioeléctricas al sistema musculoesquelético para facilitar la ejecución de cualquier movimiento corporal (incluso, los músculos de la boca para hablar); las terceras integrarán gran parte de las señales para enviarlas a la cuarta. De este modo, en la corteza prefrontal, se terminará de construir el proceso perceptual anterior: el sujeto, entonces, ya sabe o cree saber¹⁶ de qué estímulo se trata, lo localiza, establece más relaciones con otras regiones de la memoria, experimenta emociones y sentimientos, reflexiona, contrasta, toma decisiones, puede construir un significado específico o práctico (es decir, un significado de uso en ese momento) del estímulo, en fin. Como penúltima acción, el sujeto, de ser posible, estará en disposición de expresar (mediante cualquier medio: oral, gestual, sonoro, dinámico, plástico –como un dibujo–, etc.) su contenido mental bajo un escenario comunicacional. Como podemos entender, la experiencia cultural es determinante para la transformación de las señales en cognición, de no ser así, este nivel no se llevaría a cabo. El último punto es la recepción por parte de un segundo sujeto del contenido mental del primero; dicha interacción será, a su vez, el paquete de rasgos sensoriales del propio proceso cognitivo de este segundo sujeto y así sucesivamente e, incluso, este circuito de la comunicación puede ir de regreso al primer sujeto o hacia otros sujetos (en diferentes mo-

¹⁶ La imprecisión en el saber se debe a que puede suceder un error de interpretación, el cual no impide que se elabore un proceso cognitivo completo.

mentos y contextos). Durante y después de este proceso, los dos sujetos participantes habrán experimentado la adquisición de un conocimiento de la realidad, sin tomar en cuenta que varios de sus órganos también se vieron afectados (positiva o negativamente), a causa de las emociones, de la motricidad y del proceso cognitivo.¹⁷

Aclaremos que este recorrido no es únicamente lineal, sino, además, es en paralelo y de ida y vuelta. Esto le confiere un dinamismo y una temporalidad. El dinamismo no sólo se entiende por el paso de las señales de una parte del cuerpo a otra ni por la posible actividad motora del sujeto, sino porque las imágenes, no únicamente visuales, que ocurren en las cortezas mencionadas, pasan como una película (ver Damasio, 2019).¹⁸

Ahora bien, tomemos en cuenta lo siguiente: todo el fenómeno cognitivo descrito ocurre en un espacio determinado, a saber, el cuerpo de un organismo (repetimos, en nuestro caso, el de un humano); el fenómeno precisa de bioenergía y biomateria (neurotransmisores: glutamato, dopamina, serotonina, oxitocina, etc., y minerales conductores: calcio, magnesio, etc.); además, conlleva un cambio de estado en el sujeto (tanto en su interior como en su comportamiento); finalmente, el recorrido descrito da constancia de ser un proceso complejo que pasa por varios estados (fases o niveles) y transformaciones en los que interviene un gran número de órganos y de patentes competencias culturales. Todos estos agentes son condiciones necesarias para sustentar que estamos frente a un fenómeno material (ver Bunge, 2004, 2006 y 2016, p. 194), es decir: los procesos cognitivos *son* materiales. El hecho de que una buena parte de ellos sea subjetiva, y hasta el momento parcialmente inaccesible, no implica que sean inmateriales.¹⁹ El reporte en primera persona, es decir, las emisiones

¹⁷ Durante un proceso cognitivo, algunas rutas neuronales suelen reforzarse o crearse, además del registro de otros cambios somáticos importantes. Al respecto, recomendamos Damasio (2019, pp. 62-80).

¹⁸ Existe todo un debate en cuanto a la existencia de imágenes mentales. Recomendamos Antonio Pardos (2017) para entender parte de ese debate. Más adelante, abundaremos en cuanto a las imágenes mentales.

¹⁹ Varias técnicas, por ejemplo, muestran la actividad bioeléctrica en el sistema nervioso (central y periférico), algunas de ellas son: electroencefalograma (EEG), imagen por resonancia magnética funcional (IRMf), magnetoencefalografía (MEG) y la tomografía por emisión de positrones (TEP).

lingüísticas de un sujeto cognoscente que describen parte de un proceso cognitivo específico, conforma una (de muchas otras) evidencia (a contrapelo del conductismo) de que algo ocurre dentro de dicho sujeto.²⁰ Este aspecto material constituye, al igual que el sustento neurocientífico y biológico explicado, otro firme apoyo para hacer de la semiótica cognitiva una disciplina auxiliar y apropiada para las ciencias cognitivas.

La biosemiosis desde una perspectiva cognitiva

En este apartado, trataremos de ofrecer una definición de biosemiosis. Antes de empezar, nos es insoslayable categorizar la biosemiosis como un factor vital. La biosemiosis, al ser un proceso cognitivo, está íntimamente ligada al aprendizaje, al conocimiento. El neurocientífico Stanislas Dehaene afirma que el aprendizaje “es un principio vital”, es decir, el conocimiento adquirido por un sujeto es necesario para su supervivencia (2019, pp. 21 y 22, además, ver también Damasio, 2019, pp. 34-36). Pero, ¿por qué? Para el mismo Dehaene, aprender es construir un *modelo* (como lo indicara Kristeva) interno del mundo, exterior y, a la vez, interior (este último debido a que también es posible la generación de modelos corporales, lo que se conoce como propiocepción e interocepción)²¹ que nos guía por la realidad; sin dicho modelo, sería imposible otorgar sentido alguno a esa misma realidad (Dehaene, 2019, pp. 32-34, 37, 39, 40 y 67). Reafirmamos: tanto los modelos externos como los internos suceden de manera “simultánea, debido a la interacción que existe entre ambos” (Adolphs, 2002, p. 138).

Bien, para lograr nuestro objetivo, explicaremos un proceso cognitivo, pero ahora bajo una base semiótica.²² Advertimos que, a partir de

²⁰ En cuanto a la validez de los reportes en primera persona como evidencia de conciencia (o, para nosotros, de un proceso cognitivo), recomendamos Díaz (2008, p. 37), Dehaene (2019, p. 68) y Damasio (2019, pp. 91-95).

²¹ Los modelos propioceptivos permiten conocer la posición física del cuerpo en un momento dado o de una parte de él; los interoceptivos, en cambio, permiten conocer el estado de las vísceras.

²² Para nuestra definición, partimos de Morales (2022a, 2022b y 2024).

este momento, será indispensable remitirnos a las definiciones de semiosis que dimos antes (principalmente las de Saussure, Peirce, Sebeok, Kristeva, Eco y Greimas), así como tener en cuenta el recorrido neurocientífico explicado ya.

El paquete sensorial del que hablamos en el apartado anterior es un *modelo* de señales bioeléctricas referentes a aspectos formales y provenientes del estímulo con el que un sujeto cognoscente entra en contacto. En términos semióticos, este modelo tiene como correlato el plano de la expresión, es decir, algunos rasgos pertinentes de la materialidad del estímulo (cierto *isomorfismo*). Cuando las señales adquieren aspectos emotivo-cognitivos, va integrándose, poco a poco, el plano del contenido, a saber, algunas características del significado o conceptuales. Como resulta evidente, en este nivel, la experiencia cultural, la memoria y las emociones del sujeto son relevantes para complementar el proceso. Estos factores encuentran un vínculo directo con la fase en la que las señales sensoriales arriban al cerebro y se van transformando, paulatinamente, en contenido emotivo-cognitivo; esto sería el modelo *icónico* perceptual. Si el sujeto está en disposición de comunicar su contenido, lo hará mediante un modelo *icónico* comunicativo a otro sujeto, es decir, mediante palabras, señas, gestos, dibujos, esquemas, en fin. Esto sucede cuando la corteza motora se activa.

En los dos últimos modelos, usamos el término ‘icónico’ debido a que se presentan a manera de imágenes, como sugerimos, consecutivas (de cualquier tipo: visuales, auditivas, somáticas, olfativas, gustativas o una combinación de ellas) (ver Díaz, 2008, pp. 34-35 y Tononi, 2002, pp. 203 y 205).²³ Repetimos, la sucesión anterior se refiere al contacto con un estímulo exterior (aferente); para un estímulo subjetivo (eferente o mnémico), también se generan “secuencias de los sucesos vividos y de los lugares donde ocurrieron” (Eichenbaum, 2002, p. 87). Como hemos venido asentando, para lograr todo este procedimiento es determinante la participación de la memoria (parte del plano del contenido y de los modelos icónicos perceptual y comunicativo), ya sea episódica o semántica. La primera implica esa especie de película de recuerdos; la segunda se refiere a

²³ Esta secuencialidad de imágenes es similar a la definición que aportara William James de conciencia como “flujo” (ver James, 1989).

“la capacidad de adquirir conocimiento acerca del mundo” (Eichenbaum, 2002, p. 88), y se activa mediante la participación de un estímulo exterior. En este último caso, la secuencia de imágenes tiene lugar a partir de lo que el sujeto está percibiendo; esa percepción no puede ser en bloques discontinuos, sino ininterrumpidos, sin vacíos entre ellos, lo que permite una experiencia de un “todo unificado” (Tononi, 2002, pp. 203-205).²⁴ En conclusión, la biosemiosis está presente en esos tres modelos altamente complejos. La concurrencia y la fuerte imbricación entre sí de estos modelos alude, correspondientemente, a la presencia de una *estructura* y un *sistema*: cada elemento establece íntimos nexos con el resto y, debido a ello, sucede un procedimiento (un fenómeno dinámico) espacio-temporal, intersubjetivo y material.

De lo anterior, obtenemos que la biosemiosis es un proceso biocultural implicado en la generación y uso de modelos sensoriales, perceptivos (emotivo-cognitivos) y comunicativos, propiciado por un sujeto cognoscente cualquiera, que ocurre en la realidad habitada por dicho sujeto y que le permite guiarse, en diversas maneras, por esa realidad. Para comprender nuestra definición, debemos atender las premisas siguientes:

a) Acerca de la realidad:

La realidad es una y se entiende como el ambiente espacio-temporal que contiene todos los elementos existentes en el Universo, los cuales pueden establecer interrelaciones de diversos tipos. Estas interrelaciones implican procesos constantes que transforman los elementos en sistemas de dos tipos: empíricos y/o subjetivos, ambos materiales.

b) Acerca de las categorías de la biosemiosis:

1. Es un proceso cognitivo que implica la participación e imbricación indisoluble de las esferas biológica y cultural de cualquier sujeto cognoscente (no artificial).
2. Ese sujeto cognoscente es un megasistema que contiene varios subsistemas (organismo de órganos).

²⁴ Queremos aclarar que Tononi se refiere a la conciencia, fenómeno que no es ajeno a la experiencia de un proceso cognitivo.

3. Entre esos subsistemas, se encuentra el cognitivo o biosemiósico.
4. Por ser un proceso, sucede en una parte de la realidad.
5. Por ser un proceso, requiere de energía.
6. Por ser un proceso, involucra componentes materiales.
7. Por ser un proceso, es compleja.
8. Por ser un proceso, es recursiva (va en varias direcciones y tiende a reforzarse).
9. Por ser un proceso, depende del tiempo y del espacio.

Como conclusión, nos gustaría cerrar este apartado con la tarea central de una semiótica cognitiva (ya antes sugerida):

para la semiótica cognitiva, en particular, su finalidad reside en describir la “[bio] semiosis” y, por lo tanto, en “fabricar *modelos*”, es decir, “estructuras hipotético-deductivas” que guardan una cierta “lógica isomorfa” con el objeto-signo analizado (González de Ávila, 2002, pp. 60 y 61; el resaltado es nuestro).

La noción de ‘sujeto’

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, ‘sujeto’ no es una categoría que esté dirigida hacia una ideología individualista, todo lo contrario. Hemos venido expresando que el sujeto cognoscente, para poder realizar un proceso cognitivo o biosemiósico, *debe* encontrarse (a la manera de Lotman) inmerso en un ambiente cultural (es decir, colectivo), por un lado, por el otro, el último de los modelos (el modelo icónico comunicativo) es, esencialmente, intersubjetivo. Ahora bien, existe otro prejuicio: esa noción alude a una imposibilidad de acción, a la presencia de un cerco, a una sujeción. Explicaremos esto.

El rango en el que trabajan los sentidos es limitado, por ejemplo: la radiación electromagnética visible (luz visible) se localiza entre 3.8×10^{-7} y 7.80×10^{-7} metros (el valor de la longitud de onda inferior del espectro electromagnético ronda 0.01 y 1000 metros el superior); la frecuencia sonora audible va de los 20 a los 20000 Hz (por debajo del mínimo, los

sonidos son inaccesibles para el oído humano, mientras que por encima del superior, pueden resultar molestos y hasta dañinos); en cuanto al tacto, depende mucho de la región corporal en donde se aplique una presión, en este sentido, para las manos, una vibración mayor a 1000 Hz puede tener efectos graves y una menor a los 0.5 Hz puede causar mareos (Griffin, 2001, p. 50.2), además de presentar dificultades para la percepción; en fin: no tenemos acceso a todos los fenómenos de la realidad. Evidentemente, esos rangos varían de persona a persona, de su edad, de su salud, de su cultura, de su experiencia, de las condiciones ambientales, etc.

En adición a lo anterior, la cultura también impone sus propios límites: en algunas culturas, se les otorga mayor peso a ciertos aprendizajes o habilidades (prácticas discursivas o no-discursivas) que a otros; lo anterior es sin tomar en cuenta los cortes temporales, la clase social, las creencias, la región, etc. Para ilustrar lo anterior, digamos que dentro de una cultura, la cual en gran medida depende de conocimientos acerca de la naturaleza (saber qué planta es comestible y cuál no, qué animal es peligroso y cuál no, cuál remedio es eficaz para una mordedura de insecto, etc.), no será relevante aprender las reglas de tránsito o usar un elevador.

Muy a pesar de lo previamente dicho, esos límites no son inamovibles ni eternos: es gracias, precisamente, a esos cercos que el ser humano, a lo largo de su historia, ha sabido (para su beneficio o para su perjuicio) encontrar estrategias para relacionarse con la realidad.²⁵

Esta doble sujeción va a contrapelo de cualquier ilusión individualista: el sujeto humano está, al mismo tiempo, atado a su cultura y a su biología en forma irremediable.

En adición a lo anterior, la misma noción hace referencia a un organismo completo (cuerpo y cerebro), así como a sus capacidades cognitivas; componentes que lo perfilan como una entidad activa. De alguna manera, con la participación completa del sujeto (cuerpo y cerebro), además de sus capacidades culturales, es que tratamos de disolver varias de las dicotomías ya expuestas.

²⁵ Lo mismo puede decirse de varias especies animales. Sólo por dar una muestra, recomendamos Frans de Waal (2007, 2014, 2015 y 2016).

Es ese sujeto, con sus aptitudes y limitaciones, la entidad que erige un determinado proceso cognitivo y que puede llegar a compartirlo con otro sujeto. Su relación con la realidad le permite la generación de imágenes y de una noción de “yo”, es decir:

las imágenes de un objeto y la compleja matriz de relaciones, reacciones y planes relacionados con él se experimentan como propiedad mental inequívoca de un propietario automático [“inmediato”, “intrínseco”] que, a todos los efectos, es un observador, un perceptor, un conocedor, un pensador y un actor potencial (Damasio, 2019, p. 22).

Esta capacidad semiósica o cognitiva le permitirá al sujeto guiarse por la realidad (ver, Damasio, 2019, pp. 34-35).²⁶

Conclusiones

En el ámbito semiótico, hablar de ‘modelo’ en vez de ‘imagen’ resulta una ventaja importante. Imagen es una noción que puede remitir exclusivamente al sistema visual; también, existe el riesgo de que participe la noción ‘representación’, es decir, de una relación *quasi*-directa entre realidad y contenido mental. Ya hemos visto que, a raíz de las limitaciones biológicas y culturales de un sujeto, ese vínculo no puede ser: el contacto con un elemento de la realidad sufre diversas y constantes transformaciones. En todo caso, si seguimos a Peirce, nuestra relación con la realidad es a base de abducciones, hipótesis que estén sugeridas por los hechos probables (Peirce, 2012, p. 150). Modelo, en cambio, porta nociones como ‘construcción’, ‘relación indirecta’, ‘aspectos formales’ (un determinado isomorfismo), ‘substitución’ (que es una de las funciones primordiales de todo signo; ver Peirce, 2012, p. 63). La relación con la

²⁶ Aclaramos que Damasio no se refiere a la semiosis, sino a las imágenes mentales (modelos icónicos cognitivos para nosotros) como sustrato del pensamiento y del conocimiento (ver Damasio, 2015 y 2019) o a la conciencia; ambos fenómenos le permiten a un organismo gestionar su propia sobrevivencia. De hecho, iguala el conocimiento a la conciencia (2019, p. 37).

realidad resulta, entonces, mediada, mediada por complejos o modelos sígnicos. La semiosis resultará, por ende, una capacidad biocultural que se dirige a la realidad sin abarcarla, sin aprehenderla. Esta falta de plenitud permite que el conocimiento humano no se detenga.

Con base en lo anterior, nuestra definición no pretende ser definitiva, empero, es un apoyo para posteriores investigaciones de este corte y, sobre todo, para justificar la participación de la semiótica cognitiva en las ciencias cognitivas.

Referencias

- ADOLPHS, Ralph (2022). "Emoción y conocimiento en el cerebro humano". En Morgado, Ignacio (coord.). *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia* (pp. 135-164). Barcelona: Tusquets.
- BARTHES, Roland (1993). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- BUNGE, Mario (2004). *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.
- BUNGE, Mario (2006). *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*. Barcelona: Gedisa.
- BUNGE, Mario (2016). *Materia y mente. Una investigación filosófica*. México: Siglo XXI.
- CASTRO GARCÍA, Óscar (2011). "La biosemiótica y la biología cognitiva en organismos sin sistema nervioso. *Ludus Vitalis*, XIX (36), pp. 47-84. Recuperado de: https://www.ludus-vitalis.org/html/textos/36/36-03_castro.pdf
- CROS, Edmond (1985). *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.
- CROS, Edmond (2002). *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- DAMASIO, Antonio (2015). *Y el cerebro creó al hombre*. México: Destino.
- DAMASIO, Antonio (2019). *El error de Descartes*. México: Destino.
- DEELY, John (1996). *Los fundamentos de la semiótica*. México: Universidad Iberoamericana.
- DEHAENE, Stanislas (2014). *El cerebro lector. Últimas noticias de las neurociencias sobre la lectura, la enseñanza, el aprendizaje y la dislexia*. Bs. As.: Siglo XXI.
- DEHAENE, Stanislas (2016). *El cerebro matemático: Cómo nacen, viven y a veces mueren los números en nuestra mente*. Bs. As.: Siglo XXI.
- DEHAENE, Stanislas (2019). *¿Cómo aprendemos?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- DE LA FUENTE, Ramón y Álvarez Leefmans, Francisco Javier (coords.) (1999). *Biología de la mente*. México: FCE.

- DELIUS, Juan D. (2002). “Inteligencias y cerebros: un enfoque comparativo y evolutivo”. En Morgado, Ignacio (coord.). *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia* (pp. 15-65). Barcelona: Tusquets.
- DE WAAL, Frans (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- DE WAAL, Frans (2014). *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*. México: Tusquets.
- DE WAAL, Frans (2015). *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Barcelona: Paidós.
- DE WAAL, Frans (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona: Tusquets.
- DÍAZ, José Luis (1999). “El retorno de la conciencia”. En de la Fuente, Ramón y Álvarez Leefmans, Francisco Javier (coords). *Biología de la mente* (pp. 330-363). México: FCE.
- DÍAZ, José Luis (2008). *La conciencia viviente*. México: FCE.
- ECO, Umberto (2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- EICHENBAUM, Howard (2002). “El hipocampo y la memoria declarativa: mecanismos de representación de la experiencia”. En Morgado, Ignacio (coord.). *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia* (pp. 85-106). Barcelona: Tusquets.
- FABBRI, Paolo (2004). *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ DE ÁVILA, Manuel (2002). *Semiótica crítica y crítica de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
- GREIMAS, Algirdas J. (1994). “Semiótica figurativa y semiótica plástica”. En Hernández Aguilar, G. (ed.). *Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual* (pp.17-42). México: Siglo XXI.
- GREIMAS, Algirdas J. y Courtés, Joseph (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- GRIFFIN, Michael J. (2001). “Vibraciones”. En Stelman, Jeanne Mager (ed.), *Enciclopedia de salud y seguridad en el trabajo. Tomo 1*. (pp. 50.1-50.17). Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Subdirección General de Publicaciones. Recuperado de: <https://www.insst.es/documents/94886/161958/Sumario+del+Volumen+I.pdf/18ea3013-6f64-4997-88a1-0aadd719faac?t=1526457520818>
- HIERRO-PESCADOR, José (2005). *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*. Madrid: Akal.
- JAMES, William (1989). *Principios de psicología*. México: FCE.
- KRISTEVA, Julia (1982). *Semiótica 1*. Madrid: Fundamentos.
- LEDOUX, Joseph (2002). “El aprendizaje del miedo: de los sistemas a las sinapsis. En Morgado, Ignacio (coord.), *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia* (pp. 107-134). Barcelona: Tusquets.

- LOTMAN, Iuri (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.
- LOTMAN, Iuri (2000). *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- MAGARIÑOS DE MORENTÍN, Juan (2008). *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología Semiótica*. Córdoba: Comunicarte.
- MORALES CAMPOS, Arturo (2022a). “Umbral semiósicos. El código biocultural del conocimiento humano”. En Morales Campos, Arturo y Pardo Fernández, Rodrigo (coords.). *Semiosis, redes culturales y modelos cognitivos*. México: Itaca.
- MORALES CAMPOS, Arturo (2022b). “Biosemiosis: de la percepción a la cognición”. *Discusiones filosóficas*, 23 (41), pp. 101-121. Recuperado de: <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/discusionesfilosoficas/article/view/8139/6876>
- MORALES CAMPOS, Arturo (2024). “La materialidad de la biosemiosis: biología y cognición”. *La Colmena*, (121), pp. 13-24. Recuperado de: <https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/22164/17289>
- MORRIS, Charles (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.
- MORRIS, Charles (2003). *Signos, lenguaje y conducta*. Bs. As.: Losada.
- NIÑO, Douglas (2015). *Elementos de semiótica argentina*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- PARDOS PEIRO, Antonio (2017). “Las imágenes en el pensamiento”. *Revista Mexicana de Investigación Psicológica*, 9 (2), pp. 87-102. Recuperado de: <https://www.mediagraphic.com/pdfs/revmexinvpsi/mip-2017/mip172b.pdf>
- PEIRCE, Charles Sanders (1994). *The collected papers*. Recuperado de: <https://colorysemiologica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>.
- PEIRCE, Charles Sanders (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)*. México: FCE.
- PÉREZ-ÁLVAREZ, Marino (2012). “Frente al cerebrocentrismo, psicología sin complejos”. *INFOCOPONLINE-Revista de psicología*. Recuperado de: http://www.info-cop.es/view_article.asp?id=4012
- PÉREZ-ÁLVAREZ, Marino (2018). “La psicología más allá del dualismo y el cerebrocentrismo”. *Apuntes de psicología*, 36 (1-2), pp. 7-20. Recuperado de: <https://www.apuntesdepsicologia.es/index.php/revista/article/view/705>
- ROMO, Ranulfo (2003). *Neurobiología de la toma de decisiones*. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/265925590_NEUROBIOLOGIA_DE_LA_TOMA_DE_DECISIONES
- ROMO, Ranulfo *et al.* (1999). “Psicofisiología de la percepción”. En De la Fuente, Ramón y Álvarez Leefmans, Francisco Javier (coords). *Biología de la mente* (pp. 226-244). México: FCE.
- ROMO, Ranulfo *et al.* (2002). From sensation to action. *Behavioral Brain Research*, 135, pp. 105-118. DOI: [10.1016/s0166-4328\(02\)00161-4](https://doi.org/10.1016/s0166-4328(02)00161-4)

- ROMO, Ranulfo y Salinas, Emilio (2001). *Touch and go: decision-making mechanisms in somatosensation*. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/12050868_Romo_R_Salinas_E_T_ouch_and_go_decisionmaking_mechanisms_in_somatosensation_Annu_Rev_Neurosci_24_107-137
- SAUSSURE, Ferdinand (2000). *Curso de lingüística general*. Bs. As.: Losada.
- SEBEOK, Thomas A. (2001). *Signs: an introduction to semiotics*. Toronto: University of Toronto Press.
- TONONI, Giulio (2002). “Conciencia y complejidad”. En Morgado, Ignacio (coord.). *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia* (pp. 195-217). Barcelona: Tusquets.
- VON UEXKÜLL, Jakob J. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Bs. As.: ESPASA-CALPE.
- VON UEXKÜLL, Jakob J. (1982). “The theory of meaning”. *Semiótica*, 42 (1), pp. 25-82.
- VON UEXKÜLL, Jakob J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Bs. As.: Cactus.
- VARELA, Francisco J., Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.



