

En este número:

ARTÍCULOS

Marlén González

Una interpretación del perdón difícil en Paul Ricoeur a partir de la dialéctica entre ágape y justicia

Cristián Mauricio Martínez Bravo

Aproximaciones al significado de la aniquilación del mundo en Husserl

Cristián Fatauros

¿Es realmente necesaria la igualdad de oportunidades para alcanzar la justicia social?

María Inés Silenzi

Sobre toma de decisiones y procesos de relevancia:
la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones
en agentes económicos

Eduardo Luis Bianchini

Heterología batailleana y frontera:
la heterogeneidad de la frontera en el imaginario de *La cautiva*

Felipe A. Matti

Hamlet, or the Player: A Deleuzian Tale



TRADUCCIONES

Federico Raffo Quintana y Oscar M. Esquisabel

Gottfried Wilhelm Leibniz,
Prefacio a un librito sobre los elementos de física



REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

**Centro de
Investigaciones
Filosóficas**

-
Buenos Aires

-
Argentina

Vol. 51
N°1
Otoño 2025

ISSN 0325-0725
e-ISSN 1852-7353

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 51

Nº1

Otoño 2025

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Adrián Ratto | UBA | CONICET

Francisco García Gibson | UBA | CONICET

Malena Tonelli | UBA | UNLP

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Cristina Lafont | Efraín Lazos

Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines | Eleonora Orlando

Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina

Carlos Thiebaut | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos *L*estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

revlatfil@gmail.com

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Oscar Esquisabel, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Otoño 2025

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

MARLÉN GONZÁLEZ

Una interpretación del perdón difícil en Paul Ricoeur a partir de la dialéctica entre ágape y justicia _ 7

CRISTIÁN MAURICIO MARTÍNEZ BRAVO

Aproximaciones al significado de la aniquilación del mundo en Husserl _ 31

CRISTIÁN FATAUROS

¿Es realmente necesaria la igualdad de oportunidades para alcanzar la justicia social? _ 53

MARÍA INÉS SILENZI

Sobre toma de decisiones y procesos de relevancia: la función epistemológica de saliencia/ relevancia de las emociones en agentes económicos _ 77

EDUARDO LUIS BIANCHINI

Heterología batailleana y frontera: la heterogeneidad de la frontera en el imaginario de *La cautiva* _ 107

FELIPE A. MATTI

Hamlet, or the Player: A Deleuzian Tale _ 133

TRADUCCIONES

FEDERICO RAFFO QUINTANA y OSCAR M. ESQUISABEL

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Prefacio a un librito sobre los elementos de física* _ 159

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

JOSÉ FERREIRÓS y MARÍA DE PAZ (eds.)

La génesis de la geometría (G. Nigro Puente) _ 183

RALPH CUDWORTH

Un tratado sobre el libre albedrío (E. Carrizo Villar) _ 185

CONDORCET

Los progresos del espíritu humano y Los esfuerzos combinados de la especie humana en favor del progreso de las ciencias (Fragmento sobre la Atlántida) (J. P. Moreno) _ 187

LUIS JUAN GUERRERO

La conciencia histórica en el siglo XVIII (M. Prestía) _ 189

—

COLABORADORES

EDUARDO LUIS BIANCHINI es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña actualmente como docente de Fundamentos de Filosofía e investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad. Sus principales temas de investigación son la filosofía contemporánea, las ciencias sociales y la obra de Georges Bataille. edbianchini@hotmail.com

OSCAR M. ESQUISABEL es investigador independiente del CONICET. Actualmente se desempeña como profesor titular ordinario de la cátedra de Metafísica de la Universidad Nacional de La Plata. Su área de investigación principal es la filosofía moderna, dentro de la cual se ha especializado en el pensamiento de Leibniz, sobre el cual ha publicado artículos, capítulos, compilaciones de trabajos y traducciones con alcance nacional e internacional. omesqui@fibertel.com.ar

CRISTIÁN AUGUSTO FATAUROS es doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba e Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Se desempeña como docente de Filosofía del Derecho y de Ética en la carrera de Abogacía de la Facultad de Derecho en la Universidad Nacional de Córdoba y ha dictado cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes. cristian.fatauros@unc.edu.ar

I 5

MARLÉN GONZÁLEZ es profesora de Filosofía y actualmente cursa el doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones. Asimismo, se desempeña como docente de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Nordeste. Su investigación se centra en la memoria, la historia y el olvido en Paul Ricoeur. marlengonzalez9679@gmail.com

CRISTIÁN MAURICIO MARTÍNEZ BRAVO es doctor en Filosofía por la Universidad Diego Portales (Chile) y la Universidad de Colonia (Alemania). Ha sido becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID-Chile), y del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD-Alemania). cristian.martinez1@mail.udp.cl

FELIPE ANDRÉS MATTI es licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde se desempeña como profesor de Filosofía y de Estética y Filosofía del arte. Asimismo, es profesor de Historia del arte II en la Escuela Nacional de Museología y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado diversos artículos sobre filosofía, estética y disciplinas afines en revistas especializadas. mattifelipeandres@uca.edu.ar

FEDERICO RAFFO QUINTANA es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata e investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. Su ámbito principal de investigación es la concepción del infinito y el continuo en el pensamiento de Leibniz. federq@gmail.com

MARÍA INÉS SILENZI es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Desarrolla actualmente tareas de investigación como investigadora adjunta en el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales del Sur, perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y se desempeña como docente en la Universidad Nacional del Sur. Sus áreas de investigación se orientan hacia la filosofía de la economía, y más particularmente hacia la epistemología de las emociones. misilenzi@uns.edu.ar

Una interpretación del perdón difícil en Paul Ricoeur a partir de la dialéctica entre ágape y justicia

MARLÉN GONZÁLEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Resistencia, Chaco
Universidad Nacional del Nordeste
Resistencia, Chaco

17

DOI: 10.36446/rlf409

Resumen: Nuestro trabajo ofrece una interpretación de la categoría del “perdón difícil”, expuesto en *La memoria, la historia, el olvido* a partir de la dialéctica entre amor (ágape) y justicia, presentada por Ricoeur en diferentes momentos de su filosofía. Retomamos, especialmente, los aportes presentes en *Amor y Justicia* a propósito de dicha dialéctica. Sostenemos que una interpretación de este estilo es solidaria de una comprensión más acabada de los límites y los alcances del perdón en dicha obra y en la filosofía ricoeuriana. Nuestro objetivo principal es mostrar que el perdón debe ser comprendido desde su relación con la justicia y que esto permite rechazar las lecturas que lo ubican como posibilitador o garante de la impunidad y la injusticia.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

Palabras clave: perdón difícil, justicia, ágape, economía del don, impunidad.

An Interpretation of Paul Ricoeur's "Difficult Forgiveness" Starting from the Dialectic between Agape and Justice

Abstract: This work proposes our interpretation of Paul Ricoeur's category "difficult forgiveness", exposed in *Memory, History, Oblivion*. Our argumentation is rooted in the dialectic between love (agape) and justice, exposed by Ricoeur at different moments throughout his philosophical works. We take up, especially, the reflection present in *Love and Justice* about this dialectic. We maintain that such an interpretation is consistent with a comprehensive understanding of the scope and limits of forgiveness in that work and in Ricoeur's philosophy in general. Our main objective is to show that forgiveness must be understood from its relationship with justice, allowing us to reject the readings that place it as an enabler or guarantor of impunity and injustice.

Keywords: difficult forgiveness, justice, agape, economy of giving, impunity.

8 |

1. Introducción

El siglo XX ha estado marcado por acontecimientos de exterminio masivo. El genocidio armenio, el nazismo, los distintos regímenes dictatoriales latinoamericanos, entre otros, han desencadenado una profunda conmoción social. Todos ellos se caracterizaron por delitos imprescriptibles tipificados como crímenes de lesa humanidad. En paralelo, el campo académico de la historia también estuvo atravesado por fuertes cambios. Mientras que durante gran parte del siglo XX la historiografía gozó de una cierta hegemonía en los debates en torno a cómo reconstruir el pasado histórico, estos nuevos acontecimientos pusieron al descubierto la necesidad de un abordaje interdisciplinar para comprender cómo fue posible que ocurrieran hechos de tal magnitud, así como también, desataron una fuerte discusión en torno a problemáticas éticas y políticas referidas al pasado traumático. Como puede suponerse, la filosofía no ha estado aislada de estas discusiones. Uno de los debates más álgidos en torno a la relación que las sociedades entablan con el pasado violento y traumático está dado por el problema de la culpabilidad y el perdón.

Tal como se muestra en el conmovedor y lamentable hecho que relata Simon Wiesenthal en su obra *Los límites del perdón*¹, la cuestión del perdón nos enfrenta a innumerables problemas y cuestionamientos que son a su vez morales, políticos, religiosos, psicológicos e históricos. Muchas de las preguntas que pueden hacerse se refieren a quién puede pedir perdón y quién puede perdonar, si podemos o no perdonar en nombre de otros, si es posible hablar en nombre de las víctimas que ya no tienen voz; si el perdón requiere la justicia previa y la expiación o si más bien es hiperbólico y, en este sentido, puede otorgarse por fuera de las expectativas, de las peticiones y de los arrepentimientos. A estos dilemas responden importantes personalidades entre las que destacan religiosos judíos y cristianos, víctimas de la violencia y de la tortura, filósofos, intelectuales, entre otros. Y, como tendremos ocasión de notar, algunas de estas respuestas se inscriben en la perspectiva ricoeuriana del perdón.

En este sentido, vale señalar que la propuesta de Ricoeur puede pensarse desde su inserción más amplia en discusiones sobre el perdón que tienen como figuras destacadas a autores como Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida y Hannah Arendt.

En cuanto al primero de estos pensadores, su posición es compleja debido a que sus ideas sobre el perdón parecen mostrar transformaciones a lo largo de su obra. Tal como menciona Inés Sferco (2019), es posible hablar de dos momentos en el pensamiento de Jankélévitch con los que se corresponden dos concepciones acerca del perdón, que son disímiles entre sí. La primera de ellas, vinculada a una ética hiperbólica, es la idea de un perdón puro e incondicional y, por ende, capaz de perdonar cualquier acto. La segunda de ellas expresa una idea del perdón que está en tensión con el concepto de lo imprescriptible; en esta línea los actos que se pueden enmarcar bajo la categoría de lo imprescriptible son, para Jankélévitch, el límite para el otorgamiento del perdón. Tal como lo indica:

19

Los crímenes contra la humanidad son actos cuya magnitud de horror no permite el acompasamiento de sus hechos al contratiempo del “a pesar de” del órgano-obstáculo, no puede habilitar un tratamiento paradójico de los hechos históricos que entrama. Jankélévitch es enfático al respecto: estos actos no pueden ser perdonados y serán siempre un obstáculo (Sferco 2019: 175).

—

¹ Allí, cuenta su experiencia mientras se encontraba como prisionero en un campo de concentración nazi. Su encuentro con un soldado de la SS que estaba a punto de morir lo enfrenta a un gran dilema. El soldado le pide que lo perdone por un crimen horroroso que cometió, la respuesta de Wiesenthal y su posterior desafío que da lugar al resto de la obra es: ¿qué hubiéramos hecho nosotros en su lugar?

Lo imprescriptible se convierte así en lo imperdonable, y entre estos, los crímenes de *lesa humanidad* que han sido perpetrados por distintos actores a lo largo del siglo XX se vuelven un imperdonable absoluto. Al mismo tiempo, otro de los motivos que brinda filósofo francés para negar la posibilidad del perdón en casos como estos es la falta de un pedido de perdón por parte de los perpetradores.

En contraposición a las ideas de Jankélévitch, se encuentra el planteo de Derrida. El filósofo declara que si el perdón tiene algún sentido es porque justamente se dirige a lo imperdonable y, en este sentido, afirma que “lo *imprescriptible* no equivale para nada al concepto no jurídico de lo imperdonable” (Derrida 2003: 13). Derrida se opone a su vez a la lógica del intercambio condicional que estipula que para otorgar el perdón primero tiene que haber sido solicitado, tal como fue planteado por Jankélévitch y también por Ricoeur como veremos. Un punto importante del planteo derridiano es la consecuencia que esta defensa de un perdón incondicional tiene. Así, sostiene que si el perdón es pedido –lo que implica un reconocimiento del mal cometido y un arrepentimiento por parte quien lo cometió– “no es ya al culpable como tal a quien se perdona” (Derrida 2003: 12), sino a alguien distinto de aquel que cometió la falta.

10 I Frente a esto, Hannah Arendt expone una concepción del perdón menos preocupada por la excepcionalidad del gesto ya que lo sitúa como una de las facultades propias de la condición humana de la pluralidad. En *La condición humana* la filósofa caracteriza al perdón y a la promesa como aquellas facultades dirigidas a contrarrestar las fragilidades propias de la condición humana de la pluralidad. Para la filósofa, dado que la acción requiere siempre del fenómeno de la pluralidad, esta tiene como correlato tanto su irreversibilidad como su impredecibilidad. Así, la promesa permite enfrentar lo impredecible de la acción y el perdón actúa como un remedio contra las consecuencias irreversibles de la misma. Para la autora, si no somos perdonados “nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos, seríamos siempre las víctimas de sus consecuencias” (Arendt 2009: 257).

Este breve paso por estos pensadores resulta importante ya que Ricoeur no solamente los retoma para discutir con ellos, sino que también se apoya en aspectos de sus teorías para encarar su propuesta. Como veremos, la idea de perdón en Ricoeur se vincula con la posibilidad de desligar al agente de la acción cometida y así habilitarlo a continuar con su obrar en el mundo. En este caso, se opone al planteo de Derrida y sostiene firmemente que el perdón se dirige a un agente que es “El mismo, diría yo, pero potencialmente otro, pero no otro distinto” (Ricoeur 2003: 639). Partiendo de la distinción entre acto y potencia aristotélica, afirma que los actos (faltas cometidas) no

agotan el campo de posibilidades o de inscripciones futuras en el mundo por parte del agente. Así, el perdón al desligar al agente de su acto restaura la capacidad del agente para obrar (*agency*) que de alguna manera se encontraba hasta el momento herida o paralizada por la experiencia de la falta.

Así, también se distingue del pensamiento arendtiano que vinculaba los efectos del perdón con las consecuencias que la acción tiene. Para el autor:

Hannah Arendt se ha quedado en el umbral del enigma al situar al gesto [del perdón] en la unión del acto y de sus consecuencias y no en la del agente y del acto. Es cierto que el perdón tiene este efecto que sería el de disociar la deuda de su carga de culpabilidad [...] Pero hace más. *Al menos, debería hacer más: desatar, desligar, al agente de su acto* [cursivas añadidas] (Ricoeur 2003: 638).

Por último, y en oposición a Jankélévitch, Ricoeur sostiene la necesidad de no confundir lo imperdonable con lo imprescriptible, por lo que en este punto se puede afirmar una coincidencia con lo dicho por Derrida al respecto. Lo imprescriptible se presenta como un desafío para el perdón ricoeuriano, uno de los tantos por los cuales el perdón es caracterizado como *difícil*. En este contexto, la propuesta de Ricoeur se sitúa en el centro de los debates ético-políticos que se desarrollan alrededor de la representación y el juicio de estos crímenes. Por lo que un análisis atento de su planteo resulta más que necesario para los debates aún actuales en torno al pasado y la cuestión del perdón.

I 11

Dicho esto, la categoría del “perdón difícil” es propuesta por Ricoeur en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*. Pese a la poca extensión que el filósofo le dedica a su fundamentación, el hecho de haberlo caracterizado como “el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido” (Ricoeur 2003: 595) permite pensar que tiene una importancia capital en la obra del filósofo francés. Es el mismo contexto del escrito —en donde Ricoeur se adentra fuertemente en discusiones ético-políticas en torno a la representación del pasado violento— lo que hace del perdón difícil una propuesta polémica y que se ha ganado varias críticas, entre las que se destaca la de Alain Badiou (2012).

Además, su planteo goza de un desarrollo teórico deslumbrante, y una atención a sus fundamentos permite vincularlo a aspectos éticos, antropológicos, políticos y hermenéuticos de su filosofía que —al no estar expuestos detalladamente en el epílogo— exigen una explicitación. Tal como señala muy atinadamente Prada Londoño:

“Difícil” es la ubicación del perdón como horizonte del trabajo de la memoria y de la historia en el armazón conceptual del libro; difícil también

es trazar el mapa que permite ligar el perdón con otros temas y problemas cardinales de la obra de Ricœur (el don, la alteridad, la justicia, el mal, por mencionar algunos), sin los cuales se escapa el paisaje completo en el que se ubica el lugar del perdón en el periplo intelectual del filósofo, así como sus implicaciones y desarrollos éticos y políticos; difícil, además, por los diálogos que el erudito Ricœur entabla con la tradición filosófica, en la que sobresalen las figuras de Derrida y Jankélévitch, quienes ponen de presente las aristas cortopunzantes del perdón, por ejemplo su incondicionalidad, o su relación con lo imprescriptible, o ese oxímoron tan desafiante del “perdón de lo imperdonable” (2020: 140-141).

Teniendo en cuenta lo anterior, insistimos en la necesidad de un trabajo de clarificación de la propuesta ricoeuriana del perdón en lo que refiere a sus alcances, sus límites y su finalidad. En esta línea, proponemos interpretar al perdón difícil desde su relación dialéctica con la justicia, para lo cual retomamos los desarrollos de *Amor y justicia* a fin de dar cuenta de sus respectivas lógicas de sobreabundancia y de equivalencia.² Mostraremos que esta dialéctica opera en *La memoria, la historia, el olvido*, pese a que el autor no la haga explícita y que allí el perdón aparece como representante del polo del amor. Esto supone, además, una apuesta teórica de nuestro trabajo en la medida en que, si bien Ricoeur hace explícita la familiaridad entre el amor (ágape) y el perdón, no señala en *La memoria, la historia, el olvido* que lo que se encuentra de fondo es una dialéctica entre ambos polos.

En este sentido afirmamos que nuestra interpretación posibilita la consecución de tres grandes objetivos. El primero es afirmar que la dialéctica entre ágape y justicia sirve de marco interpretativo para la propuesta del perdón difícil, por lo que mostraremos cómo la mutua influencia observada entre ambos polos pueden captarse también en la relación entre el perdón y la justicia. En segundo lugar, señalaremos que, por su vinculación con el don, el perdón constituye el gesto más ejemplar y extremo del mandamiento nuevo defendido en *Amor y justicia* por parte del autor. Por último, procu-

² No queremos dejar de mencionar que la dialéctica puede observarse en otros textos capitales del filósofo. Por ejemplo, en su gran última obra *Caminos del reconocimiento*, en el contexto de su propuesta de los estados de paz, el ágape aparece como una categoría política de reconocimiento y es presentado en su distinción respecto de la justicia vinculada a la lógica de la equivalencia; así también en *El conflicto de interpretaciones* hay importantes referencias a la dialéctica entre lógica de la equivalencia y de la sobreabundancia, en especial en la interpretación ricoeuriana sobre el mito de la pena y sus reflexiones sobre la libertad bajo el signo de la esperanza.

raremos rechazar o al menos matizar las lecturas que señalan que el otorgamiento del perdón podría suponer un tipo de injusticia, ya sea bajo la forma de la impunidad, el indulto o la amnistía. En este punto, negaremos que el ágape ricoeuriano pueda sostenerse como un régimen independiente y autosuficiente con respecto al polo de la justicia. Por razones de exposición, resolveremos primero nuestro segundo objetivo y dejaremos para la parte final la resolución del primero y el último de ellos.

Finalmente, ofreceremos algunas críticas para reflexionar sobre la propuesta de Ricoeur en relación con el perdón.

2. La dialéctica del ágape y la justicia: una mediación frágil

En cuanto a la dialéctica entre amor y justicia, encontramos su exposición más detallada en la obra *Amor y justicia*. Allí, Ricoeur brinda una primera definición de esta:

Por dialéctica entiendo aquí, de una parte, el reconocimiento de la desproporción inicial entre los dos términos y, de otra, la búsqueda de las mediaciones prácticas entre los dos extremos –mediaciones, digamos de inmediato, siempre frágiles y provisionales– (2009: 15).

I 13

La dialéctica es definida, en primer lugar, por su carácter productivo. Además, se destaca la discrepancia entre los polos que la componen y, aunque Ricoeur insiste en las diferencias entre estos términos, su enfoque promueve una colaboración entre ambos. Así, uno de los aspectos que motiva el estudio de *Amor y justicia* es la oportunidad de establecer un puente entre la expresión poética del amor y la estructura normativa de la justicia. Esta confrontación se hace inevitable debido a que tanto el amor como la justicia plantean exigencias relacionadas con la acción individual y la praxis social (Ricoeur 2009).

El autor defiende en este sentido una dialéctica menos confrontativa, aunque frágil, y preferentemente solidaria entre el amor y la justicia, sin un desconocimiento de su diferencia. Es importante detenernos en la especificidad de esta relación. Marcelo establece que esta se mueve constantemente entre el conflicto y la posibilidad de una conciliación. Así, a diferencia de la dialéctica hegeliana “esta dialéctica no produce síntesis, pero sí pasajes sin fin de un polo a otro” (Marcelo 2014: 197). Veremos que, en esta búsqueda de conciliaciones, aparecerá el perdón como un don ejemplar que será al mismo tiempo orientativo de la justicia como también diferente de ella.

Por otro lado, debemos realizar una advertencia terminológica sobre el concepto del amor. Si bien hasta ahora nos referimos indistintamente al amor y al ágape, a partir de este momento hablaremos directamente de ágape como una forma de amor específica y privilegiada por el filósofo francés, en comparación con otras formas de amor, como pueden ser el *eros* de tradición platónica o la *philia* aristotélica. Como veremos, las notas que Ricoeur le asigna al amor que, en *La memoria, la historia, el olvido* vincula con el perdón, son propias del ágape. Además de ello, si tenemos en cuenta el tratamiento hecho a propósito del ágape en *Caminos del reconocimiento* —siendo esta obra la más cercana cronológicamente a la publicación de *La memoria, la historia, el olvido*— debemos decir que:

El ágape se distingue del *eros* platónico por la ausencia del sentimiento de privación que alimenta su deseo de ascensión espiritual. La abundancia del corazón del lado del ágape excluye este sentido de privación. El rasgo más importante para nosotros reside en la ignorancia del contradon en la efusión del don en régimen de ágape. Es un corolario de la ausencia de referencia del ágape a cualquier idea de equivalencia (Ricoeur 2006: 279).

14 I

En esta línea, la lógica de la sobreabundancia con la que caracterizaremos al ágape es la única que hace posible el gesto extremo y paradójico del perdón. Así también, observaremos que la sobreabundancia de este se distingue de la lógica de la equivalencia propia de la justicia con la que, en un primer momento, entra en tensión. Esta misma ignorancia de la equivalencia, el juicio y el cálculo es lo que la distingue además de formas de reconocimiento como la *philia* ya que: “sin ser una figura de la justicia, la amistad no está lejos de ella, se le asemeja” (Ricoeur 2006: 279).

Para ilustrar la dialéctica entre ágape y justicia, retomaremos la relación entre el mandamiento neotestamentario de amar a los enemigos y la Regla de Oro. Mostraremos que, en la medida en que ambos llamados se orientan a la acción, “la tensión, mantenida entre las dos reivindicaciones distintas y opuestas, puede ser la ocasión de comportamientos responsables” (Ricoeur 2009: 34). Es así como, por medio de esta dialéctica, el filósofo buscará dar cuenta de mediaciones prácticas que no conlleven a la absoluta negación de un llamado por parte del otro; intentando salvar tanto el ejercicio de la justicia como la posibilidad de actos paradójicos como el perdón sostenidos en el ágape.

3. Entre la Regla de Oro y el mandamiento nuevo: la mutua influencia entre ágape y justicia

En *Amor y justicia* Ricoeur nos brinda su interpretación sobre el sentido del llamado que expresa la Regla de Oro cuya fórmula puede definirse como: *tratar a los otros como nos gustaría ser tratados*; y la exhortación propia del mandamiento nuevo que exige *amar a los enemigos*. El filósofo encuentra en la coexistencia de estos dos llamados la tensión viva entre una expresión más cercana al sentido de la justicia caracterizado por la lógica de la equivalencia y, del otro lado, una expresión propia de la poética del texto bíblico y del ágape en particular, determinada por la lógica de la superabundancia.

Para ahondar en ella retoma tanto al *Sermón de la Montaña* de Mateo o el *Sermón de la llanura* de Lucas. Nos enfocaremos en el segundo de estos, en donde se lee:

Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite la capa, ni aun la túnica le niegues. A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva. Y como queréis que hagan los hombres con vosotros, así también haced vosotros con ellos (*Luc. 6: 27-31*).³

I 15

Así, el mandamiento nuevo al estar en consonancia con el himno al amor proclamado por San Pablo, atravesado por la economía del don y la lógica de la superabundancia, da lugar a acciones desinteresadas, gratuitas y ajenas al cálculo. Mientras que la Regla de Oro puede interpretarse como una forma o una expresión más antigua de la regla de la justicia determinada por su correspondiente lógica de la equivalencia:

Que la Regla de Oro provenga de o remita a una lógica de la equivalencia, es algo que está marcado por la reciprocidad o la reversibilidad que esta regla instaure entre lo que el uno hace, y lo que es hecho al otro, entre actuar y sufrir, y, por implicación, entre el agente y el paciente, quienes, aunque irremplazables, son proclamados sustituibles (Ricoeur 2009: 38).

³ Todas las citas del texto bíblico pertenecen a la traducción de Reina-Valera 1960.

En este lugar, aparece un problema que exige un esfuerzo de interpretación por parte del autor. Al concebir como opuestos a ambos llamados, la inmediatez con que uno y otro son expuestos trae consigo el peligro de considerar que existe una desautorización de la Regla de Oro por el mandamiento nuevo, o viceversa. Una lectura de este tipo tiene por consecuencia que ambos llamados no podrían coexistir sin contradicción debido a que darían lugar a acciones completamente disimiles e incompatibles. Esto es aún más alarmante porque desde esta lectura resultaría:

legítimo extender a la práctica social de la justicia y a los principios mismos de justicia la sospecha que acaba de sacudir a la Regla de Oro en nombre de la lógica de la sobreabundancia que subyace al mandamiento supraético de amar a sus enemigos (Ricoeur 2009: 40).

Sin embargo, hemos dicho que la dialéctica pensada bajo los términos de Ricoeur requiere la búsqueda de mediaciones prácticas entre ambos polos. En esta línea, debe existir una razón válida por la cual ambos llamados que, al parecer son opuestos, se expongan seguidamente. Esta razón se basa en que ambos llamados tomados separadamente representan tanto limitaciones como peligros en relación con las interpretaciones y las acciones que pueden originar.

16 I

Por un lado, la Regla de Oro en su interpretación más literal y cruda da lugar a acciones puramente interesadas, en donde prima el cálculo orientado a una expectativa de devolución. Hall (2007) ha notado muy atinadamente que la consecuencia de esto es que la Regla de Oro puede conducir tanto a una reciprocidad reactiva que incita a devolver lo que me han hecho, como a una reciprocidad instrumental en donde la acción está orientada a la expectativa de devolución. En esta línea, Ricoeur entiende que tomada por sí sola la Regla de Oro no está protegida contra el cálculo utilitario y requiere de una referencia al amor.

En el segundo caso, se vislumbra que despojada de toda referencia a la justicia y “expresada en su más completa radicalidad, la lógica de sobreabundancia destruye el orden justo” (Michel 2007: 72). Por lo tanto, el mandamiento nuevo requiere de una interpretación que lo vincule con la Regla de Oro y lo oriente. En este punto, lo que se quiere evitar es que el mandamiento nuevo tomado en soledad dé lugar a acciones injustas e inmorales.

Ahora bien ¿qué forma toma esta colaboración entre amor y justicia? En primer lugar, el ágape protege a la justicia evitando que esta sea origen de acciones regidas únicamente por el cálculo interesado. En consecuencia, el mandamiento nuevo permite reinterpretar la Regla de Oro en un sentido

que evite su interpretación perversa que Ricoeur vincula al utilitarismo, es decir, la idea de *dar para que me sea dado* (*do ut des*). Así, la presencia del mandamiento nuevo reformula la interpretación perversa y la eleva en una fórmula que puede expresarse en “*da porque te ha sido dado*” (Ricoeur 2009: 41).

En segundo lugar, y esto será muy importante para nuestra consideración del perdón, toma la forma de un resguardo en donde la Regla de Oro o el paso por la justicia evita la suspensión total de la moral en nombre del amor a los enemigos. Aquí, la Regla de Oro colabora mediante una rectificación del mandamiento nuevo debido a que “lo supramoral⁴ no debe girar hacia lo no moral, incluso hacia lo inmoral –por ejemplo, hacia la cobardía–” (Ricoeur 2009: 41). Desde esta perspectiva, se rechaza que el mandamiento nuevo pueda anular cualquier práctica social de la justicia bajo la primacía del ágape ya que esto sería incompatible con cualquier proyecto ético razonable.

A partir de lo expuesto, podemos afirmar la existencia de dos movimientos de mutua influencia y de limitación que los términos ejercen entre sí. El primero de ellos va desde el ágape hacia la justicia y supone una *elevación* del sentido y la práctica de esta última, que pretende evitar que la justicia se comprenda en el mero cálculo utilitario. Por otro lado, un movimiento surge desde la justicia hacia el ágape y funciona como una limitación o *rectificación* de la acción, que evita que el mandamiento nuevo devenga en la promoción o la justificación de acciones amorales e injustas.

I 17

Finalmente, la dialéctica hace aparecer una categoría clave que es lo supraético o supramoral. Esta categoría permite dar cuenta de los efectos que pueden darse a partir del contacto entre el régimen de acción del ágape con un régimen diferente, que en este caso sería el de la justicia. Aquí, permite caracterizar la colaboración posible entre ambos polos y, particularmente, el movimiento que va desde el ágape hacia la justicia y que tiene como efecto la elevación de los sentidos y las prácticas de esta última. Así, aunque el ágape no forme parte de la ética ricoeuriana en sentido fuerte, sí puede cumplir una función de orientación. Tal como se explica:

Lo que Ricoeur quiere decir con el término “supraético” no es la suspensión de lo ético de Kierkegaard ni el principio de las virtudes sobrenaturales de los teólogos, sino la elevación de la ética por encima del orden humano: o, en otras palabras, el ensanchamiento o el enaltecimiento de los ideales éticos humanos (Medina Delgadillo 2015: 92).

⁴ En esta obra, Ricoeur se refiere indistintamente tanto a lo supramoral como a lo supraético para indicar la función del amor con respecto a la justicia.

Por último, no podemos dejar de señalar que el trasfondo de estas teorizaciones en torno al ágape se sostiene en la idea más elemental de la bondad originaria de la creación.⁵ A partir de ella, se concibe a toda la creación, en tanto existencia donada en un acto de amor, como originariamente buena. Desde esta perspectiva, la afirmación de que “la economía del don desborda a la ética por todas partes” (Ricoeur 2009: 35) cobra sentido, en la medida en que el mandamiento nuevo se ubica más allá de categorías vinculadas al campo moral y práctico como lo son la separación entre amigo-enemigo. Por estas razones, las acciones que parten del régimen del ágape resultan muchas veces paradójicas, singulares y extremas y suscitan perplejidad a los ojos de observadores ajenos, dado que ponen en ejercicio una economía del don propia de la donación desinteresada. Mostraremos que el perdón difícil defendido por el autor es una acción de este tipo.

4. Los vínculos entre la dialéctica y el perdón difícil

Nos enfrentamos ahora a la tarea de profundizar los vínculos entre la dialéctica entre ágape y justicia con la propuesta del perdón difícil tal como aparece en *La memoria, la historia, el olvido*, a fin de allanar el camino hacia nuestro principal objetivo. Lo primero que se destaca es la familiaridad existente entre ágape y perdón, respaldada por la afirmación del filósofo francés de que “El perdón es de la misma familia” (Ricoeur 2003: 606) que el ágape. Dicha familiaridad está fundada en gran parte en la lectura que Ricoeur realiza del texto paulino. Nos referimos particularmente al himno al amor de San Pablo a los Corintios en donde Ricoeur lee que el amor:

“No lleva cuentas del mal; no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre” [...] Pero si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no, el propio amor sería aniquilado (2003: 607).

Recordemos nuevamente la coincidencia de Ricoeur con Derrida, quien afirma que el perdón verdadero solamente puede estar dirigido a lo imperdonable; aunque a diferencia de este Ricoeur no acepte la impo-

⁵ La reciente obra de Aspray (2022) *Ricoeur at the Limits of Philosophy: God, Creation, and Evil* ha dado cuenta de la importancia de esta idea en el pensamiento ricoeuriano.

sibilidad del perdón sino tan solo su dificultad. En segundo lugar, queda plasmada su distancia con el planteo de Jankélévitch (1986) quien en *L'imprescriptible* denunciaba como absurdo e inmoral invocar un perdón cuando de crímenes contra la humanidad se trata ya que para Ricoeur “sería un error confundir las dos nociones” (2003: 614) refiriéndose a lo imprescriptible y lo imperdonable. En este sentido, la propuesta del perdón difícil no tiene como limitación para su otorgamiento un cálculo referido al tipo de falta o crimen cometido como sucede en el caso de Jankélévitch, aunque, a diferencia de Derrida lo ubica en una lógica del intercambio entre petición/confesión y otorgamiento.

Dicho esto, no puede reclamársele a Ricoeur que no señale con suficiencia la gravedad de la falta. Es más, de la mano de Nabert (1943) y Jaspers (1981), la vincula con el mal y la asemeja a experiencias tales como el fracaso y la soledad; lo que le permite calificarla como “una falta que paralizaría el poder de obrar de este ‘hombre capaz’ que somos” (Ricoeur 2003: 595). Lo que señala, más bien, es que pese a la radicalidad del mal, hay perdón. Su planteo es, en este sentido, coherente con el fundamento del perdón, es decir, con el ágape, ya que “si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no el propio amor sería aniquilado” (2003: 607).

En esta línea, presenta la *ecuación del perdón* constituida por una falta profunda y un perdón de altura; lo que hace que este se encuentre determinado hasta el final por una desproporción de origen. Aquí, vemos repetirse un movimiento similar al que exponíamos en relación con la dialéctica, en donde hay dos términos caracterizados por su desproporción y su aparente contradicción.

Por otro lado, la falta es de tal gravedad que hace difícil no solamente el otorgamiento del perdón sino también su solicitud. Pese a ello, para el filósofo la petición del perdón y la confesión de la falta son indispensables para que el perdón pueda apenas comenzar a concebirse. Al mismo tiempo, se debe advertir que la solicitud nunca supone una garantía de que el intercambio petición-otorgamiento del perdón se efectivice, ya que tal como se adelantaba en *Lo justo*: “El perdón nunca es *debido*. Solo puede ser *pedido*, y el pedido puede ser legítimamente rechazado” (Ricoeur 1997: 204). O, como nos reitera en *Crítica y convicción* “toda demanda de perdón debe estar dispuesta a afrontar el rechazo, es decir, lo imperdonable” (Ricoeur 2018: 174).

De acuerdo con esto, podemos afirmar que la concepción ricoeuriana del perdón no es normativa ni obligatoria, lo que acentúa aún más su carácter de don excepcional y paradójico, y su dependencia de una economía del don comprendida en la lógica de la sobreabundancia.

En cuanto a su relación con esta economía del don, el filósofo francés encuentra esta posibilidad en el vínculo estrecho que parece haber en dis-

tintas lenguas entre perdón-don, *gift-forgiving*, *dono*, *perdono*, *Geben-Vergeben*, que dota a este vínculo de una proximidad etimológica y semántica. Este vínculo con el don hace que el perdón se vea sometido a algunas sospechas que le son dirigidas al don como forma de intercambio. Tal como vimos a propósito de la dialéctica, la sospecha se dirige al don como una forma de generosidad cuyo trasfondo sería, en realidad, el cálculo interesado basado en la expectativa de devolución:

Dar obliga a dar a cambio (*du ut des*); dar crea, por caminos ocultos, desigualdad al colocar a los donantes en posición de superioridad condescendiente; dar ata al beneficiario, convertido en obligado, obligado al reconocimiento; dar aplasta al beneficiario bajo el peso de una deuda que no se puede pagar (Ricoeur 2003: 626).

Bajo esta crítica, la paradoja del don y del contradon se expresa en lo siguiente: si hay obligación de devolución, esta devolución anula el desinterés o la generosidad vinculada al primer don. El filósofo se pregunta cómo superar esta sospecha y al igual que en *Amor y justicia* viene en su ayuda el mandamiento nuevo que es para Ricoeur “la medida absoluta del don” (2003: 626). Ricoeur responde a estas críticas afirmando que la sospecha de cálculo interesado solamente puede dirigirse a las formas de intercambio de tipo mercantil, es decir, “en un orden en el que la esperanza de la reciprocidad toma la forma de la equivalencia monetaria” (2003: 626).

Por otro lado, señala que en el mandato de amar a los enemigos se aspira a una forma de intercambio recíproco, pero en este caso superior:

El mandato de amar a sus enemigos comienza por quebrar la regla de reciprocidad, al exigir lo extremo; fiel a la retórica de la hipérbole, el mandato querría que solo fuera justificado el don hecho al enemigo, del que, por hipótesis, no se espera nada a cambio. Pero, precisamente, la hipótesis es falsa: del amor se espera precisamente que convierte al enemigo en amigo (Ricoeur 2003: 626).

Tenemos entonces que el mandamiento nuevo habilita una forma de intercambio superior que solo quiebra la reciprocidad en un primer momento y lo hace en la medida en que, al exigir lo extremo, declara toda acción cotidiana como lejana a su aspiración. El don es, en este sentido, exagerado ya que tal como habíamos visto el mandamiento: “solo accede a la esfera ética al precio de conductas paradójicas y extremas” (Ricoeur 2009: 40). Así, al perdón le cabe la misma caracterización de supraético que vimos surgir por primera vez alrededor de la dialéctica e implica una

forma de intercambio en donde las categorías de amigo y enemigo se desvanecen.

Volviendo a nuestro objetivo, podemos decir que en el intercambio que supone el perdón, la interpretación utilitarista es una imposibilidad dado que este se sostiene en una economía del don fundada en una lógica del exceso, de la sobreabundancia. No se espera nada del enemigo y, sin embargo, se espera algo del amor: la conversión del enemigo en amigo. En este sentido es paradójico y sobreabundante; no se otorga *para*, sino que se da *a pesar de* la falta cometida, a pesar del mal sufrido. Al mismo tiempo, esto nos permite afirmar que el perdón es la acción ejemplar del ágape y el don por excelencia fundado en el mandamiento nuevo que había comenzado a tomar relevancia en *Amor y justicia*.

Finalmente, vemos aparecer la finalidad que persigue el perdón. Desde la perspectiva que habilita la economía del don, la capacidad de obrar del sujeto moral es susceptible de ser regenerada. Ricoeur se sirve aquí de la distinción entre acto y potencia aristotélica y sitúa la actuación del perdón en centro de la *agency* o capacidad de obrar del agente y afirma que “la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus inscripciones diversas en el curso del mundo” (Ricoeur 2003: 639).

Como señalamos, en *Amor y justicia* no se habla aún del perdón, ya que tal como señala Abel “El tema aparece desarrollado explícita y metodológicamente solamente en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*” (Abel 2022), por lo que hay que esperar hasta su aparición para que se le otorgue al perdón la capacidad de producir dicha rehabilitación. Sin embargo, resulta conveniente recordar aquí lo dicho por Ricoeur sobre la importancia de *Amor y justicia* alrededor de la rehabilitación, la economía del don y su antropología; el autor menciona que:

La tarea de la religión, según Kant, es restaurar en el sujeto moral su capacidad de obrar según el deber. La regeneración de la que se trata en esta filosofía de la religión ocurre en el nivel de la disposición fundamental, en el nivel de lo que aquí llamo el *sí* capaz. Pero esta restauración, esta regeneración, este renacimiento del *sí* capaz está en estrecha relación con la economía del don que yo celebro en el estudio “Amor y justicia” (Ricoeur 1992: 39, n.1, trad. propia).

Por último, vemos reaparecer la idea de bondad originaria en la propuesta del perdón vinculada profundamente con la consideración que se tiene del otro; particularmente en expresiones tales como “vales más que tus actos” (Ricoeur 2003: 643), o en la adscripción que hace Ricoeur de Kant mediante la cual afirma que:

I 21

Por muy radical que sea el mal, se dice –y lo es efectivamente como máxima de todas las máximas malas– no es originario. Radical es la “inclinación” al mal; originaria es la “disposición” para el bien (2003: 640).

De esta forma, el perdón ricoeuriano supone un acto de fe, se afirma como un crédito otorgado al otro concebido como sujeto capaz de regeneración y de actuar de otro modo.

5. El rol del perdón en La memoria, la historia, el olvido

Finalmente, se nos presenta un último desafío ya que al perdón le toca la misma suerte que al resto de las acciones surgidas desde el ágape. Es decir, debemos establecer tanto sus alcances como sus límites ya que, como vimos, las acciones surgidas del ágape y fundadas en el mandamiento nuevo, no pueden entrar al campo práctico más que al precio de gestos singulares, extremos y paradójicos que, al mismo tiempo, no imposibiliten la práctica de la justicia.

Lo primero a recordar a propósito de nuestra dialéctica es que esta posibilita mediaciones prácticas, se dirige y reivindica la acción y es la ocasión privilegiada para el surgimiento de comportamientos responsables. Al respecto, se debe advertir que la dialéctica no puede darse por fuera de las instituciones ni de la justicia hecha ley (Grassi 2017). Como sabemos, esta dimensión institucional como núcleo de la vida común es un elemento destacado de la filosofía ricoeuriana; ya que como se expresa en su “pequeña ética” su intencionalidad es “aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas” (Ricoeur 2020: 186). En este sentido, los planteos en torno al perdón no omiten, ni minimizan esta dimensión. Por lo tanto, el perdón debe pensarse en primer lugar desde su relación con la justicia comprendida bajo las instituciones jurídicas.

En este sentido, *La memoria, la historia, el olvido* expresa un avance, una profundización y una concreción de la dialéctica entre ágape y justicia a partir de la relación entre el perdón difícil y la justicia. En *Amor y justicia* vimos que el ágape en su carácter de supraético no se identificaba completamente con la ética atravesada por la lógica de la equivalencia propia de la justicia y, sin embargo, podía elevar los sentidos y las prácticas de esta última. Para Ricoeur esto es importante porque entiende que “la justicia no debe encerrarse en códigos jurídicos rígidos y finalmente inhumanos” (Ricoeur 2008: 196).

Un paso por *Lo justo* nos ayudará a profundizar esta idea. Allí, vemos que se le asigna al perdón una función suprajudicial y supraética. En este

sentido, el filósofo afirma que el perdón escapa al ámbito estricto de la justicia y del derecho tanto por su lógica sobreabundante del don, como por su finalidad que es la cancelación de la deuda. Pero, por esta misma razón, el perdón puede tener consecuencias indirectas en el proceso del juicio. Al respecto, Ricoeur se pregunta:

¿no podríamos considerar como influencias del perdón sobre la justicia todas las manifestaciones de compasión y de buena voluntad en el seno mismo de la administración de la justicia, como si la justicia, tocada por la gracia del perdón, buscara en su esfera propia este extremo que con Aristóteles llamamos equidad? (1997: 203).

En este sentido, lo supraético nos recuerda el respeto irrenunciable por la persona del acusado, las garantías de una igualdad ante la ley y un proceso justo. Particularmente el espíritu del perdón tiene un primer efecto en el marco institucional del juicio en lo que el filósofo llama *consideraciones debidas al culpable*. Estas consideraciones parten de la convicción de que “algo es debido al culpable. Podemos llamarlo consideración, ese contrario del desprecio” (Ricoeur 2003: 615). Autores como Prada Londoño (2015), Carneiro y de Sousa (2022) insisten en esta dimensión institucional del derecho determinado por el *respeto* a las personas como un elemento clave para la valoración de la propuesta ética ricoeuriana.

I 23

Así, la dialéctica con el ágape –perdón en este caso– ayuda a ensanchar y elevar las prácticas de la justicia, pero nunca las niega. En palabras del autor, el espíritu del perdón tiene una función supraética ya que está llamado a elevar los sentidos y la práctica de la justicia:

requiriéndole que sea cada vez más justa, es decir, a la vez más universal y más singular, más cuidadora de las condiciones concretas de la igualdad ante la ley y más atenta a la identidad narrativa de los acusados (Ricoeur 2003: 616).

Por esta razón, no distanciamos de la crítica elaborada por Lythgoe (2017) quien entiende que la existencia del perdón en el contexto posdictatorial en Argentina hubiera implicado la impunidad de los criminales y dejado sin condenar los crímenes perpetrados en detrimento de las víctimas. El filósofo señala lo siguiente:

Evidentemente hubieran quedado indemnes todos aquellos que no fueron juzgados después de la ley de punto final. Dicho de otro modo, los criminales se hubieran visto más beneficiados por el perdón que sus víctimas. Ricoeur rechaza la eliminación de la pena a raíz del perdón, considerándola un acto

de impunidad, pero pasa por alto que la anulación de una prosecución a raíz del perdón también lo sería (Lythgoe 2017: 168).

Desde nuestra perspectiva, algunos aspectos nos llevan a alejarnos de esta crítica. En primer lugar, el hecho de que Ricoeur mismo afirma en el contexto de su defensa del perdón que:

La justicia debe llegar hasta el final. La gracia no debe sustituir a la justicia. Perdonar sería ratificar la impunidad, sería una gran injusticia a expensas de la ley y, más aún, de las víctimas (Ricoeur 2003: 614; cursivas agregadas).

En este sentido, la dialéctica que proponemos como clave para interpretar la propuesta del perdón difícil vuelve a nuestro servicio; en este caso permitiéndonos marcar los límites del perdón en relación con la justicia. Es bajo esta perspectiva que Ricoeur afirma que en los contextos institucionales marcados por la finalidad de acusar y castigar “solo hay un lugar marginal para el perdón” (Ricoeur 2003: 620) y este no puede ni debe desarrollarse plenamente allí, ya que “si el perdón fuera posible en este nivel, consistiría en levantar la sanción punitiva, en no castigar allí donde se puede y se debe castigar” (Ricoeur 2003: 610).

24 |

Al rechazo de la impunidad o el indulto, debemos agregar el rechazo de la amnistía como una propuesta irreconciliable con el proyecto ético de Ricoeur. En *La memoria, la historia, el olvido* Ricoeur había adelantado la incompatibilidad entre el perdón y la amnistía ya que:

Esta increíble pretensión de borrar los rastros de las discordias públicas contiene todas las *fechorías del olvido*. En este sentido, la amnistía es lo contrario al perdón, el cual, como insistiremos, requiere la memoria (1997: 203-204).

Por nuestra parte, entendemos que planteo ricoeuriano tiende a ubicar al perdón en una relación temporal con respecto a la actuación de la justicia, entendiéndolo como una posibilidad que se abre en el horizonte posterior al juicio. Retomamos una cita, que, aunque extensa, permite ilustrar esto; Ricoeur señala que:

La lentitud empleada en juzgar o en terminar un proceso añadiría un nuevo perjuicio al suscitado por el delito o el crimen. y no juzgar dejaría la última palabra a este perjuicio y añadiría olvido y abandono a los daños infligidos a las víctimas. Es entonces cuando, más allá del juicio, comienza para el condenado otro periodo, otro horizonte de espera sobre el que se abren las opciones que se abordarán más tarde, en las secciones sobre el olvido y el

perdón. Las cosas son así, porque la sentencia, que terminó la secuencia del juicio con los efectos benéficos que explicamos en cuanto a la ley, el orden público y la estima de sí de las víctimas, deja, de lado del condenado, sobre todo en su condición de detenido, una memoria sin paz, no purificada, y entrega a la suerte a un paciente expuesto a nuevas violencias potenciales (2003: 425-426).

Finalmente, entendemos que una interpretación secuencial entre perdón y justicia nos lleva a reafirmar que el perdón y el ágape requieren de su vinculación con la justicia para su correcta interpretación y efectivización. Una respuesta en esta perspectiva es la que otorga Hans Habe al dilema abierto por Wiesel en su escrito. Allí señala “El deseo de castigar al asesino es el mandamiento de la Justicia. Perdonar al asesino después de haber sufrido el castigo es el mandamiento del Amor” (Wiesel 1998: 120). Por lo tanto, debemos insistir con Ricoeur que “precisamente porque el amor es supramoral, solo entra en la esfera práctica y poética bajo la égida de la justicia” (2009: 44). Esto, a su vez, nos hace distanciarnos de Prada Londoño en lo que refiere a su afirmación de que:

ágape y justicia hablan dos lenguajes distintos, no reductibles uno al otro; tampoco el ágape tiene su sustento, en sentido estricto, en la justicia, ni requiere la justicia para expresarse (2016: 180, n.8).