Nota

EL SONAJERO ARISTOTÉLICO. REPENSAR LA EDUCACIÓN AUTÓNOMA EN EL SIGLO XXI

Francisco Javier Dosil Mancilla
Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH
francisco.dosil@umich.mx

Resumen: El término “educación autónoma” no se halla a salvo de la tendencia actual a neutralizar la potencia subversiva de las palabras mediante la generalización y el uso excesivo. Si lo llegáramos a retirar de nuestro léxico para no contribuir a su vaciado semántico, perderíamos un valioso referente en la defensa de formas de vida no guiadas por las premisas neoliberales. ¿Qué hacer ante este callejón sin salida? La propuesta de este ensayo consiste precisamente en asumirla como callejón sin salida. Para argumentarlo, nos apoyamos en el sonajero aristotélico y en los saberes de resistencia cuya fórmula elemental sería el “preferiría no” bartlebiano.

Palabras clave: pedagogía crítica, institución estallada, palabras plásticas, deseo, resistencia.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.980>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 51 (enero-junio 2025): 131-151

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

THE ARISTOTELIAN RATTLE. RETHINKING AUTONOMOUS EDUCATION IN THE 21ST CENTURY

Francisco Javier Dosil Mancilla
Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH
francisco.dosil@umich.mx

Abstract: The term “autonomous education” is not free from the current tendency to neutralize the subversive potency of certain words through generalization and excessive use. If we were to remove it from our lexicon so as not to contribute to its semantic emptying, we would lose a valuable reference in the defense of non-neoliberal ways of life. What to do in the face of this dead end? Our proposal is to assume it precisely as a dead end. To argue it, we rely on the Aristotelian rattle and the learnings of resistance, whose elemental formula is Bartleby’s response, “I would prefer not”.

Keywords: critical pedagogy, burst institution, plastic words, desire, resistance.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxvi, No. 51 (January-June 2025): 131-151

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

La alianza entre la autonomía y la educación

La pedagogía crítica ha puesto una atención especial en los últimos años en la vinculación que se establece entre la educación y los procesos de autonomía. Consiste en una tendencia que presenta varias caras, ya que puede entenderse como la búsqueda de independencia del sector educativo con respecto a los poderes empresariales o del Estado, como una pedagogía que procura favorecer la autonomía de grupos sociales marginados y como una apuesta por fomentar el desarrollo individual en contextos de competencia. Son planteamientos complejos que, si bien parten de posiciones críticas, a menudo pueden ser a su vez cuestionados para ejercer sobre ellos una “crítica de la crítica” e incluso para suspender deliberadamente la vía de la crítica si hay sospecha de que está siendo utilizada por el discurso dominante como disfraz. Quizá nos equivoquemos, pero tal parece que el agresor (sádico, fascista, etc.) de nuestro siglo, por poco astuto que sea, recurrirá a los discursos críticos y de izquierdas para confeccionar con ellos la máscara que necesita para conseguir sus propósitos. Partiendo de lo anterior, la pregunta con la que quisiéramos arrancar este ensayo es: ¿resulta posible confiar en la alianza entre educación y autonomía para ejecutar (o al menos para salvaguardar) las alternativas sociales, o viene siendo un nuevo conducto para camuflar prácticas opresoras? La pregunta vale como tal pero no esperamos ofrecer respuestas; más que “avanzar”, lo que nos interesa es dar un paso atrás para ganar en perspectiva: reconocer ciertos condicionantes que intervienen en la función del lenguaje y que desplazan (o neutralizan) los procesos de significación y de producción de alternativas.

En principio cualquier palabra puede ponerse al lado de cualquier otra si se respetan mínimamente las reglas gramaticales. Borges se burlaba de Baltasar Gracián por referirse a las estrellas como “gallinas de los campos celestiales”, ¿qué no podrá decirse una vez puestos en el mismo

plano astros y corrales? Ahora bien, hay unas pocas palabras que parecen llamarse mutuamente, y no por ser sinónimas o por pertenecer a una misma familia semántica, sino porque se produce entre ellas una misteriosa atracción; el contacto las modifica, pero no por alterar sus significados sino por potenciarlos. Tal parece suceder con “autonomía” y “educación”; si una aparece adjetivando a la otra, lo que consigue no es matizar su sentido sino despertarla del letargo, ponerla en acción. Escribir, por ejemplo, “educación autónoma” equivale a reivindicar una educación verdadera: expresa la intención de liberarla de los sedimentos que pesan sobre ella por un exceso de uso. Decimos con la mayor naturalidad “educación vial”, “educación sanitaria”, “educación sexual”, “educación empresarial”, “educación virtual”... Hacer autónoma a la educación no supone en principio forzarla a una nueva unión marital, sino liberarla de tanto matrimonio concertado; es la manera de desprenderla de enlaces que fragmentan su significado y lo desvían hacia intereses especulativos, de situarla frente al espejo para recuperar su sentido radical —el que le daban los griegos (*paideía*) y más tarde Nietzsche (en su tercera consideración intempestiva)—, es decir, de ponerla de nuevo al servicio de la vida.

La observación vale también para la expresión “autonomía educativa”. Las autonomías pululan ahora por todas partes: las naciones aspiran a ser autónomas, así como las regiones y las localidades; se habla de “autonomía emocional”, “autonomía corporal”, “autonomía del anciano”, “autonomía reproductiva” y “autonomía del coche”. Pareciera que nuestro mundo globalizado exige como correlato la autonomía, un descenso en la escala hasta dar con las partículas mínimas que por simple suma harían el todo. Esta tendencia se corresponde con la imagen de una realidad fragmentada, en la que cada átomo tiene que exhibir su musculatura para defender sus intereses privados. Nada más peligroso que dejarse atravesar por el otro: la expresión “sana distancia”, un aparente oxímoron que obtuvo su carta de naturalización durante la pandemia, constituye un buen conducto tanto para reprimir por higiene el cuerpo a cuerpo, como para apostar por una “interculturalidad sanitizada” que no se contradice con el levantamiento de muros; aporta la fórmula mágica para obtener aquello que se requiere para vivir sin enredarse en la convivencia, en un mundo que sobrepasa ya

los ocho mil millones de habitantes.¹ Esta tendencia a concebir la autonomía en términos individuales, haciéndola sinónima de autosuficiencia, queda en principio neutralizada tan pronto se vincula con la educación. La “autonomía educativa” retorna a un plano en el que cobran relevancia el encuentro con los otros y las dependencias mutuas; retoma el anhelo kantiano de alcanzar la mayoría de edad, como expresión de una madurez que consiste en asumir la responsabilidad con uno mismo y con los otros (Kant, 2004, pp. 33-39). La autonomía educativa supone devolver lo autónomo al sujeto en el proceso de su apertura al mundo: ni ser presa de una masa que tiende a engullirle y que repite sin cesar “así es la vida, mejor adáptate, no se puede cambiar”, ni mirar por encima del hombro para tantear el entorno y establecer estrategias para sacar ventaja. Nos recuerda, en último término, aquello que Paulo Freire escribió en su *Pedagogía del oprimido*: “nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión” (Freire, 1982, p. 29).

Esta vocación liberadora, que ya Nietzsche señalaba como el elemento fundamental de la educación (Nietzsche, 2000, p. 29), determina una relación con las instituciones, por decir lo menos, de carácter dialéctico. Es cierto que el monopolio educativo que ejerce en nuestros días la escuela deja poco margen para pensar la pedagogía en términos no institucionales; tan cierto como que la institucionalización tiende a reprimir las acciones espontáneas, a imponer una normalidad que censura las diferencias y a favorecer la reproducción social. Quizá las instituciones (la escuela entre ellas) sean un mal necesario, pero eso no implica que debamos subestimar sus efectos ni bajar la guardia, sobre todo cuando dejan de ser un medio

¹ La novela *Congreso de futurología*, del escritor polaco Stanislaw Lem, redactada en 1970, ofrece una interesante radiografía del panorama actual, que el autor sitúa en el 2039 (Lem, 2014). Lo que viene a plantear es que la autonomía, llevada a sus límites en un espacio superpoblado, converge con la química: el individuo emancipado se vale de sustancias para recrear el mundo en su interior. La estrategia sirve para poner remedio a sensaciones desagradables, pero también para experimentar emociones positivas (el amor, por ejemplo) sin quedar expuesto a sus riesgos. A Lem no se le escapó que en ese universo de “drogo-independientes” también existe una forma de gobierno (la “farmacocracia”), cuya función principal en la novela consiste en pulverizar el aire con unas sustancias que producen la sensación de bienestar; lo que el autor no podía sospechar es que los mismos efectos podían conseguirse, de manera más higiénica y efectiva, por medio de la virtualidad digital.

y se convierten en un fin. Valdría decir que la autonomía es educativa no cuando afínca en el aula para ganar derecho de suelo, como a menudo se la entiende, sino cuando logra desinstitucionalizar al menos en parte la institución escolar, es decir, cuando produce grietas en su caparazón simbólico que posibilitan la emergencia de lo imprevisto. Hay más autonomía en una cortina instalada en un rincón del aula que permite a los niños sustraerse por momentos de la mirada del maestro y reaparecer por voluntad propia, que en el insistente empeño de la pedagogía actual de producir “super niños” mediante una retórica positiva que básicamente consiste en añadir valores (entre ellos, la autonomía) a un saco sin fondo de expectativas (Dosil Mancilla, 2021, pp. 213-215). Al menos así lo entendió la psicoanalista Maud Mannoni, quien propuso el concepto de institución estallada (*institution éclatée*) precisamente para referirse a una escuela que, liberada de etiquetas y sobrecargas simbólicas, aspira ya no a la producción de “niños orquesta”, sino a la comparecencia de sujetos deseantes (Mannoni, 1981, pp. 67-91), que equivale a decir sujetos marcados por la impronta de la autonomía.

Parece poco probable que vayamos a contar alguna vez con una pedagogía que tome en cuenta las reflexiones de Maud Mannoni, no porque se hayan refutado, sino porque implicarían avanzar en el sentido contrario de la institucionalización. No se necesita ser un experto en Foucault para entender que la educación constituye un dispositivo de control social; si falla por este exceso de control, se buscarán maneras más disimuladas de seguir controlando. La escuela ha echado profundas raíces, hasta tal punto que la apuesta por la desescolarización planteada por Ivan Illich (y por otros teóricos, como Everett Reimer, John Holt y Paul Goodman) en la década de 1970 resulta hoy en día descabellada; más bien parece haberse cumplido con la ayuda de internet su peor presagio: la sociedad convertida en una gran escuela o “aula universal” (Illich, 1974, p. 104). La principal manifestación de esta sobre-escolarización consiste en el culto a los valores agónicos (la meritocracia, la competencia, la contienda, el sacrificio...), aunque también puede haber sucedido al revés: que haya sido el culto a lo agónico el principal promotor de este *excessus scholae*. La alianza entre “competición” e “institución escolar”

(recordemos que el vocablo latino *currículum* deriva de *currere*: correr, ir de prisa) es consustancial: ambas palabras se atraen con un magnetismo no menor al que observamos entre “autonomía” y “educación”. Nos hallamos, en consecuencia, ante dos alianzas bien definidas que reflejan dos modos distintos de estar en el mundo. Ambas rinden honores a sus principios: una se relaciona con el poder e identifica la tensión con un campo de batalla, la otra explora la potencia y asume su posibilidad de existir como resistencia; la primera dice al niño lo que es bueno para él o ella y pone su énfasis en el futuro, la segunda escucha al niño para saber lo que necesita y apuesta por la reafirmación jubilosa del aquí y el ahora.

Esta discusión puede parecer nos de rigurosa actualidad, pero en realidad ya fue atendida por Aristóteles en la parte final de su *Política*. Para el filósofo estagirita, la educación no se corresponde ni con el trabajo (*ascholia*) ni con el descanso (*anapausis*), ambos impuestos por la necesidad, sino con un ocio creativo (*scholé*) que se desentiende de la utilidad y que aspira al cultivo de la virtud, que “consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto” (Aristóteles, 1988, p. 467). Aristóteles recurre a la música para explicarse mejor y plantea que resulta conveniente que los jóvenes aprendan tanto a valorarla como a tocar de manera elemental algún instrumento. En medio de esta reflexión suelta una de las frases más profundas que se han escrito sobre la educación, a pesar de lo cual rara vez citada: “El sonajero es, pues, adecuado a los niños pequeños, y la educación es un sonajero para los muchachos mayores” (Aristóteles, 1988, p. 470). Con esta metonimia, Aristóteles marca distancia con las posiciones agónicas (espartanas) a la vez que pone en el centro de la pedagogía el deseo, que no significa apetito ni mera atracción por lo que brilla (*agalma*), sino algo más reservado (*Che vuoi?*) que la educación nos permitiría escuchar al actuar ésta como sonajero o caja de resonancias. Lo interesante es que al trasladar a lo simbólico eso que para los más pequeños supone un juego material (el sonajero), Aristóteles estaría definiendo, por primera vez en la historia, una topología de la educación. En rigor es la escuela (*scholé*), pero entendida de tal modo que no guarda ningún parecido con la manera en que la concebimos (como aula, institución o rutina); se acerca más a la noción de “espacio tran-

sional” propuesta por Donald Winnicott, una zona intermedia entre el seno materno, seguro pero inhibitorio, y el afuera, tan atractivo como amenazante (Winnicott, 1985, pp. 26-32), un “topos” que (re)crea lo simbólico y cuyo motor es el juego. Valdría decir que el sonajero es la afirmación de una pulsión no reactiva que detona (con) el deseo y que despierta lo posible como autonomía encarnada.

Topología de la educación autónoma

La topología educativa suele entenderse desde dos registros, lo público y lo privado; además se da por sentado que existe una correspondencia entre lo público y el Estado, y entre lo privado y la iniciativa empresarial. ¿Son adecuadas estas concordancias u obedecen al mismo intento de maniatar la educación al control institucional? Tan pronto nos vemos obligados a definir una acción en función de su pertenencia (el Estado, la Empresa o la Iglesia), queda sumergida en un plasma que neutraliza sus efectos y que desvía su irreverencia para ponerla al servicio de una fuerza mayor que asume sus logros como propios. Se trata de un mecanismo de subsunción obliteradora que recurre a la investidura primero para tachar la tachadura primaria (sujetar al sujeto) y después para reabsorber la pericia creativa mediante condecoraciones: fulanito es nombrado como empleado (soldado, funcionario, académico, alumno, etc.) y se incorpora como pieza a una maquinaria, dispuesto al sacrificio para obtener reconocimiento o recompensas.

Ni el Estado es lo público ni la Empresa es lo privado; la aceptación de estas identificaciones nos conduce, como se ha dicho, a interpretar lo público y lo privado en términos institucionales, y además a entender que ambos registros constituyen compartimentos separados y bien diferenciados: lo privado se correspondería con el dominio de los caprichos personales (el ocio) y la plusvalía (el negocio), y lo público con una suma de intereses que refleja en el mejor de los casos la voluntad de la mayoría. Para profundizar en estas reflexiones convendría recurrir a la distinción planteada hace más de dos siglos por Jean-Jacques Rousseau entre la voluntad

de todos (la suma de intereses privados) y la voluntad general (decisiones tomadas para el bien común) (Rousseau, 2007, pp. 58-59). Pero lo que nos interesa ahora es proponer que la autonomía supone sustraer lo público y lo privado del ámbito institucional, y perforar sus tejidos para facilitar una interpenetración mutua: no para convertir la esfera de lo público en el ejercicio extensivo de lo privado, ni para reducir lo privado a una proyección en el individuo de lo público, sino para articular una teoría educativa con la maquinaria del deseo. Dicho de otro modo, la apuesta consiste en entender la autonomía *también* en un sentido topológico, como la defensa de un territorio simbólico en el que confluyen el bien común con la potencia subjetiva, esto es, en el que lo público tensa el arco de lo privado (el deseo) para que pueda manifestarse y en el que lo privado constituye el ejercicio creativo de lo público, su puesta en escena.

Esta tensión dialéctica entre lo público y lo privado queda reducida a negociación o trámite administrativo cuando ambos registros se ven atrapados en el ámbito institucional. El Estado y la Empresa nos enseñan a concebir lo público y lo privado: proyectan una lectura restrictiva, pasiva y estable de estos dominios, como dos espacios preestablecidos en los que debemos encajar las necesidades y los deseos. El Estado nos enseña a ser pasivos en el cuidado de lo colectivo (a delegar), y la Empresa a dirigir nuestras habilidades al desarrollo y beneficio individuales; la que queda sacrificada con este reparto es la voluntad general: lo público constitutivo del sujeto, “eso” (podríamos llamarlo pueblo) que se expresa cuando comparecemos activamente para el bien común, sin tutelajes ni afán de protagonismo, pero sin renunciar a la potencia creativa.

Regresemos al ámbito educativo para verlo más claramente. El Estado y la Empresa han hecho bien su trabajo monopolizador, hasta tal punto que dividimos la educación en pública o privada, cuando lo que se quiere decir es educación estatal o empresarial; la primera se caracteriza por ser gratuita (aunque la pagamos con los impuestos) y la segunda por ser de pago (alguien hace negocio con nosotros). Si esa división tuviera validez, nos hallaríamos todavía inmersos en la pedagogía de San Anselmo, pues las propuestas educativas más innovadoras y libertarias, que precisamente hacen énfasis en lo público, no procedieron ni del Estado ni de la Em-

presa; antes bien, tuvieron que enfrentarse a estos dos titanes para salir adelante. La historia de la pedagogía ofrece muchos ejemplos, ¿hará falta sacar a relucir nombres tan conocidos como Francisco Ferrer Guardia, María Montessori, Alexander Neill o Maud Mannoni? El ruso Lev Vygotski aportó a la educación el concepto de Zona de Desarrollo Próximo, que recoge la esencia de lo público, a pesar de lo cual fue atacado por el Estado y tras su muerte pasó a formar parte de todas las listas negras. Paulo Freire realizó su trabajo de campo en comunidades campesinas de Brasil y Chile; fue arrojado al exilio por sus ideas pedagógicas y, cuando por fin algunos gobiernos las tuvieron en cuenta, las despolitizaron y desnaturalizaron para convertirlas en simples técnicas de alfabetización (Guzmán Sereno, 2024). Las propuestas educativas actuales que por su interés merecerían la mayor atención, como las del Movimento Sem Terra en Brasil, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, el Centro Neuropsicopedagógico “O Pelouro” en Caldelas de Tui (España), la Universidad de la Tierra en Oaxaca y el Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista (SEREZ) en Chiapas, se hallan en una situación similar: realizan sus labores a pesar de la presión (o los ataques directos) que reciben de sus respectivos gobiernos y del sector empresarial.

Nos servimos de estos ejemplos para decir que no todo es Estado o Empresa, y que reducir lo público y lo privado a ambos ámbitos supone neutralizar la potencia creativa mediante su institucionalización. Podríamos exponer otros casos más cercanos a nosotros, como la Escuela Preparatoria Indígena Intercultural de Santa Fe de la Laguna (Michoacán, México) y la Escuela Secundaria Popular “Carrillo Puerto” de Morelia; ambas funcionan de manera gratuita, los docentes no reciben remuneración y apuestan por una educación pública, atendiendo grupos sociales marginados, a pesar de lo cual son consideradas por la burocracia estatal como privadas y por el sector empresarial como iniciativas absurdas (no aportan plusvalía) condenadas al fracaso. Pues bien, proponemos que ese territorio simbólico que se mantiene liberado tanto del Estado como de la Empresa –aunque puede darse dentro de ellos como grietas–, en el que se conjuga lo privado y lo público (ser uno con los otros), es el “topos” de la autonomía. De acuerdo con esto, la autonomía educativa consistiría en defender lo que

todavía no ha sido repartido (lo compartido), y si se ha repartido todo y no queda nada, defender su lugar vacío, como potencia pura o manantial del que habrá de emanar lo distinto.

La plastificación del lenguaje

La estrategia de prohibir ciertas palabras por sus connotaciones subversivas o libertarias suele conseguir lo contrario: dar más valor a las palabras proscribas, reforzar sus significados y convertirlas en señas de identidad. Resulta más eficaz propagar su uso, ponerlas de moda, llevarlas a nuevos terrenos, rellenar con ellas los discursos... al cabo de un tiempo ya no significarán nada. A veces olvidamos que los que ostentan el poder no son tan torpes como a menudo parecen. Sí, ellos también aprenden: nos estudian, revisan sus errores y exploran nuevas vías para perfeccionar las técnicas de dominación. Una historia reciente de estos saberes contrainsurgentes deberá contemplar al menos tres momentos. El primero, advertido tempranamente por Gilles Deleuze y Michel Foucault, supuso el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control; consistió en la introyección del policía en el subconsciente: la voz del amo ahora está dentro de cada individuo y ejerce su poder mediante la autocensura y el autocontrol (Deleuze, 2006, pp. 277-286). El segundo está relacionado con el giro lingüístico (*linguistic turn*), que iluminó a los científicos sociales con buenas intenciones de la década de 1980, inspirados en Richard Rorty, pero también a sus adversarios; puso el lenguaje en primera plana, al considerarlo ya no sólo como medio de comunicación, sino como productor de narrativas y de sentido; a partir de entonces, las guerras pasaron a llamarse “luchas por la paz mundial” y las muertes “efectos colaterales”. El tercer momento, culminación de los anteriores, fue enunciado claramente por Byung-Chul Han en su libro *La sociedad del cansancio*; observa que ahora la represión se ejerce, más que con castigos directos, a fuerza de positividad que bombardean al sujeto y lo mantienen en estado de sobreexcitación constante (Han, 2012, pp. 25-33).

Los historiadores del futuro tendrán perspectiva para evaluar los efectos de esta “hiperpositividad” en la sociedad del presente; algo vamos advir-

tiendo por algunos síntomas que se presentan cada vez con mayor frecuencia en las escuelas (como la hiperactividad) y por la emergencia de nuevas enfermedades de carácter autoinmune (el síndrome de Crohn, la miastenia, etc.) o relacionadas con la sobreexcitación muscular (la fibromialgia), que parecen manifestar un estado de permanente alerta. Sin la suficiente distancia temporal, con suerte alcanzamos a ir tachando del léxico contestatario esos términos que entraron con buen pie, pero que fallecieron al poco tiempo por congestión o empacho. Son palabras positivas que en principio sirvieron para ejercer la crítica y para tantear otros mundos posibles, si bien al cabo de un tiempo, por estar en boca de todos, quedaron reducidas a significantes vacíos. “Palabras plásticas”, así las denominó el lingüista alemán Uwe Pörksen en su libro *Plastic Words. The Tyranny of a Modular Language*, publicado en 1988 en inglés y alemán. En realidad, Pörksen tenía en mente otro tipo de términos que aportan al discurso una apariencia distinguida (proceden del mundo de la tecnociencia) y que sacados de su contexto dicen poco o nada, como “modernización”, “proceso”, “desarrollo”, “metas”, “comunicación”, “energía”, etc. (Pörksen, 1988); integrados en una misma frase crean cortinas de humo del tipo: “La modernización de los procesos de desarrollo permite apostar por nuevas metas”.

La clarividencia de Pörksen está fuera de dudas, como también la de su maestro Ivan Illich, que fue quien le advirtió del abuso creciente de estas palabras plásticas (él las llamó “palabras ameba”). Otro discípulo de Illich, Gustavo Esteva, fundador en México de la Universidad de la Tierra, fue contundente al señalar que lo que generan estos términos abstractos, vacíos de toda experiencia, es la corrupción del lenguaje (Esteva, 2019). Illich y sus discípulos supieron ver que el giro lingüístico estaba siendo bien aprovechado por los que ostentan el poder; advirtieron con preocupación una tendencia, pero no alcanzaron a presenciar su evolución con el nuevo abono de la “hiperpositividad”. Lo que ésta vino a plantear es: ¿por qué contentarse con emplear un número limitado de palabras plásticas –Pörksen había reconocido unas treinta– cuando es posible plastificar *cualquier* palabra? El mecanismo es sencillo: se toma una palabra con cierta carga subversiva y en lugar de reprimirla se extiende su uso para desprenderla de toda experiencia concreta. Consiste,

en definitiva, en inflar estos términos como si fuesen globos para hacer que asciendan a la órbita de la abstracción; su apariencia sigue siendo la misma, pero son de aire: se les ha despojado de toda potencia. Como observó Illich con respecto a las palabras plásticas: “Hacen olas, pero en realidad no le pegan a nada” (Cayley, 1997, p. 190).

“Interculturalidad”, “decolonialidad”, “diversidad”, “resiliencia”, “interseccionalidad”, “pensamiento fronterizo”, “resistencia”, “empoderamiento”, “emancipación”... Las palabras que conforman ese oleaje impotente llegaron a nosotros con fuerza crítica, prometían mucho, pasaron de boca en boca sin distinguir paladares y al cabo de un tiempo habían perdido su fuerza disruptiva; se convirtieron en espuma, que para Peter Sloterdijk es lo que surge por la producción excesiva de imágenes y textos (Sloterdijk, 2018). Otras voces se hallan en la entrada de esta lavadora que elimina las marcas de la inmanencia (¿quizá el “feminismo”?). ¿Y qué decir de “autonomía”? Si introducimos la palabra en un navegador de búsqueda, en menos de 0.20 segundos salen unos doscientos millones de resultados; además se pega a cualquier disciplina, salta con facilidad de un contexto a otro y atrae como un imán a otras palabras plásticas para formar frases tan pomposas como vacías de significados. Estas frases producen efectos, mas no por lo que dicen sino por lo que no dejan decir: saturan la comunicación de términos positivos y la elevan al plano de las generalidades. Quienes las enuncian no arriesgan nada, si bien presumen de estar aportando ideas combativas a un debate decisivo; en pocas palabras, son maestros de la interpasividad, y como tales hacen suya aquella frase que Marx (no Karl, sino Groucho) pronunció con ironía: “Yo no soy vegetariano, pero como animales que sí lo son”.