I 25

Consideramos que nuestro recorrido nos permite afirmar que el ágape sí requiere de la justicia para expresarse ya que la referencia a la justicia es indispensable si lo que se busca es una elevación de esta y no la promoción de acciones injustas y amorales. Debemos insistir en la idea de que no puede haber perdón sin justicia. En este sentido, Ricoeur plantea más bien que *debe* haber justicia y *puede* haber perdón.

6. Trazar la crítica: las limitaciones de la propuesta ricoeuriana y el deber de memoria como clave para una dialéctica renovada entre ágape y justicia

Lo dicho no nos impide concluir con algunas líneas desde donde **L** puede empezar a trazarse una crítica al planteo ricoeuriano.

Como observamos, Ricoeur vislumbraba en *Lo justo* algunas ideas que serán claves en el perdón tal como finalmente apareció en *La memoria, la historia, el olvido*. Sin embargo, ese primer planteo no fue retomado de forma idéntica en esta última obra. Así, el planteo de *Lo justo* no da cuenta

de un desarrollo detallado sobre las finalidades y los alcances del perdón. Ricoeur se limita a señalar la posibilidad de que el perdón permita tanto una cancelación de la deuda ocasionada por el mal cometido, como también que colabore con una “curación de la memoria, el logro de su duelo” (1997: 205) pero no aclara debidamente si se trata de la memoria del culpable, de la víctima o de ambos.

La memoria, la historia, el olvido supone, en este sentido, una novedad. Allí, la propuesta del perdón difícil se encuentra eclipsada por una problemática única: el restablecimiento de la capacidad de obrar del culpable, paralizado por la experiencia de la falta cometida. La percepción final, en este sentido, es que se trata de una propuesta menos atenta a la experiencia particular de las víctimas. Esto se sostiene porque el autor le adjudica a la justicia, comprendida en el nivel institucional y jurídico, un rol más que relevante en la asignación de responsabilidades y penas, en el reconocimiento del daño sufrido; en suma, en el restablecimiento de la estima de sí de las víctimas.

Sin embargo, podemos reprocharle que no señale con suficiencia que la palabra de la justicia, por muy justa que sea, muchas veces no logra dar cuenta del padecimiento singular de quienes sufrieron el mal. Tanto el juicio, el esclarecimiento de lo sucedido y la sentencia son elementos requeridos y celebrados, pero no necesariamente suficientes para ese cuidado del *pathos* de las víctimas en tanto que:

26 |

Allí donde hay alguien que se duele de algo por los efectos de una conflagración pasada, las decisiones gubernamentales o las sentencias jurídicas, por más que sean publicitadas, o por acertadas que puedan ser incluso en ocasiones, no bastan para devolverle a nadie la dignidad perdida (Aranzueque 2017: 153).

Por otro lado, podemos cuestionar la importancia dada al perdón ya que este se presenta como el horizonte escatológico de todo el proyecto de la memoria, de la historia y del olvido. En este punto, cabe recordar que la obra explora múltiples formas de relación con el pasado violento y traumático, que exceden a las posibilidades abiertas por la ecuación entre el perdón y la falta y, sin embargo, no ahonda lo suficiente en las posibles incompatibilidades de algunos proyectos con la propuesta del epílogo marcada por una defensa del perdón difícil. Un ejemplo de estos son los ejercicios de memoria vinculados a la memoria herida de quienes fueron víctimas del pasado violento. Es innegable el destacado lugar que los proyectos ético-políticos –en especial el deber de memoria– tienen en el contexto de la obra y del debate más amplio en el que pretende insertarse Ricoeur. Él mismo lo caracteriza como el compromiso de “hacer justicia, mediante el recuerdo, a

otro distinto de sí” (Ricoeur 2003: 121) y señala que este puede ser la cima del buen uso y el abuso de la memoria.

Aquí, no resulta reproachable el tono más bien crítico del autor en torno a los posibles abusos que puedan darse a partir del imperativo de recordar. Pero sí resulta llamativo que Ricoeur no dé cuenta de lo inconciliable que pueden resultar estas dos formas de relación con el pasado. Por un lado, la exhortación a recordar representa un ejercicio de memoria *atenta* a la ejemplaridad del pasado y, por otro, la escatología del perdón aparece vinculada “al deseo de una memoria feliz y sosegada” (2003: 597). Por lo que parecen suponer dos actitudes diferentes e incompatibles. El conflicto se acentúa si consideramos que el deber de memoria tiene en su centro la idea de justicia con la que el perdón entabla un vínculo dialéctico. Como señala Ricoeur:

Es la justicia, la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo (2003: 120).

Podemos especular sobre este silencio en torno a la posible incompatibilidad de ambos proyectos y la prioridad otorgada al perdón, y arriesgar que se debe a que este último es pensado como el horizonte futuro de una actuación de la justicia reducida al contexto institucional-jurídico de los juicios. Al mismo tiempo, podríamos responder que Ricoeur no parece percibir qué tan dependientes pueden ser estos juicios, es decir, su efectivización, de “trabajos de memoria” –para utilizar una expresión de Jelin (2002)– en donde el deber de recordar el pasado traumático y de elaborar una memoria ejemplar se presenta como una gran necesidad. El caso de Argentina resultó, al respecto, un caso ejemplar, si consideramos, como señala Calveiro que estos trabajos de memoria “abren la posibilidad de procesos legales, las más de las veces muy limitados por el propio Estado” (2006: 71).

Dicho esto, nos preguntamos si al entablar el perdón una tensión dialéctica con la justicia no es necesaria una ampliación de esta noción de justicia hacia una que comprenda las exigencias de justicia que movilizan el deber de memoria. De ser esto posible, la odisea que Ricoeur plantea que debe transitar el perdón encontraría nuevos obstáculos y limitaciones. Dejamos abiertas estas líneas para futuras exploraciones críticas en torno a la propuesta del perdón y sostenemos que la dialéctica entre ágape y justicia se reafirma como el terreno fructífero para tales desafíos, en la medida en que, como señala Marcelo:

I 27

Uno de los puntos más interesantes, sin embargo, es que nuestro filósofo admite, él mismo, que las mediaciones que tienen lugar en su filosofía son frágiles y provisionales, es decir, que siempre podemos negar la legitimidad de lo establecido como una conexión particularmente teórica y reformular todo el enfoque con base en un cierto dominio teórico (2014: 199).

Desde nuestra perspectiva, esto nos permite concluir que la propuesta ricoeuriana del perdón difícil sigue estando abierta a otras interpretaciones y críticas, si atendemos a los lugares de su obra en donde las conciliaciones ente ágape y justicia son menos evidentes.

7. Conclusiones

Nuestro trabajo propuso una lectura cruzada entre los aportes de *Amor y justicia* en relación con la dialéctica entre ágape y justicia y la propuesta del perdón difícil tal como se defiende en *La memoria, la historia, el olvido*. Dicho diálogo nos permitió establecer los vínculos entre esta dialéctica y el perdón, mediante conceptos compartidos por ambos. Entre ellos, destacamos la tensión entre la lógica de la equivalencia y de la sobreabundancia, la economía del don, la mutua influencia entre los polos en tensión; además, definimos la categoría de lo supraético como clave para la influencia del ágape en la ética ricoeuriana, el supuesto de la bondad originaria en ambos planteos y la finalidad compartida de la *regeneración* del *homo capax* ricoeuriano.

Todo esto, nos llevó a afirmar que el perdón es la acción ejemplar del ágape y el don por excelencia fundado en el mandamiento nuevo que había comenzado a tomar relevancia en *Amor y justicia*.

Por otra parte, hemos argumentado que en la propuesta del perdón difícil se reactualizaba la dialéctica entre ágape y justicia defendida en *Amor y justicia*. En este sentido, afirmamos que el perdón funciona como representante del ágape en *La memoria, la historia, el olvido* y, por tal razón, requiere ser interpretado desde su tensión dialéctica con el polo de la justicia. Vimos que en esta obra el planteo se profundiza y se concretiza, lo que nos permitió definir la influencia del espíritu del perdón en el espacio jurídico bajo la idea de *consideraciones debidas al culpable*. Al mismo tiempo, advertimos que la justicia funcionaba como polo de limitación de los alcances posibles del perdón en dicho contexto. En ese sentido, destacamos como indeseables e irreconciliables con el proyecto ético del autor, tanto la impunidad o el indulto, como la amnistía.

Asimismo, afirmamos que la justicia es una referencia ineludible para contextualizar e interpretar las acciones surgidas bajo el régimen del ágape en el pensamiento ricoeuriano. Esto último, nos permitió acentuar la impor-

tancia de una interpretación del perdón difícil a partir de la perspectiva que habilita la dialéctica entre ágape y justicia.

Por último, no quisimos dejar de mencionar ciertos aspectos que posibilitan lecturas críticas a la propuesta, particularmente a partir de la finalidad y la importancia que se le otorga al perdón en *La memoria, la historia, el olvido*.

Dicho esto, consideramos que la obra y el pensamiento de Ricoeur sigue siendo un punto de referencia ineludible para cualquier reflexión filosófica en torno al pasado y las relaciones que entablamos con este. En este camino, creemos haber aportado dando un paso más hacia una comprensión más acabada de la propuesta ricoeuriana del perdón difícil.⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, O.** (2022), “L’étique du pardon chez Paul Ricoeur”, *Oliver Abel fr*. URL = <https://www.olivierabel.fr/2022/09/11/lethique-du-pardon-chez-paul-ricoeur/>.
- Aranzueque, G.** (2017), “Justicia transicional y perdón: la poética del amor en Paul Ricoeur”, *Bajo Palabra. II Época*, 17: 151-170.
- Arendt, H.** (2009), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Aspray, B.** (2022), *Ricoeur at the Limits of Philosophy: God, Creation, and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Badiou, A.** (2012), “Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur”, en A. Badiou (2012) (ed.), *L’aventure de la philosophie française* (Paris: La Fabrique, 81-98).
- Calveiro, P.** (2006), “Testimonio y memoria en el relato histórico”, *Acta Poética*, 27(2): 65-86.
- Carneiro J. y de Sousa A.** (2022), “O Perdão No Horizonte do Sujeito Ético Em Paul Ricoeur”, *Revista Ideação*, 46: 258-278.
- Derrida, J.** (2003), *El siglo y el perdón: fe y saber* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor).
- Grassi, M.** (2017), “La Regla de Oro, entre el Amor y la Justicia: signatures políticas y teológicas en la ética de Paul Ricoeur”, *Franciscanum*, 59(117): 171-194.
- Hall, W. D.** (2007), *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: the Creative Tension between Love and Justice* (Nueva York: State University of New York Press).
- Jankélévitch, V.** (1986), *L’imprescriptible: pardonner? Dans l’honneur et la dignité* (Paris: Seuil).
- Jaspers, K.** (1981), *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*, traducción de J. Gaos (México: Fondo de Cultura Económica).
- Jelin, E.** (2002), *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI).

⁶ Agradezco a Esteban Lythgoe y Guillermo Vega por la lectura y los comentarios al proyecto previo de este artículo y, especialmente, al evaluador anónimo por sus valiosas sugerencias y observaciones.

- Lythgoe, E.** (2017), “Los límites del perdón ricoeuriano desde la perspectiva argentina”, en G. Marcelo, C. Correa Arias, P. Lavelle y T. D. Moratalla (2017) (coords.), *A atualidade de Paul Ricoeur numa perspetiva ibero-americana* (Coimbra: Universidade de Coimbra, 145-172).
- Marcelo, G.** (2014), “Del conflicto a la conciliación y viceversa: algunas notas acerca de la dialéctica de Ricoeur”, *Universitas Philosophica*, 31(63): 181-211.
- Medina Delgadillo, J.** (2015), “Algunas críticas que desde Levinas pueden hacerse a la noción de ‘justicia’ según Paul Ricoeur y John Rawls”, *Areté Revista de Filosofía*, 27(1): 87-99. DOI: 10.18800/arete.201501.005
- Michel, J.** (2007), “¿La regla de oro puede fundar los principios de moral y de justicia?”, *Persona y sociedad*, 21(3): 59-74. DOI: 10.53689/pys.v21i3.151
- Nabert, J.** (1943), *Éléments pour une éthique* (París: Presses Universitaires de France).
- Prada Londoño, M.** (2015), “La idea de reconocimiento en Hegel de Jena: una lectura con Paul Ricoeur”, *Franciscanum*, 57(163): 21-49.
- Prada Londoño, M.** (2016), *Entre disimetría y reciprocidad: el reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur* (Tesis doctoral). URL = <<http://hdl.handle.net/10803/394031>>.
- Prada Londoño, M.** (2020), “Pensar el perdón con Paul Ricoeur”, en J.V. Carneiro, J. E. de Sousa y H. B. de Oliveira (orgs.) (2020), *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. (Porto Alegre: Editora Fundação Fênix - Editora da Universidade Federal do Piauí, 139-152).
- Ricoeur, P.** (1992), «Expérience et langage dans le discours religieux», en J.-F. Courtine (1992) (ed.), *Phénoménologie et théologie* (París: Criterion, 15-39).
- Ricoeur, P.** (1997), *Lo justo* (Chile: Editorial Jurídica de Chile).
- Ricoeur, P.** (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de A. Neira (Madrid: Trotta).
- Ricoeur, P.** (2006), *Caminos del reconocimiento*, traducción de A. Neira (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ricoeur, P.** (2008), *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Prometeo).
- Ricoeur, P.** (2009), *Amor y justicia*, traducción de A. Castañón (México: Siglo XXI).
- Ricoeur, P.** (2015), *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Ricoeur, P.** (2018), *Crítica y convicción*, traducción de J. Palacio Tauste (Buenos Aires: Docencia).
- Ricoeur, P.** (2020), *Sí mismo como otro*, traducción de A. Neira Calvo (México: Siglo XXI).
- Sferco, S.** (2019), “Los dos tiempos del perdón en Vladimir Jankélévitch”, *Cuestiones de Filosofía*, 4(23): 157-182. DOI: 10.19053/01235095.v4.n23.2018.8978
- Wiesenthal, S.** (1998), *Los límites del perdón: dilemas éticos y racionales de una decisión*, traducción de C. Ossés Torró (Barcelona: Paidós).

Recibido: 18-09-2023; aceptado: 30-07-2024

Aproximaciones al significado de la aniquilación del mundo en Husserl

CRISTIÁN MAURICIO MARTÍNEZ BRAVO

Universidad Diego Portales

Santiago de Chile, Chile

Universidad de Colonia

Colonia, Alemania

I 31

DOI: 10.36446/rlf432

Resumen: En el primer libro de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl plantea que el estatuto de ser del mundo no es apodíctico, tal como es el del yo fenomenológicamente reducido a partir de la *epoché*. En este trabajo, nos proponemos explorar las diversas significaciones de esta afirmación en la obra de Husserl, sosteniendo que, pese a que en sus trabajos tardíos la matizó, mantuvo la convicción de que la apodicticidad del yo y la del mundo se encuentran en una asimetría fenomenológica.

Palabras clave: yo puro, mundo, concordancia, variación eidética, *epoché*.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°1 | Otoño 2025

Making Sense of the Meaning of World Annihilation in Husserl

Abstract: In the first book of *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Husserl posits that the status of being of the world is not apodictic, contrarily to that of the phenomenologically reduced self from the *epoché*. In this paper, we explore the various meanings of this statement in Husserl's work, arguing that, although he nuanced it in his later works, he maintained the conviction that the apodicticity of the self and that of the world meet in a phenomenological asymmetry.

Key-words: pure ego, world, concordance, eidetic variation, *epoché*.

1. Introducción

En el §49 de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹, libro primero, titulado “La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”, Husserl plantea que el ser del mundo no es apodíctico, lo que refiere a su posible aniquilación o anulación, y que nada de esto alteraría la absolutez de ser del yo puro obtenido a partir de la reducción fenomenológica o *epoché*². Esta controversial afirmación, que se inserta dentro de lo que podemos llamar el cartesianismo husserliano, se obtiene a partir de una abstención metodológica acerca de la existencia del mundo, un ponerlo entre paréntesis, para comprender su ser desde su *cómo* fenomenológico y que requiere ser interpretada en conexión con los diversos momentos de la obra del autor. En este trabajo sostendremos que la aniquilación del mundo tiene dos formas de ser pensada, a saber, una de carácter filosófico (Husserl 2013, 2005, 1996, 2014; De Palma 2022) y otra de carácter metodológico (Husserl 1968; Majolino 2016). Además, a

¹ Desde ahora, *Ideas I* y, en el caso del libro segundo de la obra, *Ideas II*.

² Este es un término técnico de la fenomenología husserliana y puede revisarse principalmente en Husserl (1976, 2011 y 2013). En otro trabajo, la define del siguiente modo: “La *epoché* es [...] el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí” (Husserl 1976: 59). En este texto, no diferenciaremos la *epoché* de la reducción fenomenológica como metodologías utilizadas por Husserl. Para consultas en la literatura secundaria, recomendamos San Martín 2002, Bernet et al. 1999 y Zahavi 2003.

partir de reflexiones tardías del autor, indicaremos que es posible pensar una matización de esta tesis, señalando que el ser del mundo puede entenderse a partir de una “presunción apodíctica” (*apodiktischen Präsumption*) (Husserl 2008: 235; Strasser 1976: 174). Concluiremos que la aniquilación del mundo es una estrategia del pensamiento de Husserl que incluye varios aspectos y que cada uno de ellos plantea requerimientos específicos que deben ser aclarados, pero que nunca es abandonada.

Dividiremos el trabajo en tres secciones. En la primera, analizaremos los diversos modos como Husserl entiende la tesis de la aniquilación del mundo, partiendo por su primera aparición en el §49 de las *Ideas I*, para luego avanzar al análisis en otros momentos de su obra (Husserl 1996; De Palma 2022); en la segunda sección, elaboraremos el argumento de cómo esta tesis puede ser entendida como una consecuencia de la variación eidética (Husserl 1968; Lohmar 2005), la que pretende determinar la esencia de la conciencia y del mundo. Así, mostraremos que la aniquilación o el carácter de no ser del mundo corresponde a una posibilidad intuita a partir de su estilo o como una de sus configuraciones esenciales (Majolino 2016); en la sección final, mostraremos que, en sus trabajos tardíos, Husserl reconsidera la tesis de la aniquilación afirmando que la certeza del ser del mundo posee un carácter presuntivo apodíctico (Husserl 2008; Strasser 1976). Argumentaremos que, en una consideración fenomenológica más profunda, Husserl no parece haber cambiado de opinión, sino que más bien dio cuenta de que el carácter presuntamente apodíctico no recae sobre el ser del mundo, sino más bien sobre la creencia en una justificación infinita del carácter inductivo de la experiencia. Concluiremos indicando dos posibles estrategias para reivindicar el ser del mundo dentro de la fenomenología husserliana.

I 33

2. El carácter filosófico de la aniquilación del mundo o el cartesianismo husserliano

Las reflexiones de Husserl sobre la posible aniquilación del mundo se originan en el contexto de la ejecución de la *epoché* fenomenológica en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libros primero y segundo. Para comenzar, analicemos brevemente el curso de las reflexiones acerca del mundo que Husserl lleva a cabo en aquellas obras. Al inicio de *Ideas I*, el mundo se articula a partir de una consideración de su modo de ser en actitud teórica, siendo entendido como el horizonte total de las investigaciones científicas de la experiencia y descrito de la siguiente manera: “El mundo es la suma total de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de

experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto.” (Husserl 2013: 87-88)³. Este mundo de objetividades teóricas es una parcela de un mundo mayor, el cual es entendido por el autor como incluyendo cosas, valores, bienes y posibilidades prácticas (Husserl 2013: 137). En *Ideas II*, aclara que en la actitud teórica: “[...] todos los predicados que le atribuimos a las cosas bajo los rubros de encanto, belleza, utilidad, conveniencia práctica, perfección, quedan completamente fuera de consideración [...]” (Husserl 2005: 32). Esto significa que, en la actitud teórica, hay ciertos niveles del mundo que quedan desconectados para centrarnos en el acceso intelectual a lo que se nos manifiesta en la experiencia. Junto con lo anterior, el mundo contiene categorías fundamentales, tales como el espacio, el tiempo y la posibilidad de modificarse, lo que permite, no obstante, reconocer una unidad de realidad que se mantiene y que nos permite hablar de lo mismo cuando nos referimos a la realidad cósmica. Esto quiere decir que el curso de la experiencia permite resolver los conflictos que se manifiestan cuando las cosas dejan de ser como eran o cuando no son como pensábamos, lo que se sustenta en una cierta consistencia o concordancia de la experiencia inductiva del mundo, que se constituye sobre una dimensión que permite esta articulación. Elaboraremos más el punto.

34 |

Pese a que Husserl no analiza en *Ideas I* la relación entre inducción y causalidad, es necesario indicar brevemente en qué consiste para, así, comprender de manera más cabal la dimensión desde la cual se articula la tesis de la aniquilación del mundo. Desde el punto de vista de la experiencia, la inducción o inductividad permite que su curso anticipe lo nuevo a partir de lo anteriormente experimentado. Tal como señala Held: “La inductividad (*Induktivität*) es la tendencia (*Tendenz*) a rebasar (*überschreiten*) el contexto de referencia (*Verweisungszusammenhang*) de la perspectiva no tematizada mediante la tematización de identidades anticipadas” (1991: 106). Esto quiere decir que, cuando tenemos experiencias coherentes sobre los objetos del mundo, asumimos que ellos seguirán apareciendo de ese modo, es decir,

³ En este trabajo nos centraremos en el carácter dudoso del mundo. Sin embargo, en escritos posteriores, Husserl destaca algunas determinaciones que refuerzan su carácter presuntivo apodíctico, tales como su horizontalidad (Husserl 2008: 42, 362). Ver también Walton (2003: 224 y ss.); Walton (2015: 323 y ss.), su ser suelo de experiencia (Husserl 1973: 327; 2008: 125; Moran 2012: 183) y su ser idea, en el sentido de su progresión en la experiencia (Husserl 1993: 268; Held 1991: 305-306; Walton 2015: 351). Moran (2012) y Walton (2015) ofrecen interpretaciones relevantes sobre las conexiones entre estas diversas consideraciones del mundo en Husserl. Agradezco al revisor anónimo de una versión preliminar de este trabajo por hacerme ver este punto.

de manera concordante. Así, la inductividad de la experiencia significa que rebasamos lo dado del contexto de referencia en su progresión desde lo conocido hacia lo desconocido, asumiendo como verdadero que lo que se ha comportado de un cierto modo, seguirá haciéndolo. Desde el punto de vista científico, Husserl plantea que la progresión de la experiencia sobre la que se sustenta la inducción es atravesada por una unidad de realidad que permite hablar de una causalidad: “[...] pero por el conjunto de las alteraciones atraviesa una unidad de realidad, una unidad de referencias ininterrumpidamente reguladas a circunstancias reales, una unidad de tal índole que toda alteración que ya pertenece al nivel de la realidad está ella misma de nuevo regulada causalmente” (Husserl 2005: 79). Esto quiere decir que el progreso de la experiencia, el cual se manifiesta por un carácter inductivo basado en la concordancia, permite en un cierto nivel descubrir una regularidad fáctica que se entiende como causalidad.⁴ Descubierta por la ciencia moderna, Husserl identifica esta causalidad en la legalidad: “[...] a iguales circunstancias, iguales consecuencias” (*unter gleichen Umständen gleiche Folgen*) (Husserl 2005: 79). La importancia de este descubrimiento que, como vemos, se impone en un ámbito subjetivo y otro objetivo, es que provoca una cierta convicción (*Überzeugung*) en el sujeto, la que solo puede modificarse en correspondencia con los datos de experiencia. Esta convicción es llamada por Husserl la tesis general de la actitud natural (*Die Generalthesis der natürlichen Einstellung*)⁵, la que es una cierta creencia en el ser del mundo como si este fuera de carácter absoluto (Husserl 2005: 140). Así, en la experiencia progresiva y concordante, el mundo se manifiesta como un horizonte infinito de experiencia de objetos que se extiende desde lo conocido hasta lo desconocido de manera ilimitada, generando por parte del sujeto una convicción en su ser progresivo.

Para Husserl, el acceso al campo fenomenológico depende de la práctica de un cierto tipo de abstención del rendimiento existencial de las cosas y del mundo llamado *epoché*. Ya puesta en juego en la exposición fenomenológica de *Ideas I*, ella permite que el mundo y sus contenidos se reduzcan al rendimiento intencional de la conciencia, es decir, que queden asumidos solo como fenómenos del yo. Como ha sostenido Walton: “Puesto que se ha excluido expresamente todo sentido natural o psicológico respecto de la propia existencia, y toda consideración de las cosas como hechos o sucesos de la naturaleza, nos encontramos con puros fenómenos en una con-

I 35

⁴ Esto también a través de un proceso de idealización que abandona el carácter subjetivo relativo del mundo, tal como Husserl lo expresa con la idea de la substrucción lógica (*logische Substruktion*) en el §34d de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

⁵ Véase el §30 de *Ideas I*.

ciencia pura” (2015: 27). En virtud de este movimiento, el ser del yo también sufre una modificación fenomenológica, abandonando en la consideración su dimensión natural o psicológica, y se transforma en un residuo fenomenológico (*phänomenologische Residuum*) que el autor llama yo puro (*reine Ich*). De esta manera, un nuevo campo se abre: el de los fenómenos y del yo puro como su base (Husserl 2013: 147). Esto significa que, tras la ejecución de la *epoché*, ya no hablamos del yo humano ni del mundo como su correlato desde la misma perspectiva que asumíamos sin más en la actitud natural, sino que más bien ambos se transforman en fenómenos, lo que trae como consecuencia una consideración radicalmente diferente de la que ejecutamos en la vida natural. Así, la importancia de esta estrategia husserliana radica en que, a partir de su aplicación y consecuente mantención en términos actitudinales, podemos investigar el cómo del yo, de los objetos y del mundo.

Para arrojar luz sobre los resultados que implica este imperativo metodológico, centrémonos primeramente en el cómo de los objetos de la percepción. Según Husserl, esos objetos del mundo solamente se dan a partir de matizaciones, es decir, nunca se dan de manera adecuada o de golpe, tal como se da el yo puro: “Una cosa solo puede por principio estar dada ‘unilateralmente’, y esto no quiere decir solo incompletamente, solo imperfectamente en un sentido cualquiera, sino precisamente lo que prescribe la exhibición mediante escorzo (*durch Abschattung*)” (Husserl 2013: 172). La consecuencia fundamental de esta unilateralidad de la cosa es que, a juicio del autor, su modo de ser nunca es necesario, sino contingente. Al ser de la cosa le pertenece esencialmente el poder cambiar o modificarse en el curso de la experiencia ulterior y de mostrarse a través de matices, es decir, nunca se da de golpe o con el carácter de la adecuación. Además, tal como veremos más adelante, una consecuencia de esta forma de darse de la cosa es que pueda anularse por completo en el curso de la experiencia. Por esta razón, Husserl sostiene que el mundo de las cosas es “solo realidad presuntiva (*nur präsumptive Wirklichkeit*)” (Husserl 2013: 179)⁶. En cuanto al yo, el autor sostiene lo siguiente:

—

⁶ Con esta caracterización de la contingencia de la experiencia del mundo y los objetos podría pensarse que para Husserl ambos se dan de la misma manera. Sin embargo, en el §37 de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el autor da cuenta de que, en tanto horizonte de objetos, el mundo posee una unicidad (*Einzigkeit*) que no es equiparable con otra unidad (*Einheit*) o pluralidad, como la que se da en los objetos (Husserl 1991: 150-151). Es la diferencia entre unicidad y unidad, la cual Husserl no explora de manera sistemática en su obra, pero da cuenta que el ser del mundo no permite una pluralidad como la que sí se da en el ámbito de los objetos. En este trabajo solo indicamos el problema, cuyo tratamiento implica la necesidad de un trabajo posterior. Por otro lado, las modalizaciones de los objetos, sus posibles formas de ser dadas a la conciencia presuponen el ser del mundo como su ho-

Frente a la tesis del mundo⁷, que es una tesis “contingente” (*zufällige*), ESTÁ, PUES, LA TESIS DE MI YO Y MI VIDA DE YO PUROS, QUE ES UNA TESIS “NECESARIA” (*notwendige*), simplemente indubitable. Todo lo cósmico dado en persona puede no ser; NINGUNA VIVENCIA DADA EN PERSONA PUEDE NO SER: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia (Husserl 2013: 1808).

Tal como se desprende a partir de esta cita, el campo que se despliega después de la aplicación de la *epoché* permite la apertura de un nuevo ámbito de ser, a saber, el de las vivencias puras, la conciencia pura, con sus correlatos de conciencia puros. En otras palabras, se abre la dimensión del yo en términos absolutos o puros, esto es, necesarios. Ahora bien, ¿cómo debe ser el yo para que sea determinado en este segundo sentido, a saber, el fenomenológico? Siguiendo a Descartes, Husserl piensa que al yo le pertenece como posibilidad esencial el poder descubrirse en términos absolutos, al ejecutar *cogitationes* tales como percibir, conocer, fantasear, pensar lógicamente, valorar, etc., y que esto es simplemente una posibilidad de considerarse como el sujeto puro que acompaña el flujo de vivencias (2005: 134). En cuanto seres humanos, tomamos parte de los contenidos del mundo, por lo que el yo puro –descubierto como mencionamos antes a partir de la *epoché*– no sería una parte de este, sino más bien una condición necesaria para la determinación de su ser.

I 37

Es así como llegamos al cómo del mundo. La pregunta fundamental es ¿cómo tiene que mostrarse el mundo para pensar en su posible debilitamiento de ser o simplemente en su no ser? El §49 de las *Ideas I* está precedido por reflexiones que permiten comprender qué significa esa supuesta aniquilación del mundo. Tal como señalamos antes, las cosas del mundo aparecen de manera matizada y cambiante, lo que da cuenta de una cierta inadecuación en su modo de darse. Esto quiere decir que, al ser de la cosa le corresponde el carácter de la contingencia. Dado que el mundo puede ser dado en perspectivas y que además podría modificarse en el curso de la ex-

rizonte. Tal como señala Husserl, el mundo permite “la composición total de las vigencias positivas unificadas por concordancia” (1996: 151) y, por consiguiente, engloba los objetos y permite sus relaciones. Agradezco al revisor anónimo de una versión preliminar de este trabajo por hacerme ver este punto.

⁷ Problematicaremos en breve el cómo del mundo. Sin embargo, es necesario hacer notar que, en esta reflexión, Husserl pareciera equiparar el ser de la cosa con el ser del mundo sin necesariamente hacer una diferencia. Daremos cuenta de este problema en las secciones siguientes.

⁸ Las mayúsculas corresponden a la traducción de Antonio Zirión.

perencia, Husserl sostiene que, en su existencia, el mundo se da como “[...] correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales” (2013: 187). El análisis del cómo del mundo lo presenta como siendo esencialmente de carácter intencional y, por lo tanto, su fenomenalidad depende del ser del yo puro. Así, al carácter contingente del mundo, le pertenece como posibilidad esencial lo siguiente:

[...] es perfectamente pensable que no solo en casos singulares se disuelva la experiencia en ilusión por obra de algún antagonismo, y que tampoco, como pasa de facto, toda ilusión revele una verdad más profunda y todo antagonismo sea en su punto y hora justo el requerido por contextos más amplios para la conservación de la concordancia total (*der gesamten Einstimmigkeit*) [...] (Husserl 2013: 187).

Debido a su carácter intencional, el ser del mundo puede disolverse en antagonismos internos posibles de presentarse en la progresión de la experiencia a partir de los cuales pierde su carácter concordante. Sin embargo, dado que, tal como dijimos, el ser de la conciencia es puro o absoluto, este “QUEDARÍA SIN DUDA NECESARIAMENTE MODIFICADO POR UNA ANIQUILACIÓN DEL MUNDO DE LAS COSAS, PERO INTACTO EN SU PROPIA EXISTENCIA” (Husserl 2013: 187-188). Esto pone de manifiesto que existe una desnivelación entre el ser absoluto del yo y el ser contingente del mundo, la cual es obtenida por la reflexión fenomenológica de inspiración cartesiana y que representa el fundamento por el cual puede Husserl referirse a algo tan curioso como la aniquilación del mundo. En otras palabras, el cómo del yo se manifiesta como absoluto y el del mundo como contingente.

Llegados a este punto, arrojemos más luz sobre esta diferencia fenomenológica refiriéndonos a otros fragmentos de la obra de Husserl. Tal como se señala en el segundo tomo de *Filosofía primera*, la diferencia fenomenológica del ser del yo y del mundo se descubre en función del espíritu de una aspiración filosófica radical que persigue un ideal absoluto de adecuación (*absolute Ideal der Adäquation*) en el suelo de la investigación (Husserl 1996: 36). Siguiendo un camino cartesiano, la determinación fundamental del “yo soy” (*ich bin*) se basa en una evidencia adecuada que da como resultado la modificación fenomenológica radical de mi yo personal psicofísico —mi yo en cuanto habitante del mundo o *ser en el mundo*⁹— y que descubre mi sub-

⁹ Similar a la estructura heideggeriana de *ser-en-el-mundo*, Husserl utiliza la fórmula *vivir-hacia-allí* (*Dahinleben*) para describir el modo natural de la subjetividad mundana. Sin embargo,

jetividad en términos puros o trascendentales (Husserl 1996: 40). El ideal fenomenológico de absoluta adecuación, ejecutado a partir de la consideración estricta de mis *cogitationes*, da cuenta de que mi subjetividad trascendental o yo puro es la única reserva de immediateces apodícticas (*apodiktischen Unmittelbarkeiten*), lo que en último término me otorga el carácter de la indubitabilidad. Por el contrario, cuando intuimos el carácter de ser del mundo, obtenido a partir de la ejecución de la *epoché*, no podemos dar cuenta de su indubitabilidad (*Unbezweifelbarkeit*) del mismo modo como lo hacemos con el yo. Dicho con otras palabras, “[...] toda la ejecución, que se aplica a la indubitabilidad de la existencia del mundo o al derecho de la experiencia del mundo, no pasa la prueba de la genuina apodicticidad” (Husserl 1996: 41-42).

A diferencia del ser contingente del mundo, el ser del yo es absoluto. En términos epistemológicos, el ser del mundo es dudoso, no absoluto, pasible de ser de otra manera o, incluso, anulable, en cambio el ser del yo es evidentemente apodíctico. En *Meditaciones cartesianas*, Husserl define la apodicticidad del siguiente modo:

[...] una evidencia apodíctica (*apodiktische Evidenz*) tiene la destacada propiedad (*ausgezeichnete Eigenheit*) de ser en general no solo certeza del ser (*Seinsgewißheit*) de las cosas o de los objetos lógicos en ella evidentes, sino de descubrirse al mismo tiempo, mediante una reflexión crítica, como la absoluta impensabilidad (*Unausdenkbarkeit*) de su no-ser; de tal modo, pues, la evidencia apodíctica excluye de antemano, como carente de objeto, toda duda imaginable (Husserl 1976: 52).

I 39

Tal como se desprende de esta cita, la absolutez del yo puro implica que su no ser es imposible y en sí mismo indudable, lo que, en el caso del mundo, no aplica. Si aplicara, tendríamos que aceptar la tesis de que no podemos concebir que el mundo no exista, lo que fenomenológicamente sí es posible. Así, cabría preguntar ¿cómo acredito esa posibilidad de la absolutez del mundo, desde qué tipo de suelo o fundamento? Por consiguiente, tenemos que aceptar que el carácter contingente del mundo implica que el conjunto entero de la experiencia puede anularse o desarticularse en su transcurso:

No se trata solo de que una experiencia singular pueda sufrir su anulación (*Entwertung*), descubriéndose como ilusión de los sentidos, sino inclusive el

a lo largo de su obra no se encuentra un desarrollo pormenorizado del concepto. Para algunas consideraciones relevantes sobre el concepto, ver Husserl (2005 y 2008).

conjunto entero de la experiencia, abarcable en su unidad, puede revelarse como ilusión bajo el título de un *sueño coherente* (*zusammenhängender Traum*) (Husserl 1976: 54).

Como se ve, para el autor la posibilidad de la aniquilación del mundo tiene que ver con el carácter matizado y contingente del mundo, el cual en cuanto ser intencional puede ser diferente a como es en el flujo de la experiencia o puede literalmente transformarse en una nada, anularse. En *Grenzprobleme der Phänomenologie*, el autor identifica la posibilidad de esta aniquilación con alteraciones del presente viviente (*lebendige Gegenwart*), tales como el sueño, los desvanecimientos y la muerte (Husserl 2014: 20). En esta obra, se sostiene la tesis de que el mundo posee una cierta forma de previsión al interior de la experiencia como una presunción (*Präsumption*) que “solo tiene la necesidad de la contingencia empírica (*die Notwendigkeit empirischer Zufälligkeit*)” (Husserl 2014: 412). En los llamados *Manuscritos C*, relacionando el fenómeno con el tema de la muerte, sostiene que la posibilidad de esta aniquilación depende de la constitución intencional del mundo: “Lo mismo se aplica a la cuestión de la concebibilidad de una ‘aniquilación del mundo’ mediante la disolución de la constitución intencional del mundo” (Husserl 2006: 106).

40 I

Antes de finalizar esta sección, exploremos brevemente otro modo de pensar la aniquilación del mundo. Tal como hemos señalado, la aniquilación del mundo es la posibilidad de que la concordancia que ha presentado la experiencia a través de su curso pueda debilitarse, alterarse o, simplemente, anularse. En una nota marginal al ejemplar de las *Ideas I*, Husserl señala lo siguiente:

Es posible que mis experiencias hagan imposibles acreditaciones para un mundo de experiencia que sea mi mundo. Pero en tal caso bien puede ser posible un mundo que me sea inaccesible, y que el mundo sea real, solo que yo esté loco —nada más (Husserl 2013: 525).

Tal como se ve —y como elaboraremos en la segunda sección—, la aniquilación del mundo es un componente posible de la experiencia de un yo y, por consiguiente, tiene su origen en un cierto tipo de fragilidad que provoca una alteración de la experiencia concordante o normal en el sujeto, lo que incluso puede identificarse con la locura. Sin embargo, al mismo tiempo, se trata de una posibilidad filosófica trascendental, pues surge al interior de las reflexiones husserlianas donde ya se ha aplicado la *epoché*. En otras palabras, la aniquilación del mundo es una posibilidad obtenida dentro del campo trascendental y remite a una de las posibilidades del cómo del mundo, una de las

características de su ser en cuanto fenómeno. Esto es lo que el autor también caracteriza como una posible locura del yo (*Ichverrücktheit*) (Husserl 2008: 479).

Desde el punto de vista de una fenomenología realista, De Palma ha mostrado que, junto a esta posible locura del yo puede descubrirse una locura del mundo (*Weltverrücktheit*): “La constitución de un mundo real tiene condiciones de posibilidad no solo subjetivas, sino también objetivas [...] Por lo tanto, en la constitución de la naturaleza [...] además de una ‘locura del yo’ debe asumirse una ‘locura del mundo’” (2022: 12). A juicio del autor, esto significa que tanto el yo como el mundo pueden sufrir desde sí mismos una alteración que imposibilitaría la progresión de una experiencia concordante o normal, la que se provocaría por la pérdida de consistencia de la *hylé* o el no-yo (*Nicht-ich*) que configuran el ser del mundo. Pese a que el autor no lo propone con estas palabras, esa locura del mundo podría también pensarse como el colapso de las leyes de la naturaleza física, lo que en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* llama el a priori del mundo. Debido a que esas leyes que regulan el mundo son de carácter contingente¹⁰, es decir, dependen de la continuidad del carácter inductivo del mundo natural y, por lo tanto, configuran la subjetivo-relatividad de la experiencia del mundo, su colapso equivaldría a que el mundo, en sí mismo, perdiera su configuración legal y, de paso, aniquilara la concordancia de la progresión de la experiencia. Esto equivaldría a pensar la aniquilación del mundo por pérdida de su legalidad lo que, no obstante, no afectaría la existencia de la conciencia, tal como señalamos más arriba. Lo que se alteraría –sostiene Husserl– sería la constitución actual de un mundo, lo que daría como resultado la pérdida de mundo *para* la conciencia. Y esto, tal como señala De Palma, significa que: “La posibilidad de una aniquilación del mundo implica [...] la posibilidad de que, aunque la conciencia sea capaz de constituir un mundo, su contenido no permita una constitución del mundo” (De Palma 2022: 12).

I 41

En el próximo apartado, mostraremos que, junto con esta posible pérdida de la concordancia del mundo o de sus leyes aprióricas, existe la posibilidad de pensar la aniquilación del mundo como una consecuencia de la radicalización de un momento del método fenomenológico, a saber, la variación eidética.

—

¹⁰ Esta tesis está presente matizadamente en el §34d de la *Crisis* cuando Husserl plantea que esas leyes se absolutizan sobre el piso de la subjetivo-relatividad del mundo de la vida (*Lebenswelt*) a través de la idea de la substrucción lógica (*logische Substruktion*). Considerando lo que presentamos acá, si el mundo natural presenta el carácter de contingente, entonces sus leyes no pueden ser apodícticas. Las leyes de la naturaleza son leyes contingentes basadas en la inductividad de la experiencia.

3. La aniquilación del mundo como posibilidad fenomenológica de la aplicación de la variación eidética

En torno a la dimensión en la cual es posible hablar de la aniquilación del mundo, Majolino ha señalado que “la doble acusación del ser absoluto de la conciencia/ser relativo del mundo” (2016: 160) no necesariamente debe ser entendida dentro del contexto del cartesianismo husserliano. Según el autor, la posibilidad de la aniquilación del mundo pertenece a una consecuencia de la aplicación de la variación eidética, la cual se sostiene en el hecho de que “existe una relación necesaria y a priori del mundo con la conciencia que no se da a la inversa” (2016: 161). Desde esta perspectiva, la aniquilación del mundo significaría que, en la determinación de las legalidades a priori obtenidas a partir de la variación, la posibilidad de la aniquilación del mundo sería un rasgo del ser absoluto de la conciencia y una propiedad del mundo. En otras palabras, la aniquilación del mundo surge cuando damos cuenta de que a la esencia de la conciencia le pertenece que su mundo pueda aniquilarse y, por el lado del mundo, que este no llegue a constituirse. Sin embargo, a juicio del autor, esta sería una característica esencial del mundo, pero no la esencia general del mundo como unidad fenomenológica.¹¹

42 |

Antes de avanzar en el análisis de esta postura, veamos en qué consiste la variación eidética (*eidetische Variation*). Tal como ha señalado Lohmar, la variación eidética surge como un refinamiento del método de la intuición de esencias (*Wesensschau*), el cual “pretende garantizar que la descripción de las características especiales de los procesos de conciencia no sea una mera enumeración de hechos psicológico-empíricos” (2005: 65-66). Esto significa que, para no confundir fenomenología y psicología, es necesario elaborar un método que permita captar la generalidad en sí de la vivencia exhibida como *eidós*: “En contraste con la vaga idea que tenemos inicialmente de un concepto, la realización del *eidós* es la naturaleza autodonada de lo general en sí” (Lohmar 2005: 77). En este sentido, mientras que, en sus inicios, Husserl no prioriza ni la percepción actual ni la fantasía como modos de acceso a la esencia, en sus trabajos tardíos comienza a darle primacía a la segunda. La variación eidética es un caso de fantasía libre que nos permite captar la esencia en un caso de conciencia atenta sobre las variaciones de un ente individual. Husserl la describe del siguiente modo:

—

¹¹ Al final de la tercera sección indicaremos algunas estrategias de cómo pensar esa esencia del mundo a partir de dos consideraciones fenomenológicas.

Esta¹² es la base del método ulterior de variación en la arbitrariedad consciente, la formación de un múltiple abierto y arbitrario de variaciones individuales, cada una de las cuales tiene el carácter de un ejemplo arbitrario. Esta multiplicidad es entonces la base para el desplazamiento “comparativo” (*vergleichende*) y el surgimiento de un general puro, que se aísla ejemplarmente en esta variación arbitraria. Según este origen metodológico, el Eidos –y lo eidético en general– no tiene en absoluto un ámbito de hechos que lo unan, sino un ámbito de puras posibilidades. Por otra parte, la generalidad eidética siempre puede relacionarse con realidades ocurrientes (Husserl 1968: 86).

De esta cita se desprenden tres momentos generales de la variación: a) el ejemplo arbitrario o caso individual; b) la variación arbitraria; c) lo que da como resultado la variación (el *eidos*). Si tomo una manzana roja como caso individual, puedo variarla arbitrariamente en la imaginación, con sus posibilidades prescritas por la experiencia, y de esta forma identificar sus características esenciales, es decir, invariables. Así, puedo imaginar que no es roja, sino amarilla, o verde, o rosada, pero no puedo imaginarla sin color, esto es una imposibilidad fenomenológica de su ser cósmico. Tal como no puedo imaginar un triángulo de cuatro lados, el ser de la manzana presupone un color como característica esencial. En relación con este punto, Lohmar subraya que:

I 43

Si en la modificación (*Abwandlung*) libre de la percepción y la imaginación rodeamos el objeto considerado de un número ilimitado de variantes posibles y advertimos el mismo elemento en todas partes, entonces podemos estar seguros de que también debe estar presente en los casos siguientes, es decir, es necesario, a priori en el sentido de la intuición de esencias (*Wesensschau*) (Lohmar 2005: 70)

El caso del *eidos* captado intuitivamente en la variación eidética nos ofrece un dato apodíctico del ente así captado. Esta estrategia está a la base tanto de las determinaciones esenciales del yo en cuanto puro, como de las de los objetos de la experiencia y del mundo. Así, el carácter contingente del mundo es obtenido por variación, dando cuenta que su no ser es una posibilidad esencial.

Habiendo aclarado el método de la variación, dirijámonos ahora a nuestro asunto, a saber, el carácter fenomenológico de la apodicticidad del

¹² La fantasía libre (*freie Phantasie*).

yo y la posibilidad de la aniquilación del mundo. Según Husserl, la indubitabilidad del yo puro se obtiene por variación:

[...] equiparándola a las posibilidades intuitivas puras que pueden variarse enteramente a voluntad y poniendo entonces de manifiesto, como su ‘a priori’, la estructura esencial inquebrantable de la subjetividad trascendental que atraviesa toda libre variación (Husserl 2013: 469).¹³

Tal como señalamos, la esencia del yo es aquello que se pone de manifiesto a través de la libre fantasía de mis posibilidades para encontrar el suelo firme del *eidós* yo puro. En cuanto al mundo, Majolino se plantea la siguiente pregunta en relación con su determinación esencial a partir de la variación:

Un mundo del que se ha descartado a priori (por necesidad esencial) la posibilidad de ser el correlato de cualquier forma de conciencia real, ¿sigue siendo un mundo? ¿Seguiría (este mundo) contando como ejemplo del concepto puro “mundo”? (Majolino 2016: 169).

44 |

Analizando esta pregunta, lo primero que deberíamos cuestionarnos es ¿cómo accedo a pensar un mundo que no tiene ningún correlato subjetivo, es decir, quién/qué es el núcleo de esa experiencia? Claramente, en orden a establecer los componentes esenciales del mundo, debemos ser nosotros mismos los sujetos de esta experiencia. De tal manera, la pregunta por la aniquilación del mundo se transforma en la pregunta: ¿qué componente del mundo debe ser tomado como ejemplar en la variación eidética para que podamos, por libre fantasía, poner de manifiesto su esencia o *alguna de sus rasgos eidéticos*? La tesis de Majolino –la cual seguimos aquí– es que, en *Ideas I*, Husserl no utiliza como ejemplar el mundo en sí mismo, sino, más bien, uno de sus rasgos eidéticos más notables, a saber, su estilo. Para el autor, el estilo del mundo es “[...] una consistencia persistente, constantemente confirmada de leyes empíricas más o menos rígidas a las que están atados sus integrantes [...]” (Majolino 2016: 174). En este sentido, lo que caracterizaría este estilo –entre otras cosas– es lo que ya mencionamos más arriba, a saber, su carácter inductivo. Dado que el mundo posee una estructura apriorica representada por espacio, tiempo y causalidad, entendida en términos morfológicos, que permite que inductivamente la experiencia se sedimente, la aniquilación del

¹³ Este texto corresponde al Epílogo de *Ideas I* en español que corresponde al prólogo de la versión inglesa de la obra.

mundo consistiría simplemente en que el estilo del mundo, su carácter inductivo, puede anularse en el curso de la experiencia. En palabras de Majolino, “[...] Husserl sostiene que lo que destruye el mundo no es sino la inconsistencia conflictiva de su estilo empírico” (2016: 177).