La plastificación del lenguaje no es un fenómeno que opere en solitario; constituye una extensión a lo semántico de lo que Marc Augé denominó los “no-lugares”. Recordemos que para este antropólogo francés el mundo adquiere cada vez más la apariencia de una autopista, un aeropuerto o un centro comercial. ¿Qué comparten estos espacios? Son de tránsito, resultan todos iguales, sólo admiten una manera de recorrerse, se esfuerzan por presentarse transparentes y no retienen experiencias. “Los no lugares –escribe Augé– son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos)

como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta” (Augé, 2008, p. 41); lo que producen es un mundo “prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero, al pasaje” (Augé, 2008, p. 84), en el que las vivencias no encuentran sustrato para fijarse como memoria (Halbwachs, 2004). En síntesis, los no-lugares son lugares plásticos y el lenguaje plástico un no-lenguaje.

Lo interesante de establecer este paralelismo entre las palabras plásticas y los no-lugares es que nos permite reconocer la magnitud de un problema que Augé no duda en relacionar con la “sobremodernidad” (Augé, 2008, p. 83). Lo de menos serán las dificultades que todo esto plantea para ejercer la autonomía, cuando lo que avanza inexorablemente es la pérdida del lenguaje y de los lugares, la disolución del cordón umbilical que mantiene unidas las palabras a las acciones y las cosas, de tal modo que se genera “una comunicación tan extraña que a menudo no pone en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo” (Augé, 2008, p. 85). En estas circunstancias, la autonomía tiende a confundirse con el autismo. Pero también podemos entender la autonomía como una resistencia frente a este avance pulverizador, o mejor, como una combinación de estrategias que habrán de generar las condiciones de posibilidad para que la autonomía pueda darse. Si la entendemos de este modo, la autonomía, y en particular la educativa, pasa a desempeñar un papel clave: abandona el plano descriptivo para ser concebida como autopoiesis, es decir, como la capacidad para generar los componentes que necesitamos para que la vida humana pueda darse de manera satisfactoria.

Tres notas breves antes de pasar al siguiente apartado. La primera es un reconocimiento al pedagogo estadounidense Henry Giroux, que llegó a conclusiones parecidas desde el análisis de las producciones culturales. Reconoció en Walt Disney una fábrica de plasticidades, al crear una imagen del mundo transparente e idílica, libre de conflictos, que incita a huir de la realidad (a negarla, no a transformarla) y a asumir actitudes pasivas e ingenuas (Giroux, 1999). Aunque su análisis probablemente merecería una actualización, sobre todo por la llegada masiva de los medios digitales, sigue resultando interesante ya que revela que la expansión de la “sobre-

modernidad” constituye un proceso intencionado y dirigido que obedece a los intereses de ciertos grupos de poder. La segunda nota es para ceder la palabra a Gilles Deleuze, quien en una entrevista de 1985 advirtió que ahora “las fuerzas represivas no impiden expresarse a nadie, al contrario, nos fuerzan a expresarnos”, y añadió: “Lo desolador de nuestro tiempo no son las interferencias, sino la inflación de proposiciones sin interés alguno” (Deleuze, 2006, p. 207). El tercer comentario supone un cambio de registro que podría resultar útil para explorar la función ideológica de las palabras plásticas. Un posestructuralista no pondría reparos en reconocer el proceso de plastificación del lenguaje como una forma de suspender el “acolchado” (*point de capiton*) de los significantes flotantes (su fijación en una cadena narrativa). Con esta maniobra queda anulada la función ideológica, que de acuerdo con la teoría lacaniana no es el velo que nos impide ver las cosas como son, sino la fantasía que nos permite generar un mundo con sentido (Žižek, 2008, p. 126). Sin este “acolchado”, palabras como autonomía permanecen como elementos protoideológicos que se deslizan por la cadena significante sin alcanzar a participar en la producción de significados.

Para salir (o no salir) del laberinto

¿Qué hacer para rescatar el término “autonomía” de este proceso de plastificación? La vía intuitiva consistiría en devolver el peso de la experiencia a las palabras y en no pronunciarlas en vano. Tenemos no tan lejos a un excelente maestro: el pueblo tojolabal, en el sur de Chiapas, experto en el buen uso del lenguaje (Lenkersdorf, 2005). Los tojolabales dan más importancia a la escucha que al habla (afirman que por eso tenemos dos orejas y una sola boca) y tienen claro que el decir supone asumir un firme compromiso con lo que se dice. Seguir su ejemplo supone restablecer el contacto con las cosas, evitar las prisas y dar prioridad a la convivencia. Si lo hacemos, parece casi seguro que la autonomía llega sola; ahora bien, ¿será mucho pedir cuando formamos parte de una sociedad que claramente avanza en el sentido contrario? Los tojolabales no se dejaron seducir por

las promesas del neoliberalismo, no se hallan en ningún callejón sin salida; parece que nosotros sí. La pregunta es: ¿cómo salirse?

Por mucho que se critique el pensamiento occidental, habrá que reconocerle la pluralidad de tradiciones que lo conforman; quizá alguna de ellas pueda ser la Ariadna que aporte el hilo que buscamos. Probablemente Lucrecio y Spinoza se sentirían más a gusto entre los tojolabales que en un claustro de profesores de filosofía. Nietzsche se halla también de nuestra parte: en fecha tan temprana como 1875, criticó duramente la tendencia a abusar de palabras vacías y de conceptos generales; su dictamen fue demolidor: el lenguaje está enfermo, ya no sirve para atender los problemas reales (Nietzsche, 1932, p. 334). Hay dos conceptos que desfilan discretamente por la historia de la filosofía, no por casualidad de la mano de pensadores nietzscheanos, que conviene tener presentes: el pliegue y la voz. Los pliegues generan rugosidades que ralentizan los procesos sociales y provocan por fricción la experiencia; sirven además como cobijo y escondrijo: producen microespacios en los que pueden darse, sin verse exhibidos, el cuidado mutuo y la convivencia. Deleuze exploró las posibilidades que ofrece el pliegue a partir del estudio de la filosofía de Leibniz (Deleuze, 1989). Un estudioso de la complejidad y los procesos irreversibles, Ilya Prigogine, aportó otra idea interesante: el pliegue permite con un solo gesto acercar puntos muy alejados de un sistema (Prigogine y Stengers, 2004, pp. 278-286). En la “transformación del panadero”, como llamó a su teoría, vencen el indeterminismo y la microeconomía revolucionaria: no hay equilibrios estables, con pocos medios y sin recurrir al parloteo se pueden lograr cambios radicales. El pliegue representa la autonomía, es su hoz y martillo: produce lugares y detiene el deslizamiento de los significantes flotantes. En los procesos de resistencia, el plano se pliega y la logística se funde con el arte de la papiroflexia.

¿Y por qué la voz? En principio tiene los mismos inconvenientes que la letra: puede ser manipulada, empleada como disfraz, convertirse en monólogo o padecer de incontinencia. No obstante, hay al menos tres argumentos a su favor. En primer lugar, la escritura produce una asimetría que favorece a los académicos, individuos afectados por la lógica de la institución escolar que no poseen una habilidad especial para re-

solver los problemas cotidianos. En segundo lugar, la escritura actúa en diferido, mientras que la voz interpela la presencia de un sujeto que se pronuncia aquí y ahora: genera una espacialidad y una temporalidad que propician la convivencia –como observó Illich, “el habla crea un lugar” (Cayley, 2013, p. 19)– y una intersubjetividad que favorece la construcción de un nosotros y las labores colectivas. Finalmente, la voz permite recurrir a la fuerza expresiva del silencio y emplearlo para puntuar y dar peso a las palabras. Ninguno de estos aspectos se le escaparon al esloveno Mladen Dolar, autor del estudio filosófico a nuestro parecer más profundo sobre la voz (Dolar, 2007). ¿Pecaremos de excéntricos si emparejamos la voz con el sonajero aristotélico, ya que ambos son al principio meras expresiones auditivas, pero una vez interiorizados actúan como caja de resonancias que amplifica los sonidos de fondo y los libera al exterior como música, es decir, como unidad plenamente autónoma?

Dado que la autonomía se nutre de los saberes de resistencia, no podemos ignorar su primer pilar, el “preferiría no” (*‘Id prefer not to’*) que emite Bartleby, el contable del relato de Herman Melville, publicado en 1853, cada vez que su jefe le asigna una nueva tarea (Melville, 2021). Ni el “sí” ni el “no” servirían: el sí haría de Bartleby un empleado ejemplar, tendría mejor salario, pero le impediría gozar de libertad, mientras que la negativa le supondría el despido inmediato. Cada cultura tiene sus propias maneras de enunciar este “preferiría no” (en México equivale al “sí-sí-sí” y al “ahorita”); se trata de un primer gesto –un pliegue– con el que se consigue no reducir la vida a la obediencia y la explotación. Ahora bien, para que funcione como fórmula de resistencia le falta un componente (una plegadura en el pliegue), conocido desde siempre por el pueblo, pero que Melville pasó por alto y cuya omisión arrastró al personaje del relato a un final trágico: nos referimos a la ironía. Es la ironía la que permite que emerja la voz en las peores circunstancias, cuando todo está preparado para sofocarla o para que intervenga el ventrílocuo.

Quizá exagera Vladimir Jankélévitch al señalar que la ironía “juega con el peligro (...), lo imita, lo provoca, lo ridiculiza, lo usa para entretenerse” (Jankélévitch, 2015, p. 11). No obstante, acierta al advertir que la ironía supone un cara a cara con el enemigo; deja la palabra tan cerca

de sus fauces que se llega a sentir su aliento, pero en lugar de responder a la embestida (o de prepararse estoicamente para recibir los golpes en la desigual batalla), desvía la fuerza de su oponente con un sutil barrido. Dicho de otro modo, lo que consigue la ironía es liberar la potencia que ha quedado atrapada en la esfera del poder: deja que el explosivo detone en las manos del agresor. Walter Benjamin nos recuerda que el primer gesto de los revolucionarios franceses consistió en disparar contra los relojes de las torres (Benjamin, 1999, p. 50); la ironía recurre a la misma táctica, pero en lugar de plomo utiliza el gesto o la palabra, y más que destruir la medida del tiempo, suspende la temporalidad, la pliega, y al hacerlo genera un nuevo territorio simbólico, la autonomía. Parte de la eficacia de la ironía radica en devolver la interrogante al que exige con urgencia una respuesta (“¿por qué lo preguntas?”): produce un bucle de incertidumbres que crea confusión, de tal modo que es el demandante el que se ve forzado finalmente a dar explicaciones por su interrogatorio.

El pliegue, la voz, el “preferiría no”, la ironía y su fiel aliado, el humor... forman una tropa que no alcanza ni para emprender la huida, mucho menos para salir victoriosos de una batalla. Pero quizá no se trate ni de huir ni de ganar, sino de echar la tienda de campaña y hacer hogar: si realmente nos hallamos en un laberinto o en un callejón sin salida, lo que conviene es pararse, respirar hondo y prepararse para pasar una larga temporada; la opción de echarse a correr presa del pánico –la inyección de nuevas positividadades– enreda más y no nos acerca a la salida. La lectura en clave prometeica del mito griego del laberinto nos oculta un hecho crucial: Ariadna era hermana del Minotauro; ¿envidiaría la suerte de esta criatura semihumana que desdeñaba las promesas del progreso y que para Julio Cortázar representaba la imagen del escritor, entregado a vivir en paz con sus fantasías? Ariadna aportó con su hilo un punto de partida y una meta: estableció la linealidad y preparó el escenario para la competición; al Minotauro fácilmente lo podemos imaginar entretenido con el sonajero, ese juego no agónico, esférico y musical, que para Aristóteles representaba la educación y que en ciertas culturas sirve para alejar a los espíritus dañinos. ¿Tendrá la autonomía educativa la forma del laberinto? ¿Será el callejón sin salida su lugar en el siglo xxi?

El historiador Georges Didi-Huberman propone una explicación de la desaparición de las luciérnagas que puede resultarnos útil: en realidad, nos dice, estos insectos siguen estando presentes, pero no los vemos por el exceso de reflectores (las luces de la ciudad y las linternas); forman una “comunidad clandestina” que podemos contemplar si apagamos los focos (Didi-Huberman, 2012, p. 119). Nos invita además a “convertirnos nosotros mismos (...) en luciérnagas y volver a formar, así, una comunidad del deseo, una comunidad de fulgores emitidos, de danzas a pesar de todo, de pensamientos que transmitir” (Didi-Huberman, 2012, p. 120). Su propuesta es muy sugerente, pues plantea una dialéctica entre dos formas de brillos, el que emerge del sujeto deseante y el externo ligado a la modernidad; el centelleo interior no necesita de motivaciones o estímulos, ni se descubrirá con aparatos que sólo consiguen invisibilizarlo y que nos llevan a levantar antes de tiempo el acta de defunción. El sujeto deseante sigue ahí, enunciando la vida, si se quiere como interrogante, sin ceder nunca del todo a las embestidas modernas o “sobremodernas” que trafican con el deseo para convertirlo en goce consumista.

Ahora bien, hay al menos dos aspectos de la reflexión de Didi-Huberman que merecen ser revisados, cuanto más porque aparecen en otros de sus trabajos. El primero resulta bastante obvio: al advertir a voz en cuello que las luciérnagas se ocultan tras los reflectores, podemos estar desmontando una valiosa forma de resistencia de estos insectos, que al hacerse visibles para los humanos sólo ganan la amenaza de ser aplastados. A menudo nos olvidamos que la discreción suele ser necesaria para que una alternativa social logre abrirse camino sin tantos obstáculos.² El segundo tiene que ver con el culto a la luz, que el autor critica cuando se refiere a los reflectores, pero al que recurre cuando pone su atención en la actividad lumínica de las luciérnagas, relacionada con el apareamien-

² El caso de Cherán, sobre el que se han escrito cientos de tesis, es paradigmático. Este pueblo de la meseta purépecha logró en 2011 expulsar a la delincuencia organizada que talaba los bosques y mantenía a la población amenazada; enseguida inició un proceso de autonomía, sin duda ejemplar, que se mantiene hasta nuestros días. En varias asambleas han expresado su malestar por la presencia masiva de investigadores, que no se caracterizan por la discreción y que difunden sus resultados en ámbitos académicos a los que la comunidad no tiene acceso.

to, ignorando todas las demás. Probablemente si estos insectos tuvieran conocimientos de electricidad habrían inventado los focos eléctricos para tener ventaja en la conquista. Se podría decir que el espectáculo lumínico de las luciérnagas, que los reflectores no nos dejan ver, es a su vez un reflector que nos impide tomar conciencia de otras facetas de estos insectos, menos llamativas, pero de igual relevancia. Quizá no estaba equivocado San Juan de la Cruz cuando, al tantear poéticamente la mística del deseo, no dirigía su mano al candil ni fantaseaba con constelaciones entomológicas, sino que se limitaba a pedir la “noche oscura”.

Referencias

- ARISTÓTELES (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- AUGÉ, M. (2008). *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- BENJAMIN, W. (1999). *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- CAYLEY, D. (1997). “Palabras plásticas. Entrevista con Uwe Pörksen”, en *Estudios políticos*, N° 16, pp. 185-201.
- CAYLEY, D. (2013). *Conversaciones con Ivan Illich. Un arqueólogo de la modernidad*. Madrid: Enclave de Libros.
- DELEUZE, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. (2006). *Conversaciones (1972-1990)*. Valencia: Pretextos.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada.
- DOLAR, M. (2007). *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial.
- DOSIL MANCILLA, F. J. (2021), “La didáctica de la historia en la encrucijada”. En: TREJO, D. y DOSIL, J. (Coords.). *La historia más allá de los pupitres. Experiencias de educación histórica en Michoacán*. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, pp. 209-249.
- ESTEVA, G. (2019). La corrupción del lenguaje. *La Jornada*, 3 de junio.
- FREIRE, P. (1982). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- GIROUX, H. (1999). *El ratoncito feroz. Disney o el fin de la inocencia*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- GUZMÁN SERENO, M. de J. (2024). *Paulo Freire en México*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- HALBWACHS, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- HAN, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- ILLICH, I. (1974). *Alternativas*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.

- JANKÉLÉVITCH, V. (2015). *La ironía*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- KANT, I. (2004). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar.
- LEM, S. (2014). *Congreso de futurología*. Madrid: Alianza.
- LENKERSDORF, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- MANNONI, M. (1981). *La educación imposible*. México: Siglo XXI.
- MELVILLE, H. (2021). *Bartleby, el escribiente*. Bilbao: Astiberri.
- NIETZSCHE, F. (1932). *Consideraciones intempestivas (Obras completas II)*. Madrid: Aguilar.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PÖRKSEN, U. (1988). *Plastic Words. The Tyranny of a Modular Language*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I. (2004). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- ROUSSEAU, J.-R. (2007). *Contrato social*. Barcelona: Espasa.
- SLOTERDIJK, P. (2018). *Esfemas III*. Madrid: Siruela.
- WİNNICOTT, D. (1985). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
- ŽIŽEK, S. (2008). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.



Traducción

SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

EN LA OBRA DE JÜRGEN HABERMAS

Stefan Müller-Doohm
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

La filosofía en general, mientras fue útil, fue también una teoría de la sociedad.

(T.W. ADORNO, 2005: 148)

Sin preocupación por el destino del todo, sin ninguna idea sobre el espíritu de la gran filosofía, la sociología como ciencia es realmente estéril [...].

(MAX HORKHEIMER, 1962: 11)

En su obra, Jürgen Habermas desde el principio se ocupó de la cuestión de cómo la sociología se separó de la filosofía moral o práctica y se constituyó en el transcurso de finales del siglo XVIII como ciencia de la sociedad. Consciente de las diferencias entre las dos disciplinas en cuanto a su objeto y metodología, insistió repetidamente en que la filosofía contemporánea y una sociología con ambiciones teóricas son dependientes

Notas de la traducción:

1. El autor agradece a Roman Yos la lectura crítica y los comentarios constructivos.
2. El texto apareció en su versión original con el título “Soziologie und Philosophie bei Jürgen Habermas”, en: Nils Baratella/Peter Neumann/Malte Unverzagt (eds.) (2023), *Die Präsenz des Vergangenen. Festschrift für Johann Kreuzer*, Paderborn: Fink/Brill, pp. 189-203. Traducción con autorización de la editorial: Oliver Kozlarek con apoyo en DeepL.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.995>

DEVENIRES. Año XXVI, Núm. 51 (enero-junio 2025): 155-171

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

la una de la otra (Habermas [1971] 1983). Su enorme obra tardía de dos volúmenes se beneficia de esta interdisciplinariedad, cuya necesidad ya había enfatizado enérgicamente en la fase formativa de su teorización. El tema central de *Auch eine Geschichte der Philosophie (Una historia de la filosofía)* (Habermas 2019, vol. 1: 9-16; 27) es la génesis del modo de pensamiento filosófico en el contexto de la tradición judeocristiana y el futuro de esta disciplina que, incluso tras su abandono de la metafísica, aspira, gracias a su “capacidad sintética”, a formular afirmaciones (falibilistas) sobre “la totalidad” del mundo, su futuro y el lugar del ser humano en él.

Las siguientes reflexiones son un intento de reconstruir el estatus del tipo de teoría de la sociedad que se nutre de los respectivos enfoques de la filosofía y la sociología. Las breves observaciones introductorias pretenden iluminar algunas de las primeras reflexiones de Habermas sobre la relación entre la filosofía, que pretende “captar su tiempo en el pensamiento” (Hegel) y una sociología empírica que se declara explícitamente una ciencia crítica y también histórica. Su objeto, según Habermas en su volumen de ensayos de 1963 con el título *Theorie und Praxis*, son las crisis históricamente cambiantes que emergen del estado de la sociedad (Habermas [1963]1988: capítulo 1).

A partir de esta retrospectiva principalmente histórica de la obra de Habermas, mostraré, en relación con una serie de campos temáticos, el papel que desempeña en *Auch eine Geschichte der Philosophie* una teoría de la sociedad consistente en una unidad diferenciada de filosofía y sociología que puede iluminar un diagnóstico de la época. Este libro apareció más de medio siglo después de los primeros escritos de Habermas y él lo describe en términos generales como un “pasaje por la historia de la filosofía occidental” (Habermas 2019, vol. 1: 9). Mi reconstrucción pretende mostrar que esta obra no solo defiende una concepción de la razón caracterizada como “comprensiva”, sino que también aboga por una concepción de la sociología crítica como teoría de la sociedad normativamente sustancial y diagnósticamente poderosa y, en este sentido, se presenta como una teoría social capaz de analizar las paradojas de la modernidad.

Afinidades prioritarias

La razón específica por la que Habermas estaba inicialmente y sigue estando convencido de que sus propios intereses académicos estaban y están mejor encarnados en la filosofía y la sociología¹ se basa en el hecho de que estas disciplinas tienen la posibilidad de perseguir un “conocimiento orientado hacia la emancipación” (Habermas [1971] 1988: 7-10; extensamente en Habermas [1968] 1972) y, por tanto, la “realización de la razón en la historia” (Habermas 2009, *Philosophische Texte Bd.*, 104). La filosofía y la sociología, que se han distanciado, a través de una historia larga en el primer caso y corta en el segundo, en cuanto a sus enfoques metódicos y sus objetivos cognitivos,² tienen en común que, como ciencias de la ilustración y de la crisis, no pueden domesticarse académicamente del todo. Así, podrían resistirse al imperativo del cientificismo, la producción de conocimiento técnicamente utilizable. Guiado por el interés en un enfoque crítico³ dirigido tanto a las ciencias

¹ Su horror ante las catástrofes de su propia experiencia histórica fue un punto de inflexión biográfico para Habermas, o un punto de partida que guio su búsqueda del conocimiento. En lugar de estudiar Medicina, el joven de diecinueve años que acababa de terminar la escuela optó por estudiar humanidades y ciencias sociales, con la esperanza de que fueran las más adecuadas para encontrar una explicación a la catástrofe civilizatoria y a la culpa de Alemania. Sobre las razones biográficas de Habermas para estudiar filosofía en particular, véase: Müller-Doohm 2016: 25-43. Véase también Yos 2019: 37-72.

² cf. Zucca 2015: 93 ss. El autor escribe que Habermas sitúa las cuestiones de racionalidad en la filosofía, pero las cuestiones de integración social en la sociología. Una teoría de la sociedad establece la conexión entre cuestiones de racionalidad y cuestiones de integración. “Desde la perspectiva de la sociología esto significa superar su acceso empíricamente limitado a su objeto-dominio” (p. 94). A la inversa, “las hipótesis filosóficas deben demostrar su validez en relación con la realidad empírica [...]. La teoría de la sociedad media la relación entre filosofía y sociología de tal manera que ambos elementos se encuentran [...] en el medio del pensamiento teórico-social (pp. 97 y ss., cursiva original).

³ Para el joven Habermas, este enfoque se centraba en una concepción de la crítica de inspiración marxista, en la que la crítica, vista como una “fuerza práctica”, pretende cambiar “la sociedad en su conjunto” (Cf. Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 299). En esta concepción, la crítica tiene un estatus epistemológico propio en relación con la ciencia y la filosofía. “La crítica renuncia a la pretensión contemplativa de las teorías construidas monológicamente y reconoce también que, a pesar de su propia pretensión, la filosofía del pasado sólo asume un carácter contemplativo” (ibid. 10).

positivas como también a una sociedad tecnocrática y, por tanto, autoritariamente organizada, Habermas dirige su atención a la sociología, sin descuidar la necesidad de que la filosofía también se renueve. Renovación significa que, a más tardar desde las Conferencias Christian Gauss de 1970/71 (Habermas 2001), Habermas abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia con su modelo sujeto-objeto en favor del paradigma de una teoría de la comunicación tal como él la concibe.

En relación con la sociología

La sociología le inspira por dos razones. Primero, porque en el núcleo de esta disciplina está el “Begriff des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs(s)” (el concepto de las condiciones sociales de la vida) en su totalidad, su constitución histórica (Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 236, f.).⁴ Segundo, porque una ciencia social crítica revela que la concepción de la sociedad como “una segunda naturaleza” es una falsa conciencia (ibid. 302). La sociología en forma de teoría social crítica cautiva porque expone “en lo que existe” “lo que no es” y señala así una disparidad: la “disparidad entre lo que existe y su concepto”, es decir, descubre la “identificación errónea de lo que debería ser con lo que se ha logrado” (ibid. 303). De este modo, el joven Habermas entiende ya la sociología como una ciencia empírica en la que los particulares métodos empíricos de investigación deben mezclarse con las aspiraciones teórico-sociales heredadas de la filosofía social tradicional; éstas, a su vez, abordan la cuestión sustantiva de cómo es posible el orden social, lo que exige una respuesta interpretativa.

La concepción de la sociología de Habermas, que se explica exhaustivamente en la *Teoría de la acción comunicativa* de 1981, no encaja limpiamente en ninguno de los marcos sociológicos dominantes, ni de la

⁴ Habermas rechaza explícitamente una concepción holística de la sociedad como contexto total de mistificación. Como escribe en su obra principal: “La filosofía actual ya no puede referirse a la totalidad del mundo, de la naturaleza, de la historia, de la sociedad en el sentido de un saber totalizador” (Habermas [1981, vol. 1] 1984: 1. Cf. Habermas [1981, vol. 2] 1987: 382-3).

metodología de la sociología interpretativa, ni de la teoría funcionalista de sistemas ni de la sociología fenomenológica. El programa sociológico de esta concepción se refiere a la clarificación de una concepción compleja de la racionalidad. Esto incluye tres niveles. Una sociología que aspire a ser una teoría de la sociedad “no puede eludir ni la cuestión metateórica relativa a las implicaciones de racionalidad de sus conceptos rectores de la acción, ni la cuestión metodológica relativa a las implicaciones de racionalidad de acceder a su dominio de objeto a través de una comprensión del significado; ni, por último, puede eludir la cuestión empírico-teórica relativa al sentido, si lo hay, en que la modernización de las sociedades puede describirse como racionalización” (Habermas [1981 vol. 1] 1984: xlii). Estas tres dimensiones problemáticas –un concepto diferenciado de la acción social, una concepción de la comprensión del sentido y una teoría de la racionalización de la sociedad– son el objeto de su obra principal, en la que presenta definitivamente una fundamentación de la sociología en la teoría del lenguaje. Del mismo modo que la sociología requiere un fundamento epistemológico como ciencia empírico-analítica y como ciencia hermenéutica interpretativa, su análisis concreto de los procesos sociales debe combinar la perspectiva del observador con fines descriptivos con la perspectiva del participante con fines hermenéuticos. Aquí los procesos cognitivos y de aprendizaje se combinan, en palabras de la obra tardía de Habermas, “en la resolución de problemas, que sólo un observador que adopta la perspectiva participante puede comprender” (Habermas 2019, vol. 1: 139, véase también 169. *Cursiva original*).

En la fase inicial del desarrollo de su teoría, Habermas veía la sociología crítica como una ciencia en crisis, y como parte de un proyecto más amplio que denominó “una teoría social con ambiciones prácticas” (Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 9, 17, 234). Desde que abandonó este residuo de la filosofía de la historia a principios de la década de 1970, Habermas ha pretendido fundar una teoría crítica de la sociedad “preocupada por validar sus propios estándares críticos” (Habermas [1981, vol. 1] 1984: xxxix). En *Auch eine Geschichte der Philosophie*, especifica que una teoría de la sociedad se desarrolla dentro del contexto epistemológico de la sociología junto con la constitución históricamente evolutiva de sus objetos: la “obsti-

nación burocrática del poder abstracto ubicado en el aparato estatal como una ‘realidad literalmente repelente’” y también la “obstinación sistémica de un capitalismo industrial que se regula a sí mismo a través del mercado” (Habermas 2019, vol. 1: 168). Aunque considera obsoleto el pensamiento teleológico de la filosofía de la historia, conserva de sus contribuciones a la disputa del positivismo a principios de los años sesenta la determinación de la meta cognitiva de la teoría de la sociedad como la comprensión del sentido a diferencia de los procedimientos de medición cientificistas: la “intersubjetividad de una comprensión posible” (Habermas [1967] 1988, Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 18). La teoría de la sociedad debe distinguirse y justificarse por el hecho de que pone al descubierto las “relaciones de poder establecidas” en las sociedades y culturas históricas (ibid. 19). La crítica de la dominación fundamentada en el análisis social se combina con la expectativa de que los “bloques situados en las propias estructuras de comunicación” puedan disolverse (y ésta es la idea rectora) como resultado de procesos prácticos de aprendizaje “en el marco de la comunicación en lenguaje ordinario” (ibid. 20). Esta idea se extiende desde los primeros escritos de Habermas hasta su obra tardía.

Sobre filosofía

Para garantizar la comprensión de las condiciones de la comunicación en el lenguaje cotidiano, necesitamos una filosofía (del lenguaje) con una metodología reconstructiva, es decir, que describa estructuras de racionalidad en el uso cotidiano del lenguaje orientadas al entendimiento mutuo.⁵ En la medida en que procede de forma reconstructiva, Habermas ve la filosofía como un “marcador de posición de la racionalidad” o un “representante de la razón” (Habermas [1983] 1990). Como tal, la ahora modesta filosofía postmetafísica que defiende⁶ se aferra a un con-

⁵ “Este procedimiento reconstructivo constituye el valor añadido de una teoría crítica de la sociedad sobre las descripciones y explicaciones de la sociología” (Habermas 2020: 31).

⁶ “El abandono por parte de la filosofía de la construcción de una imagen holística de un mundo centrado en nosotros significa la transición a un pensamiento postmetafisi-

cepto de razón. Es cierto que se trata de una razón detranscendentalizada, que se diferencia en lo cognitivo-instrumental, lo moral-práctico y lo estético-expresivo, de un modo que se asemeja a la diferenciación en la modernidad de las esferas de valor autónomas de la ciencia, el derecho y el arte.

Dentro del mundo de la vida, la filosofía tiene otra tarea específica: el papel de intérprete que explica el significado del conocimiento esotérico de los expertos y lo hace accesible al debate público. Aquí la filosofía no sólo ayuda a hacer transparente la compleja interacción de las pretensiones de validez descriptivas, normativas y evaluativas, sino que también, como Habermas subraya repetidamente en su obra tardía, contribuye “a la clarificación racional de la comprensión que los seres humanos tienen de sí mismos y del mundo” (Habermas 2019, vol. I, 16). En la era postmetafísica, la filosofía que permanece abierta a las posibilidades del conocimiento empírico debe conducirse con un espíritu falibilista, pero la ilustración filosófica no se limita a la ciencia y a lo empírico. La forma de razón avalada por la filosofía postmetafísica no es sólo un método, como el pensamiento deductivo, ni algo sustancial o que proporcione un fundamento último en el sentido de acceso al espíritu objetivo. Más bien, Habermas la entiende como algo performativo, es decir, como un enfoque de resolución de problemas a través de la práctica de la comprensión mutua intersubjetiva. En la cooperación entre ambas disciplinas, filosofía y sociología, el enfoque de esta última en la sociedad ayuda a los filósofos a alcanzar “una distancia objetivada” en el “uso de la razón” en el “intercambio de argumentos y contraargumentos” y en su labor de traducción interpretativa, ambas siempre teniendo lugar en el espacio social y en el tiempo histórico (Habermas 2019, vol. I: 172s.).

co” (Habermas 2019. Vol. I: 171). Así, Habermas no ve como una pérdida que la autoimagen elitista de la filosofía sea insostenible, que se rompa la unidad de la filosofía moral-práctica y teórica y que haya que abandonar las pretensiones de fundamentos ontológicos y otros fundamentos últimos.

La modernidad, ¿un proyecto en peligro?

Partiendo de la premisa de que para Habermas la teoría de la sociedad es el título de un proyecto integral en el que confluyen y se complementan los enfoques cognitivos de la filosofía y la sociología, ha llegado el momento de explorar el lugar que ocupa la teoría de la sociedad en *Auch eine Geschichte der Philosophie*. ¿Qué uso hace Habermas de la sociología y la filosofía en el contexto de su elaborada concepción de una teoría de la sociedad establecida como teoría de la comunicación? Con esta referencia a una teoría de la sociedad ya no puede apelar a la “protección de la gorra de bufón que una época científica ha otorgado a la filosofía”, protección que todavía había invocado hace sesenta años en su ensayo programático sobre “Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie” (Tareas críticas y conservadoras de la sociología) (Habermas 1978[1963], *Theorie und Praxis*, 304). Eso fue, ciertamente, dos décadas antes de la publicación de su principal obra de teoría social.

Si ahora intentamos reunir los resultados de la perspectiva de la teoría de la sociedad que no son en absoluto tan periféricos en la obra tardía de Habermas, las categorías que ya había desarrollado y justificado sistemáticamente en *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la acción comunicativa) (1981) y que se presentan en un capítulo propio en *Auch eine Geschichte der Philosophie* (136-174) no se tratarán aquí en detalle. Me concentraré en los aspectos del diagnóstico de la época que ponen de manifiesto hasta qué punto Habermas, incluso en un libro que se declara e interpreta primordialmente como de filosofía (de la religión), se presenta no sólo como filósofo, sino también de un modo específico como analista de la sociedad,⁷ preocupado por un diagnóstico normativamente sustancial de nuestro tiempo.

⁷ Para una crítica de la recepción unilateral y disciplinariamente limitada de la obra madura de Habermas en la perspectiva unilateral de una sola disciplina, principalmente como filosofía o principalmente como sociología, véase Stefan Müller-Doohm y Dorothee Zucca (2019). Aquí demostramos que la conexión e interrelación de la filosofía, la sociología y la teoría social es constitutiva para la teoría de la razón comunicativa. Se puede “hablar de un punto de convergencia entre la filosofía y la sociología a nivel de la teoría de la sociedad” (op. cit., 51).

Una de las premisas del análisis de la modernidad de Habermas, que examina las formas modificadas de integración social,⁸ es el concepto de una sociedad funcionalmente diferenciada (Habermas 2019, vol. I: 144). Aquí los procesos de reproducción social se dividen entre subsistemas funcionalmente especializados como el Estado, la economía, la cultura, la ciencia, la religión, etc. “Las estructuras sociales contribuyen tanto a la *integración social* de la sociedad a través de valores, expectativas normativamente vinculantes y entendimiento comunicativo, como también a su *integración sistémica* a través de mecanismos funcionales como las relaciones de poder e intercambio” (ibid. 137; énfasis original). Habermas considera un rasgo importante y un logro de la modernidad que “el ejercicio del gobierno político esté a su vez vinculado a las leyes y se transfiera a través de canales de obligación legal al uso administrativo del poder abstracto” (ibid. 896).

Los rasgos más generales de las sociedades modernas,⁹ que tienen el potencial de poner en peligro su supervivencia, son, por un lado, las formas de instrumentalización científico-técnica del entorno natural y, por otro, el establecimiento de estructuras administrativas burocráticas crecientes y también la dinámica que emerge de la economía capitalista organizada. Estas estructuras básicas generales de las sociedades modernas aparecen en forma de crisis en la sociedad mundial, en configuraciones diferentes según las distintas tradiciones culturales de fondo. Lo mismo ocurre con las estructuras de la esfera pública política. Desde su clásico estudio de 1962, Habermas ha entendido ésta como un foro en

⁸ Una característica específica de las sociedades modernas es que se mantienen unidas por el dinero, el poder administrativo y la solidaridad. La solidaridad es el resultado de valores y normas heredados de formas de comunicación establecidas. Este consenso de fondo se derrumba en los mundos de vida racionalizados y es sustituido por discursos institucionalizados (Habermas 2009: *Philosophische Texte*, Bd. I, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, 396, véase también 295 y ss.).

⁹ La sociedad moderna se caracteriza, por un lado, por la pluralidad de formas de vida y la individualidad de los estilos de vida y, por otro, por ser una sociedad diferenciada en esferas de valores distintas. Los especialistas se ocupan de cuestiones de verdad en la esfera de la ciencia, de cuestiones de justicia en la esfera del derecho y de cuestiones estéticas en la esfera del arte. Con esta profesionalización, la brecha entre las culturas expertas y el mundo de la vida es cada vez mayor.

el que tienen lugar procesos populares de formación de opinión y voluntad política. Los discursos políticos mediados a través de los medios de comunicación públicos establecen el marco más amplio para los objetivos políticos determinados por la creciente necesidad transnacional de dirección y regulación a la que se enfrenta el Estado, tendencialmente sobrecargado. Como Estado constitucional que se legitima a sí mismo democráticamente, debe tener en cuenta las necesidades y los deseos de los ciudadanos de aumentar el bienestar y la justicia social y reaccionar ante los imperativos de crecimiento de la economía capitalista, anticipando y combatiendo al mismo tiempo el potencial de inestabilidad en la reproducción de la sociedad. Las intervenciones políticas del Estado guiadas por la ley¹⁰ son el resultado de lo que Habermas identifica y critica como la brecha internacional del bienestar, que también aparece dentro de las sociedades nacionales como una división creciente entre la pobreza extrema y la riqueza extrema. Esta tendencia es para él un signo del fin del “capitalismo integrado (embedded)” limitado por el Estado del bienestar y la primacía del mercado mundial neoliberal. Éste no sólo está dominado por “relaciones de poder asimétricas” (Habermas 2019, vol. 2, 405), sino que “las consecuencias imprevistas de decisiones individuales vinculadas funcionalmente se solidifican como complejos sistémicos que permanecen opacos para los propios participantes en el mercado” (ibid. 402).

Habermas, siguiendo a Marx, analiza el sistema económico capitalista como un “sistema que se ha solidificado en una fuerza material” (ibid. 389). En otras palabras, lo describe como un subsistema que, a diferencia del Estado y el Derecho, está recursivamente cerrado. Funciona con el

¹⁰ Como sistema de normas, el derecho es a la vez “fuente de legitimación y medio de organización” del Estado. Se transforma en la modernidad, en el curso de las revoluciones constitucionales de finales del siglo XVIII, en derecho natural racional, contribuyendo la filosofía a su legitimación. En este sentido, “el derecho natural racional está en deuda con la fuerza de la argumentación filosófica”. Sin embargo, su fuente de legitimación es, en última instancia, “el proceso democrático constituyente” (Habermas 2019, vol. I: 862, 864). Habermas se refiere en repetidas ocasiones a las revoluciones constitucionales que condujeron históricamente al establecimiento de estados jurídicos democráticos, para los que el principio de soberanía popular y los derechos humanos son constitutivos (Habermas 2019, vol. 2: 399).

medio “no-lingüístico” del dinero, que despliega un potencial extorsionador en relación con otros sistemas. La dinámica de crisis determinada estructuralmente, tal y como él la describe, adquiere dimensiones cada vez más amenazadoras por el avance del cambio climático, los riesgos de la tecnología a gran escala, los desequilibrios militares y las arriesgadas estrategias de los mercados financieros globales.

Aunque el imperativo del crecimiento hace que la forma económica capitalista sea extremadamente propensa a las crisis, para Habermas es un dato irreversible. Se amplía así peligrosamente el “espacio para una independencia de la realización del capital que genera crisis a expensas de la economía real [...]: hoy los inversores pueden obtener beneficios especulativos en fracciones de segundo sin la correspondiente creación de valor” (ibid. 406). En los pasajes de análisis social de *Auch eine Geschichte der Philosophie* Habermas se muestra muy escéptico respecto a que los procesos de crisis en los mercados mundiales capitalistas puedan mitigarse únicamente por medios políticos. En este sentido, como ya se ha indicado, mantiene el análisis marxiano del carácter natural de la sociedad.¹¹ Argumenta enérgicamente que los procesos autosuficientes de realización del capital “se manifiestan como un poder social que bloquea el libre flujo de la comunicación pública” (ibid. 662). Concluye que con el vaciamiento de las democracias nacionales-estatales, que se encuentran en los límites de su capacidad de acción bajo las condiciones de la competencia globalizada y la catástrofe ecológica, la esfera pública democrática llega a perder su función. Sin embargo, una esfera pública activa es una condición previa y un elixir para la vida de cualquier democracia.

¹¹ Según Habermas, tres desarrollos históricos son fundamentales para el análisis del capitalismo de Marx: el desarrollo de las fuerzas productivas, la creciente complejidad de la sociedad y el crecimiento de los antagonismos de clase. Estos desarrollos obligan a los sujetos que viven en estas condiciones a revolucionar sus relaciones de producción y de vida. En oposición crítica a Marx, Habermas diferencia entre los procesos de aprendizaje epistémico y moral en el ámbito del trabajo social y el de la interacción mediada comunicativamente. El error cometido por los autores del Manifiesto Comunista, según Habermas, es que “ven la productividad del trabajo social como la fuente de energía para el uso político de la libertad racional” (ibid. 654).

La esfera pública en la era digital

La espiral de la violencia comienza como una espiral de comunicación distorsionada.

(HABERMAS 2003: 35)

Esta pérdida de función de la esfera pública democrática diagnosticada por Habermas se manifiesta no sólo en un declive tendencial de la solidaridad y en actitudes hostiles a la democracia, sino en la actualidad precisamente en la creciente posición de poder de los conglomerados mediáticos mundiales. Sus efectos sociales le han impulsado a reflexionar de nuevo sobre su estudio de hace sesenta años del *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Habermas [1962] 1990) y a llevarlo adelante.¹² Su principal interés se centra en la cuestión de cómo se presenta la relación entre democracia participativa, política deliberativa y esfera pública en el aquí y ahora de la era digital. Parte de la premisa de que la esfera pública debe estar organizada democráticamente y asegurada institucionalmente. Sólo bajo esta condición se puede esperar que el uso público de la razón, que la deliberación, es decir, los debates abiertos entre oponentes que se llevan a cabo de una manera orientada al asunto en cuestión, tengan efectos mutuamente esclarecedores y, por tanto, racionalizadores (Habermas 2021: 479).

Habermas considera la digitalización electrónica como la tercera revolución de los medios de comunicación, tras la invención de la escritura y, posteriormente, de la imprenta. Por un lado, estas innovaciones en la tecnología de los medios de comunicación conducen a conexiones mundiales y a la apertura de los espacios nacionales de comunicación entre sí. Por otro lado, la comunicación digital provoca crisis, por ejemplo en forma de su informalización y la fragmentación de la comunicación pública. Junto a los medios programáticos tradicionales como la prensa y la

¹² En lo que sigue me remito a las observaciones dispersas en *Auch eine Geschichte der Philosophie*, pero sobre todo a su capítulo de 2021 (Habermas 2021). Este estudio apareció en 2022 como publicación separada bajo el título: *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (Habermas 2020a). Véase también Habermas 2020b: *Warum nicht lesen?* Relevante desde la perspectiva de la ciencia política es también una entrevista detallada que Habermas publicó en 2020 en la revista *Leviathan* (Habermas 2020c).

radio, que pretenden llegar a sus destinatarios a través de sus contenidos cuidadosamente elaborados, existen cada vez más redes como *Facebook*, *YouTube* y *Twitter*, que cada participante puede utilizar para difundir sus propios mensajes a su antojo, sin “regulación de contenidos”. Así, la “liberación de la tutela editorial” a través de los medios de plataforma conduce a un uso de los medios en el que todo el mundo puede introducir y recibir de las redes cualquier contenido como opiniones privadas (ibid. 488). Esto tiene lugar sin “selección profesional y prueba discursiva” a través de controles de calidad editorial por guardianes formados periódicamente (ibid. 485). Así se difumina la línea entre lo público y lo privado y con ello “el sentido inclusivo de la publicidad” (ibid. 499), que deriva de su carácter discursivo.

Con esta referencia al carácter fundamentalmente “agonístico” de los debates públicos, Habermas deja claro que lo problemático no es la multiplicidad de voces en las redes de medios sociales, sino el repliegue en el espacio cerrado de una burbuja comunicativa. Esta comunicación autorreferencial se produce a costa de los procesos democráticos de formación de la opinión y la voluntad, consistentes en un “flujo de desacuerdos que se agita repetidamente en la búsqueda orientada a la verdad de los ciudadanos de decisiones racionalmente aceptables” (ibid. 478). Esto tiene consecuencias sustanciales para el estado cualitativo de lo que se comunica a través de los medios de la plataforma digital. Lo que se intercambia entre personas afines en estas cámaras de eco constituye una forma mixta de nuevo tipo. Consiste en expresiones de opinión puramente privadas construidas como una forma de autopresentación, confesiones íntimas, a menudo combinadas con discursos de odio políticamente propagados y declaraciones de visiones del mundo, todo ello ofrecido por quien sea en el papel de autor autoproclamado. Sus opiniones y juicios, incluida la desinformación selectiva, penetran en las redes digitales al margen de cualquier ética periodística apropiada y sin el filtro del tratamiento editorial y la comprobación de su contenido veraz, con la sugerencia de que estos productos no editados son espontáneos y directos y, por tanto, totalmente auténticos. Se trata de un mal uso del escaso recurso de la atención.

En la medida en que plataformas mediáticas como *Facebook*, *YouTube* y *Twitter* hacen caso omiso de las obligaciones de transparencia y alcanzan cada vez más un poder de mercado oligopolístico, los medios clásicos se ven obligados a adaptarse y conformarse. Habermas identifica desastrosas “tendencias a la desprofesionalización” en el conjunto de los medios públicos.¹³ La auténtica tarea periodística de investigación seria, la presentación lingüística de la información según normas profesionales y el esclarecimiento de la política, la economía y la cultura dirigido a la audiencia corren el peligro de quedar marginados. Con el tiempo, esto va en detrimento de la cultura discursiva y conduce, en última instancia, a que las noticias falsas dejen de ser reconocidas como tales y diferenciadas de las noticias cuya veracidad y corrección son comprobadas por las agencias y, en caso necesario, corregidas.

La esfera pública amenaza con deshacerse en un balbuceo de arbitrarias expresiones de opinión no contrastadas, de “me gusta” y “no me gusta”. Estas opiniones subjetivas individuales tienen un estatus diferente de las opiniones que se han convertido en públicamente compartidas, debatidas tras controversias en un foro público. Las opiniones individuales sólo alcanzan la dignidad de argumentos con una fuerza motivadora racional cuando se han puesto a prueba en procesos de “a favor” y “en contra”. La deliberación funciona, según Habermas, como un filtro. Debe lograr la transformación de las opiniones privadas en públicas, que proporcionan un marco orientador para los procesos de toma de decisiones democráticas en una democracia deliberativa. En la medida en que la esfera pública política pierde su función, crece el peligro de que la esfera pública “se pudra” y al final el Estado pierda su “sustancia democrática”. Esto se manifiesta en la tendencia hacia una política cada vez más “demoscópicamente dirigida, que se distingue hoy por el estilo político dominante de una adaptación oportunista de la política del poder a opciones de acción sistémicamente limitadas” (Habermas 2022: 103).

¹³ Ya en la confrontación entre norma y realidad de su estudio histórico *Strukturwandel der Öffentlichkeit* de 1962 Habermas llega al resultado de que los medios de comunicación de masas no son en modo alguno mediadores neutrales de lo público. Por el contrario, constituyen poderes dentro de la esfera pública. Se recurre a ellos tanto para legitimar la política estatal como por intereses económicos.

Conclusión

La sociedad de la modernidad, en la que el aumento de la libertad va acompañado de peligros, ha sido creada en el curso de un proceso histórico por los protagonistas de este proceso como un contexto vital conformado intersubjetivamente. Habermas describe este mundo vital como una “dependencia que da poder” (Habermas 2019, vol. 2: 596). Es, por un lado, una condición de una forma de existencia autodeterminada, pero, por otro lado, la limita estructuralmente y la encierra normativamente. Para no dejarse desanimar por las restricciones y las dinámicas destructivas, Habermas señala una fuente de esperanza: los individuos y los colectivos pueden emprender procesos de aprendizaje cooperativo, aunque no puedan excluirse las regresiones. Habermas identifica estos avances en el aprendizaje en las esferas cognitiva y moral. También es relevante la idea de que estos resultados de la autoilustración son algo más que la acumulación de conocimientos técnicamente útiles. Mantener viva la conciencia de que las condiciones para la supervivencia de la especie incluyen el peso específico de argumentos convincentes es el atributo de una teoría crítica de la sociedad filosóficamente equipada y sociológicamente informada. Mientras que la sociología analiza la dinámica de crisis autoinducida del proceso de producción social, los peligros reales de una modernización “descarrilada”, la filosofía reconstruye los potenciales de racionalidad históricamente incorporados, los avances en el conocimiento de las esferas social y moral. También se demuestra “que el ser humano no puede no aprender” (ibid. 587). Esta conciencia de los procesos de aprendizaje, que constituye el centro de la obra tardía de Habermas, es claramente un nuevo punto de referencia en la teoría crítica de la sociedad. Esta perspectiva ampliada demuestra que el suyo no es un proyecto estancado.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. [1962] 2005: "Progress", en Adorno, *Critical Models. Interventions and Catchwords*, traducido por Harry W. Pickford. New York: Columbia University Press, pp. 143-160.
- HABERMAS, Jürgen [1962] 1990: *Structural Transformation of the Public Sphere. Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, traducido por Thomas Burger y Frederick Lawrence. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1971] 1988: *Theory and Practice*, 4th edn., traducido por John Viertel. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1968] 1972: *Knowledge and Human Interests*, traducido por Jeremy Shapiro. London: Heinemann.
- HABERMAS, Jürgen [1967] 1988: *On the Logic of the Social Sciences*, traducido por Shierry Weber Nicholsen y Jerry A. Stark. Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, Jürgen 2001: 'Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology: The Christian Gauss Lecture, Princeton University, February-March 1971', en *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1983] 1990: *Moral Consciousness and communicative Action*, traducido por Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1971] 1983: "Does philosophy Still Have a Purpose?", en Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, traducido por Frederick G. Lawrence. London: Heinemann, pp. 1-19.
- HABERMAS, Jürgen 2003: Jürgen Habermas, 'Fundamentalism and Terror', en Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- HABERMAS, Jürgen 2009: *Philosophische Texte*, Bd. 1, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen. 2019: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Vols. 1 y 2. Berlin: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen 2020b: „Warum nicht Lesen?“, en: Katharina Raabe and Frank Wegner (eds.): *Warum Lesen. Mindestens 24 Gründe*, pp. 99-123. Berlin: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen 2020c: (con: Claudia Czingon, Aletta Diefenbach and Victor Kempf) "Moral Universalism at a Time of Political Regression: A Conversation with Jürgen Habermas about the Present and His Life's Work", traducido por Cieran Cronin, *Theory, Culture & Society*, Vol. 37, Issue 7-8, pp. 11-36.
- HABERMAS, Jürgen 2021: „Überlegungen und Hypothesen zu einem neuen Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit“, en: Martin Seeliger y Sebastian Sevignani (eds.): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? Leviathan Sonderband 37*, 470-500. Baden-Baden: Nomos.