En el próximo apartado, veremos que, en su obra tardía, Husserl matizó la tesis de la aniquilación del mundo pero no la abandonó por completo.

4. La presunción apodíctica del mundo como matización de la tesis de la aniquilación del mundo y su reinterpretación desde el enfoque cartesiano

En su célebre artículo acerca del concepto de mundo en Husserl, Strasser plantea lo siguiente: “El Husserl histórico no estaba tan seguro de la posibilidad de una ‘aniquilación del mundo’ como generalmente se supone” (1976: 174). Según el autor, en manuscritos que en su época aún permanecían inéditos, algunos de los cuales han sido publicados recientemente¹⁴, Husserl plantea que la certeza del mundo (*Weltgewißheit*) es un caso de presunción apodíctica, puesto que la duda en el ser del mundo es ridícula (*lächerlich*) y que, en cuanto experiencia global, la experiencia del mundo es de mayor dignidad (*höhere Dignität*) que aquella perteneciente a la experiencia individual (*Einzel Erfahrung*) (Strasser 1976: 174). El autor agrega que, en un manuscrito inédito, Husserl señala que la reducción¹⁵ no cambia en nada la validez del mundo en mi experiencia: “El mundo es y permanece siendo para mí válido –la reducción no cambia en nada eso”.¹⁶ Tal como vemos, Strasser plantea que, en manuscritos tardíos, el filósofo alemán habría dudado de la tesis de la aniquilación del mundo basándose en dos aspectos importantes, a saber, la diferencia entre la experiencia de objetos y la expe-

I 45

¹⁴ El más importante de ellos está en Husserl (2008) y lleva por título “Acerca de la evidencia apodíctica de la presunción de un mundo” (*Zur apodiktischen Evidenz der Präsumption einer Welt*) y está datado en 1930.

¹⁵ Para este trabajo, la *epoché*.

¹⁶ Según Strasser, este texto está datado con la notación B I 5 IX y data de 1930, el cual pudimos comprobar que aún no ha sido publicado. Aquellos manuscritos B, llevan por inscripción “Reducción trascendental” (*Transzendente Reduktion*) y algunos fueron publicados en Husserl (1996, 1973 y 2008). Para identificar esto, hicimos uso de los recursos de investigación web de los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia: <https://husserl.phil-fak.uni-koeln.de/ressourcen>.

riencia del mundo, la cual se caracteriza por ser global en lugar de particular, y que, tras la *epoché*, el ser del mundo permanece inalterado.¹⁷

Tal como vislumbramos al inicio de este trabajo, en *Ideas I*, Husserl equipara la experiencia de objetos con la experiencia del mundo, aplicando el carácter contingente a ambos sin hacer la necesaria distinción de sus respectivas esencias fenoménicas, lo que constituye una asunción que no puede ser aceptada ingenuamente. En otras palabras, el cómo de los objetos individuales de la experiencia no debe ser lisa y llanamente asumido sin más como idéntico al cómo del mundo. El carácter de matización que el autor identifica en los objetos de experiencia se extiende al mundo a partir de una consideración no transparentada. En otras palabras, la contingencia se pone de manifiesto por el carácter de unilateralidad o matización a partir de los cuales se presentan los objetos del mundo y que constituye uno de sus rasgos eidéticos. ¿Cómo salimos entonces de este enredo? ¿Puede la aniquilación del mundo ser entendida estrictamente no como una aniquilación del mundo propiamente tal sino, más bien, como una aniquilación de los objetos del mundo? ¿En qué se basa Husserl para dar cuenta de que la presuntividad apodíctica de la certeza del mundo podría echar por tierra algo que descubrió en la época en que se publicó su obra *Ideas I*?

46 I

Para desenredar el argumento, es necesario hacer una distinción en los niveles de análisis. En primer lugar, es menester dar cuenta nuevamente de qué es lo que Husserl tiene en mente cuando piensa en la aniquilación del mundo, es decir, en qué radica su posibilidad. En segundo lugar, es necesario indicar si existe una forma de justificar la tesis de Strasser, a saber, que en sus trabajos tardíos Husserl efectivamente sostuvo que la tesis de la aniquilación del mundo puede ser desechada por el carácter presuntivo de nuestra experiencia. Analizaremos cada distinción por separado y luego concluiremos.

Tal como sostuvimos en la sección primera, la aniquilación del mundo se piensa a partir de la matización de la experiencia del objeto de percepción, pero también porque nada asegura que su ser se sostenga en la progresión de la experiencia. En otras palabras, en cuanto al objeto, además de matizarse en su presentación, siempre puede perder su concordancia en la experiencia y, por lo tanto, puede dejar de ser lo que es. Esta pérdida de concordancia se extiende hacia el ser del mundo en el sentido de que esa aniquilación recae sobre el carácter inductivo del mundo, en su legalidad causal, en que en un momento las leyes que ordenan el mundo y permiten la experiencia coherente del mismo pueden destruirse. En otras palabras, no solo el carácter

¹⁷ Para contextualizar esto y lo que sigue, ver la nota número 6.

concordante del mundo para el sujeto que lo experimenta y las propias leyes que regulan el mundo –su a priori– pueden desarticularse en el progreso de la experiencia, sino que esto trae como consecuencia que debamos asumir que el mundo tiene un carácter contingente. Así, la pretendida desnivelación entre el yo puro y el mundo queda evidenciada, no solo por la matización esencial a partir de la cual se presentan los objetos del mundo, sino también porque el mundo nunca pierde su carácter inductivo o, lo que es lo mismo, la presunción nunca se puede transformar en apodicticidad del ser del mundo. Pues, si esto fuera así, ¿cuánta experiencia del mundo se hace necesaria para sostener que el ser del mundo es apodíctico tal como el ser de la conciencia? Nuevamente, ¿cómo se acredita fenomenológicamente un mundo puro sin conexión con un yo?

Teniendo esto último en consideración, analicemos la segunda distinción. En relación con la indicación de Strasser, ¿sobre qué recae el carácter de apodicticidad, sobre el ser del mundo o *sobre la certeza del mundo*? En el manuscrito citado más arriba, Husserl indica que es posible pensar un escenario en el cual el ser verdadero del mundo podría captarse a través de una experiencia que exhibe el carácter de intachabilidad (*Undurchstreichbarkeit*) en su progresión y que se mantiene en evidencia continua. Esta intachabilidad de la progresión de la experiencia del mundo “[...] mantendría perpetuamente las evidencias continuas de la experiencia hasta el infinito y confirmaría perpetuamente el presunto ser” (Husserl 2008: 235). Es decir, en su fenomenidad, el mundo afirmaría su carácter de ser en la progresión de la experiencia concordante, con una pretensión que sería el fundamento de la presunción apodíctica de su certeza de ser. Tal como señala Husserl: “Tanta apariencia, tanta referencia al ser (*So viel Schein, so viel Verweisung auf Sein*)” (Husserl 2008: 235). Todo esto es la antesala que sirve al autor para señalar que la duda sobre el ser del mundo es ridícula, que la experiencia global del mundo tiene mayor dignidad de ser que la de los objetos individuales y que, agrega: “La existencia del mundo tiene algo de apodicticidad (*Apodiktizität*); no es correcto que sea dudable (*bezweifelbar*) para mí, que la experimento” (Husserl 2008: 236).¹⁸ Así, en vistas de estas indicaciones cabe preguntar, ¿es entonces el ser del mundo indudable tal como lo es el ser de la conciencia?

En el mismo manuscrito, y antes de exponer estas reflexiones, Husserl plantea que la certeza del mundo nunca es absoluta y que está sometida a engaños (*Täuschungen*). ¿No es esto una abierta contradicción? Para responder, primero es necesario dar cuenta de lo siguiente: en toda la cadena

I 47

¹⁸ Además, se suma a esto que, en su carácter englobador, las confirmaciones o cancelaciones de experiencia se darían también dentro del mundo como su horizonte.

argumentativa, no es el ser del mundo el que queda puesto como apodíctico, sino más bien la certeza en su ser o, dicho de manera simple, la presunta apodicticidad que manifiesta la experiencia natural del mundo en la continuación de su estilo de ser: “Mientras siga funcionando y mantenga su estilo como experiencia del mundo, (el mundo) se autofirma.” (Husserl 2008: 236). Tal como Husserl plantea *Grenzprobleme der Phänomenologie*, la presunta apodicticidad de la certeza del mundo es una *previsión* (*Voraussicht*) y/o una presunción no transparentada que se origina por la continuidad del estilo de ser del mundo: “La previsión yace en la experiencia universal misma, a saber, como una presunción (*Präsumption*) no revelada del mundo existente con un estilo de mundo fijo (invariante). *Esta presunción solo tiene la necesidad de la contingencia empírica*” (2014: 412; las cursivas son nuestras). Así, podemos decir que en la actitud natural la pretensión de ser del mundo que se origina en la continuidad progresiva de su manifestación en la experiencia es de tal fuerza que provoca una suerte de presunción apodíctica en la conciencia. Sin embargo, esta apodicticidad no es la apodicticidad del yo puro, sino una de las modalidades de la sedimentación de la experiencia en la vida natural. De lo contrario, podríamos acceder fenomenológicamente a la apodicticidad del mundo con una evidencia idéntica a la que se obtiene de la *epoché* como acceso al ser absoluto del yo, lo que, en términos fenomenológicos, es absurdo.

48 |

Para finalizar, una breve indicación acerca de cómo pensar en la necesidad del mundo desde otra perspectiva fenomenológica. Pese a que la *dig-nidad* del ser del yo puro y la del mundo no son idénticas, a saber, que ambos se encuentran en una asimetría fenomenológica, esto no quiere decir que para Husserl el mundo no posea una cierta forma de primacía. Esto significa que existen tesis fenomenológicas en su trabajo que permiten justificar su ser desde otra perspectiva. Una estrategia para dar cuenta de la necesidad del mundo es a partir de una profundización en lo que Husserl llama el *a priori de correlación*¹⁹. En el contexto de la tradición fenomenológica, Claesges ha indicado que este *a priori* representa “[...] la estructura esencial de la correlación de la conciencia y la cosa (*Gegenstand*)” (1964: 9-10), mientras que Schuhmann ha sostenido que es tan grande el grado de fundamentalidad que exhibe esta correlación que “no se basaría en una datividad (*Gegebenheit*) aún más profunda” (1971: 17). Desde esta perspectiva, el ser del mundo es correlativo al ser de la conciencia, no porque ambos estén separados y luego se unifiquen, sino más bien porque al ser de la conciencia le pertenece la posibilidad esencial de constituir un mundo. Desde un punto de vista com-

¹⁹ Véase el §41 de *Crisis*.

plementario, Husserl plantea en un manuscrito inédito de investigación que la apodicticidad del yo soy (*ich bin*) me supone como yo factual y que, por consiguiente, no es una posibilidad vacía, sino que se afirma sobre mi vida constituida. Así, las posibles variantes del mundo dependen del *eidos* invariante que sostiene el mundo fáctico y que, por consiguiente, asume que la posibilidad fenomenológica tiene un sustento en el mundo natural:

Todo mundo ficticio es ya una variante del mundo fáctico y solo puede construirse como tal variante, por lo que el *Eidos* invariante de todas las variantes del mundo que se obtengan de este modo está ligado al *factum*. La apodicticidad del “yo soy” no es precisamente la apodicticidad vacía de un polo vacío del yo, sino la mía, que soy fácticamente con todo lo que se decide apodicticamente en mi ser.²⁰

En cuanto yo fáctico o, lo que es lo mismo, como yo de la actitud natural, ejecuto la *epoché* y, por consiguiente, estoy de cierta forma situado en la facticidad a la cual, tal como hemos sostenido acá, le es esencial un mundo. Sin embargo, en el mismo manuscrito y poco antes de hacer esta afirmación, Husserl plantea que el fundamento de la determinación de la esencia y el ser es mi *eidos* absoluto (*absolute Eidos*), es decir, mi yo puro: “Apodícticamente decidido en mi *Eidos* absoluto, todo *Eidos*; en mi ser absoluto, todo ser”²¹. En otras palabras, mi yo natural tiene la posibilidad esencial fenomenológica de abrir el campo trascendental y descubrirse a sí mismo como yo puro en cuanto fundamento de la posibilidad de pensar la esencia del mundo.

I 49

5. Conclusión

En este trabajo hemos mostrado las distintas maneras en que puede ser interpretada la tesis de la aniquilación del mundo en la obra de Husserl. Surgiendo en un contexto de inspiración cartesiana, la tesis puede pensarse tanto como una especie de asimetría fenomenológica entre el ser del yo y el ser del mundo, y que puede ser obtenida como una consecuencia de la aplicación de la variación eidética. Después de la *epoché*, el ser del mundo es reducido a fenómeno, el cual muestra como una de sus

²⁰ Corresponde al manuscrito notado como E III 9, en la página 15. Agradecemos a los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia por permitirnos citar manuscritos inéditos de Husserl.

²¹ Manuscrito inédito E III 9, página 13.

configuraciones esenciales la posibilidad de aniquilarse. Esto significa que el curso de la experiencia podría alterarse, ya sea por la pérdida de concordancia de la experiencia del mundo, o como una disolución de las leyes naturales aprioricas que lo configuran. Además, hemos mostrado que, en su obra tardía, Husserl reconsidera esta tesis, señalando que la certeza en el ser del mundo es de carácter apodíctico, lo que quiere decir que es posible realizar un proceso de substrucción, reemplazo o idealización sobre su inductividad. Sin embargo, tal estrategia no elimina su carácter contingente, sino que simplemente da cuenta de que podemos idealizar la evidencia del ser presuntivo del mundo y transformarla en apodíctica.

A pesar de las consecuencias extraordinarias y, hasta cierto punto extravagantes de la tesis de la aniquilación del mundo, existen estrategias para dar cuenta de su necesidad en la consideración del a priori de correlación y la determinación de la esencia del mundo. Sin embargo, ellas no anulan ni reformulan la contingencia del mundo a partir de la ejecución de la *epoché*, sino que más bien dan cuenta de que, en un nivel de la reflexión fenomenológica, el mundo se entiende como esencialmente ligado a la conciencia. En otras palabras, mi yo fáctico, anclado en el suelo fundamental de la actitud natural, no puede desvincularse de manera absoluta de la pretensión de ser del mundo que, en otras palabras, indica una correlación fundamental que solamente es obtenida a partir de la *epoché*. Tal como señala Husserl, mientras más fenomenalidad exhibe el mundo, más seductor se torna su carácter de ser contingente.

50 |

BIBLIOGRAFÍA

- Bernet, R. et al.** (1999), *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Illinois: Northwestern University Press).
- Claesges, U.** (1964), *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (La Haya: Martinus Nijhoff).
- De Palma, V.** (2022), “Realismus und Idealismus bei Husserl”, *Bulletin d’analyse phénoménologique*, 18(3): 1-32.
- Held, K.** (1991), “Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt”, en C. Gethmann (1991), *Lebenswelt und Wissenschaft* (Bonn: Bouvier, 79-113).
- Husserl, E.** (1968), *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester. 1925* (La Haya: Springer).
- Husserl, E.** (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil* (La Haya: Martinus Nijhoff).
- Husserl, E.** (1976), *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas).

- Husserl, E.** (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona: Crítica).
- Husserl, E.**, (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (La Haya: Kluwer Academic).
- Husserl, E.** (1996), *Erste Philosophie. Zweiter Teil* (Dordrecht: Kluwer Academic).
- Husserl, E.** (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica).
- Husserl, E.** (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (Nueva York: Springer).
- Husserl, E.** (2008), *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution* (Dordrecht: Springer).
- Husserl, E.** (2011), *La idea de la fenomenología* (Barcelona: Herder).
- Husserl, E.** (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica).
- Husserl, E.** (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik* (Dordrecht: Springer).
- Lohmar, D.** (2005), “Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation”, *Phänomenologische Forschungen*, 65-91.
- Majolino, C.** (2016), “Until the End of the World”, *Research in Phenomenology*, 46(2): 157-183.
- Moran, D.** (2012), *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press).
- San Martín, J.** (2002): *La estructura del método fenomenológico* (Madrid: UNED)
- Schuhmann, K.** (1971), *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie: Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls* (La Haya: Martinus Nijhoff).
- Strasser, S.** (1976), “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie”, *Phänomenologische Forschungen*, 3: 151-179.
- Walton, R.** (2015), *Intencionalidad y horizonticidad* (Cali: Aula de Humanidades).
- Welton, D.** (2003), “World as Horizon”, en D. Welton (2003), *The New Husserl: a Critical Reader* (Indiana: Indiana University Press, 223-232).
- Zahavi, D.** (2003), *Husserl's Phenomenology* (California: Stanford University Press).

I 51

Recibido: 19-12-2023; aceptado: 17-05-2024

¿Es realmente necesaria la igualdad de oportunidades para alcanzar la justicia social?

CRISTIÁN FATAUROS

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Investigaciones sobre Derecho, Justicia y Sociedad
Universidad de Córdoba
Córdoba, Argentina*

I 53

DOI: 10.36446/rlf435

Resumen: El principio de igualdad de oportunidades, aunque políticamente atractivo, es teóricamente inestable debido a ciertas ambigüedades en los términos centrales que definen este principio. Se discute si el principio debería asegurar una competencia de “cargos abiertos a todos” o exigencias más sustantivas que garanticen “iguales oportunidades de éxito” para las personas con talentos semejantes. En el ámbito teórico, se ha objetado que la igualdad de oportunidades es innecesaria para alcanzar una distribución justa. Además, se ha criticado que un principio que regule oportunidades y acceso a ciertos bienes es insuficiente. En este trabajo respondo a estas objeciones en tres partes. En la primera parte se identifica la que podría considerarse la concepción igualitaria dominante, el igualitarismo de la suerte, que exige mantener las desigualdades generadas por decisiones personales y

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°1 | Otoño 2025

compensar las que provienen de circunstancias arbitrarias e inequitativas. En la segunda se reconstruye la principal objeción que afirma que no es necesario establecer un criterio para distinguir las elecciones de las circunstancias, y que, en este sentido, el criterio es incierto y convierte cualquier elección en una circunstancia. En la tercera se argumenta que el principio puede ser defendido apelando a lo que se considera una idea normativa subyacente en la teoría de la justicia como equidad y que no está incorporada en la concepción igualitarista de la suerte. Esta idea normativa es la que contempla el doble rol que tienen las capacidades morales de una persona que se concibe como ciudadana de una sociedad justa.

Palabras clave: igualdad relacional, justicia distributiva, igualitarismo, antidiscriminación, meritocracia.

Is Equality of Opportunity Really Necessary to Achieve Social Justice?

Abstract: The principle of equal opportunity, although politically attractive, is theoretically unstable as it is extremely difficult to avoid certain ambiguities in its central concepts. It is disputed whether the principle should ensure a competition of “positions open to all” or more substantive requirements to guarantee “equal chances of success” for those with similar talents. At the theoretical level it has been objected that equality of opportunity is unnecessary to achieve a fair distribution. Moreover, it has been criticized that, in any case, a principle regulating opportunities and access to certain goods is insufficient. In this paper I respond to these objections in three parts. Firstly, I identify what might be considered the dominant egalitarian conception, “luck egalitarianism”, which requires to consider only those choices that people can see as their own and to compensate all other circumstances that can be conceived as arbitrary and unfair. Secondly, I reconstruct the main objection that there is no need to establish a criterion for distinguishing choices from circumstances. In the third, I will argue that the principle can be defended by appealing to what is considered an underlying normative idea of Rawlsian theory of justice: *the basis of self-respect*. This idea allows us to make explicit the role of the moral capacities of a person who conceives herself as a citizen of a just society.

Key-words: relational equality, distributive justice, egalitarianism, antidiscrimination, meritocracy.

1. Introducción

El principio de igualdad de oportunidades es parte de una noción de justicia basada en intuiciones de sentido común sobre cómo deberían ordenarse las instituciones de una sociedad¹. Pero, justamente por apoyarse sobre un sentido común más o menos extendido y más allá de su obvio atractivo político, no existe un acuerdo generalizado sobre lo que significa o cuáles son sus implicaciones normativas. Esto lleva a que, en un nivel superficial exista acuerdo sobre que una sociedad no puede considerarse justa si no se satisface la igualdad de oportunidades, pero, en un nivel más profundo, existan ambigüedades conceptuales que llevan a la defensa de políticas públicas muy diversas². Esto provoca que las discusiones carezcan de impacto real e impide que puedan derivarse conclusiones plausibles para la evaluación de políticas públicas. En otras palabras, la defensa de la igualdad de oportunidades se convierte en un mero eslogan³.

La discusión teórica sobre la igualdad de oportunidades ha tenido vaivenes y ha recorrido caminos intrincados. El principio ha sido promovido por sus implicaciones progresistas, de hecho, John Rawls en su célebre *A*

I 55

¹ La constitución argentina incorpora dicha intuición. Primero, en su artículo 16, establece una clara protección de la igualdad ante la ley: “La Nación Argentina no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento: no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos sus habitantes son iguales ante la ley, y admisibles en los empleos sin otra condición que la idoneidad” y de manera más específica, en su artículo 37 afirma que: “[L]a igualdad real de oportunidades entre varones y mujeres para el acceso a cargos electivos y partidarios se garantizará por acciones positivas...”. En su art. 75, inc. 2: “La distribución entre la Nación, las provincias y la ciudad de Buenos Aires y entre éstas [...] será equitativa, solidaria y dará prioridad al logro de un grado equivalente de desarrollo, calidad de vida e igualdad de oportunidades en todo el territorio nacional”, y en su inc. 23: “Legislar y promover medidas de acción positiva que garanticen la igualdad real de oportunidades y de trato”. Esto nos brinda una idea más clara de la importancia crucial que tiene el principio en nuestro ordenamiento normativo constitucional.

² “¿Podría usted imaginar que alguien dijera que no cree que las personas deban tener igualdad de oportunidades? Incluso los más fervientes antiigualitaristas probablemente digan que por supuesto que ellos promueven ese tipo de igualdad” (Swift 2013: 162) (traducción propia). En adelante, a menos que se indique, las traducciones son propias.

³ “El hecho de que todos utilicemos las mismas formas verbales nos hace pensar que debemos estar de acuerdo en algo: estamos de acuerdo en que, sea lo que sea exactamente en lo que creemos, la “igualdad de oportunidades” es una buena manera de describirlo. Pero esta sensación de que compartimos una idea central es una ilusión. El hecho de que todos converjamos en una determinada forma de hablar no significa que estemos de acuerdo en algo sustancial” (Cavanagh 2002: 1-2).

Theory of Justice (Rawls 1971-1999) defiende su carácter intuitivamente progresista. Pese a ello, en la última parte del siglo XX, el principio ha sido fuertemente impugnado. Ha sido criticado por sus efectos mezquinos y sus objetivos conservadores ya que su función parecería ser la justificación de la desigualdad económica y social⁴. Con el fin de clarificar la discusión, despejar ambigüedades sobre los conceptos involucrados (responsabilidad, oportunidades, etc.) y contribuir al debate público, presentaré una defensa del principio de igualdad de oportunidades desde la teoría de la justicia como equidad rawlsiana.

Este trabajo se dividirá en tres partes. En la primera, identifico la que podría considerarse la concepción igualitaria dominante, el igualitarismo de la suerte, que exige mantener las desigualdades que se generan por decisiones personales y compensar las circunstancias arbitrarias e inequitativas. En la segunda, reconstruyo la principal objeción que afirma que no es necesario establecer un criterio para distinguir las elecciones de las circunstancias, y que, en este sentido, el criterio es incierto y convierte cualquier elección en una circunstancia. En la tercera, sostendré que el principio puede ser defendido apelando a una idea inherente a la teoría de la justicia como equidad y que no es parte de la concepción igualitarista de la suerte. Esta idea es la que contempla el doble rol que tienen las capacidades morales de una persona que se concibe como ciudadana de una sociedad justa. Esto posibilita considerar cuáles y cuántos bienes pueden ser exigidos como parte de la porción distributiva justa que a cada persona le corresponde y en qué proyectos sería permisible emplearlos. Este rol de nuestras capacidades morales está directamente relacionado con el valor del respeto propio⁵.