- HABERMAS, Jürgen 2022a: *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, Max 1962: „Soziologie und Philosophie“, en: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: *Sociologica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan 2016: *Habermas. A Biography*. Cambridge: Polity.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan and Dorothee Zucca 2019: *Kommunikatives Handeln als gesellschaftliche Einheit: Thesen und Antithesen*, en: Luca Corchia, William Outhwaite y Stefan Müller-Doohm (eds.): *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*. Berlin: Suhrkamp, pp. 19-109.
- YOS, Roman 2019: *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens*. Berlin: Suhrkamp.
- ZUCCA, Dorothee 2015: *Kommunikatives Handeln: Form und Würde moderner Weltgesellschaft. Ein kritischer Beitrag zur intersubjektivitätstheoretischen Grundlegung des Gesellschaftsbegriffs von Jürgen Habermas*. Baden-Baden: Nomos.



Conmemoración

IMMANUEL KANT 1724-1804

LÍNEAS DE RECEPCIÓN Y CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA EN LA FILOSOFÍA EN LENGUA ALEMANA EN EL SIGLO XX

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

g.leyvm@gmail.com

La filosofía de Kant ha sido considerada como una reflexión paradigmática de la *Aufklärung*. Sus aportaciones en el ámbito de la epistemología al igual que en el de la moral, la filosofía del Derecho, de la historia, la estética e incluso la filosofía de la religión han marcado decisivamente a la filosofía moderna. En este ensayo¹ me propongo ofrecer una primera aproximación a algunas líneas de recepción y crítica de la filosofía de Kant en la filosofía en lengua alemana en el siglo xx. Infelizmente, por razones de espacio, no podré tratar ninguna de ellas con el grado de precisión y a la vez de profundidad que se requiere. Es por eso que insisto en caracterizar ese trabajo como una primera aproximación. Me dirigiré para ello, en primer lugar, a la vertiente ofrecida por la filosofía de Martin Heidegger y proseguida por la hermenéutica de Hans-Georg

¹ Este ensayo forma parte de una investigación más amplia en torno a la recepción de la filosofía de Immanuel Kant. Retomo y desarrollo aquí algunas ideas planteadas en otros textos que he publicado sobre este mismo tema.

Gadamer (1). A continuación, me dedicaré a la recepción y crítica de Kant en la línea abierta por el *Wiener Kreis* (2); posteriormente, atenderé algunas propuestas de interpretación y crítica desarrolladas en el interior de la confluencia entre kantismo y marxismo y ofreceré algunos apuntes sobre la recepción y crítica de Kant por parte de los pensadores pertenecientes a la primera generación de la Teoría Crítica (3).

1. En el proyecto de radicalización y desplazamiento de la fenomenología en dirección a una ontología fundamental que se plantea la pregunta por el sentido del Ser operado por la obra de Heidegger, asistiremos a una crítica radical al neokantismo que conducirá a una novedosa y audaz reinterpretación de la filosofía de Kant. En efecto, en el § 6 de *Sein und Zeit* titulado *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie* (*La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*), Heidegger expresa su convicción de que la tradición filosófica occidental se había convertido en un obstáculo que impedía relacionarse y hacer accesible en forma adecuada a la propia tradición y, en lugar de hacerla transparente, la había encubierto (*verdeckt*) obstruyendo el acceso a las «fuentes» originarias (*den ursprünglichen »Quellen«*) de donde fueron tomados las categorías y conceptos fundadores de esa misma tradición llevando al olvido de su origen. Era necesario por ello fluidificar una tradición que se había endurecido, transparentar una tradición que se había oscurecido y develar lo que el decurso de la tradición había ocultado. Por ello, Heidegger plantea la tarea de una “Destruktion” del contenido transmitido por la ontología antigua guiada por el hilo conductor de la pregunta por el Ser que condujera “a las experiencias originarias en las que se adquirieron las primeras determinaciones del Ser que serán en lo sucesivo rectoras (*auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden*)” (Heidegger GA Bd. 2: 21-22). Esta “Destruktion” no apunta a una relativización ni tampoco una simple eliminación de la tradición filosófica precedente, sino más bien a “...trazar sus posibilidades positivas... en sus límites (... *ihren positiven Möglichkeiten ...in ihren Grenzen abstecken*)”. Así entendida, afirma Heidegger, esa “destrucción” posee un propósito positivo,

pues se propone elucidar en qué medida y hasta qué punto en la historia de la ontología precedente se ha buscado comprender al ser en conexión con el fenómeno del tiempo y si en un horizonte semejante ha podido ser planteado el problema de la *Temporalität*. Es en este sentido que Heidegger señala que “[e]l primero y único que recorrió un trecho del camino investigador en dirección a la dimensión de la temporalidad, o que se dejó empujar hacia allí por la fuerza de los fenómenos mismos, es *Kant* ([d]er Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*)” (GA 2: 23). Esto lo ve expresado Heidegger en la doctrina del esquematismo de la *Crítica de la Razón Pura*, avanzando así en una novedosa interpretación de la filosofía de Kant que desarrollará tanto en su *Vorlesung Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28, en GA 25), como en el debate con Cassirer en Davos y, sobre todo, en la que será su segunda obra sistemática después de *Sein und Zeit: Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, en GA 3).² Me referiré brevemente a ese debate y, a continuación, al planteamiento general de Heidegger en su libro sobre Kant.

El encuentro conocido posteriormente como “Disputa de Davos” tuvo lugar en la ciudad suiza del mismo nombre del 17 de marzo al 6 de abril de 1929 en el marco del *II. Internationaler Davoser Hochschulkurs* con el tema general “*Mensch und Generation*” en el que participaron, además de Heidegger y Cassirer, Otto Friedrich Bollnow, Leon Brunschvicg, Rudolf Carnap, Eugen Fink, Karl Reinhardt, Herbert Marcuse,

² Debe señalarse, sin embargo, que el estudio de Kant ocupó a Heidegger especialmente en las décadas de los años veinte y treinta. Entre las estaciones principales de este estudio pueden mencionarse la *Vorlesung* impartida en el Semestre de Invierno 1926-1927 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* y continúa en el Semestre de Invierno 1927-1928 titulada *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), editado por Ingrid Görland, 1977. En la siguiente década Heidegger dedica en el verano de 1931 un Seminario a “Los Progresos de la Metafísica” y en el invierno de 1931-1932, a la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, abordando también en el verano de 1934 algunas partes de la primera *Crítica*. En el invierno de 1935-1936 dedica una *Vorlesung* a Kant a *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*.

Maurice de Gandillac, Emmanuel Levinas, Joachim Ritter, Alfred Sohn-Rethel y Norbert Elias.³ En el marco de esa disputa, Cassirer comienza preguntando a Heidegger ¿qué entiende Heidegger por neokantismo?, ¿cuál es el enemigo contra el que Heidegger se dirige?, ¿por qué la crítica fenomenológica se impondría a la neokantiana?, ¿impone la que le es propia?, anotando, además, que ha visto en Heidegger a un neokantiano como jamás lo habría sospechado.⁴ En su respuesta, Heidegger asocia el neokantismo en forma indiferenciada tanto a exponentes de la Escuela de Marburgo como Cohen al igual que a los de la Escuela del Suroeste como Windelband y Rickert –curiosamente no menciona a Natorp–, caracterizándolo en términos generales por la reducción de la filosofía a una teoría del conocimiento, especialmente del conocimiento ofrecido por las ciencias físico-matemáticas, que no se plantea la pregunta ni por los entes ni por el Ser, señalando que incluso el propio Husserl entre 1900 y 1910 habría recaído en el neokantismo (Heidegger, GA 3: 274-275).

El pensamiento de Heidegger se movió, especialmente después de la *Kehre*, en dirección de una reflexión sobre la *Seynsgeschichte* en la que la crítica a la noción de sujeto y el problema de la técnica moderna comienzan a asumir gradualmente un lugar central. Así, la *τέχνη* y la *ποίησις* empiezan a ser analizadas ya no en el marco del uso del *Zeug* (útil) como acontecía en los años veinte, paradigmáticamente en *Sein und Zeit* (1927), sino en el interior de lo que Heidegger llamará en los *Beiträge*

³ Este debate se reconstruye a partir básicamente de estas fuentes:

- Martin Heidegger *Gesamtausgabe* (GA, 3), Frankfurt am Main: Klostermann, 1973, „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger“, pp. 274-296.
- Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. (ECN), Band 17, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, hrsg. von Jörn Bohr und Klaus-Christian Köhnke. Hamburg: Felix Meiner, 2014, „Arbeitsgemeinschaft Cassirer – Heidegger“, pp. 108-119.
- Guido Schneeberger: *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*. Bern: Selbstverlag, 1960, „Arbeitsgemeinschaft Cassirer – Heidegger“, pp. 17-27.

⁴ *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, en: Martin Heidegger, GA 3: 274-296. Tr. Esp. Kant y el Problema de la Metafísica. trad. de Gred Ibscer Roth revisada por Elsa Cecilia Frost. Nueva revisión, apéndices y notas de Gustavo Leyva. México: FCE, 2013.

zur Philosophie la *Machenschaft* (la maquinación, la maniobra) analizada en los párrafos §§ 61 a 68 de esa misma obra. Heidegger examina de este modo una comprensión de lo que existe desde el horizonte del hacer (*machen*) que produce al ente y lo convierte en objeto de la ciencia (como se plantea en los párrafos §§ 73 a 80 de las mismas *Beiträge*) y del re-presentar (*vor-stellen*) que transforma y reduce la cualidad a cantidad y produce al ente desde el horizonte de la calculabilidad, la utilizabilidad y la manipulabilidad. Posteriormente, en la década de los cincuenta en la que tiene lugar la famosa conferencia *Die Frage nach der Technik* (1954), el análisis de la técnica pasa a centrarse en lo que Heidegger llama el *Ge-stell* en el que lo que se hace (*machen*) y produce (*herstellen*) se reúne e integra en un *Bestand*, en un fondo de reserva y de energía de lo existente que lo convierte en disponible y utilizable en todo momento. La técnica pasa a ser comprendida de esta manera como un desocultamiento que se presenta lo mismo en la obra del artesano que en la del trabajador y, en general, en el modo de hacer presente a la naturaleza, un modo de salir de lo oculto que es un *Wahrheitsgeschehen*, un acontecer de la verdad comprendida ésta como *ἀλήθεια*. En este punto la técnica antigua se encuentra con la técnica moderna, pues en una y otra tiene lugar un desocultamiento que vincula a ambas en último análisis con un acontecer de verdad. No obstante, la diferencia entre una y otra reside en que, en el caso de la técnica moderna, el desocultamiento de lo existente trae a éste a la presencia como un fondo de reserva (*Bestand*) susceptible de ser utilizado y manipulado en todo momento que se reúne e integra en un dispositivo (*Ge-stell*) en el interior del cual tiene lugar el desocultamiento de lo que existe justamente como *Bestand*. Con ello se impone prácticamente una forma dominante de desocultamiento de lo existente (esto es, la de la técnica) desplazando a otras formas posibles (por ejemplo, las que tienen lugar en el ámbito del arte analizada por Heidegger en el ensayo de 1935-1936 *Der Ursprung des Kunstwerks*, o bien en el campo de la política a la que Heidegger menciona en ese mismo ensayo) y buscando integrarlas bajo la forma de desocultamiento propia de la *τέχνη*.

Es justamente en el ámbito del arte y la experiencia estética que la recepción y crítica de la filosofía de Kant fueron proseguidas por Hans-Georg

Gadamer. En efecto, en su magna obra *Wahrheit und Methode* publicada en 1960 Gadamer plantea una interrogación de largo alcance sobre las pretensiones de las llamadas *Geisteswissenschaften* y sobre el modo en que ellas han subordinado las cuestiones relacionadas con el método al modelo de pensamiento característico de las *Naturwissenschaften*.⁵ De este modo, la matematización, la objetivación, la calculabilidad y la determinabilidad conceptual se presentan para las primeras como los ideales a los que debe ajustarse un método eficaz para acceder a la comprensión y conocimiento de sus objetos y así asegurar metódicamente el acceso a la verdad. Así, una de las ideas centrales que anima a esta obra de Gadamer es la de interrogar esta presuposición mostrando que el instrumento del método no ofrece lo que promete, esto es, el acceso a la verdad en el ámbito de las *Geisteswissenschaften* (Gadamer, 1960: 494). De esta forma, Gadamer interrogará las presuposiciones asociadas a las *Geisteswissenschaften* y a la idea de “método” que les es propia mostrando la manera en que ella ha deformado y, al mismo tiempo, dificultado el acceso a la verdad. Gadamer desarrolla esta interrogación en tres momentos, a saber: en primer lugar, se ocupa de mostrar cómo ha emergido la cuestión de la verdad en el ámbito de la experiencia del arte, para, a continuación, en un segundo momento, explicar cómo se ha extendido este problema a la comprensión en el ámbito de la historia, para, finalmente, en tercer y último lugar, mostrar el modo en que debe ser comprendido y realizado una suerte de giro ontológico en dirección de una interrogación sobre el ser del lenguaje y sobre el modo en que tanto la comprensión como el propio objeto a ser comprendido están articulados en el orden del lenguaje. Es justamente en el primer momento de su análisis donde Gadamer analiza el modo en que se ha planteado el problema de la verdad en el ámbito de la experiencia estética preocupado por mostrar los límites del concepto de conocimiento y del ideal de método que ha animado a las *Geisteswissenschaften* a la luz del análisis y comprensión de la pregunta en torno a la verdad en el ámbito del arte. Es en este marco que dirige su atención a la estética de Immanuel Kant.

⁵ Gadamer, H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) en Gadamer, H.G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986 (Tr. Esp. Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme).

En efecto, como se sabe, este análisis de la experiencia estética en Kant se encuentra ante todo en la sección titulada “*Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik*” (Gadamer, 1960: 48-87). En ella Gadamer busca mostrar, por medio de un análisis de la estética de Kant, el modo en que se patentiza la insuficiencia del proyecto de la modernidad por aprehender adecuadamente el ser de la obra de arte. Debe recordarse que en el trasfondo de la aproximación de Gadamer a la estética de Kant se encuentra la reflexión de Heidegger sobre la obra de arte y sobre el modo en que en esta se patentiza un acontecer de verdad (*Wahrheitsgeschehen*) en el sentido ya mencionado anteriormente.⁶

Es preciso recordar que, antes de iniciar su análisis de la estética de Kant, Gadamer se interroga por la significación de la tradición humanista asignando un papel central al concepto de “gusto (*Geschmack*)”. En efecto, apunta Gadamer, ese concepto tenía en el interior de la tradición humanista una amplitud que le asignaba un modo de conocimiento específico. Así comprendido, el gusto se encuentra colocado en el ámbito de la comprensión de lo individual que expresa la presencia de lo universal y para lo cual se requiere de la actividad de la facultad de juzgar (cfr., Gadamer, 1960: 43). De este modo, el gusto no se limitaba en modo alguno a la belleza de la naturaleza y del arte, sino que comprendía el ámbito entero de las costumbres, y éstas, a su vez, remitían al orden de la vida y a su regulación a través tanto de la ética como del Derecho. En este ámbito se requería, una y otra vez, de la facultad de juzgar para poder valorar y comprender correctamente los casos particulares y concretos. Es en ese sentido, apunta Gadamer, que puede ser comprendida adecuadamente la función de la facultad de juzgar, especialmente en el ámbito de la jurisprudencia en el que la hermenéutica tiene siempre una función central, pues se ocupa justamente del análisis de la concreción del Derecho y, de ese modo, de la reflexión y ampliación del propio Derecho, pues no se trata aquí solamente, afirma Gadamer, de la aplicación correcta de principios universales —en este caso de los principios universales del Derecho a los casos particulares—, sino que siempre nuestro

⁶ Cfr., Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, aparecido en *Holzwege*.

saber en torno al Derecho y a las costumbres, nuestro saber jurídico –al igual que nuestro saber moral– se complementa y amplía desde el análisis y la comprensión de los casos individuales y, de esa manera, se determina y amplía en forma productiva. El ejemplo en el que piensa Gadamer a este respecto es, como se sabe, el del juez, quien no solamente se limita a aplicar la ley en concreto, sino que también, al mismo tiempo, a través de su sentencia, contribuye al despliegue y a la ampliación del Derecho jurisprudencial (*Richterrecht*). Así, el saber jurídico y el saber moral, el Derecho mismo, se desarrolla constantemente en virtud de la productividad del análisis y comprensión de los casos particulares (cfr., Gadamer, 1960: 44).

Gadamer recuerda en este mismo orden de ideas que, en lo que se refiere a la subsunción de los casos particulares bajo un universal ya dado –que es donde Kant localiza la función de la facultad de juzgar determinante–, puede hablarse a lo más en el ámbito de la razón teórica. Sin embargo, afirma Gadamer, aun en ambos casos es posible encontrar un “enjuiciamiento estético (*ästhetische Beurteilung*)”, algo que admite Kant mismo, quizá en forma indirecta, apunta Gadamer, en la medida en que reconoce la utilidad de los ejemplos para la agudización y desarrollo de la facultad de juzgar (cfr., Gadamer, 1960: 44). Por otra parte, en el caso de la razón práctica, y más específicamente en el de la ética, Gadamer señala que es una expresión de la labor indemostrable del tacto el encontrar en cada momento la decisión correcta y aplicar en forma también correcta lo universal, la ley moral en el caso de Kant, al caso particular, algo que la razón por sí misma no puede realizar. Es en ese sentido que Gadamer afirma que ciertamente el gusto no puede constituir el fundamento del juicio moral; sin embargo, constituye su “completud suprema (*höchste Vollendung*)” (cfr., Gadamer, 1960: 45). Es justamente en ese tenor que Gadamer destaca cómo surgió el concepto de gusto a lo largo del siglo XVII, subrayando su función social y creadora de comunidad que le imprimió una singular relevancia en el ámbito de la filosofía moral que se veía remitida de esta manera a su fuente en la tradición humanista y en la antigüedad (cfr., Gadamer, 1960: 45). El concepto de gusto se inscribe así en el interior de una tradición humanista que remite en último

análisis a la tradición del pensamiento antiguo y se presenta ya en la ética griega, sea a través de la *ética de la medida* (*Massethik*) de los pitagóricos y de Platón y de la ética del *mesotés* en Aristóteles que pueden ser consideradas por ello, en último análisis, afirma Gadamer, como diversas variantes de “una ética del buen gusto (*eine Ethik des guten Geschmacks*)” (Gadamer, 1960: 45). Sin embargo, nuestra comprensión de la filosofía moral está fuertemente influenciada por la tendencia propia de muchas filosofías de la modernidad –entre ellas, para el caso que nos ocupa en este escrito, la de Kant– a purificar a la ética de todo momento estético y de toda relación con el sentimiento.

Gadamer se dirige así a la fundamentación de la estética en el ámbito de la filosofía trascendental de Kant subrayando que con ella se realizó un corte en dos direcciones, a saber: en primer lugar, significó un corte, una ruptura de una tradición y, al mismo tiempo, la introducción de un nuevo desarrollo que se expresa claramente en el análisis del concepto de gusto ofrecido en la *Crítica de la facultad de Juzgar*. De esta forma, se entienden los esfuerzos de Kant por legitimar la pretensión de universalidad subjetiva del gusto estético a través del análisis ofrecido en la crítica de la facultad de juzgar estética. Kant desplegó en ella una subjetivización radical a través de la nueva fundamentación de la estética que adquirió una significación epocal desacreditando toda otra forma de conocimiento que no fuera la del conocimiento teórico ofrecido por las *Naturwissenschaften*. En efecto, Kant asignó una función trascendental a la facultad de juzgar estética distinguiéndola del conocimiento conceptual y restringiendo –y ello es de especial importancia para Gadamer– el concepto de verdad exclusivamente al ámbito del conocimiento teórico-conceptual, privando así a la experiencia estética y a la obra de arte de toda relación con la verdad para colocar de este modo al fenómeno del arte –y también a la historia– bajo una nueva luz (cfr., Gadamer, 1960: 47).

El análisis y discusión que Gadamer ofrece de la estética de Kant se localiza en la primera parte de su obra *Wahrheit und Methode* que lleva por título *Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst*. A ella le antecede una exposición sobre la significación de la tradición humanista para las *Geisteswissenschaften* en la que se subraya la significación de

conceptos centrales como los de *Bildung*, *sensus communis*, *Urteilkraft* y *Geschmack* en el interior de esta tradición que, o bien habrían perdido relevancia, o bien habrían alterado radicalmente su significación en virtud de la subjetivización de la estética operada por la crítica que Kant desarrolla en la *Kritik der Urteilkraft*. Es por ello que en el apartado que sigue al que Gadamer dedica a Kant con el título *Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst* Gadamer se propone precisamente recobrar la pregunta por la verdad del arte que en Kant ha sido eliminada al situarse exclusivamente en el ámbito del método y de los conocimientos proporcionados por las ciencias naturales. Su recuperación pasa justamente por una crítica a la subjetivación de la estética realizada por Kant.

En su análisis de la estética kantiana Gadamer aborda los siguientes problemas, a saber: a) la distinción trascendental del gusto; b) la doctrina de la belleza libre y de la belleza adherente; c) la doctrina del ideal de la belleza, d) el interés que se tiene en lo bello tanto en la naturaleza como en el arte, e) la relación que existe entre el gusto, por un lado, y el genio por el otro y, finalmente, f) la manera en que la estética del genio abre la vía para el despliegue, en la filosofía posterior a Kant, del concepto de vivencia (*Erlebnis*). Atendiendo tanto al propósito que anima este ensayo como a razones de espacio me limitaré solamente a los tres primeros problemas.

a) Por lo que se refiere a la *distinción trascendental del gusto*, Gadamer señala que el rasgo distintivo de la *Kritik der Urteilkraft* reside en la pretensión de Kant por atribuir al gusto un momento *a priori* que fuera más allá de la universalidad empírica y legitimarla filosóficamente. Para ello, sin embargo, y es esto lo que Gadamer considera el rasgo distintivo de la crítica kantiana, se le retira al gusto toda significación en el ámbito del conocimiento (cfr., Gadamer, 1960: 49). Para Kant el gusto remite más bien a un principio subjetivo que se reduce al “sentido común (*Gemeinsinn*)”. De esta forma, el gusto no suministra ningún conocimiento del objeto que se enjuicia como bello, sino que está referido más bien a un sentimiento de placer en el sujeto que se funda sobre la conformidad a fines (*Zweckmäßigkeit*) que posee la representación del objeto para nuestras facultades de conocimiento, para el libre juego de la imaginación

y el entendimiento. El gusto cesa de estar referido al conocimiento, no es ni siquiera, afirma Gadamer, una *cognitio sensitiva*. A través del gusto no es posible conocer nada del objeto, de modo que cuando Kant llama al gusto el verdadero “sentido común (*Gemeinsinn*)” no lo hace situado en el interior de “la gran tradición político-moral” (Gadamer) de corte humanista analizada por Gadamer en el apartado anterior a éste en su obra, sino que se interesa por destacar ante todo dos momentos que para él son decisivos, a saber: por un lado, la universalidad que se le asigna al gusto en la medida en que él es el efecto del libre juego de nuestras facultades de conocimiento sin estar limitado a un ámbito específico como una suerte de sentido externo; por otro lado, a Kant le interesa subrayar que el gusto contiene una comunidad en la medida en que, de acuerdo con Kant, el gusto abstrae de todas las condiciones subjetivas privadas ligadas al encanto y a la emoción. De este modo, afirma Gadamer, la universalidad de este “sentido” se determina en ambos casos en forma privativa, esto es, privando de algo, abstrayendo, y no de manera positiva a través de algún rasgo que pudiera fundamentar la comunidad y a la vez fundarla. Ciertamente hay en Kant todavía, admite Gadamer, una cierta conexión entre el gusto y la sociabilidad. Sin embargo, esto aparece solamente bajo la rúbrica de una “Doctrina del método del gusto (*Methodenlehre des Geschmacks*)” en la que se trata en forma anexa de una “cultura del gusto (*Kultur des Geschmacks*)” (*Kritik der Urteilskraft* § 60. *Anhang. Von der Methodenlehre des Geschmacks*). Sin embargo, advierte Gadamer, Kant no dirige su atención a ofrecer una determinación del gusto dotándolo de un contenido. El gusto tiene relevancia para él solamente en que ofrece un principio propio para la facultad de juzgar estética y es por ello que le interesa solamente el juicio de gusto, pero como juicio de gusto *puro*, sin ninguna determinación de su contenido. Es por ello que los modos de existencia de los objetos cuya representación está ligada a un sentimiento de placer no poseen relevancia para la evaluación estética. Es en ese sentido que la crítica de la facultad de juzgar estética no pretende ser en modo alguno, afirma Gadamer, una filosofía del arte, y ello aunque el arte constituya uno de los objetos temáticos de esa misma facultad de juzgar. El concepto de “juicio de gusto

estético puro” es así, al decir de Gadamer, no más que una “abstracción metódica (*methodische Abstraktion*)” (cfr., Gadamer, 1960: 50).

b) Con la doctrina de *la belleza libre y de la belleza adherente* Kant se refiere a la distinción entre el juicio de gusto puro y el juicio de gusto intelectualizado, distinción que es para Gadamer una “doctrina altamente fatal (*höchst fatale Lehre*)” para una adecuada comprensión del arte, pues considera como la belleza propia del juicio de gusto puro a la belleza libre de la naturaleza y, en el ámbito del arte, al ornamento, porque una y otra son bellas “por sí mismas”. De este modo, señala Gadamer, allí donde interviene de algún modo el concepto –y esto para Gadamer ocurre no solamente en el ámbito de la poesía, sino en todo arte representativo (*darstellende Kunst*)–, la belleza se convierte en una belleza adherente. Los ejemplos de Kant son el propio ser humano, los animales, los edificios tal como ellos aparecen en un mundo dominado por los fines humanos o bien vinculados a cosas producidas para fines humanos. De acuerdo con Kant, señala Gadamer, en todos estos casos la determinación del fin significa una limitación para el placer estético. Es así que entre los ejemplos de una belleza libre Kant coloca a las flores, a los tapetes arabescos y a la música sin tema o incluso sin texto y, de ese modo, circunscribe o delimita también en forma indirecta todo aquello que representa a un objeto bajo un concepto determinado que por ello debe ser considerado como una belleza condicionada, esto es, no libre. Es aquí que se localiza el amplio campo de la poesía, las artes figurativas (*bildende Kunst*) y la arquitectura lo mismo que todas las cosas de la naturaleza que nosotros contemplamos no por su belleza, como en el caso de las flores de ornato. En todos estos casos, afirma Gadamer, el juicio de gusto, de acuerdo con Kant, se encuentra empañado y limitado.

c) La doctrina del ideal de la belleza presentada por Kant en el § 17. *Vom Ideale der Schönheit* de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* expone el ideal de la belleza al que, según Kant, se orienta el gusto. De acuerdo con él, un ideal de la belleza lo hay solamente de la figura humana, porque ella es la única capaz de ser una belleza fijada por medio de un concepto de fin. Con ello Kant remite, según Gadamer, a una idea que había sido ya planteada por Winckelmann y Lessing pero que en el autor de la *Kritik der*

Urteilkraft va a asumir una función central en su fundamentación de la Estética. Kant establece en este sentido una distinción entre la “idea normal (*Normalidee*)” y la “idea de la razón (*Vernunftidee*)” o “ideal de la belleza (*Ideal der Schönheit*)”. La idea normal estética se encuentra en todos los géneros de la naturaleza de modo que, por ejemplo, el cómo debe ser un animal bello ofrece una escala para el enjuiciamiento de los ejemplares individuales de ese género de animales. Así comprendida, la idea normal es una intuición individual de la imaginación como la imagen del género que está suspendida entre todos los ejemplares individuales que pertenecen a ese género. Sin embargo, para Kant la representación de una idea normal semejante no produce placer a través de su belleza, sino solamente porque ella no contradice ninguna condición bajo la cual únicamente una cosa de este género puede ser bella.

Lo anterior expresa los problemas y, al mismo tiempo, las limitaciones del análisis kantiano de la experiencia estética y la necesidad de vincular nuevamente a la propia experiencia estética y a la obra de arte con un acontecer de verdad (*Wahrheitsgeschehen*).

2. David Pears afirma en su obra clásica sobre la filosofía de Wittgenstein (Pears, 1987-1988) que, en una caracterización general y acaso simple del pensamiento de este filósofo, podría decirse que es kantiano en el sentido estricto de la palabra, pues, de la misma manera que Kant ofreció una crítica de la razón en su *Crítica de la Razón Pura*, Wittgenstein habría ofrecido en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) una crítica de la expresión de la razón y del pensamiento en el orden del lenguaje. Podría afirmarse entonces que para uno y otro el entendimiento humano es un instrumento limitado, por lo que la tarea de la filosofía es la de realizar un análisis y una reflexión sobre ese mismo entendimiento para poder descubrir así su funcionamiento, su acceso al conocimiento, sus logros, pero también, al mismo tiempo, sus límites. Podría señalarse, además, que tanto Kant como Wittgenstein ofrecieron una reflexión sobre los presupuestos de toda posible experiencia de objetos, esto es, sobre aquellas condiciones sin las cuales no es posible tener una experiencia del mundo. Es en ese tenor que se ha hablado de que uno y otro recurren a una forma de argumenta-

ción que se ha solido caracterizar bajo la denominación genérica de “argumentos trascendentales” (cfr., Bieri / Horstmann / Krüger, 1974; Schaper / Vossenkuhl, 1984, Cabrera, 1999 y Stern, 2000). Pueden encontrarse también similitudes en la manera en que uno y otro comprenden al sujeto trascendental, pues para ninguno de ambos éste puede ser en ningún caso un objeto de la experiencia, aunque deba ser considerado a la vez un presupuesto de toda experiencia.

No obstante, es preciso también subrayar a la vez las diferencias existentes entre ambos. En efecto, una diferencia central, como lo señala Pears, es la atención al lenguaje y el detallado análisis que ofrecen uno y otro del mismo, pues para Wittgenstein, al menos para el Wittgenstein del *Tractatus*, la filosofía tiene que ser expresada en un lenguaje riguroso que se aproxima al de la lógica moderna. En ese mismo orden de ideas, otra diferencia central es la manera en que uno y otro comprenden a las proposiciones de la matemática, pues para Kant, como se sabe, tanto las proposiciones de la aritmética como las de la geometría son proposiciones sintéticas *a priori*, mientras que para Wittgenstein, siguiendo en este punto más bien a Frege, se trata de proposiciones analíticas.

Una tendencia análoga se encuentra en uno de los miembros que encabezó el Círculo de Viena: Rudolf Carnap. Se ha dicho que el joven Carnap era filosóficamente difícil de ser clasificado, en efecto, inicialmente se había formado en un ambiente marcado por filósofos neokantianos en Jena y en Freiburg.⁷ No puede decirse por ello que Carnap haya rechazado la tradición kantiana sin más. La primera publicación de Carnap fue su disertación doctoral que llevaba por título *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre* (1922) realizada bajo la dirección de un filósofo neokantiano: Bruno Bauch, y aparecida como una separata especial justamente en los *Kant-Studien*. En ella Carnap buscaba disolver los problemas conceptuales de la filosofía de la geometría, surgidos debido a los descubrimientos de la geometría no euclidiana y de la física relativista de Einstein. Es así que proponía distinguir entre un espacio *formal* en el sentido de las matemáticas que puede ser descrito como una estructura relacional defini-

⁷ Para esto y para lo que a continuación sigue, véanse: Carus, 2007 y Friedman, 2007.

da por axiomas apropiados, un espacio de la *intuición* en el que Carnap integra y reúne elementos provenientes tanto de la forma en que Kant como Husserl comprenden a la intuición y un espacio *físico* que está constituido por los hechos espaciales dados en la experiencia.

No debe pues olvidarse que la revitalización de Kant a mediados del siglo xx en Alemania había proveniendo originalmente del impulso ofrecido por el impresionante desarrollo de las ciencias naturales más que de la filosofía, y por la obra de pensadores como el físico y fisiólogo Hermann von Helmholtz, quien se había preocupado por radicalizar la crítica de Kant a la metafísica y esperaba conducir la empresa kantiana de crítica a la metafísica en una forma tan radical que debía concluir en la eliminación de toda metafísica, una tarea que estaba ya delineada en Kant, pero que el filósofo de Königsberg no había podido concluir. De este modo, se pensaba que una fisiología de la percepción como la propuesta por Helmholtz podría tener un papel central en una tarea semejante. En una dirección similar, Richard Avenarius había abogado por una reforma radical de la filosofía y por la eliminación de todos los pseudoproblemas tradicionales de la metafísica.

Especialmente la física era una prioridad para Carnap, quien buscaba ofrecer una explicación filosófica de ella reduciendo al máximo las presuposiciones teóricas y eliminando cualquier presuposición metafísica. En ello se sumó la marcada influencia que ejerció Frege con su desarrollo de un lenguaje simbólico en el que se podía explicar y describir con gran precisión la estructura del razonamiento matemático y la forma en que opera el pensamiento. Quizá todo ello se haya expresado en forma clara en su tesis de habilitación que se convirtió en una magna obra: *Der logische Aufbau der Welt* (1928), en la cual Carnap se propuso ofrecer una reconstrucción empírica de la ciencia en la que confluían elementos provenientes de la tradición empirista con otros que remitían a la herencia de la lógica simbólica moderna que ofrecía las herramientas para realizar un análisis lógico de las proposiciones científicas, comprendiendo a la ciencia misma como la única fuente de conocimiento del mundo externo. Es en este sentido que Carnap, en este punto muy próximo a Wittgenstein, procedió a hacer una distinción entre las proposiciones filosóficas y las científicas. De

acuerdo con esto, las proposiciones filosóficas no eran sino proposiciones acerca del lenguaje de la ciencia, por lo que no podían ser consideradas ni verdaderas ni falsas, sino que consistían más bien en definiciones y convenciones acerca de nuestro uso de ciertos conceptos; por el contrario, las proposiciones científicas eran proposiciones acerca de hechos, del mundo exterior, y podían estar dotadas de significado en la medida en que estuvieran basadas sobre percepciones de los sentidos, por lo que su verdad o falsedad podía ser establecida al ser contrastadas con las observaciones. Fue en el marco de esta comprensión filosófica de la ciencia que Carnap se distanció gradualmente de la concepción kantiana del *a priori*.

Cabe recordar el brillante análisis que ofreció Alberto Coffa en su libro *La tradición semántica. De Kant a Carnap*. En esa obra Coffa señala que podían ser distinguidas tres corrientes principales de pensamiento en el ámbito de la epistemología a lo largo del siglo xx, a saber: en primer lugar, el positivismo; en segundo lugar, el kantismo y, finalmente, lo que Coffa designa “la tradición semántica”. De acuerdo con Coffa, lo que distingue a estas tres corrientes es la actitud que puede ser encontrada en cada una de ellas con respecto al *a priori*. En efecto, mientras los positivistas niegan la existencia de un conocimiento *a priori*, las propuestas epistemológicas provenientes de Kant afirman su existencia y la vinculan a ciertas condiciones constitutivas de la experiencia de cualquier objeto y a una cierta conformación del sujeto trascendental. Finalmente, la tradición semántica, en opinión de Coffa, sostiene la existencia del *a priori*, aunque no lo remite al poder constitutivo de una subjetividad trascendental, y sostiene, además, que los problemas y confusiones en la comprensión del *a priori* por parte de los kantianos remiten a una serie de equívocos relacionados en último análisis con los problemas del significado (*meaning*). Así, dedican buena parte de su atención al cuidadoso análisis de los conceptos, las proposiciones, el significado y el sentido de las palabras, el contenido y la estructura de las proposiciones, etc.

Quizá sea en el marco anteriormente expuesto que pueda ser comprendida con más precisión la manera en que el Círculo de Viena y sus integrantes se relacionaron con la filosofía kantiana. Como se ha señalado más arriba al referirnos a Carnap, estos pensadores defendieron un

refinado empirismo fortalecido y revitalizado con ayuda de la Lógica y de la Matemática del que debía surgir una filosofía que prepararía el camino tanto para la filosofía de la ciencia como para la filosofía analítica en el ámbito anglosajón. La propuesta del empirismo lógico del Círculo de Viena mantuvo una relación crítica con respecto a Kant y el kantismo.⁸ En efecto, los filósofos pertenecientes al Círculo de Viena se encontraban más próximos al empirismo de David Hume, John Stuart Mill y Ernst Mach que consideraba la observación y la experiencia como la única fuente legítima del conocimiento, aunque –y esto los distinguía de las formas más extremas del empirismo– mantenían la convicción de que ni la Lógica ni la Matemática podían derivarse de la experiencia. Influidos, además, por los trabajos de Henri Poincaré, Gottlob Frege, Bertrand Russell y David Hilbert, los miembros del Círculo de Viena comprendieron la Matemática y la Lógica en forma distinta a Kant, pues para ellos ambas debían ser consideradas como sistemas simbólicos puramente analíticos que no se referían a los objetos del mundo, sino que solamente ofrecían reglas de cómo debía hablarse acerca de los objetos del mundo. De este modo, reformularon los componentes empíricos y lógicos del conocimiento en el interior de una distinción lingüística en la que se diferenciaban, por un lado, proposiciones sintéticas *a posteriori* que establecían afirmaciones sobre los sucesos del mundo y cuyo significado podía establecerse por su verificación a través de la experiencia (es en este tenor que se habló del *verificacionismo*); por el otro lado, se encontraban las proposiciones *a priori* de carácter analítico de la Lógica y de la Matemática cuyo sentido se establece a través de definiciones. Ninguna de estas dos clases de proposiciones, sin embargo, y es en este punto que se manifestaba su distancia con respecto a Kant, eran proposiciones sintéticas *a priori*. Ello condujo a los miembros del Círculo de Viena a una concepción de la ciencia que se apartaba de la ofrecida por Kant. En efecto, para ellos Kant había buscado fundamentar la objetividad de las pretensiones de validez de la ciencia estableciendo determinados principios como presuposiciones apodícticas del conocimiento

⁸ Véase a este respecto: Stoppelkamp, 2015: 429-443. Sobre el Círculo de Viena, véanse: Kraft, 1950; Haller, 1993; Stadler, 1997 y Richardson / Uebel, 2007.

humano solamente bajo los cuales podía pensarse como posible la aprehensión y observación empíricas del mundo. Entre ellos se contaban la geometría euclidiana al igual que partes de la Mecánica de Newton que constituían, como productos sintéticos de las formas puras de la intuición y del pensamiento, el enlace entre la teoría y la observación. Sin embargo, en virtud de las revoluciones operadas en el ámbito de la Matemática y de las ciencias naturales a finales del siglo XIX y principios del XX que culminaron en la teoría de la relatividad de Einstein, se sometieron a revisión aquellos principios con lo que la fundamentación kantiana de la ciencia se puso en crisis. Es en ese sentido que los integrantes del Círculo de Viena ofrecieron diversas propuestas de solución para la comprensión de la ciencia moderna. Así, estos pensadores consideraron a la ciencia como un sistema compuesto de proposiciones, de enunciados tanto teóricos como observacionales, por lo que debía analizarse, por un lado, cómo estos distintos sistemas de proposiciones se constituían y, por el otro, cómo es que debía ser establecida la relación que ambos sistemas de proposiciones mantenían entre sí. De este modo se trataba de comprender los términos y enunciados teóricos por medio de proposiciones básicas de carácter empírico y examinarlos así inductivamente; por el otro, se buscaba distinguir claramente entre los aspectos puramente definitorios y los puramente empíricos de las teorías para analizar en forma lo más clara posible el núcleo cognitivo de la ciencia. Fue sobre esta base que se desarrolló una nueva comprensión de las funciones y tareas de la filosofía que fueron expresadas en el ensayo de Moritz Schlick *Die Wende der Philosophie* (1930). De acuerdo con esto, la tarea de la filosofía no consistía en ofrecer nuevos sistemas ni en aspirar a constituirse en ciencia, sino tan sólo en aclarar y establecer el significado de las proposiciones científicas. Con ello se eliminaba toda pretensión filosófica por ofrecer una fundamentación metafísica del conocimiento, idea que habría de desempeñar un papel central en la comprensión no solamente de la filosofía de Kant, sino de la filosofía en general.

Años más tarde Robert Hanna constataría la curiosa paradoja de que los grandes exponentes de la tradición analítica desde 1880 hasta los años cincuenta y sesenta del siglo XX como Frege, Moore, Russell, el primer

Wittgenstein, Carnap y el Círculo de Viena, el segundo Wittgenstein, los filósofos del lenguaje ordinario y Quine rechazaban por un lado elementos centrales de la primera *Crítica* kantiana, aunque al mismo tiempo, por otro lado, asumían dicotomías centrales en la obra de Kant como las existentes entre lo analítico y lo sintético, lo *a priori* y lo *a posteriori*, el racionalismo y el empirismo, el logicismo y el intuicionismo, el realismo y el idealismo, etc. De este modo, aseguraba Hanna, la tradición analítica parecía ser la imagen reversa de la primera *Crítica*. Es en ese orden de ideas que remitía al libro de Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap* (1991), en el que se presentaba la tesis de que la semántica filosófica desarrollada por Carnap y otros miembros del Círculo de Viena podía ser considerada como el resultado directo de un largo y sutil compromiso con la teoría kantiana del *a priori* (cfr., Hanna, 2001: vii y ss.). Así, parece decir Hanna, la filosofía analítica se habría desarrollado justamente en el marco de un análisis, discusión y crítica de los problemas y distinciones centrales que recorren la filosofía teórica de Kant como son los de 1) la naturaleza del juicio —entendido esto en el sentido de un juicio (*Urteil*) o proposición (*Satz*) particular susceptible de ser verdadera o bien de un acto de afirmación proposicional o bien de tener algo por verdadero (*Fürwahrhalten*) o bien, finalmente, del proceso o estado mental del enjuiciar (*Beurteilen*), o bien de la capacidad mental para juzgar o de la facultad de juzgar (*Urteilstkraft*)—, 2) la distinción central entre “conceptos (*Begriffe*)” e “intuiciones (*Anschauungen*)”, 3) la diferencia, también fundamental, entre juicios analíticos y juicios sintéticos y, finalmente, 4) la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, distinción que recorre transversalmente a los tres problemas anteriormente mencionados (cfr., Hanna, 2001:1 y ss.). De esta manera, un análisis y reconstrucción detallados de la filosofía teórica de Kant podría mostrar que el centro de ella lo constituye la pregunta, así parece comprenderlo Hanna, de cómo son posibles los significados (*meanings*), que ha sido a la vez una de las preguntas centrales que ha acompañado desde su inicio a la tradición analítica en ese largo recorrido histórico cuyos inicios se remiten a Gottlob Frege en Alemania en las décadas de 1880 y 1890, a Bertrand Russell, G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein en Inglaterra desde finales de la década de 1890 hasta

principios de la de 1920, a los “positivistas lógicos” o “empiristas lógicos” (especialmente Rudolf Carnap) en Austria y Alemania desde mediados de la década de 1920 hasta mediados de la de 1930, y más tarde en Estados Unidos desde finales de la década de 1930 hasta finales de la década de 1940, a Wittgenstein de nuevo y a la vertiente de la filosofía del lenguaje ordinario centrada en Oxford en torno a J. L. Austin, Gilbert Ryle, P. F. Strawson y H. P. Grice en las décadas de 1940 y 1950 y a W. V. O. Quine en los Estados Unidos en los años cincuenta, sesenta y más allá (Ibid.).

3. El avance del marxismo, especialmente del marxismo no-ortodoxo desarrollado por Georg Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923) y Karl Korsch en *Marxismus und Philosophie* (1923), así como en la vertiente que posteriormente se conocería como Teoría Crítica, rompieron el dominio que el neokantismo de autores como Hermann Cohen y Paul Natorp había ejercido en la filosofía alemana desde el último tercio del siglo XIX. No obstante, en uno y otro caso se continuaría con la recepción, el diálogo y la crítica productivos de la filosofía kantiana. En efecto, por lo que se refiere a la segunda de estas vertientes, la que se vincula con el marxismo, es preciso señalar que en el interior del neokantismo de la Escuela de Marburgo comenzó a delinearse una vertiente que buscó enlazar a Kant con Marx. Es pues necesario resaltar el trabajo de Karl Vorländer, formado en Marburgo con Cohen y Natorp, titulado *Kant und der Sozialismus* (1900)⁹. En él Vorländer señala su convicción de que el siglo que en ese momento inicia, el siglo XX, se encontraba bajo el signo del socialismo en forma análoga a como el siglo XIX se encontraba bajo el del individualismo al que él identifica con el liberalismo. Lo curioso, anota Vorländer, es que ambas tradiciones de pensamiento económico, social y político han sido asociadas a la filosofía de Kant. Es en ese sentido que Vorländer llama la atención sobre la manera incorrecta en que se redujo el alcance de la filosofía de Kant, pues

⁹ A este trabajo deben sumarse otros en los que Vorländer analizó las relaciones entre Kant y Marx: *Die neukantische Bewegung im Sozialismus*, 1902, *Marx und Kant*, 1904, *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, 1911; *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, 1920 y *Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*. 1926.

el neokantismo había revitalizado la filosofía kantiana reconociendo sus diversos ámbitos de reflexión, el de la teoría del conocimiento, el de la filosofía de la naturaleza, el ético, el estético y el religioso. Era preciso ahora reflexionar –y destacar– el modo en que la filosofía de Kant podía extenderse al ámbito del movimiento social en el que, anota Vorländer, ha existido hasta ese momento un cierto rechazo en relación con Kant, originado tanto porque los “fundadores” de la reflexión sobre el “*soziale Bewegung*”, Marx y Engels, tomaron como su punto de partida la filosofía de Hegel, como por el hecho de que en ese momento imperaba un desconocimiento sobre el “método” de la filosofía kantiana. Sin embargo, anota Vorländer, ya algunos “kantianos excelentes” habían ampliado en ese momento el “método crítico” al ámbito de la “*Sozialphilosophie*” para ofrecer una “*Begründung des Sozialismus*” sobre la base de la ética kantiana (cfr., Vorländer, 1900: 3). Entre los kantianos que han avanzado en esta dirección Vorländer menciona a Friedrich Albert Lange (quien fue miembro de la Primera Internacional), Hermann Cohen, Rudolf Stammler, Paul Natorp y Franz Staundiger. Por el lado de los marxistas y socialistas que, a su vez, se habían aproximado a Kant, Vorländer menciona a Jean Jaurès, Conrad Schmidt, Eduard Bernstein y Ludwig Woltmann. De este modo, afirma Vorländer, es posible hablar tanto de kantianos socialistas como de socialistas kantianos. Para los kantianos en particular se trataba de investigar cómo aparecen las preguntas relacionadas con la política social en la filosofía kantiana. Así, una mirada consagrada a la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* en la que para muchos se localizaba el núcleo de la filosofía política y del derecho de Kant parecía conducir a primera vista a una fundamentación del Estado de Derecho que colocaba en su centro las ideas de libertad y de Derecho. No obstante, agrega Vorländer, en la época de Kant hacían falta algunas condiciones imprescindibles para poder desarrollar una filosofía social en sentido moderno del término. Entre ellas, el surgimiento y desarrollo de la gran industria resultado de la Revolución industrial, el gran desarrollo del capitalismo que tuvo lugar especialmente en el siglo xix, el surgimiento de una clase obrera asalariada, etc. No obstante, es en la ética kantiana en donde puede encontrarse el punto de partida para una fundamentación de una filosofía social y política de corte socialista sobre la base

de una “ética de la comunidad (*Gemeinschafts-Ethik*)” que es justamente en lo que consiste el socialismo comprendido éticamente (cfr., Vorländer, 1900: 6-7). En efecto, señala Vorländer, es justamente el principio formal de una legislación universal propio de la ética kantiana el que posee una “fuerza fundadora de comunidad (*Gemeinschaft stiftende Kraft*)” que se muestra en la idea de “el reino de los fines”¹⁰ que, recuerda Vorländer, si bien es cierto que es “solamente un ideal (*nur ein Ideal*)” también es cierto que puede devenir efectivamente real a través de nuestro hacer y omitir. Del mismo modo, también la fórmula del fin en sí mismo en la que se expresa el imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio [*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*]” (GMS AA IV 429, 10-12) se dirige por supuesto a todo ser racional, incluido al trabajador asalariado y al jornalero, subraya Vorländer (cfr., Vorländer, 1900: 7). En estas formulaciones del imperativo categórico y en el principio que subyace a ellas es, pues, donde se encuentra “*die Grundidee des Sozialismus*”, “*der Gemeinschaftsgedanke*” desde el cual se puede ofrecer un fundamento ético del socialismo (cfr., Vorländer, 1900: 6-7).