En síntesis, concluiré que el principio en cuestión debe ser considerado una parte necesaria de cualquier teoría de la justicia razonable, que pretenda regular una sociedad bien ordenada. Pero, respecto de la crítica hacia sus consecuencias igualitarias insuficientes, la concedo, ya que no es

⁴ Que mediante el principio se pudiera justificar la desigualdad económica, sin embargo, no era rechazado por autores igualitaristas como John Rawls. De hecho, se cita que el principio significa “una igual oportunidad de dejar atrás a los menos afortunados en una búsqueda personal por influencia y posiciones sociales” (Rawls 1971-1999: 106-107). Según Shlomi Segall, el principio *era rechazado* como parte de una avanzada conservadora, pero en los últimos años fue reivindicado por el igualitarismo como un principio radicalmente igualitario (2013: 1). Es interesante el impacto del trabajo de marxistas analíticos como Gerald Cohen (2004) y John Roemer (1998).

⁵ A lo largo de este trabajo se utilizarán indistintamente términos como “respeto propio”, “autorrespeto” “respeto por sí mismo”, y “valor propio”.

razonable pensar en que un único principio que regula ciertas instituciones es todo lo que la justicia exige. Acepto que otros valores y otros principios son necesarios para alcanzar el ideal de la justicia distributiva.

2. La concepción radical de la igualdad de oportunidades

La idea de que las personas deben ser tratadas con igual consideración y respeto es uno de los presupuestos de esta investigación. No se discutirá que las instituciones de una sociedad justa exigen un tratamiento igualitario, como tampoco discutiré si lo que debería garantizarse es una igualdad exacta de porciones distributivas (también asimilable a lo que se denomina “igualdad de resultados”; Elford 2023). Lo que sí será objeto de examen es la idea de que una sociedad justa debe garantizar a sus integrantes igualdad de oportunidades.

El principio de la igualdad de oportunidades, en primer lugar, se construye a partir de una idea simple: garantizar una competencia imparcial por cargos y ocupaciones que vaya más allá de la mera igualdad ante la ley. En este sentido, la igualdad ante la ley no permite distinciones *ante la ley*, ni excepciones en su aplicación, pero no prohíbe las discriminaciones legales. También se puede formular como un principio de “no discriminación”, en el sentido de que no se establezcan obstáculos institucionales, y que la distribución del acceso a cargos y ocupaciones dependa exclusivamente de factores moralmente relevantes como el esfuerzo o los talentos⁶.

I 57

Principio 1 (no discriminación)

La igualdad de oportunidades exige no discriminar arbitrariamente a las personas en la distribución del acceso a cargos y ocupaciones (y rechazar cualquier obstáculo institucional).

Pero como en algunas situaciones, no discriminar puede todavía dejar atrás a las personas talentosas pero desfavorecidas por su contexto sociofamiliar, conviene presentar una mejor definición. Si lo que se pretende es distribuir y habilitar el acceso a cargos y ocupaciones a quienes sean más talentosos, o más productivos, entonces el principio debería ser más claro:

⁶ Este movimiento sigue la interpretación estándar del que ha sido llamado argumento “intuitivo” de la teoría de la justicia rawlsiana. Ver Kymlicka (2002). También es un movimiento argumentativo que ha sido analizado y criticado por Radcliffe (1997).

Principio 2 (eficiencia y talentos productivos)

La igualdad de oportunidades exige distribuir los accesos a cargos y ocupaciones según el grado de talentos productivos (y rechazar la distribución basada en circunstancias sociales).

El hecho de ser talentoso no necesariamente responde a un entrenamiento o evolución intencionada, y por ello, no es similar la situación de quien desarrolla sus talentos mediante el esfuerzo y la tenacidad y la de quien no se ha esforzado. Si lo que se pretende es recompensar a quienes se han esforzado más (y esto significa que han realizado los mayores esfuerzos incluso frente a circunstancias sociales adversas) el principio debería ser explícito al respecto:

Principio 3 (recompensa al esfuerzo)

La igualdad de oportunidades exige distribuir los accesos a cargos y ocupaciones como una recompensa por el esfuerzo aplicado (y rechazar la distribución basada en talentos naturales).

No obstante, estos movimientos no serían realmente defendibles si no se toma en consideración que la razón que justifica dicho principio es, según el igualitarismo de la suerte, eliminar la mala suerte bruta, y neutralizar los factores moralmente arbitrarios. Esta justificación nos lleva a un principio más amplio:

Principio 4 (neutralización de los factores arbitrarios)

La igualdad de oportunidades exige distribuir el acceso de cargos y ocupaciones según factores no azarosos.

Este principio es sustantivamente mucho más exigente que su primera formulación y se asienta sobre la distinción *decisiones/circunstancias*. Sin dicha distinción la concepción igualitarista de la suerte no puede dar una interpretación sustantiva del principio.

Esta concepción es radical en el siguiente sentido: exige neutralizar solo la mala suerte bruta. Shlomi Segall extiende la concepción de la igualdad de las oportunidades de una manera radical, para la cual no basta con compensar el contexto y las circunstancias desfavorables (Segall 2013). Lo que se necesita es que igualdad se extienda en, al menos, tres aspectos: en la métrica, en la materia sobre la que se trata, y en el alcance. En la métrica (lo que en inglés se ha discutido como “*currency*”), se exige neutralizar también las desigualdades naturales. En la materia, también se extiende hacia bienes y cargas como el bienestar, la salud, y los ingresos económicos. En el

alcance, se extiende más allá de los límites fronterizos de las instituciones estatales, y hacia el ámbito privado.

3. La crítica de que la igualdad de oportunidades no es necesaria

La crítica que desarrollaré afirma que la igualdad de oportunidades no es una condición necesaria para la consecución de una sociedad justa en la que las personas se tratan y se relacionan como iguales. Shlomi Segall, en su defensa radical del igualitarismo de oportunidades, afirma que deberíamos preocuparnos solo por los resultados desiguales. Incluso, respecto de las oportunidades, solo deberíamos ocuparnos de las desigualdades si se traducen en *resultados* desiguales (Segall 2013: 7-8). Pero para los críticos esto no parece ser necesario para que las personas mantengan relaciones igualitarias o para que se alcance una sociedad en la que las personas gozan de cierta prosperidad en sus proyectos.

A diferencia de otras críticas que ven al principio como un obstáculo directo para la igualdad⁷, la que analizamos niega que garantizar igualdad en las oportunidades sea necesario para alcanzar la justicia social, o bien porque la satisfacción de otros principios es suficiente, o bien porque igualar oportunidades es irrelevante. En última instancia, lo que importaría son las relaciones sociales o los recursos materiales.

Esta igualdad (relacional o de porciones distributivas de bienes y recursos) implica un resultado que le posibilita a las personas llevar una vida próspera o que desarrollen sus potencialidades (del término en inglés “*to flourish/flourishing*”). Si el principio de igualdad de oportunidades contribuyese a este logro, sería bienvenido. Pero el ideal igualitario podría alcanzarse independientemente de la igualdad de oportunidades. En este sentido, se considera que los recursos (y las oportunidades son recursos) son un medio y no un fin, y para ciertos autores (Fourie, Schuppert y Wallimann-Helmer 2014) lo que importa es que las personas gocen de los recursos necesarios para poder llevar vidas significativas y construir un tejido social en el que todas se conciben y se traten con igual dignidad.

Entre los críticos, encontramos a uno de los filósofos igualitaristas relacionales más prominentes, Jonathan Wolff, quien cita y reconstruye el pensa-

I 59

⁷ Segall identifica una objeción hacia el principio de la igualdad distributiva como “arbitrario, absurdo o fetichista” pero que, entiendo yo, también puede aplicarse al principio de la igualdad de oportunidades (Segall 2013: 18).

miento de Richard H. Tawney (teórico de la igualdad de principios del siglo XX). Tawney afirma que el objetivo de la igualdad (o de los igualitaristas), debería ser no tanto la distribución igual de bienes, sino la creación de una sociedad de iguales. Wolff subraya que la desigualdad implica servilismo por parte de los más desfavorecidos y arrogancia por parte de los beneficiados (Wolff 2014: 211 y ss.). Una sociedad de iguales es una que se opone al esnobismo, al servilismo y a la reproducción de privilegios, además de, obviamente, la privación material. Pero lo que es más importante aún, es que un igualitarista debería preocuparse por aquellos bienes que no disminuyen o que se incrementan según cómo se relacionen las personas entre sí. Por ejemplo, bienes valiosos como la amistad, no son del tipo de bienes competitivos que, si una persona goza de ellos, excluye a las demás de su disfrute (Wolff 2014: 211-212).

El ideal de la igualdad relacional podría: a) no darle importancia a la satisfacción del principio de igualdad de oportunidades; o b) despreocuparse y ser completamente indiferente hacia la igualdad de oportunidades, ya que, si se alcanzara la igualdad relacional, la igualdad de oportunidades podría considerarse garantizada. En la línea de la primera opción: autores como Richard Arneson (1999) afirma que, si se aceptase que la prioridad es mejorar la posición social o el nivel de ingresos de las personas más desaventajadas, la desigualdad en las oportunidades sería moralmente justificable.

60 |

Respecto de la segunda opción, una de las autoras que mejor desarrolla el ideal socialista de una igualdad de prosperidad o desarrollo pleno es la filósofa política canadiense Christine Sypnowich (2020). En contraste con las posiciones liberales de la igualdad, la autora afirma que debemos perseguir la distribución de recursos tales que todas las personas tengan *oportunidad de obtener bienes para llevar adelante una vida próspera*. Ella propone una visión radical de la sociedad como comunidad igualitaria que facilita que las personas alcancen igual bienestar y prosperidad. Su enfoque está basado en un criterio consecuencialista, concentrado en los resultados, i.e., que todas las personas puedan alcanzar la prosperidad de sus proyectos personales. Este ideal no necesita de la implementación de una política igualitaria de adjudicación de cargos “abiertos a todas las personas”, ni siquiera de la introducción de políticas antidiscriminatorias⁸.

La autora argumenta que si no prestamos atención a lo que está detrás de las oportunidades (opciones de prosperidad o miseria), no importa tanto

⁸ Incluso alcanzar la igualdad de oportunidades, en su versión más equitativa, requiere acciones afirmativas, y políticas de discriminación inversa. Aún más, como argumenta Rawls, eliminar cualquier tipo de barrera social requiere políticas educativas y laborales, ya que solo así se puede garantizar que el talento sea el criterio para acceder a un puesto de trabajo.

que las personas tengan más o menos opciones. Lo importante es tener opciones que conduzcan a vidas valiosas y que posibiliten la prosperidad de los proyectos personales⁹. El problema de enfocarse solo en las oportunidades es que una vez que se garantiza la igualdad de oportunidades (ya sea mediante acciones *ex ante* o *ex post*), la sociedad se desentiende de cómo resulte o de qué tan bien o mal vaya el proyecto de vida de una persona o si sus proyectos tienen valor (Sypnowich 2020: 230). Por eso, para la autora, el problema de los malos resultados “responsablemente elegidos” deja a los desafortunados imprudentes sin protección o asistencia de la sociedad.

Sypnowich señala la dinámica compleja que existe entre circunstancias y elecciones y niega que se puedan distinguir estrictamente. En razón de ello, también duda que se pueda considerar a una persona responsable por las consecuencias de sus libres elecciones, fundamentalmente, si las circunstancias la conducen a tomar decisiones que llevan a resultados estrepitosos¹⁰. Además, se suma que nuestra capacidad de tomar decisiones y nuestra comprensión de nuestra capacidad de tomar decisiones se ve constituida por nuestro nivel de racionalidad o prudencia, e incluso nuestra actitud pesimista u optimista sobre el mundo que nos rodea.

La personalidad parece ser un proceso dinámico en el que la crianza y la naturaleza, las circunstancias y las elecciones, son mutuamente constitutivas. En otras palabras, nuestros antecedentes familiares o nuestra clase social, pero también nuestro nivel de racionalidad o prudencia, nuestro optimismo o pesimismo sobre las oportunidades en la vida, nuestras capacidades imaginativas, pueden hacer que algunos de nosotros seamos mejores que otros a la hora de elegir (Sypnowich 2020: 231).

I 61

Esto incluso afecta nuestra comprensión de cómo las elecciones libres pueden ser influenciadas por las condiciones sociales o cómo pueden tener consecuencias no elegidas y a veces imprevisibles (Sypnowich 2020: 232).

Para contrarrestar esta conclusión la autora propone una tesis denominada “elecciones como circunstancias” que señala que tanto las elecciones como su contexto forman una parte inescindible de las condiciones sociales sobre las que se toman nuevas elecciones. De tal modo que no se pueden separar y aislar los resultados de una elección. Esta tesis niega, principalmente,

⁹ “Considerando si las políticas públicas están habilitando mayor igualdad de prosperidad” (Sypnowich 2020: 230).

¹⁰ “Sobre todo, si nuestras condiciones sociales nos inclinan libremente a elegir mal” (Sypnowich 2020: 231).

la responsabilidad sobre las consecuencias, ya que cualquiera sea la decisión, el resultado nunca es menos afectado por factores aleatorios. Nuestro contexto está formado, de manera inevitable, pero también indeterminada, por nuestras “elecciones o circunstancias”.

Según Sypnowich, la desigualdad en la prosperidad de las vidas humanas debería alertarnos de que la simple “desigualdad de oportunidades” no es el problema que debería atender una comunidad igualitarista. De hecho, a ella le parece que incluso si se alcanzara la igualdad de oportunidades, muchas personas serían incapaces de aprovecharlas, por falta de recursos técnicos o habilidades para distinguir entre buenas opciones y opciones mediocres. Por supuesto, esto solo implicaría que la satisfacción del principio de igualdad de oportunidades no sería “suficiente”, pero también podríamos argumentar que su satisfacción no es necesaria. El punto sería el siguiente: si el bienestar y la prosperidad en los proyectos personales se distribuyera de manera justa, la igualdad de oportunidades sería irrelevante¹¹.

4. La igualdad de oportunidades es necesaria

62 |

En respuesta a esta potente crítica, primero debo remarcar que la igualdad de oportunidades comúnmente se concibe como una condición que legitima la desigualdad en las remuneraciones asociadas a puestos de trabajo. En este sentido, debo reconocer que dicho principio es útil para legitimar (o considerar legítima) la asignación de puestos de trabajo que conllevan remuneraciones diferenciadas. Por supuesto, todo depende de la interpretación que tengamos del principio de igualdad de oportunidades. Podría ser que la interpretación fuese tan amplia y el dominio sobre el que se aplica fuese tan amplio, que la igualdad de oportunidades nunca pueda

¹¹ El enfoque de la igual prosperidad permite incorporar la preocupación por los bienes materiales, pero también por los valores inmateriales que están directamente relacionados con nuestra naturaleza social: el bienestar humano también se construye con características sobre la manera y el lugar donde se vive, los medios de transporte, el apoyo que tenemos para formar una familia, si tenemos tiempo libre, así como también nuestra salud física y mental. Para la autora, del hecho de compartir un destino común, se derivan deberes de ayuda mutua, y en particular, un deber de trabajar para que los demás alcancen el bienestar. En esa concepción, la prosperidad de cada persona es un proyecto social, que concierne a todas las demás: “Aquellos que tienen la capacidad de hacerlo bien se comprometen a compartir esa capacidad con los demás, no solo en los bienes que se distribuyen, sino en las formas de vida florecientes a las que algunos se comprometen tan fácilmente, y que para otros son tan condenadamente elusivas” (Sypnowich 2020: 238).

satisfacerse completamente¹². Deberíamos pensar en una interpretación imperfecta del principio y que deje de lado la igualdad estricta para exigir, en cambio, un patrón suficientista. Además, podríamos pensar en que las personas gocen de una igualdad *aproximada* de oportunidades y no de una igualdad *perfecta* de oportunidades (Fatauros 2014).

Pero dudo que se pueda afirmar que el principio de igualdad de oportunidades no sea necesario. Para sostener su carácter necesario, deberemos argumentar convincentemente que, de no satisfacerse dicho principio, no podríamos alcanzar algún bien que es intrínsecamente valioso, o no podríamos alcanzar la justicia o la igualdad relacional. Mi hipótesis es que tanto la igualdad relacional como la justicia como equidad implican la igualdad de oportunidades. O mejor dicho, sostengo una tesis más amplia y más exigente: el principio de igualdad de oportunidades es un elemento necesario de *cualquier* teoría de la justicia *razonable*.

Incluso si rechazamos la idea del libre arbitrio, o la libre determinación, podemos aceptar una noción de “agencia” que dependa de las instituciones¹³. Esta idea de agencia implica que las personas pueden adaptar sus proyectos personales, desarrollar expectativas y modular sus intereses en función de las instituciones que les proporcionan un marco contextual. Sin los requisitos que las instituciones nos imponen, carece de sentido establecer cómo deberían ser nuestras porciones distributivas justas. Tampoco tiene sentido definir qué resultado distributivo específico es justo, ya que un criterio “deontológico” o “semiconsecuencialista”¹⁴ se centra en los procesos y en el efectivo cumplimiento de los requisitos institucionales¹⁵. En síntesis, la justicia sería un producto que resulta de un procedimiento en el que se conjugan los intereses de las personas, y lo que ellas ven como instituciones justas¹⁶. Esto también les otorga espacio para determinar mejor lo que consideran su deber de contribuir a la sociedad y a la acción política en la tarea

I 63

¹² Ver Rawls (1971-1999) y sus comentarios sobre lo que exige la igualdad equitativa de oportunidades, las interpretaciones de Pogge (1989) sobre el principio y cuál es la que es más razonable, y la discusión que genera Janet Richards Radcliffe en “Equality of Opportunity” (1997).

¹³ Esta idea se encuentra presente también en la noción de un mérito “institucional” que tiene en cuenta cómo las instituciones identifican acciones y las vinculan a determinadas consecuencias. Ver Lizárraga (2019).

¹⁴ Thomas Pogge defiende una interpretación semiconsecuencialista de la teoría de la justicia rawlsiana, ya que los resultados distributivos son evaluados según como impacten en la posición de los que están peor. Ver Pogge (1989: 47).

¹⁵ También se aplica aquí la idea de justicia procesal pura. Ver Rawls (1971-1999).

¹⁶ Ver Freeman (2007: 126 y ss.).

de especificar los principios de justicia que creen que deberían regular sus instituciones.

El principio de la igualdad de oportunidades tiene por función regular la distribución de bienes sociales de tal modo que se pueda garantizar que las personas puedan verse a sí mismas como participantes en una práctica intrínsecamente valiosa. Sin embargo, algunos pueden interpretar al principio como limitado únicamente a regular el acceso a cargos y puestos de trabajo. Esta visión restringida limita el rol de las teorías de la justicia. Algunas permiten la intervención del Estado en este campo, mientras que otras dejan completamente en manos de la esfera privada la asignación (y creación) de cargos y puestos de trabajo. Bajo esta interpretación estrecha, el objetivo está puesto en darle a quienes se lo merecen las oportunidades para que pongan en acción sus talentos productivos. Esto no necesariamente es incrementar la eficacia, pero podría ser pensado de ese modo presuponiendo que darle los mejores lugares (o mejor remunerados) a los más talentosos mejora la economía y maximiza la posición de los que están peor. Alternativamente, el objetivo podría también intentar equilibrar las diferencias que no son controladas o que son moralmente arbitrarias (sociales y naturales).

64 |

No obstante, la igualdad de oportunidades no debe interpretarse necesariamente bajo una luz conservadora y restringida que solo justifique las desigualdades existentes. Las exigencias de la igualdad de oportunidades pueden ser más robustas bajo una concepción de la justicia distributiva entendida como equidad (Rawls 1971-1999). Si continuamos en la interpretación “igualitarista de la suerte”, la justicia como equidad postula un principio de igualdad equitativa de oportunidades que exigiría solo tener en cuenta lo que las personas han tenido bajo su control, su motivación y su esfuerzo. De este modo, mandaría descartar todo lo que no haya estado bajo su control y sea considerado “aleatorio” y por ello, moralmente arbitrario.

Estas exigencias más robustas encontrarían justificación (según la interpretación que siguen muchos igualitaristas de la suerte y que ha sido propuesta por Will Kymlicka¹⁷) en el llamado “argumento intuitivo” subyacente

¹⁷ “La posición que [Rawls] criticaba es la siguiente: 1) Las desigualdades sociales son innecesarias, y deberían rectificarse o compensarse, pero las desigualdades naturales pueden influir en una distribución de acuerdo con la igualdad de oportunidades. Rawls afirma que las desigualdades naturales y sociales son igualmente innecesarias, por lo que 1) es “inestable”. En cambio, sostiene que: 2) las desigualdades sociales deberían ser compensadas, y las desigualdades naturales no deberían influir en la distribución. Pero si las desigualdades naturales y sociales son en verdad igualmente innecesarias, entonces 2) también es inestable. Deberíamos

a la igualdad de oportunidades formal. Este argumento en última instancia lo que exige es la compensación de las desventajas no elegidas. En particular, que el origen socioeconómico de una persona no debería ser un factor que pueda hacer que otra persona igualmente motivada y suficientemente talentosa gane en una competencia abierta e imparcial que no excluya a nadie de manera anticipada.

En esta interpretación y justificación estándar de Kymlicka, la motivación de John Rawls se enfocaría en tener en cuenta aquellas cosas por las que las personas podrían ser responsabilizadas. Obviamente los talentos naturales no son factores que puedan ser tenidos en cuenta, por lo menos, para distribuir recursos económicos. Siguiendo la línea argumentativa de Will Kymlicka, quien la retoma de Dworkin (1981) y Cohen (1989), se critica que Rawls adoptó una postura arbitrariamente austera al diseñar sus principios de justicia. Kymlicka sostiene que Rawls no solo debería haber excluido la influencia de la lotería natural, sino también haber afirmado que tanto las desigualdades naturales como las sociales requieren compensación.

En este trabajo se sostiene una perspectiva que difiere de la interpretación de Kymlicka. Creo que la falta de claridad en el párrafo donde Rawls caracteriza la lotería natural como moralmente arbitraria lleva a ideas que son incompatibles con los fundamentos de la teoría. La ausencia de una definición explícita sobre por qué considera que es moralmente arbitraria puede llevar a sostener que el problema en el esquema institucional de la igualdad liberal radica en “la falta de eliminación de la influencia de la distribución natural de talentos y capacidades”, similar a cómo se eliminarían las contingencias sociales (Fatauros 2015: 142-143)¹⁸.

I 65

Pero podemos encontrar una mejor respuesta en una lectura diferente que apela a la concepción de las personas como ciudadanos libres e iguales. Según Rawls (1993: 29-35), concebir a las personas de este modo implica verlas como poseedoras de las capacidades necesarias para ser miembros plenamente cooperativos de una sociedad bien ordenada. Según esta perspectiva,

sostener, en cambio, que: 3) las desigualdades naturales y sociales deberían compensarse” (Kymlicka 2002: 71-72; lo añadido es propio).

¹⁸ Para una concepción de la justicia distributiva que concibe al criterio normativo correcto como uno que se aplica, primordialmente, a las instituciones y a los modos de distribución, es irrelevante la distinción, además de que responde a una particular cosmovisión del mundo que no puede ser justificada en términos políticos. Incluso aunque las personas tomen decisiones de manera irresponsable (desde una cosmovisión moral particular) tienen derecho a una porción distributiva especificada según parámetros institucionales. E incluso aunque hayan tenido suerte en sus circunstancias, si ha sido buena o mala suerte, es indiferente para determinar que deben ser penalizadas, o por el contrario, compensadas.

no es necesario examinar las características naturales (talentos y capacidades) de las personas ni explorar el origen socioeconómico de la familia en la que crecieron para ser considerados miembros. Por ello, es que lo moralmente arbitrario es considerar lo que es irrelevante y que no debería ser tenido en cuenta (Fatauros 2015: 143).

Por ello me aparto de la interpretación que Kymlicka sostiene como la justificación correcta. Frente a la interpretación “radical” de la igualdad de oportunidades, basada en el “argumento intuitivo”, defiende otra alternativa que se aparta de dicha interpretación. El punto de la teoría de la justicia rawlsiana es desarrollar un criterio que permita evaluar las instituciones sociales que distribuyen las cargas y beneficios. Que dichas instituciones traten a las personas como ciudadanos libres e iguales, y que sus relaciones institucionales sean en términos de libertad e igualdad.