No obstante, hubo también propuestas más radicales que buscaron romper con la herencia del neokantismo, especialmente la representada por Cohen. Así, por ejemplo, debe señalarse en esa línea que conduciría a lo que posteriormente habrá de conocerse como Teoría Crítica el caso de Walter Benjamin, quien, en un breve y a la vez denso ensayo escrito en 1917 con el título *Über das Programm der kommenden Philosophie*, se propuso avanzar en el establecimiento de un concepto de experiencia más amplio que aquél que, en su opinión, propusiera Kant. Benjamin estaba convencido de que una serie de presuposiciones de la *Aufklärung* no tematizadas por Kant habrían llevado al autor de la *Crítica de la Razón Pura* a concebir

¹⁰ Se trata de una de las formulaciones del imperativo categórico, la Fórmula del Reino de los Fines: “Obra según máximas de un miembro universalmente legislador de un reino de los fines meramente posible [*handle nach Maximen eines allgemeinen gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reich der Zwecke*]” (GMS AA 04 439, 1-3)

una noción de experiencia que comprendía y reducía ésta al modelo ofrecido por la experiencia suministrado por las ciencias naturales, particularmente por la mecánica newtoniana. La pretensión de Benjamin se encaminaba a desarrollar una concepción de la experiencia donde ésta no se redujera a la experiencia científico-experimental, sino que se ampliara en dirección de una experiencia “trascendente y pura”, abriendo así la vía para un concepto de experiencia más amplio en el que pudieran integrarse los diversos ámbitos de la experiencia humana en el interior de la cual encontraría su sitio la experiencia propia a las ciencias naturales y, en el que sería el lugar más alto, una experiencia de carácter religioso, para, de ese modo, allanar el camino hacia una “filosofía por venir (*kommende Philosophie*)”.

Desde esta perspectiva, la gran limitación de Kant, de acuerdo con Benjamin, reproducida posteriormente por los neokantianos, consistía, pues, en haber sustituido la noción integral de una “totalidad concreta de experiencia” con el ideal particularizado de la “experiencia científica” acuñado por la Ilustración, reduciendo la primera a la segunda. En oposición a esta herencia ilustrada, Benjamin recurrirá a una noción religiosa de verdad en orden al establecimiento de un “continuum puro y sistemático de experiencia”. En *Über das Programm der kommenden Philosophie* la concepción de lo que constituye para Benjamin una idea superior de experiencia se halla expuesta en forma solamente negativa, en oposición a las escuelas de pensamiento dominantes. Sin embargo, en la parte final de esta obra se esboza una idea un poco más precisa de lo que habría de ser su concepción de la experiencia religiosa. La verdad religiosa por la que habría de afanarse la filosofía por venir debería ser buscada en el interior de una peculiar filosofía del lenguaje:

La gran transformación y rectificación de la concepción unilateral mecánico-matemática del conocimiento puede ser solamente llevada a cabo mediante la vinculación del conocimiento a la filosofía del lenguaje, como ya en tiempos de Kant intentara hacerlo Hamann.¹¹

¹¹ Benjamin, 1917: 168. Es en este mismo sentido que en una carta a H. von Hofmannsthal señalará que “...toda verdad tiene su hogar, su sitio ancestral, en el lenguaje, que se erige desde el más antiguo *logoi*; frente a una verdad establecida de este modo, las perspectivas de las ciencias individuales permanecen subalternas” (Benjamin, W. *Briefe*, 329).

La influencia de la filosofía de Kant se presenta también en el trabajo de habilitación de Max Horkheimer titulado *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Frankfurt am Main, 1925) quien, por otra parte, había estudiado en 1920/1921 en la Universität Freiburg donde asistió a Vorlesungen de Edmund Husserl y, en compañía de Friedrich Pollock, a un Seminario de Martin Heidegger. Años más tarde, en un texto fundacional de la Teoría Crítica, Horkheimer localizará a ésta en el horizonte de una línea de reflexión inaugurada por Kant y continuada por Hegel y Marx, señalará que el mundo es siempre el “producto de una praxis social general (*Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis*)”.¹² Es precisamente en la medida en que el hecho está “socialmente producido” que puede ser comprendido, que tiene que poder ser encontrada en él la razón (*Vernunft*).¹³ Horkheimer mismo señala que se trata de un principio expresado ya por Kant –aunque en clave idealista– cuando insiste en que los “fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental, es decir mediante actividad racional, cuando son recibidos mediante la percepción y son enjuiciados por la conciencia”.¹⁴ Existe, pues, una “afinidad trascendental (*transzendente Affinität*)” a partir de esa determinabilidad subjetiva del material sensible, afinidad que, de acuerdo con Horkheimer, Kant habría buscado fundamentar en forma más precisa en los capítulos centrales de la *Kritik der reinen Vernunft*. No obstante, en virtud de que esta actividad subjetiva –que en modo alguno se reduce a la de un sujeto empírico– se concibe en la forma idealista de una conciencia pura, la actividad social se ve remitida a un “poder trascendental (*transzendente Macht*)”¹⁵ que aparece una y otra vez detrás de los conceptos centrales de la filosofía kantiana: el Yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura u originaria, la conciencia en sí. Todos ellos muestran esa doble faz de la filosofía kantiana: por un lado, la uni-

¹² Cfr., Horkheimer, 1937: 173.

¹³ *Id.*

¹⁴ Horkheimer, 1937: 176. Horkheimer remite aquí a Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, especialmente al apartado concerniente a la *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, § 27, B 167.

¹⁵ Horkheimer, 1937: 177.

dad suprema entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, en el sentido anteriormente expresado; por el otro, la oscuridad que acecha a esta unidad por estar expresada en clave idealista. Fue Hegel quien intentó reunificar y reconciliar estos momentos separados sacándolos del ámbito de la subjetividad trascendental para situarlos en el proceso de disociación y superación de la disociación propios al movimiento del espíritu absoluto identificado con lo real (*das Allerrealste*).

La “Teoría Crítica” se localiza con ello en una tradición de reflexión que se remonta al idealismo alemán. Según Horkheimer, ya desde Kant se ha insistido en este “momento dinámico (*dynamisches Moment*)” de la actividad del sujeto en contra de toda suerte de “idolatría de los hechos (*Tatsachenverehrung*)”. Es así que se perfila en forma clara la dimensión dinámica de la “construcción del mundo (*Konstruieren der Welt*)” por medio de la actividad humana.¹⁶ Sin embargo, Horkheimer no cesará de resaltar, al mismo tiempo, las limitaciones de esta perspectiva idealista: por un lado, se subraya “la actividad que se expresa en el material dado (*die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt*)”; por otro lado, sin embargo, se concibe esta actividad en forma solamente “espiritual (*geistig*)”.¹⁷

Es aquí que Horkheimer asume la herencia de la “*materialistische Auffassung*” –que remite, por supuesto, a Marx– con la que parece identificar las pretensiones de la Teoría Crítica. En efecto, esta “concepción materialista” insistiría en concebir la actividad humana en el interior de “la actividad fundamental en torno al trabajo social, cuya forma estructurada según clases sociales imprime su sello a todas las formas de acción y reacción humanas, también a las de la teoría (*jene grundlegende Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt*)”.¹⁸ De esta manera, la Teoría, la reflexión en torno a los procesos sociales en el interior de los cuales ella misma y su propio objeto se constituyen, no se desarrolla en un ámbito puramente espiritual sino que está inserta en

¹⁶ Horkheimer, *Nachtrag*. 1937: 218.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

el plexo de “la lucha por determinadas formas de vida en la realidad”.¹⁹ Lo que importa subrayar aquí es que la “Teoría Crítica” es una teoría que se articula y reflexiona sobre su “relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)”,²⁰ sobre la “relación del pensar y el tiempo (*Verhältnis vom Denken und Zeit*)”,²¹ una propuesta que, como lo recuerda el propio Horkheimer, remite al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Logik* al igual que a *Das Kapital* de Marx.²² La noción de la crítica por la que se orienta la Teoría Crítica la comprende así como una forma de la praxis social. Esta comprensión remite, como el propio Horkheimer reconoce, no tanto a la “crítica idealista de la razón práctica” sino más bien a la “crítica dialéctica de la economía política”, es decir, no a Kant sino a Marx. El “pensamiento crítico (*das kritische Denken*)”, como Horkheimer ocasionalmente lo designa,²³ no remite, pues, a ningún fundamento privilegiado como el “Yo” de la filosofía idealista. Su exposición (*Darstellung*) consiste más bien en la “construcción del presente histórico (*Konstruktion der geschichtlichen Gegenwart*)”.²⁴ Ello significa que el pensamiento crítico está arraigado no en el marco de un proceso lógico sino en un “proceso histórico-concreto (*einen konkret-geschichtlichen Prozeß*)”²⁵ formando un momento de la experiencia social. “El pensamiento”, dirá Horkheimer, “no teje esto a partir de sí mismo (*Das Denken spinnt dies nicht aus sich heraus*)”.²⁶ Es en este mismo sentido que en el ya mencionado *Nachtrag* al Ensayo “*Traditionelle und kritische Theorie*”, Horkheimer señalará que la “crítica” por la que se afana la “Teoría Crítica” no se confunde con el objeto de la crítica (“*Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand*”).²⁷ Su “conte-

¹⁹ Horkheimer, *Nachtrag*: 1937: 218.

²⁰ Horkheimer, 1937: 208.

²¹ Horkheimer, 1937: 213.

²² Horkheimer, 1937: 208.

²³ Cfr. Horkheimer, 1937: 184.

²⁴ Horkheimer, 1937: 184.

²⁵ Horkheimer, 1937: 185.

²⁶ Horkheimer, 1937: 186.

²⁷ Horkheimer, *Nachtrag*: 1937: 219.

nido (*Inhalt*)” se estructura más bien en una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales específicos.

Más tarde, en la clásica obra escrita por Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, aparecerá de nuevo Kant en el marco de una discusión sobre el concepto mismo de *Aufklärung*. Así, en el Segundo Excurso de esta obra, *Juliette, o Ilustración y Moral*, se señala:

En la *Crítica de la Razón Pura*, en cambio, se ponen de manifiesto en la oscura relación del yo transcendental con el yo empírico y en las otras contradicciones no resueltas. Los conceptos de Kant son ambiguos. La razón, en cuanto yo transcendental supraindividual, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan como sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y la empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero, al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio. La verdadera naturaleza del esquematismo, que hace concordar desde fuera lo universal y lo particular, el concepto y el caso singular, se revela finalmente en la ciencia actual como el interés de la sociedad industrial. El ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración (Adorno / Horkheimer, 1944-1947:² 131).

No obstante, el Adorno tardío, subrayará la relevancia del pensamiento de Kant en el marco de sus *Vorlesungen* sobre *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* (1959) buscando elaborar en una lectura de la obra kantiana los elementos de un “pensar dialéctico” y *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Posteriormente, en su *Ästhetische Theorie*, obra publicada póstumamente en 1970, un año después de su muerte, asignará una gran importancia al análisis que Kant ofreció en su *Kritik der Urteilskraft* a lo bello de la naturaleza (*Naturschöne*) (cfr., Adorno, 1970).

* * *

La presencia de Kant ha sido, pues, especialmente relevante en las tres vertientes filosóficas anteriormente tratadas. Sea en el marco de una crítica radical a la noción de subjetividad y al énfasis que las interpretaciones neokantianas dieron a la experiencia teórica y a una comprensión de la filosofía de Kant que la reducía únicamente a la teoría del conocimiento, aunque reconociendo, al mismo tiempo, el análisis de la *Temporalität* que desarrolla en la parte consagrada al esquematismo en la *Crítica de la Razón Pura*, la relevancia de Kant no permanece inadvertida para Heidegger ni tampoco, a pesar de las críticas planteadas a la subjetivación de la estética operada en la tercera *Crítica*, para Gadamer. En el caso de Wittgenstein y de los integrantes del Círculo de Viena, sus críticas a la noción del *a priori* defendida por Kant han llevado, no obstante, a los herederos de esa tradición a seguir debatiendo sobre el estatuto y la posibilidad de la presuposición de un *a priori* en el ámbito tanto del conocimiento como de la moral, algo que se advierte en forma clara en discusiones relacionadas, por ejemplo, con la legitimidad de los argumentos trascendentales en el plano tanto del conocimiento como de la moral; finalmente, en el caso de la tercera y última variante anteriormente analizada, la representada por los exponentes de la primera generación de la Teoría Crítica, se ha visto cómo pensadores que provienen de esa tradición como Jürgen Habermas han practicado una rehabilitación de Kant especialmente en el ámbito de su teoría de la argumentación y, con ella, también en los ámbitos de la moral y del Derecho. Se trata aquí ciertamente de un Kant al que se ha pretendido depurar de toda metafísica, pero cuyas pretensiones de universalidad en el campo de la moral y del derecho siguen manteniéndose vigentes hoy como en la época en que vivió el filósofo de Königsberg, pues ellas son un componente inherente al núcleo normativo del proyecto de la *Aufklärung*.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. / Horkheimer, Max (1944, 1947²): *Dialektik der Aufklärung*. Hektografiertes Manuskript 1944 (aus Anlass des 50. Geburtstags von Friedrich Pollock). / *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Friedrich Pollock zum 50. Geburtstag. Amsterdam 1947 [erweiterte Fassung] (Se cita según la edición española: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.)
- ADORNO, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*, en Adorno, Th., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Hrsg. Von Rolf Tiedemann und Gretel Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 17 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1999.
- BENJAMIN, Walter: Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- BENJAMIN, Walter: (1917): *Über das Programm der kommenden Philosophie*, en: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2, pp. 157-171.
- BIERI, Peter / Horstmann, Rolf-Peter / Krüger, Lorenz (Hg.) (1974): *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- CABRERA, Isabel (ed.) (1999): *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM.
- CARNAP, Rudolf (1922): *Der Raum: Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, en: Kant-Studien, Ergänzungshefte. 56.
- CARNAP, Rudolf (1928): *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- CARUS, A. W. (2007): "Carnap's intellectual development", en: Creath /Friedman, loc. cit. pp. 19-42.
- CREATH Richard / Friedman, Michael (ed.) (2007): *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COHEN, Hermann (1871): *Kant's Theorie der Erfahrung*. Dümmler, Berlin 1871.
- COHEN, Hermann: *Kants Begründung der Ethik* (1877), *Kants Begründung der Aesthetik* (Berlin, 1889) y el *System der Philosophie* en 3 partes: *Logik der reinen Erkenntnis*. 1. Teil (Berlin, 1902), *Ethik des reinen Willens*. 2. Teil (Berlin, 1904) y *Aesthetik des reinen Gefühls*. 3. Teil (Berlin, 1912).
- COHEN, Hermann (1902): *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin.
- FRIEDMAN, Michael (2007): "The *Aufbau* and the rejection of metaphysics", en: Creath /Friedman, loc. cit. pp. 129-152.
- GADAMER, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en: *Gesammelte Werke*. Bd. I. Tübingen: Mohr, 1985-1995.
- HALLER, Rudolf (1993): *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, ISBN 3-534-06677-4.

- HANNA, Robert (2001): *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Sein und Zeit*, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 y ss.
- HEIDEGGER, Martin (1926-1927) *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (WS 1926/27)*, editado por Helmuth Vetter, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 23.
- HEIDEGGER, Martin (1927-1928): *Vorlesung Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28)*. Editado por Ingtraud Görland, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 25.
- HEIDEGGER, Martin (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 3.
- HEIDEGGER, Martin (1935-1936): *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (WS 1935/36)*. Editado por Petra Jaeger en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 41.
- HEIDEGGER, Martin (1935-1936): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en: *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann. Loc. cit. *Gesamtausgabe*. Bd. 5.
- HEIDEGGER, Martin (1931-1936): *Seminare: Leibniz – Kant – Schiller*, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 84.
- HEIDEGGER, Martin (1938-1938): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1989. *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 65.
- HEIDEGGER, Martin (1953): *Die Frage nach der Technik*, en: *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann. Loc. cit. *Gesamtausgabe*. Bd. 7.
- HEIDEGGER, Martin/ Cassirer, Ernst (1929): “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 3, pp. 274-296. (Tr. Esp. Kant y el Problema de la Metafísica. trad. de Gred Ibscer Roth revisada por Elsa Cecilia Frost. Nueva revisión, apéndices y notas de Gustavo Leyva. México: FCE, 2013).
- HORKHEIMER, Max (1937): *Traditionelle und Kritische Theorie*, en: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt, 1988 uff, Bd. 4, pp. 162-216.
- KRAFT, Victor (1950): *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*. 3. Auflage. Springer, Wien u. a. 1997.
- PEARS, David (1987-1988): *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- SCHAPER, Eva / Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.) (1984): *Bedingungen der Möglichkeit. Transcendental Arguments und transzendentes Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- STADLER, Friedrich (1997): *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 7.

- STEGMÜLLER, Wolfgang (1967-1968): *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kant's Metaphysik der Erfahrung*. *Ratio* 9 (1967), pp. 1-30 (I); *Ratio* 10 (1968), pp. 1-31 (II).
- STERN, Robert (ed.) (2000): *Transcendental Arguments: Problems and Prospect*. Oxford: Clarendon.
- STOPPELKAMP, Bastian (2015): "Kant und der Wiener Kreis – Wer hat Angst vor dem syntetischen A priori?", en: Violetta L. Waibel (Hrsg.): *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, Österreich und in Osteuropa*. Wien: Vienna University Press, pp. 429-443.
- VORLÄNDER, Karl (1900): "Kant und der Sozialismus", en: *Kant-Studien*. Band 4 Heft 1-3: 361-412.
- VORLÄNDER, Karl (1902): *Die neukantische Bewegung im Sozialismus*, 1902, en: *Kant-Studien*. Band 7, Heft 1-3: 23-84.
- VORLÄNDER, Karl (1904): *Marx und Kant*. Wien: Verlag der "Deutschen Worte".
- VORLÄNDER, Karl (1911): *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen: Paul Siebeck.
- VORLÄNDER, Karl (1920): *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*. Berlin: J. H. W. Dietz Nachf., 1926, 3., bed. verm. Aufl.
- VORLÄNDER, Karl (1926): *Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1921): *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.



Reseñas

Luciana Martínez y Esteban Ponce (Eds.), *El genio en el siglo XVIII*, España, Herder, 2022, 334 pp. ISBN: 9788425448416

LAURA ALEJANDRA PELEGRIN
Universidad de Buenos Aires – CONICET

El libro *El genio en el siglo XVIII*, compilado por Luciana Martínez y Esteban Ponce, reúne un conjunto de trabajos dedicados al estudio del problema del genio en el arte a lo largo del siglo XVIII. El libro se compone de 15 capítulos. Los capítulos 1 a 13 abordan diferentes concepciones de la genialidad en el siglo XVIII y su vínculo con la concepción de la creación de obras de arte. Los autores de cada capítulo estudian el modo en el que diferentes autores o tradiciones han comprendido el problema de la genialidad. El libro abarca tradiciones filosóficas de Inglaterra, Francia, Alemania, Italia e Hispanoamérica. Los dos capítulos finales introducen voces de mujeres mediante dos traducciones.

El primer capítulo, “El concepto de ‘genio’ en la Francia pre-ilustrada”, escrito por Nicolás Olszewicki, estudia la definición del genio en Francia y sus antecedentes de la teoría del genio en el siglo XVIII. Olszewicki argumenta que hay dos ideas antagónicas en la concepción del genio de la Francia pre-ilustrada. Por un lado, se sostienen algunos conceptos de la antigüedad clásica. Por otro lado, se introducen elementos de una visión secularizada que comienza a esbozarse en el siglo XVI. A lo largo de su investigación, el autor analiza estas dos fuentes de la que se nutre la teoría del genio en el siglo XVIII francés.

Kamila Babiuki es la autora del segundo capítulo (“Una feliz combinación en el cerebro: la genialidad en J.-B. Dubos”). Babiuki realiza un estudio de la teoría del genio en Jean-Baptiste Dubos. Centra su estudio en la obra “Reflexión crítica sobre la poesía y sobre la pintura” (1717). La investigación describe el modo en el que el filósofo se distancia de la forma antigua de concebir la genialidad. La autora explica cómo la

concepción de Dubos de la genialidad se enmarca en su propuesta filosófica: el naturalismo materialista. En el capítulo, se presentan de forma clara y sucinta los argumentos que llevan al filósofo a concluir que la genialidad es una cualidad que depende de condiciones fisiológicas. En este aspecto, se manifiesta el distanciamiento de la posición de Dubos respecto a la concepción clásica de la antigüedad, para la que el don de la genialidad era dado por los dioses. La autora sostiene que el mérito de Dubos consiste en haber introducido una explicación científica del fenómeno de la genialidad.

“Diderot: el genio y la bestia” es el tercer capítulo. En este trabajo, Esteban Ponce realiza una investigación sobre los aportes originales de Diderot sobre la problemática de la genialidad. El autor expone cuáles son las condiciones que, de acuerdo con Diderot, debe satisfacer una persona para ser llamada genio. Ponce sostiene que Diderot se encuentra en un punto intermedio. Por un lado, el filósofo francés considera que la genialidad es un sentimiento que experimenta la persona que la posee que es incomunicable e intransferible, sin embargo, por otro lado, sostiene que puede haber una investigación sobre cuáles son las condiciones que tienen que darse para que alguien pueda ser llamado genio. El autor expone por qué el genio no es un problema exclusivo del arte. A lo largo de su estudio, el autor explica cómo la teoría del genio de Diderot se despliega en el contexto del materialismo no mecanicista defendido por el filósofo francés.

El cuarto capítulo, “Crear y apreciar: el genio en la Inglaterra del siglo XVIII”, es un aporte de Luis Nascimento. En primer lugar, el autor estudia la definición del concepto de genio de Saint-Lambert en la *Enciclopedia*. Luego, investiga la contraposición entre las definiciones de Locke y Shaftesbury. Estudia también el vínculo de las propuestas de estos filósofos con Joseph Addison, quien define la creación artística como ejercicio de una imaginación involuntaria, y con Edward Young, que considera la originalidad como marca distintiva del genio creador.

En el quinto capítulo, “La imaginación creativa y el ejercicio del genio en la filosofía de David Hume”, Valeria Schuster estudia el modo en el que Hume comprende el concepto de imaginación en su uso creativo.

De acuerdo con Schuster, Hume usa el concepto de genio con la pluralidad de significados propia del siglo XVIII. La autora expone por qué para Hume el uso de la genialidad es una práctica placentera. Finalmente, pone de manifiesto el vínculo que Hume establece entre el artista y el crítico. La autora explica que, en la filosofía de Hume, las disposiciones del buen crítico son las mismas que las del buen artista.

Alexandre Amaral Rodrigues, autor del sexto capítulo (“Ingenio y la naturaleza humana según Gerard”), realiza un estudio del concepto de genio en el *Ensayo sobre el gusto* de Alexander Gerard. Analiza la definición de genio como inventor, en tanto sujeto capaz de producir obras bellas. Expone el modo en el que Gerard define el genio a partir de un estudio sobre la naturaleza de las facultades de la mente humana, focalizándose en el rol de la imaginación y su vínculo con la razón.

En “Dos glosas sobre Alexander Gottlieb Baumgarten dentro de la historia del concepto de genio en el siglo XVIII”, Julio del Valle estudia el concepto de genio en la estética de Baumgarten. El autor realiza una breve historia del concepto de genio. Luego, proporciona una reconstrucción de la definición de Estética. El autor explica por qué Baumgarten es el filósofo que define por primera vez el concepto de estética como lo comprendemos en la contemporaneidad. A partir de Baumgarten, se define a la estética como ciencia que tiene como finalidad sentar las reglas para generar pensamientos bellos. Finalmente, Julio del Valle analiza el impacto que la teoría de Baumgarten tiene en la filosofía de Kant. Expone las razones por las que Baumgarten puede considerarse como un precursor de la estética racionalista kantiana.

En el capítulo “El genio de Kant”, Luciana Martínez estudia el problema del genio en la filosofía de Immanuel Kant. Martínez centra su análisis en la *Crítica del Juicio*, aportando valiosas referencias de otros lugares dentro del corpus kantiano donde pueden encontrarse elaboraciones del concepto de genio. El capítulo se divide en tres partes. En primer lugar, Martínez estudia la definición kantiana de genio. La autora analiza tres elementos que componen la definición de genio: a) peculiar disposición anímica del artista, b) carácter innato de la genialidad, c) el genio es quien proporciona la regla para el arte. En segundo lugar,

pone de manifiesto la relación entre el arte bello y la genialidad. En esta sección, exhibe por qué para el filósofo de Königsberg: a) solo el genio produce arte bello y b) el genio solo produce arte bello. Martínez explica de forma clara y articulada el modo en el que Kant distingue las grandes mentes de las geniales. En tercer lugar, la autora arroja luz sobre la relación entre genialidad y enseñanza, explicando por qué la genialidad no es enseñable para Kant. En este apartado, la autora realiza un breve estudio del concepto de gusto. La investigación finaliza con un análisis del vínculo entre entendimiento e imaginación, las facultades que constituyen al genio.

Virginia López Domínguez examina, en el capítulo noveno (“La idea de genio en Herder y el *Sturm und Drang*”), la definición de genio en Herder en el marco del romanticismo alemán. En primer lugar, expone las características definitorias de la genialidad. Explica por qué, para Herder, la genialidad es expresión de la libertad. En segundo lugar, investiga el contexto político en el que se gestan las tesis herderianas. Herder se expresaría contra las prácticas artificiales de la nobleza y a favor de la práctica más natural de la burguesía. El filósofo alemán argumentaría a favor de la democratización del arte. Finalmente, López Domínguez estudia el concepto de empatía. En este contexto, comenta dos tesis centrales de la teoría del genio de Herder: a) la obra encarna el espíritu del pueblo, b) el artista es el individuo canalizador de la energía creadora de la naturaleza.