La concepción de la equidad entiende al principio de la igualdad de oportunidades como una garantía de ciertas condiciones básicas para que las personas tengan la preparación necesaria para disfrutar de los beneficios de la vida cultural y social de su comunidad. A la vez, para que también puedan construir su propio plan de vida teniendo en cuenta los bienes sociales que pueden legítimamente reclamar. En esta perspectiva alternativa, el principio supera la cuestión de si se debería igualar el campo de juego para que las personas que están igualmente motivadas y tengan talentos semejantes puedan “competir” por cargos y ocupaciones que son escasos¹⁹.

Andrew Mason (2006: 68 y ss.) afirma que la versión de la igualdad de oportunidades de la *Justicia como Equidad*, es, pese a todo, meritocrática. En esta línea, Fernando Lizárraga coincide, pero con ciertas salvedades. Lizárraga ha desarrollado un contundente análisis sobre la plausibilidad del carácter “antimeritocrático” de la justicia rawlsiana. No obstante, advierte que, ante las críticas fundadas en las intuiciones de justicia del sentido común, Rawls no puede desprenderse de la noción de mérito. La salida que Lizárraga encuentra coherente, es a través de la reinterpretación que hace Tim Scanlon, en la que rehabilita una noción *institucionalista* de mérito (Lizárraga 2019: 20 y ss.).

Una concepción institucionalista de la justicia, que deja de lado la distribución de bienes entendida como una competencia, supera la cuestión de si se deberían “igualar o neutralizar” las diferencias en talentos naturales. Aunque alguien podría pensar que una manera de igualar los puntos de partida de las personas es neutralizando las circunstancias sociales, o las ca-

¹⁹ Ver Roemer (1998); Cohen (2004); Mason (2006); Van Parijs (1995); Waldron (1986).

pacidades “naturales”, la propuesta de la justicia como equidad no se apoya sobre esa motivación. Ni siquiera el valor de la eficiencia sería relevante para calificar como adecuada la distribución de oportunidades. Si la eficiencia fuese el valor preponderante, los más productivos son los que deberían obtener los puestos más deseados. Si esto fuese correcto, no está claro que la distribución de puestos de trabajo “recompense” a quienes se lo “merecen”, sino a quienes tienen talentos específicos para el puesto en cuestión, lo que no los convierte en personas virtuosas o moralmente valiosas.

El hecho de que los cargos y ocupaciones sean ocupados por personas que trabajan de manera eficiente no necesariamente significa que todas las personas están siendo tratadas con respeto. Podríamos imaginar una asignación de cargos que es eficiente, pero es contraria a la libertad individual. Una asignación coercitiva de cargos sería injusta incluso aunque se beneficie a la sociedad en su conjunto. En conclusión, la asignación de cargos mediante el criterio de la eficiencia es compatible con la segregación y con la exclusión de minorías (Rawls 1971-1999: 73).

El principio de la igualdad de oportunidades pensado desde una perspectiva “equitativa” (i.e., una lectura institucionalista), toma como relevante las propias posibilidades, o las circunstancias sociales y naturales, pero no tanto como para neutralizarlas o compensarlas. La motivación es que cada persona tenga la oportunidad para poder desarrollar sus capacidades y aplicarlas en la selección de un plan de vida que considere digno. De manera tal que el objetivo no es destinar recursos para igualar las perspectivas de los menos talentosos y los más talentosos. Si las personas fuesen excluidas,

I 67

Estarían justificados en quejarse no solo porque estarían excluidos de ciertas recompensas externas de los cargos, como riquezas y privilegios, sino también porque se verían privados de experimentar la autorrealización proveniente del ejercicio adecuado de los deberes sociales. Se verían, pues, privados de una de las principales formas del bien humano (Rawls 1978: 89)²⁰.

La exigencia normativa es que los recursos sean distribuidos de tal modo que no se socave lo que Rawls llama las bases sociales del que podría ser el bien social más importante: el respeto propio.

²⁰ “[...] they would be justified in their complaint not only because they were excluded from certain external rewards of office, but because they were debarred from experiencing the realization of self which comes from a skillful and devoted exercise of social duties” (Rawls 1971-1999: 73).

5. *¿Qué clase de bien es el respeto propio?*

El principio, en la concepción restringida, regula la distribución de accesos a diferentes posiciones y cargos, y estos bienes se distribuyen de manera justa si cualquier persona que reúne las condiciones para desempeñar dicha posición o cargo puede participar en la selección. En otras palabras, esta persona puede “competir” con otras en igualdad de condiciones para determinar quién debe ocuparlo. El valor que está detrás es el de la igualdad, que, de no respetarse, implica que las distribuciones no tratan a las personas con igual consideración y respeto. Pero, admitir que la igualdad es el valor en juego, implica admitir que no se trata de fomentar la competencia “equitativa” entre las personas igualmente talentosas. Para fomentar la competencia equitativa una sociedad debería igualar el punto de partida de las personas, y esto, precisamente es algo difícil (si no imposible) de realizar²¹.

Si, por otro lado, lo que se exige es “nivelar el campo de juego”, se deberían adoptar medidas para otorgarle ventajas extras a quienes están desaventajados o perjudicar deliberadamente a quienes ya tienen ventajas previas. Esta conclusión, que parece absurda, quizás debería llevarnos a revisar su aplicación, pero no a abandonar el principio.

68 | Además de que abandonar el principio de igualdad de oportunidades significaría, o bien adherir a una métrica de resultados (bienestar o recursos), o bien negar que las personas puedan ser agentes que intervienen en las elecciones de sus planes de vida. Además, su adaptación al contexto y a la formación de expectativas sobre la cantidad de bienes que pueden reclamar con justicia también importa en su consideración como agentes. Si rechazamos la concepción de las personas como agentes, y negamos que puedan hacerse cargo de los planes de vida que deciden llevar adelante, entonces, la justicia nunca podría posibilitar juicios comparativos o de elogio o reproche sobre las actitudes y acciones individuales (Rawls 1982: 370 y ss.; Rawls 1999). Solo podríamos comparar asignaciones distributivas (de modo tal que las acciones de las personas no son relevantes, y ellas no están involucradas).

²¹ El propio Rawls lo admite “[...] el principio de la igualdad de oportunidades solo puede realizarse imperfectamente, al menos mientras exista en alguna forma la institución de la familia” (Rawls 1971-1999: 79). También Adam Swift reconoce que los puntos de partida desde donde se construyen las oportunidades de las personas están constituidos por las decisiones de sus padres. En este sentido, igualar los puntos de partida de las personas implica afectar los resultados desiguales producto de decisiones de los adultos que los tienen a cargo. Igualar oportunidades (y el punto de partida) colapsa en igualar los resultados, lo que además mostraría la incoherencia del ideal. Ver Swift (2013: 170-171).

En esta línea de argumentos, es útil destacar la defensa de la prioridad de la igualdad equitativa de oportunidades que realiza Robert. S. Taylor. Su defensa se basa en el texto de Rawls sobre el perjuicio y la injusticia que se provoca cuando se falla en la provisión de oportunidades iguales y equitativas para todos. Cuando ocurre esta infracción, existe un impedimento de honrar

[L]os [respectivos] deberes sociales que están vinculados a los cargos y posiciones [y que] proveen oportunidades valiosas y exclusivas para el ejercicio y el mejoramiento de nuestras habilidades. El principio de Igualdad Equitativa de Oportunidades y su prioridad pueden ser considerados como creando y protegiendo un ámbito institucional para el uso de nuestras habilidades, y garantizando recursos (incluyendo, en particular, recursos educacionales) para usarlos de manera efectiva (Taylor 2004: 339).

Rawls aclara que la realización propia que proviene del desarrollo de los talentos aplicados a las tareas sociales configura uno de los bienes humanos más importantes. El bien de la realización propia, que demanda el desarrollo y perfeccionamiento de habilidades en el cumplimiento de nuestros deberes sociales, deriva del rasgo de racionalidad de los agentes humanos, pero también debe complementarse con el rasgo de razonabilidad. Esta combinación complementaria de racionalidad y razonabilidad es lo que exige una especificación de lo que la justicia exige en términos de distribución de recursos y de oportunidades para: a) especificar detalladamente lo que requieren nuestras instituciones sociales, y b) especificar detalladamente lo que requiere el plan de vida que hemos configurado a la luz de las demás obligaciones morales y de justicia que tenemos en tanto partícipes de la cooperación social.

I 69

Por otra parte, si el ideal presupone el rechazo de todas las circunstancias que permiten efectuar juicio de evaluación de las conductas individuales entonces no podríamos dar cuenta de una de nuestras intuiciones fundamentales, i.e., que nos concebimos como agentes de nuestro propio destino, o por lo menos, que podemos dirigir, en un cierto sentido, las riendas de nuestra vida. Esto es ambiguo, podemos por lo menos reconocer que no somos un objeto pasivo frente a las circunstancias, sino por el contrario, que existe en nosotros el deseo, y también la posibilidad, de maniobrar y tomar decisiones construidas sobre un trasfondo institucional, i.e., que crea un contexto social que posibilita esas decisiones.

Asimismo, las personas que valoran tratarse como iguales y participar como miembros cooperativos de una sociedad también valoran concebirse como responsables de los aportes y contribuciones que realizan. Es más, valoran ser recompensadas como merecedoras de un cierto bien o cargo

cuando satisfacen las condiciones que las instituciones establecen para la adjudicación de la recompensa. La posibilidad y oportunidad de realizar una contribución significativa que sea una condición del juicio de elogio o reproche es valorada positivamente por las personas que participan y comparten una empresa cooperativa.

6. La crítica de insuficiencia

En esta sección se reconstruye la crítica de que el principio de igualdad de oportunidades es insuficiente para alcanzar la igualdad relacional y, de manera más general, que es insuficiente para alcanzar la justicia distributiva o social. Luego se explica por qué la crítica sería acertada si se considera que la igualdad de oportunidades es todo lo que la justicia distributiva exige. Pero el punto es precisamente que no es razonable apoyar esta conclusión.

Esta crítica es adecuada, pero solo se aplica contra una concepción de la igualdad distributiva muy específica y limitada. Esto se debe a que la principal concepción de la igualdad distributiva que ha sido dominante en los últimos 25 años ha sido el igualitarismo de la suerte. Según esta concepción, no es posible entender la motivación detrás de la teoría del liberalismo igualitario sin aceptar que la idea de responsabilidad es clave. Pero, si se rechaza la idea de responsabilidad como parte central de la idea de justicia parece claro que igualar oportunidades para hacer cosas no es suficiente para lograr la justicia distributiva.

La crítica de insuficiencia afirma que el principio de igualdad de oportunidades solo está pensado como un remedio para una situación *distributiva*, y de esta manera aminorar el impacto de factores morales arbitrarios. En el nivel de las oportunidades, encontramos que el nivel socioeconómico de la familia en la que una persona nace, o el carecer de capacidades y talentos innatos son factores que tienen un impacto diferencial sobre las vidas de las personas. Este impacto obstruye que las personas, en igualdad de condiciones, puedan tener oportunidades semejantes que les garantice el acceso a cargos y puestos de trabajo relevantes.

Pero remediar este problema no es suficiente para hacer realidad un principio de justicia que promueva la igualdad en las relaciones. Las personas podrían todavía tratarse unas a otras como motivadas por la envidia, o desde posiciones socialmente jerarquizadas, o con la intención de colocar a otras en posiciones subordinadas, o no tomando en cuenta en un pie de igualdad las creencias de un grupo social o racial. Por lo tanto, afirman los críticos, el principio no sería *suficiente* para alcanzar la justicia social. Un igualitarista,

según los críticos, debería objetar, no la distribución desigual de recursos económicos entre las personas (la que debería eliminarse para garantizar la igualdad de oportunidades), sino que debería criticar la exclusión y la dominación jerárquica.

Según este enfoque, lo que realmente objetan —o deberían objetar— quienes se preocupan por la igualdad no es el hecho de que las personas tengan cantidades desiguales de cualquier cosa material, sino que las relaciones entre ellas sean jerárquicas, estén concebidas como relaciones entre superiores e inferiores (Swift 2016: 132).

Aunque la crítica de Swift pueda ser reconstruida como afirmando que la igualdad de oportunidades es inútil para conseguir el objetivo de una sociedad justa, ello no termina de consolidar la idea de que la igualdad de oportunidades sea “contraproducente” o que genere obstáculos a la búsqueda de la igualdad. Que la satisfacción de este principio sea inútil para un cierto objetivo, no la convierte en inútil para otros objetivos que pueden ser valiosos. Además, deberíamos argumentar que intentar cumplir con un estándar como el de la igualdad de oportunidades malversa recursos económicos ya que se persigue un objetivo que luego se manifiesta como ajeno o no relacionado con la búsqueda de la justicia social. Se debería asumir que no pueden perseguirse diferentes objetivos a la vez (lo que no es cierto), y por ello, que la persecución de un objetivo es incompatible con cualquier otra búsqueda. Pero otra manera de entenderla es que más allá de que sea valioso satisfacer la exigencia de la igualdad de oportunidades, esto es “insuficiente” porque no alcanza para lograr algo que es considerado de una importancia fundamental: la justicia relacional²².

I 71

En primer lugar, deberíamos destacar que la crítica no afirma que la igualdad de oportunidades no sea importante, o que no debemos perseguirla. Se afirma, sin embargo, que no es *suficiente* en la consecución de un resultado socialmente justo. El enfocarse en la distribución de *porciones distributivas*, o en las oportunidades que institucionalmente se intenten igualar, es insuficiente si la idea de sociedad justa que deseamos alcanzar es una en donde las personas se tratan y se relacionan como iguales.

En segundo lugar, es una idea común calificar como problemático el hecho de que los igualitaristas relacionales no puedan definir de manera clara y positiva cuál es el ideal que buscan promover. Pero no es un obstáculo

²² Agradezco a quien realizó el referato anónimo y señaló que la crítica puede ser concebida como una objeción contra la “inutilidad” del principio de la igualdad de oportunidades.

el que la definición de su ideal sea negativa si se trata de evaluar el papel que juega la igualdad de oportunidades. De hecho, uno de los más importantes críticos del igualitarismo distributivo, Jonathan Wolff, reconstruye la visión de la justicia de Amartya Sen, según la cual no existe un gran problema en no contar con una visión definida y expresada en términos positivos del ideal de justicia que se busca perseguir. Basta con un ideal más o menos general pero que permita responder a la pregunta de si una determinada política o institución es manifiestamente injusta.

La postura básicamente crítica “el esnobismo, la servilidad, la discriminación, la jerarquía, la opresión, la explotación y la exclusión” (Wolff 2014: 224). Por ello enfocarse en los medios no “basta” para garantizar el acceso y promover el estado de cosas que importan: llevar adelante vidas que son valiosas, desarrollar planes de vida que respeten la igual importancia de todas las personas, y construir un tejido social en el que todas las personas se conciben con igual dignidad²³.

7. La igualdad de oportunidades es insuficiente, obviamente

La crítica, en realidad, toma una posición teórica (la que podríamos llamar dominante) sobre la igualdad de oportunidades como una teoría que presume que las circunstancias naturales y sociales de una persona no deben afectar la posición distributiva resultante, pero al mismo tiempo no impide que las personas puedan aprovechar sus talentos diferentes para incrementar sus ingresos. El único factor que debe ser eliminado o compensado es la suerte, pero todas aquellas desigualdades resultado de un ejercicio de responsabilidad individual deben ser respetadas. Esto equivale a tomar el principio de igualdad de oportunidades como el único principio de la justicia y deja de lado el objetivo más amplio de construir una sociedad justa entre personas que comparten un mundo social y un destino común. Es decir, se deja de lado la idea de una sociedad como un ideal normativamente valioso, un proyecto cooperativo para el beneficio mutuo.

El principio de igualdad de oportunidades, considerado como el único principio, es cierto que desatiende qué tipo de roles juegan las difer-

²³ Kasper Lippert-Rasmussen identifica a Jonathan Wolff y a David Miller como influyentes y tempranos teóricos defensores del igualitarismo relacional (Lippert-Rasmussen 2018: 12-13), pero quien ha sido la más conspicua contribuyente a la teoría igualitarista relacional ha sido Elizabeth Anderson por su trabajo “What Is the Point of Equality?” publicado en el año 1999 en la revista *Ethics* (Anderson 1999).

entes partes de la sociedad y solo mantiene la idea de una carrera en donde hay “ganadores y perdedores”. Ese no parece un ideal atractivo de sociedad. No obstante, dado que sostengo que el principio de igualdad de oportunidades es *necesario, pero no suficiente*, es claro que de lo que se trata es de construir un ideal normativo de sociedad más amplio y cuya composición sea más rica en términos teóricos.

La crítica de insuficiencia es más bien una observación basada en el sentido común porque es obvio que una teoría de la justicia no podría solo basarse en la igualdad de oportunidades como único criterio para distribuir o evaluar las distribuciones de cualquier tipo de bien o recurso o acceso a bienes. En este sentido, no hay razones para comprometerse con una teoría con un solo criterio o principio de distribución para los diferentes bienes sociales que son institucionalmente creados, garantizados y distribuidos. Algunos de estos bienes son de tal naturaleza que deben ser distribuidos de manera igual; algunos otros bienes, que también son importantes, deben ser distribuidos según otros criterios.

8. Conclusiones

En este trabajo he identificado una serie de principios que regulan el acceso a oportunidades a partir de una base igualitaria. Si bien el conjunto de ideas agrupados bajo el “igualitarismo de la suerte” se presenta como el paradigma dominante de la justicia distributiva, la idea de responsabilidad que está en su base es altamente cuestionable y por ello, su conclusión sobre los factores moralmente arbitrarios que deben eliminarse o compensarse debe ser rechazada. No es de extrañar que las principales objeciones contra la igualdad de oportunidad hayan sido dirigidas hacia una interpretación que coloca el acento sobre las “decisiones” y sobre las “circunstancias” de cada persona.

A lo largo del trabajo, además, he desarrollado en extenso la objeción de que el principio de la igualdad de oportunidades no es necesario, porque puede ser considerado superfluo o redundante. Es decir, el principio hace posible alcanzar un bien que en ocasiones puede ser dejado de lado, porque otros bienes que entran en conflicto son más importantes, o porque los bienes o resultados que posibilita se pueden alcanzar por otros medios o mediante la satisfacción de otros principios. En cualquier caso, no sería un parte esencial de una teoría de la justicia distributiva. La respuesta a dicha objeción parte de la asunción de que las personas tienen el objetivo de tratar a sus conciudadanos como sujetos libres e iguales. Este objetivo no es el único, sino que debe complementarse con el objetivo de llevar adelante un plan de vida que ellos consideren valioso.

I 73

Sin embargo, no es posible avanzar en la consecución de su propio plan de vida sin determinar cuáles son las demandas que legítimamente pueden hacer al resto de la sociedad. Pero ello implica también determinar cuáles son los deberes que tenemos con el resto, y cuáles son los reclamos que los demás pueden legítimamente hacernos. En este sentido, la especificación de cuál es la porción distributiva que a cada persona le corresponde es una de las tareas que nos debemos y respecto de la cual nos consideramos responsables. De esta manera, la responsabilidad por el respeto y el trato justo debido a los demás marca una condición respecto de los planes que nosotros mismos tenemos permitido perseguir.

Mi argumento es que, sin el principio de igualdad de oportunidades, que toma en cuenta cuales son las condiciones sociales en las que cada persona se desarrolla y define sus propias metas y proyectos vitales, no es posible asumir responsablemente la tarea de construir una sociedad bien ordenada, ni que se determine correctamente cuál es la distribución justa de las bases del respeto propio. Además, considero que es atinada la objeción de que el principio de igualdad de oportunidad no es suficiente para alcanzar la justicia social, pero no debemos intentar simplificar la justicia de esta manera. Compensar factores moralmente arbitrarios o eliminar las desigualdades que se derivan de circunstancias sociales no son los únicos objetivos que importan.

74 |

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E.** (1999), "What Is the Point of Equality", *Ethics*, 109(2): 287-337.
- Arneson, R. J.** (1999), "Against Rawlsian Equality of Opportunity", *Philosophical Studies* 93(1): 77-112.
- Cavanagh, M.** (2002), *Against Equality of Opportunity* (Oxford: Clarendon Press).
- Cohen, G. A.** (2004), "Expensive Taste Rides Again", en J. Burley (2004) (ed.), *Dworkin and His Critics: with Replies by Dworkin* (Malden: Blackwell Publishing, 81-115).
- Dworkin, R.** (1981), "What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10(3,4): 185-246, 283-345.
- Elford, G.** (2023) "Equality of Opportunity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/equal-opportunity/>>.
- Fatauros, C.** (2014), "Criterios distributivos mixtos: igualdad equitativa y maximin" *Revista Derechos y Libertades*, 32: 137-162.
- Fatauros, C.** (2015), *La justicia distributiva y la relevancia moral de la suerte*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Córdoba. URL = <<https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/24638>>.

- Fourie, C., Schuppert, F y Wallimann-Helmer, I.** (2014) (eds.), *Social Equality: On What It Means to be Equals* (Oxford: Oxford University Press).
- Freeman, S.** (2007), *Rawls* (Nueva York: Routledge).
- Kymlicka, W.** (2002), *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, 2da ed. (Oxford: Oxford University Press).
- Lippert-Rasmussen, K.** (2018), *Relational Egalitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lizárraga, F. A.** (2019), “Igualitarismo y meritocracia: de Rawls a Scanlon” *Páginas de Filosofía*, 20(23): 7-32.
- Mason, A.** (2006), *Levelling the Playing Field: the Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press).
- Pogge, T.** (1989), *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press).
- Radcliffe, J. R.** (1997), “Equality of Opportunity”, *Ratio*, 10(3): 253-279.
- Rawls, J.** (1971-1999), *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press).
- Rawls, J.** (1978), *Una teoría de la justicia* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, J.** (1982), “Social Unity and Primary Goods”, en A. Sen y B. Williams (1982) (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 159-185).
- Rawls, J.** (1993), *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press).
- Rawls, J.** (1999), *Collected Papers*. Freeman, S. (ed.) (Cambridge: Harvard University Press).
- Roemer, J. E.** (1998), *Equality of Opportunity*. (Londres: Harvard University Press).
- Segall, S.** (2013), *Equality and Opportunity* (Oxford: Oxford University Press).
- Swift, A.** (2013), *Political Philosophy* (Oxford: Polity Press).
- Sypnowich, C.** (2020), “What’s Wrong with Equality of Opportunity”, *Philosophical Topics*, 48(2): 223-244.
- Taylor, R. S.** (2004). “Self-realization and the priority of fair equality of opportunity”, *Journal of Moral Philosophy*, 1(3): 333-347.
- Van Parijs, P.** (1995), *Libertad real para todos: qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)* (Barcelona: Paidós).
- Waldron, J.** (1986), “John Rawls and the Social Minimum”, *Journal of Applied Philosophy*, 3(1): 21-33.
- Wolff, J.** (2014), “Social Equality and Social Inequality”, en C. Fourie, F. Schuppert e I. Wallimann-Helmer (2014) (eds.), *Social Equality: On What It Means to be Equals* (Oxford: Oxford University Press, 209-225).

Recibido: 28-12-2023; aceptado: 16-08-2024

Sobre toma de decisiones y procesos de relevancia: la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones en agentes económicos

MARÍA INÉS SILENZI

Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Bahía Blanca, Argentina

I 77

DOI: 10.36446/rlf439

Resumen: Si bien en la literatura sobre el tema podemos encontrar cierto acuerdo (*consenso pro emoción*) en que las emociones inciden en el proceso de toma de decisiones, no lo hay con respecto a en qué estadio de este proceso inciden o en cuál de ellos se establece mayor/menor impacto. En este trabajo proponemos atender, de entre las varias etapas involucradas, a aquellas implicadas en procesos de determinación de relevancia. Así, en base a la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones, nuestra cuestión clave gira en torno al “cómo”, “cuándo” y “hasta cuánto” las emociones actúan como guías/detectores de relevancia frente a la toma de decisiones.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

Palabras clave: enfoques postcognitivistas, factores afectivos, consenso pro emoción, relevancia.