El capítulo décimo (“Genialidad fragmentaria: el acercamiento de Schlegel al problema de la subjetividad moderna”) es un estudio de la teoría del genio de Friedrich Schlegel. En este capítulo, María Verónica Galfione explica que el genio no ocupa un lugar central en el pensamiento de Schlegel. Para el filósofo, genio es sinónimo de talento y la capacidad reflexiva está por encima de la intuición genial. Por esta razón, Schlegel no rechaza el concepto de mimesis; de hecho, la producción moderna debe guiarse por la antigua. La autora investiga las diferencias de la posición de Schlegel con otros representantes del romanticismo alemán, particularmente, con Herder. En su exposición de la teoría schlegeliana de la genialidad, muestra la relevancia del concepto de iro-

nía para definir esta noción. El capítulo culmina con un estudio de la distinción entre genio e ingenio.

El capítulo once se aboca al estudio de la definición del concepto de genio en el marco del peculiar idealismo de Novalis. En “El genio en el camino de Novalis hacia el idealismo mágico”, Miguel Alberti explica el carácter abarcador del concepto de genio para Novalis. El concepto de genio tiene un sentido amplio que se aplica a la creación del mundo en general y no sólo a la creación estética o a un pensamiento innovador. Alberti analiza la relación que establece Novalis entre genio y moralidad. El autor explica cómo se consolida la universalización del concepto de genio: el hombre crea vida como el artista crea la obra. El hombre debe crear el mundo en el que vive para formararlo como debe ser. Al analizar la definición del concepto de genio, Alberti explica los rasgos del idealismo de Novalis, que puede ser comprendido como un idealismo mágico.

El capítulo doce se titula: “Inventio y verdad según Vico”. En este capítulo, Manuela Sanna expone la definición de Vico del concepto de genio. La autora estudia el vínculo entre las definiciones de genio e ingenio. Luego, analiza el fundamento lingüístico del ingenio y la ingeniosidad como fuente componente de la invención. Sanna exhibe los usos del concepto de ingenio en la tradición clásica latina y su vínculo con la propuesta de Vico. Explica por qué, para Vico, el ingenio se realiza de forma paradigmática en el filósofo. De acuerdo con su exposición, la risa es un concepto clave para la comprensión del concepto de genio en el filósofo italiano. El capítulo concluye con un estudio de esta noción y su relevancia para la distinción entre hombres y bestias.

El capítulo trece, intitulado “Sobre las nociones de ‘genio’ e ‘ingenio’ en Hispanoamérica. Notas para un estudio”, es una contribución de Raúl Trejo Villalobos. En este capítulo, el autor proporciona una explicación de los sentidos que la palabra genio e ingenio ha tenido en la historia de la lengua española, centrándose en el siglo XVIII hispanoamericano. El capítulo se divide en tres partes. En la primera, se trabajan algunos diccionarios del siglo de las luces. El autor sostiene que en el siglo XVIII predomina un uso mitológico del concepto de genio mientras que en el siglo XIX prevalece uno más antropológico. El autor exhibe que los conceptos de genio

e ingenio eran sinónimos. En la segunda parte, se estudian los diccionarios especializados en filosofía. En esta sección, se expone la peculiaridad del concepto filosófico respecto a las definiciones generales esbozadas en el primer apartado. El autor sostiene que el uso específicamente filosófico del término en la lengua española pudo haber sido influenciado por Kant. En la tercera parte se analiza el uso del concepto de genio e ingenio en algunos textos de pensadores hispanohablantes del siglo XVIII.

Los últimos dos capítulos contienen traducciones de mujeres que se han pronunciado respecto al problema de la genialidad. La primera de ellas es una traducción de Natalia Zorrilla, con una presentación de Kamila Babiuki, del cuento “La fuerza del genio natural. Historia de Molly, paisana poetisa”, de Jeanne-Marie Le Prince de Beaumont. Como se expone en la presentación, en este cuento la pensadora exhibe la importancia de las condiciones materiales para el desarrollo de la genialidad. Se refleja también que el carácter genial del ser humano culmina manifestándose incluso frente a la adversidad de circunstancias. El último capítulo contiene una traducción realizada por Mariella Paolucci de un trabajo de Mary Wollstonecraft: “Sobre el gusto artificial (1797)/sobre la poesía y sobre nuestro gusto por las bellezas de la naturaleza (1798)”. En este trabajo, Wollstonecraft contrasta la belleza natural a la belleza artística, dando preeminencia a la primera. Para esta pensadora, la primera poesía es más natural, pues capta mejor las emociones inmediatas generadas por la naturaleza, en contraste con el sentimiento contemporáneo artificial que se basa en reglas de creación.

El libro *El genio en el siglo XVIII* es una lectura imprescindible para diversos grupos de lectores. En primer lugar, aquellos interesados en la problemática del genio encuentran en este compilado un conjunto de trabajos que arrojan luz sobre las definiciones de genio dadas por los principales exponentes del siglo XVIII. Así también, los especialistas en estética hallarán un valioso material de estudio que explica cómo diversas corrientes filosóficas insertan su teoría del genio en el marco de sus propuestas teóricas. El carácter sucinto de cada capítulo y su claridad expositiva permiten que el libro también pueda ser abordado por lectores no especialistas en estética. *El genio en el siglo XVIII* contiene una ampli-

tud de corrientes (inglesa, francesa, alemana, italiana, hispanoamericana) que refleja tanto el espíritu de época como el modo en el que cada corriente o autor desarrolla una peculiar definición de la genialidad. En varios de los capítulos, se pone en evidencia cómo estas propuestas dialogan con la tradición greco-latina.

Es necesario destacar que cada uno de los capítulos está escrito por prestigiosos especialistas en el área, que logran resumir la teoría del genio en cada autor o corriente. Con suma claridad expositiva, cada uno de los autores logra recoger las tesis centrales de cada pensador y explicar cómo se insertan en sus sistemas respectivos. Los autores aportan referencias a fuentes y bibliografía complementaria que proporciona al lector elementos para continuar con la investigación de sus puntos de particular interés. Así también, en cada capítulo se encuentran notas al pie que dialogan con otras contribuciones del libro. Este elemento permite un interesante recorrido a lo largo de la investigación en su conjunto.

El libro de Luciana Martínez y Esteban Ponce es una propuesta original. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, es el primer libro en lengua española dedicado a esta temática. Asimismo, un logro adicional consiste en haber incorporado algunas voces no siempre presentes en los estudios filosóficos, así como el problema de la genialidad en Hispanoamérica y algunas voces de mujeres.

Marco Arturo Toscano Medina, *La educación filosófica: aprender un modo de vida*, Morelia, Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación, 2021, 207 pp. ISBN: 978-607-424-750-3

CARLOS HIGUERA RAMOS

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación

El libro de Marco Arturo Toscano Medina, docente con más de treinta años de trabajo en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, es el resultado del trabajo teórico y práctico que brinda un diagnóstico crítico basado en la experiencia docente en las aulas universitarias. Al mismo tiempo, *La educación filosófica: aprender un modo de vida* es un diálogo sostenido con el filósofo francés Pierre Hadot, autor del célebre libro *La Filosofía como forma de vida* (1995), desde el cual presenta a la filosofía no solo como acontecimiento teórico, sino que, ante todo, como práctica de vida, cotidiana, formadora y reformadora. Toscano hace una relectura de la historia de la filosofía occidental grecolatina, con miras a aclarar no solo el legado de los ejercicios espirituales para la vida contemporánea, sino también sus exigencias, pues los ejercicios impelen a la “repetición formal, técnica, objetiva, rutinaria, hasta alcanzar cierto dominio y conocimiento determinado” (p. 179), como una práctica habitual que se hace y presenta como una tentativa de *modificación y transformación del yo*.

Para el filósofo michoacano, no solamente la descripción del mundo importa, también es necesario dotarlo de “sentido y valor”. Por tanto, aunque el texto está centrado en la reflexión filosófica, también atraviesa de manera profunda el campo educativo en su nivel formativo, al que cuida y orienta. Asimismo, hace un recorrido por la vida universitaria contemporánea, en búsqueda de un antídoto contra la tecnificación e institucionalización del discurso filosófico.

El libro inicia con una nota introductoria de quien esto escribe, y se divide en cuatro momentos. Entabla una serie de diálogos con la propia práctica docente de la filosofía, y, por otra parte, entra en diálogo con los principales filósofos de la tradición occidental; desde la filosofía greco-romana, el medievo, el empirismo inglés, la filosofía de Kant y Hegel, para indagar los sostenidos problemas contemporáneos que deben seguir con el pasado no como algo ya agotado y superado, sino como una fuente de consulta permanente.

La propia discusión que centra el filósofo michoacano con la historia de las ideas filosóficas es, ante todo, un diálogo histórico que no solo resalta los problemas de contextos y circunstancias, sino de posibilidades de la vida del hombre, como lo expresa Jean-Paul Sartre, “Somos y pensamos en una realidad des-fundamentada y en una libertad situada” en donde la elección es un “juego cotidiano y necesario”. Al mismo tiempo, resalta los problemas habituales de un estudiante de licenciatura en humanidades, en particular en filosofía: las carencias formativas en lectura y escritura y la falta de herramientas para llegar a tener un pensamiento crítico. Es de particular interés la reelaboración conceptual sobre el crear un mecanismo entre el discurso y la propia vida. También hay que resaltar las circunstancias de enseñanza-aprendizaje que se viven en los centros de educación superior: lecturas fragmentarias, forzadas, frases hechas y descontextualizadas en donde la mayoría de las veces el docente “nos entrega información, pero no formación”. Por todo lo anterior, es imprescindible que la educación filosófica ofrezca la posibilidad de *ocuparse de sí mismo*.

Toscano Medina hace una lectura atenta de la investigación filosófica del filósofo español Isidoro Reguera sobre Wittgenstein, así como una revisión sostenida de las principales corrientes de la filosofía del presente siglo. En este sentido nos dice que “las personas en una sociedad, sea la Atenas del siglo v a. C., o Morelia, Mich., México, en el siglo XXI d. C., llegan a mostrarse incapaces de definir a lo que se dedican más allá de que con su actividad se ‘ganan la vida’ –inclusive durante toda una vida laboral, que puede durar 40 años o más– y, sobre todo, son en general incapaces de dar cuenta del sentido de lo que hacen”.

En los cuatro capítulos en los que divide el libro, Toscano inicia con las siguientes interrogantes como eje de su investigación: “¿Cómo se enseña y aprende filosofía? ¿Qué se enseña y aprende con la filosofía? ¿Qué cambia en quien enseña y en quien aprende filosofía? ¿Qué realidad o qué aspectos de la realidad se cambia con la filosofía?” (p. 11). Estas cuestiones las conecta con una *paideia* del propio quehacer.

Toscano Medina explica que lo que se denomina un discurso filosófico debe ante todo ser una actitud de vida que permita detectar una filosofía meramente académica que no ofrezca respuestas a las realidades, y a reconocer la complejidad que muestra la propia academia con sus riesgos y exigencias institucionalizadas que le impone al pensar.

La enseñanza-aprendizaje de la filosofía supone conocimiento histórico, descripciones bibliográficas, preguntas sobre los autores, etc., la formación es el método y la educación el objetivo principal. La forma y el sistema son controvertidos, pero también importantes. Dicha práctica contempla “el pensamiento y el lenguaje; la lectura, la escritura y el habla; el análisis, la interpretación, la comprensión; la creación teórica-discursiva y vital existencial” (p. 141). Todos estos ámbitos, de acuerdo con el autor, son fundamentales para la formación del estudiante de filosofía, además, se requiere de esa capacidad para tener un compromiso por los propios problemas, lo que nos hace recordar el inicio de la metafísica de Aristóteles: “Todos los hombres desean, por naturaleza, saber”, pero ese saber nos exige también un compromiso, una responsabilidad indeclinable con nuestra propia existencia.

Ahora bien, para sacar la filosofía de un terreno meramente académica e institucional, en el peor de los sentidos, Toscano Medina propone ubicar la reflexión filosófica en los problemas a los que día a día nos enfrentamos y que nos aquejan en nuestros propios espacios de vida. Asimismo, asevera que es necesario darles cabida a filosofías latinoamericanas, asiáticas, africanas, etc., que permitan plantear con las propias herramientas teóricas los mundos vitales, tan sólidos y arraigados como los occidentales, sus propios descubrimientos y caminos del filosofar —y aquí haría eco la propuesta de la filosofía intercultural—.

Y de esta manera concluye:

es imprescindible recuperar para la *formación* de nuevos filósofos, la tradición filosófica, en tanto acervo inagotable de lo que llama Hadot, laboratorio de experimentación con ejercicios espirituales, que podamos encontrar en la mayoría de los autores de la historia de la filosofía. Hacerlo, no como el resguardo de un museo de grandes personalidades y textos, o peor aún, como un mausoleo al cual se visita de vez en cuando para rendir respeto a quienes ahí “descansan”; hacerlo como una tradición viva de problemas y conceptos, tradición moviente, recuperación de uso creativo (p. 203).

Para Toscano, la filosofía es una disciplina que requiere un esfuerzo para comprender sus reglas, principios y problemas. No se basa tampoco en enredos del lenguaje, el sentido común o las palabras de sabiduría, sino que trasciende y responde a las complejidades que cada tiempo presenta.

Considero que lo planteado en este libro abre la discusión y propicia la crítica, dado que nos invita a repensar la diversidad de experiencias formativas, el sentido vocacional de la enseñanza-aprendizaje en y desde la filosofía en los diferentes centros educativos y comunidades académicas.

Por último, no quisiera dejar de apuntar que este libro tiene vasos comunicantes con problemas vinculados a la formación filosófica, a sus desafíos y contradicciones continuas, de esta manera, “la educación filosófica consistiría en ‘ocuparse de sí mismo’ y de ‘trabajar sobre sí mismo’ para filosofar y para vivir filosóficamente” (p. 203). Esto último tiene una fuerte resonancia con el filósofo francés Michael Foucault: el uso de la práctica de la libertad en cada una de nuestras acciones nos impele en la vida ordinaria, más allá de discursos técnicos universitarios y profesionales, la urgencia de tomar o retomar el rumbo de una vida filosófica.

Colaboradores

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

OSVALDO MONTERO SALAS

Profesor e investigador de Filosofía en la Universidad de Costa Rica. Cuenta con un Bachillerato y una Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Asimismo, es Doctor (c) en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Las áreas de investigación y especialización académicas son Teoría crítica, filosofía de la cultura y filosofía social. Sobre estos temas ha publicado diversos textos en revistas especializadas.

ARTURO MORALES CAMPOS

Doctor en Filosofía por el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Miembro fundador de la Asociación Mexicana de Semiótica de la Cultura y Cognición. Líneas de investigación: semiótica del texto, sociosemiótica, semiótica cognitiva.

CLAUDIA MARISA SEGGIARO

Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigadora Adjunta del CONICET, cuya principal área de trabajo es la Filosofía Antigua. Docente de la asignatura Historia de la Filosofía Antigua (FFYL-UBA) y de Introducción al Pensamiento Científico (UBA-CBC). Autora de artículos en revistas especializadas en filosofía griega clásica, en su mayoría sobre distintos aspectos de la filosofía aristotélica.

JESÚS ISRAEL VILLALOBOS FERNÁNDEZ

Es estudiante del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus intereses se centran en la estética y la filosofía analítica del arte y de la literatura, de la mano de filósofos como Kendall Walton, Gregory Currie, Peter Lamarque y Manuel García Carpintero.

Lineamientos

NORMAS EDITORIALES

Política de secciones

Artículos

Esta sección reúne investigaciones originales en cualquier área o tradición filosófica. Los textos recibidos:

- Serán evaluados mediante el **Proceso de evaluación por pares**.
- No deben contener información que permita identificar a las autoras o autores, incluyendo el cuerpo del texto, las notas y las referencias.
- Llevarán título en español y en inglés. Se sugiere limitar la extensión del título a un máximo de 14 palabras/100 caracteres.
- Incluirán resumen en español y *abstract* en inglés, con extensión máxima de 200 palabras en cada idioma.
- Listarán de tres a cinco palabras clave en español y *keywords* correspondientes en inglés, no mencionadas en el título.
- Deberán tener una extensión de aproximadamente 6000 a 12000 palabras, sin incluir resúmenes o referencias.
- Utilizarán el formato de citación APA o el formato de citación Chicago. Es responsabilidad de los/as autores/as entregar su lista de referencias siguiendo rigurosamente alguno de los dos formatos, agregando al final de cada entrada el Identificador de Objeto Digital (DOI) cuando éste exista.

Una vez aceptado un artículo para publicación, se solicitará a su autor/a que remita un resumen curricular de 150 palabras aproximadamente.

Dossier

Los dossiers reúnen artículos de investigación bajo una temática propuesta por editores/as invitados/as. Aplican las mismas normas que para la sección de Artículos.

Notas

Este espacio da cabida a aportes de alto interés y valor académico con una extensión menor a 6000 palabras. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

Traducciones

Se publicarán traducciones de textos filosóficos de los cuales no exista una versión adecuada en español. Será necesario contar con los permisos de publicación por escrito tanto del/de la autor/a como del editor de la versión original. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

Testimonios

Relaciones de experiencias sobresalientes que traten de asuntos filosóficos o de las humanidades. Su extensión máxima será de 12000 palabras.

Entrevistas

Las colaboraciones deberán indicar el nombre del/de la entrevistador/a y del/de la entrevistado/a, el/la cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades.

Conmemoraciones

Sección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos/as destacados/as, o el aniversario de obras influyentes en la historia de la disciplina.

In memoriam

Espacio dedicado a personas recientemente fallecidas que han dejado un legado importante en las humanidades. Su extensión será de 1500 a 3000 palabras.

Reseñas

Las reseñas serán revisiones críticas de libros de reciente publicación (de preferencia durante los últimos cinco años) vinculados con la filosofía y

las humanidades. Los textos señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado. El encabezado de las reseñas seguirá los siguientes lineamientos:

- Nombres y apellidos del/de la autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), país de edición, editorial, año de publicación, número total de páginas. ISBN.
- Nombre del/de la reseñista y (en su caso) adscripción.

Las reseñas no llevarán más título que el del propio libro y tendrán una extensión de 1500 a 3000 palabras. El equipo editorial de *Devenires* decidirá sobre la publicación de las reseñas recibidas.

Proceso de evaluación por pares y formato de dictamen

1. Los artículos de investigación serán considerados como publicables únicamente cuando hayan sido valorados positivamente por al menos dos árbitros.
2. El arbitraje se efectuará mediante el sistema de dictamen doble ciego. Bajo este sistema, los/as dictaminadores/as desconocen la identidad de los/as autores/as, y viceversa.
3. Los/as dictaminadores/as son académicos/as especializados/as en cada tema, de diversas instituciones nacionales e internacionales.
4. Los/as dictaminadores/as completarán un **formato de dictamen** con los siguientes campos:

- **Calidad de la argumentación**
- **Adecuación de la bibliografía citada**
- **Breve juicio crítico**
- **Consideración respecto de la originalidad de la aportación**
- **Sugerencias sobre las modificaciones del manuscrito**

5. La decisión editorial puede ser:

- **Publicable en su versión actual sin modificaciones.** Esto se decidirá únicamente para textos que no contengan más que errores subsanables en el proceso editorial.
- **Publicable, con recomendación al/a la autor/a de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.** Se tomará esta decisión cuando se considere que el texto podría mejorarse mediante explicaciones, cambios menores, correcciones en las referencias, etc.
- **Necesita revisiones para ser publicable.** Esta decisión editorial se tomará cuando los cambios o correcciones señalados por los/as dictaminadores/as atañan a problemas estructurales, argumentativos, expositivos, teóricos, etc., que hagan necesario someter el texto a un nuevo proceso de dictamen.
- **No publicable.**

6. Fases del proceso editorial

- (i) Se recibe la contribución a través de la plataforma OJS de *Devenires*.
- (ii) Se revisa que la contribución esté en cumplimiento de lo estipulado en la **Política de secciones** y los **Principios editoriales** (2-3 semanas).
- (iiia) Si la contribución es un artículo de investigación, se remite a por lo menos dos árbitros externos. (El periodo de dictamen tarda en promedio 16 semanas).
- (iiib) Si la contribución es una nota, traducción, testimonio, entrevista, conmemoración, obituario o reseña, se revisa por al menos dos miembros del Comité editorial. (El periodo de revisión tarda en promedio 8 semanas).
- (iv) La duración total del proceso editorial es en general inferior a seis meses.

7. *Devenires* se reserva el derecho de publicar o no los textos recibidos apeguándose a sus normas editoriales.

Principios editoriales

1. El Comité editorial de *Devenires* se guía por los siguientes principios:

- Las colaboraciones enviadas a *Devenires* se consideran únicamente a partir de los méritos académicos de cada texto.
- La responsabilidad de aceptar o rechazar un texto recae en el Comité editorial, con base en los dictámenes correspondientes.
- En ningún caso se darán a conocer los nombres de los/as dictaminadores/as de los artículos.

2. Los/as dictaminadores/as deben hacer saber a *Devenires* si no están calificados/as para revisar una colaboración o si existe algún conflicto de interés. Al momento de aceptar dictaminar un texto contraen las siguientes obligaciones:

- Evaluar de manera objetiva los textos y llenar con sinceridad el formato de dictamen.
- Cumplir con los plazos asignados por *Devenires* en cada caso.
- Emitir una evaluación razonada apoyada en su conocimiento de la materia.
- Explicar con claridad su evaluación para que el equipo editorial y el/la/los/las autor/a/es/as entiendan el porqué de sus comentarios.
- Tratar las colaboraciones de manera confidencial. No utilizar información, argumentos o ideas contenidas en las colaboraciones que dictaminan sin el consentimiento del/de la/de los/de las autor/a/es/as.

3. Los/as autores/as se comprometen a lo siguiente:

- Seguir los lineamientos establecidos en la **Política de secciones**.
- Confirmar que sus contribuciones son resultado de su propia investigación, originales, inéditas, y que aportan al área del conocimiento en la que se circunscriben.

- Si el trabajo se apoya en investigaciones propias anteriores, deberán incluirse las referencias.
- Someter a evaluación textos en versión definitiva.
- No postular su texto de manera paralela para publicación en ningún otro medio impreso o electrónico.
- Hacer constar en su trabajo, con el uso adecuado de citas y de un aparato bibliográfico, las fuentes utilizadas en su investigación.
- Las imágenes, en caso de que las hubiere, cuentan con el crédito correspondiente y con la autorización por parte del/de la detentor/a de sus derechos, si estuvieren restringidos.
- Hacerse responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de toda responsabilidad a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Estar al tanto de que el resultado del proceso de dictaminación es inapelable.

Detección de plagio

Los/as autores/as son responsables del contenido de sus colaboraciones; al someterlas a *Devenires* deben confirmar que son originales, inéditas y resultado de su propia investigación.

Para prevenir el plagio y el autoplagio, los textos recibidos son analizados automáticamente mediante software especializado, además de ser revisados por el equipo editorial.

Todo manuscrito que presente evidencia de plagio o autoplagio será descartado. Si se detecta alguna irregularidad en un texto publicado, solicitamos atentamente que sea reportada al/a la editor/a responsable.

DERECHOS DE AUTOR

Licencia de publicación

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)).

Política de acceso abierto

Devenires proporciona acceso abierto, gratuito e inmediato a su contenido. Los textos publicados pueden utilizarse con fines académicos, educativos, humanísticos o científicos, siempre y cuando se atribuya adecuadamente su procedencia. Se prohíbe la reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación para fines comerciales.

Devenires no cobra cargo alguno por el procesamiento de las contribuciones que recibe.

Devenires es completamente financiada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía y del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Política de derechos de autor

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura reconoce el derecho moral de los/as autores/as sobre sus escritos, así como la titularidad del derecho patrimonial, el cual es cedido a la institución editora, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Una vez aceptado un trabajo y publicado en línea, los/as autores/as pueden difundirlo a través de cualquier medio electrónico o impreso y hacerlo disponible en repositorios públicos y páginas web personales, entre otros, siempre y cuando citen la publicación original y, cuando sea posible, proporcionen un enlace directo a la publicación en la plataforma digital de *Devenires*.

Devenires permite la reedición parcial o total de una contribución publicada en sus páginas, a condición de que se cumpla con lo siguiente:

1. La reproducción sea gratuita y publicada sin fines de lucro.
2. No se introduzcan modificaciones al texto original.
3. En la reedición se explicita que el texto ha sido publicado originalmente en *Devenires* y se agregue la referencia completa.
4. Se obtenga autorización previa por parte del/de la autor/a y del editor/a responsable de *Devenires*. Las solicitudes para reproducir trabajos originalmente publicados en *Devenires* pueden enviarse por correo electrónico al/a la editor/a responsable. Favor de indicar la referencia completa del material que se desea utilizar (volumen, número, año, autor/a, título, número de páginas), así como el uso que se pretende dar al material.

**Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo**

Dra. Yarabí Ávila González
Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez
Secretario General

Dr. Antonio Ramos Paz
Secretario Académico

Dr. Edgar Martínez Altamirano
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Jesús Campos García
Coordinador de la Investigación Científica

**Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”**

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Adán Pando Moreno
*Coordinador del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Cristina Barragán Hernández
Coordinadora de Publicaciones

**Instituto de Investigaciones
Filosóficas “Luis Villoro”**

Dr. Carlos González Di Pierro
Director

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
*Jefe de la División de Estudios
de Posgrado de Filosofía*



51 | Año XXVI
Enero-Junio 2025

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Se terminó de editar en Morelia,
Michoacán, el 15 de enero de 2025.