On Decision-Making and Relevance Processes: the Epistemological Function of Salience/ Relevance of Emotions in Economic Agents

Abstract: Although in the literature on the subject, we can find some agreement (*pro-emotion consensus*) that emotions affect the decision-making process, there is no agreement as to which stage of this process they affect or in which of them they have a greater/lesser impact. In this paper, we propose to focus, among the various stages engaged, on those involved in relevance determination processes. Thus, based on the epistemological function of salience/relevance of emotions, our key question revolves around “how”, “when” and “to what extent” emotions act as relevance guides/detectors facing decision-making.

Key-words: postcognitive approaches, affective factors, pro-emotion consensus, relevance.

78 |

1. Introducción

Desde un punto de vista histórico, la ciencia de la economía se ha construido sobre los hombros del *Homo economicus*; racional, egoísta y capaz de resolver sin esfuerzo cualquier problema de optimización. Si bien esta perspectiva le ha proporcionado a la economía un marco coherente para modelar el comportamiento humano, renovados avances interdisciplinarios buscan destronar al *Homo economicus* reemplazándolo por alguien que actúe “más humanamente” (Mäki 2021). En concordancia con este cambio de perspectiva, y siendo de interés en este trabajo los avances teóricos multidisciplinarios sobre la cognición, estos planteamientos parecen corresponderse, respectivamente, con dos grandes enfoques teóricos/epistemológicos de las ciencias cognitivas, a saber, con el *enfoque cognitivista* y *postcognitivista* de la cognición (Calvo y Gomila 2008). De manera muy general, nuevos e incipientes enfoques agrupados bajo la denominación “enfoques postcognitivistas” coinciden en el rechazo, total o parcial, del enfoque cognitivista y en la necesidad de prestar atención a factores que no se han atendido, o no lo han hecho suficientemente. En el presente trabajo, nos centraremos específi-

camente en analizar la influencia de *factores afectivos*¹ (emociones, afectos, sentimientos e intuiciones) en el proceso de toma de decisiones. Así, dentro del campo de la investigación económica y en coincidencia con los cambios de perspectiva acerca de “cómo funciona nuestra mente” (Fodor 2000), nuestro trabajo se orienta hacia aquellos comportamientos que dan cuenta de agentes económicos reales “más emocionales y menos omniscientes”.

Si bien en la literatura sobre el tema podemos encontrar cierto acuerdo (*consenso pro emoción*) en que las emociones influyen en el proceso de toma de decisiones, no lo hay con respecto a en qué estadio de este proceso lo hacen o en cuál de ellos se establece mayor/menor impacto. En este trabajo argumentaremos que resulta conveniente indagar particularmente sobre el alcance y las limitaciones de las emociones en, específicamente, los procesos de selección de relevancia. Así proponemos focalizar, de entre las varias etapas involucradas en la toma de decisiones y en base a la función epistemológica de la función saliencia/relevancia de las emociones, en aquellos procesos cognitivos que implican seleccionar información relevante. Para este fin, tomaremos en cuenta las contribuciones de un área de interés emergente: la epistemología de las emociones. Desde esta perspectiva las emociones no son meras respuestas afectivas (rol pasivo), sino componentes esenciales del conocimiento (rol activo), que configuran nuestras prácticas epistémicas y moldean la forma en que comprendemos e interactuamos con el mundo. Aunque existe un consenso general sobre la relevancia epistemológica de las emociones, las teorías actuales divergen en relación con sus funciones específicas, los tipos de emociones implicadas y las implicaciones epistemológicas pertinentes (Brun, Doğuoğlu y Kuenzle 2008; Brun y Kuenzle 2008). De entre las principales funciones epistemológicas de las emociones, se destacan su fuerza motivacional, acceso epistémico a los hechos y creencias, contribuciones no proposicionales al conocimiento, eficacia epistémica y, en relación con nuestros objetivos, la función de prominencia/relevancia (Candiotto 2019b: 5). En base a esta última función, se examinan cómo diferentes emociones contribuyen a la adquisición de conocimiento para lograr relevancia/prominencia epistémicas y en qué nivel (éxito/fracaso epistémico). Considerando esta última función, y desde una perspectiva transdisciplinaria que integra la epistemología de las emociones con la economía, nuestra pregunta principal se centra en el “cómo”, “cuándo” y “hasta qué punto” las emociones actúan como guías de relevancia en contextos dinámicos e inciertos.

I 79

¹ Si bien podemos encontrar ciertas divergencias entre estos conceptos, en nuestro trabajo haremos referencia a tales factores de modo indistinto interpretándolos como “detectores de relevancia”.

Nuestros objetivos principales en este trabajo son: *i*) establecer puentes de investigación entre el campo de la epistemología de las emociones y la economía; *ii*) ofrecer un andamiaje epistemológico de la cognición adecuado a los avances que el consenso pro emoción propone con respecto a la incidencia de los factores afectivos frente a la toma de decisiones; y, en esto consiste nuestro mayor aporte, *iii*) dilucidar algunos presupuestos de análisis en base a la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones. La proximidad propuesta entre ambas áreas de investigación obedece, por un lado, a los rápidos avances que con respecto a la investigación cognitiva se han producido en los últimos años y, por otro lado, a los avances teóricos alrededor del rol epistemológico de las emociones. En la agenda de investigación de las ciencias cognitivas, comprender cómo las emociones influyen en nuestros procesos cognitivos es actualmente objeto de amplios y animados debates filosóficos, al punto tal que para algunos investigadores éste se ha convertido en uno de los principales desafíos a los que se enfrentan hoy las ciencias cognitivas (Thagard 2007). La fuerte contraposición entre razón y emociones ha dado un vuelco notable en los últimos años, al punto tal que actualmente diversas investigaciones se enfocan en esclarecer su estrecha interacción, especialmente en el contexto de la toma de decisiones. En acuerdo con Sen (1986), sostenemos que ignorar o excluir nuestras emociones al analizar cómo un agente económico toma decisiones nos convierte en “tontos racionales”.

80 |

Vistos nuestros objetivos, el presente artículo está organizado de la siguiente manera. En las Secciones §2 y §3, se describirán brevemente algunos de los principales postulados epistemológicos del enfoque postcognitivista de la cognición, así como su influencia en la investigación económica. En las próximas secciones (§4, §5, §6 y §7) revisaremos, en base a la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones, de qué manera (acerca del “cómo”) las emociones afectan el proceso de determinación de relevancia como así también sus alcances y limitaciones (acerca del “cuánto”). Respecto al “cuándo”, presentaremos algunos ejemplos que ilustran los alcances de nuestra propuesta en el ámbito económico y el renovado interés que esto genera. Finalmente, en la Sección §8 presentaremos nuestras conclusiones.

2. El enfoque postcognitivista de la cognición

Antes de describir el escenario actual de las ciencias cognitivas, resulta conveniente presentar una clasificación de los principales enfoques vigentes dentro de este campo de investigación, la cual proporcionará un marco útil para contextualizar nuestra propuesta. Los criterios

para proponer esta clasificación se basarán, por un lado, en una concepción particular de la mente y, por otro, en el desarrollo histórico de las distintas teorías implicadas. Con respecto al primer criterio, existen dos grandes concepciones de la arquitectura cognitiva humana: la concepción computacional de la mente (la mente es vista como un sistema computacional de procesamiento de la información) y la concepción situada-corporizada de la mente (la mente no es vista de manera aislada, sino con relación a un cuerpo y a un entorno). Con respecto al segundo criterio, se postulan dos grandes marcos de investigación: el cognitivismo clásico (también llamado paradigma simbólico, computacionalismo ortodoxo o enfoque de representaciones y reglas) y un conjunto de teorías alternativas a las propuestas anteriores. Se usará aquí el término “enfoque postcognitivist” para denominar a este último conjunto de teorías haciéndole corresponder la concepción situada-corporizada de la mente. Antes de avanzar, resulta pertinente aclarar que los criterios a través de los cuales se han dividido los enfoques mencionados obedecen a fines expositivos y metodológicos de este trabajo y, en este sentido, no son criterios fundamentales ni absolutos. Por ejemplo, hay enfoques que se comprometen con aspectos de más de una concepción de la mente: el enfoque de la mente extendida de Clark (2001), es “computacional” (cognitivist) pero al mismo tiempo tiene muchos elementos que corresponden a la concepción “situada” de la mente (postcognitivist). Como toda taxonomía que intente una separación entre posturas científicas que se encuentran aún en una fase de desarrollo temprana, la clasificación que se ha propuesto aquí no alcanza a dar cuenta de la variabilidad de formulaciones teóricas que se intentan agrupar. Sin embargo, para los propósitos de este trabajo, esta clasificación resulta suficiente para enmarcar el nuevo escenario de las ciencias cognitivas.

I 81

Los enfoques postcognitivistas de la cognición pueden interpretarse desde una perspectiva metafísica o metodológica. Desde una “lectura metafísica”, es decir, a través de distintos postulados acerca de la naturaleza de la cognición, Wilson (2002), reúne algunas afirmaciones generales que caracterizan al núcleo de lo que ella llama una “nueva visión de la cognición”. De entre ellas, de acuerdo a nuestros propósitos, destacamos aquella que caracteriza a la cognición como *i)* situada; *ii)* extendida, *iii)* enactiva y *iv)* distributiva. Resumidamente, al referirnos a *i)* la cognición como situada, se le asigna un rol preponderante al contexto (entorno, ambiente), pues se considera que los procesos mentales se han diseñado para funcionar solo en combinación con el ambiente que se encuentra fuera del cerebro del sujeto. Todos los procesos que se llevan a cabo por fuera de los elementos que estructuran al entorno real, no se considerarían dentro de la caracterización de la cognición como situada. Al referirnos a *ii)* la cognición como extendida, se

postula que el sistema cognitivo “apoya” en el ambiente a través de artefactos culturales, incluyendo el lenguaje y utensilios tecnológicos, como la agenda y la computadora, con el fin de liberar recursos cognitivos limitados. Si consideramos, por ejemplo, nuestras limitaciones frente a la capacidad de memoria de trabajo y atención, los seres humanos explotamos el entorno para reducir la carga de trabajo cognitivo. En cuanto a *iii*) la cognición enactiva considera que los procesos mentales están constituidos por la forma en que un organismo actúa en el mundo y, en consecuencia, por las formas en que el mundo actúa sobre ese organismo. Finalmente, *iv*) la cognición distribuida defiende la idea de que los procesos cognitivos no dependen exclusivamente de la acción de un individuo aislado, sino también del entorno social y físico en el que agente se encuentre.

Los cuatro supuestos descriptos destacan en común el rol del entorno en donde el agente se sitúa como parte del sistema cognitivo (Burdman 2015; Newen, Bruin y Gallagher 2018; Shapiro 2019 y Varela, Thompson y Rosch 2017). El flujo de información que se da entre la mente y el mundo es tan denso y dinámico que la mente no puede ser considerada una unidad significativa de análisis por sí misma. Es necesario reconocer la importancia del contexto, de la circunstancia particular donde se encuentra el agente, pero también –y esto resulta fundamental para nuestros propósitos– la dimensión afectiva de *ese* agente: lo que *siente en esa* (y no otra) situación particular en la que se encuentra. Así sumamos un nuevo postulado a los anteriores: *v*) la cognición es afectiva y se encuentra en constante interacción con la influencia de afectos o emociones. Es sobre la base de este último postulado que podemos diferenciar la concepción computacional vs. la postcognitivista de la cognición: la primera descuida o no estima en profundidad el alcance de las emociones implicadas en nuestros procesos cognitivos, mientras que la segunda sostiene que las funciones epistemológicas de las emociones resultan esenciales para nuestra cognición.

Es sobre tal articulación entre factores contextuales y afectivos que el postcognitivismo no interpreta a los procesos cognitivos únicamente como procesos simbólicos de información, sino como procesos de interacción (“acople”), en los cuales la unidad de análisis es el agente cognitivo, “integrado” en su entorno, en su dimensión corporal y afectiva (Colombetti 2014). En este sentido, proponemos la “permeabilización” de postulados postcognitivistas en la investigación económica al considerar *(i)* al agente económico dentro de un contexto cambiante, dinámico e incierto tal como lo es el mundo real y *(ii)* la influencia de factores afectivos al momento de seleccionar información relevante. Al reconocerlo, ubicamos al agente económico situado, anclado, inserto en un contexto determinado y a sus emociones como detectores de relevancia.

3. Sobre la permeabilización de postulados postcognitivistas en la investigación económica

En términos generales, nuestro trabajo se alinea con aquellas investigaciones que analizan el rol de las emociones en la toma de decisiones. Si bien el cuestionamiento de la dicotomía razón/emoción y la incorporación de aspectos afectivos en este proceso no son conceptos novedosos, la originalidad de nuestro trabajo radica en abordar epistemológicamente esta cuestión. En efecto, en este trabajo se examina la incidencia de factores afectivos en la toma de decisiones considerando: *i*) los incipientes escenarios epistemológicos de la cognición, a saber, los enfoques postcognitivistas y *ii*) las contribuciones teóricas de la epistemología de las emociones. Teniendo en cuenta tales avances proponemos, en primer lugar, *i*) la “permeabilización de postulados postcognitivistas de la cognición”. Dada la rivalidad entre los enfoques cognitivistas vs. postcognitivistas de la cognición, si nos preguntamos cómo fue predominantemente interpretada la realidad económica, podríamos afirmar que lo fue desde el enfoque cognitivista de la cognición pues fue comprendida como un fenómeno de procesamiento de la información (Ugarte 2012). Pero, si cuestionamos esta misma interpretación pero desde una postura postcognitivista, el concepto de información subyacente estaría desvinculado de la dimensión afectiva del agente económico (deshumanizado) y descontextualizado de la situación real en que la información se produce, transmite y reproduce. Teniendo en cuenta los factores contextuales de la articulación postcognitivista propuesta y, frente a la necesidad de atender al anclaje real (incrustado) del sistema de relaciones económicas con el entorno natural, sostenemos que el abordarlo *solamente* desde el enfoque cognitivista no lograría incluir la complejidad profunda del sistema económico con todas sus consecuencias. A la inversa, a través de la “permeabilización” de postulados postcognitivistas, se podría comprender los procesos cognitivos implicados en la toma de decisiones ya no como “ajenos” a la situación del agente (*off line*), sino inmersos y anclados en la situación en la que se encuentra (*on line*). En efecto, las decisiones económicas no resultan aisladas del contexto social en el que se encuentra el agente, sino que, en su mayor parte, se producen en contextos de riesgo/incertidumbre. Considerar los presupuestos epistemológicos de los enfoques postcognitivistas permitiría justamente enfocar la atención en la incertidumbre experimentada por el agente en términos afectivos al momento de decidir.²

I 83

—

² Dicha decisión está condicionada, entre otros aspectos, por la presión temporal, ya que

Para justificar la importancia de incorporar los factores afectivos en el proceso de toma de decisiones, la literatura sobre el tema frecuentemente vincula este enfoque con la noción de maximización de la utilidad esperada. Este concepto subyace a un modelo de elección racional donde los individuos toman decisiones en contextos de riesgo e incertidumbre. Cada resultado posible puede cuantificarse en términos de cuán útiles son y representarse a través de una función de utilidad. La elección preferida, de acuerdo a esta teoría, será aquella cuya utilidad esperada sea la más alta; de ahí el concepto de “maximización de la utilidad esperada” (Kahneman 2011). En este modelo, la “utilidad esperada” de una opción de acción es la suma de los valores de los posibles resultados de la acción, multiplicada por las probabilidades subjetivas de que la acción realmente conduzca a esos resultados. Así, un individuo que se enfrenta a dos opciones de acción calcula las utilidades esperadas de ambas opciones y selecciona la acción con la “mayor utilidad esperada”. Imaginemos a un individuo que tiene que decidir entre pasar el próximo fin de semana al aire libre o en un lugar cerrado, sin tener certeza sobre cómo estará el tiempo y, por lo tanto, si su elección conducirá al resultado deseado (Wälde y Moors 2017). Este individuo tiene que confiar en los valores de las actividades en interiores y exteriores dadas cada condición meteorológica combinada con las probabilidades de esas condiciones meteorológicas. Pues bien, para De Sousa (1987), esta noción es totalmente criticable pues, por sí misma, es incapaz de guiar realmente a un agente hacia cualquier curso de acción particular. Al tomar una decisión, el número de acciones lógicamente posible es virtualmente infinito, y el número de estrategias posibles que podrían ser empleadas para llevarla a cabo es mucho mayor, como así también resulta infinito el número de consecuencias que de cada una de ellas se deriva. Desde esta perspectiva, la evaluación de alternativas posibles en la toma de decisiones, bajo restricciones temporales y computacionales, podría no llegar a finalizar, dejando al agente paralizado e incapaz de tomar una decisión. De acuerdo al modelo estándar de elección racional, “el peso de la razón frente a la toma de decisiones” (Maiese 2011) nos inclina a dejar de lado nuestros sentimientos a la hora de decidir entre opciones competidoras. Teniendo en cuenta la dinámica cognitiva interna a los procesos implicados, parecería que es la razón la que “calcula los resultados esperados para cada curso potencial de acción y selecciona aquella de

el agente debe seleccionar la información relevante en “tiempo real” sin quedarse paralizado. La relevancia de estas variables y las restricciones que implican en términos de recursos computacionales y temporales sugiere una forma de “racionalidad no limitada” subyacente a nuestra propuesta.

mayor utilidad esperada a través de un proceso de análisis de costo-beneficio” (Evans 2002: 498, traducción propia). En este sentido, la realidad económica tiende a interpretarse únicamente como un fenómeno de procesamiento de información, “desacoplado” de la dimensión afectiva y del contexto real en el que esta experiencia sucede.

El concepto de “utilidad esperada” se deduce a partir de las elecciones observadas y, simultáneamente, se emplea para justificar esas mismas elecciones (Kahneman, Wakker y Sarin 1997: 375, traducción propia). No se cuestiona si este concepto alude a un sentimiento específico, ni se examina qué tipo de sentimiento podría ser. Se trata de un constructo teórico que no requiere observación directa. De esta forma, la toma de decisiones se describe “como si” el agente eligiera una alternativa *x* en lugar de *y* “porque” *x* posee una mayor utilidad (Brandstätter, Güth y Kliemt 2009). Este enfoque genera la impresión errónea de que la representación mental de la utilidad esperada “causa” la elección, sin considerar los factores que realmente subyacen en la decisión observada. Así, la asignación de utilidad representa únicamente el resultado de los procesos causales que conducen a las elecciones observadas (Sen 1973). Los factores afectivos, de mencionarse, introducen una dimensión menos explícita en este modelo, actuando como “cajas negras” que influyen en la selección de opciones y en la evaluación de resultados esperados.

I 85

En este sentido, enfoques como el nuestro buscan resaltar esas falencias o “cajas negras” con el propósito de esclarecerlas (Stafford 2020). Un modo de abordar esta cuestión es examinar cómo los factores afectivos influyen en la formación y modificación de las preferencias individuales, no solo la selección de opciones, sino también la interpretación de los resultados esperados. Las preferencias pueden no ser interpretadas como estáticas al afirmar que varían en base a las propiedades de las alternativas que al agente le resultan “motivacionalmente relevantes” (Dietrich y List, 2013: 614). En consonancia con nuestra propuesta, se argumenta que, subyacente a las preferencias de un individuo sobre un conjunto dado de alternativas, existen procesos de selección de relevancia en los cuales los factores afectivos juegan un papel fundamental, influyendo en la manera en que las alternativas son evaluadas y priorizadas por el individuo. Estos procesos impactan en la percepción de lo que se considera relevante o importante, guiando las decisiones del agente de acuerdo con sus respuestas emocionales y motivacionales.

En este enfoque, la característica estable de un agente en una situación particular es una “relación de ponderación” sobre combinaciones de propiedades, en contraste con la teoría clásica de la elección racional, que supone preferencias estables e independientes del contexto. La relación de ponderación podría interpretarse como una disposición a preferir ciertas com-

binaciones de propiedades sobre otra: en este sentido, los factores afectivos contribuirían a “inclinarse” al agente hacia una u otra disposición particular.

Mercado (2021), con el objetivo de resaltar la dinámica interna de los diversos factores en la toma de decisiones, destaca el modelo *Agent-Zero* (Epstein 2013), que captura la complejidad de las decisiones humanas al simular interacciones entre pasiones, razón limitada y presiones sociales, mostrando cómo la interacción de estos factores da lugar a patrones de comportamiento. Es en referencia a este modelo, y en concordancia con la permeabilización de supuestos postcognitivistas, que sugiere la importancia y utilidad de “una rama de la ciencia cognitiva conocida como *corporizada e incrustada* en donde los procesos cognitivos ocurren en la interacción dinámica de sistemas con cuerpos que están incrustados en un entorno físico y social” (2021: 19, traducción propia). Según el autor, estos nuevos enfoques van más allá de los campos típicos de la ciencia cognitiva y la neurociencia convencionales y podrían ser útiles para avanzar en el modelado de agentes artificiales dentro del campo de la investigación económica. Así, un modelo económico adecuado debe considerar los procesos cognitivos de un agente como inseparables de su cuerpo y este como inseparable del contexto, rechazando o restringiendo la visión cognitivista sobre un agente económico como *solamente* un procesador de información que manipula representaciones abstractas. Asimismo, el concepto de “economía embebida” (Petracca 2017) subraya que los procesos cognitivos no son abstractos, sino que son el resultado de una interacción dinámica de sistemas en entornos físicos y sociales. Al respecto, algunos autores (Brandstätter, Güth y Kliemt 2009) reconocen que la economía está atravesando una revolución cognitiva que resalta la naturaleza subjetiva del proceso de toma de decisiones, influenciada por la experiencia única de cada individuo a través de su propio cuerpo. Petracca (2021) incluso sugiere que la *cognición encarnada* puede reformar o incluso transformar la idea de racionalidad limitada a partir de otras nociones tales como *racionalidad encarnada, corporal y extendida*.

Es particularmente en contextos de cooperación e interacciones sociales que se reconoce a las emociones como herramientas evaluativas que enfocan la atención en aspectos relevantes (Hirshleifer 1987; Frank 1988; Rilling et al. 2002). Al respecto, en Basso y Oullier (2010) se revisa y discute evidencia empírica disponible acerca de cómo la “mímesis” afecta la toma de decisiones. Si bien la imitación puede verse como una causa particular del comportamiento gregario, estos autores van más allá y postulan que la imitación es esencial para la comprensión de los intercambios interpersonales en el mercado. La imitación también está vinculada a la empatía, es decir, a la visión de que las personas tienen la capacidad de comprender y *sentir* lo que otras personas experimentan o creen. El interés de los economistas en

la empatía ha disminuido con la axiomatización de la teoría moderna de la elección, aunque actualmente desarrollos recientes en el campo de la neurociencia han reavivado su interés. Se ha explorado la empatía con mayor profundidad, no solo para una mejor comprensión de la toma de decisiones individuales, sino también para una explicación del comportamiento pro-social. Al respecto, Kirman y Teschl (2010) revisan críticamente la afirmación de algunos economistas según la cual una distribución particular de los niveles de empatía en la sociedad (donde cada individuo tiene una capacidad empática fija) determina ciertas elecciones. La evidencia, según estos autores, muestra que la empatía, lejos de ser intrínseca, está influenciada por el contexto y la manera en que las personas interactúan entre sí.

En síntesis, las líneas de investigación mencionadas reflejan que en la literatura sobre el tema pueden encontrarse varios desarrollos que se orientan a negar la dicotomía entre emociones y racionalidad (Evans y Cruse 2004). Al respecto, dados los avances teóricos provenientes del campo de la epistemología de las emociones (Deonna y Teroni 2012; Candiott 2019a) proponemos comprender el rol integral de las emociones funcionando dentro del razonamiento práctico en lugar de simplemente orientarlo. Esto significa interpretar las emociones en términos normativos, proporcionando razones potenciales para la acción sujetas a una evaluación y control racionales, pero también, en términos descriptivos al comprender la forma en que *realmente* los agentes económicos llevan a cabo su elecciones, resultando de especial interés para nosotros aquellos que implican relevancia (Elster 2009).

I 87

4. *Consenso pro emoción y función epistemológica de saliential relevancia*

Desde un punto de vista epistemológico, varios de los supuestos de la economía – quizás la ciencia social que más se ha centrado sobre la racionalidad– se construyen sobre la compleja relación entre emociones y razonamiento. A lo largo del pensamiento económico este último ha sido interpretado como desapasionado y calculador, “gobernado” por las emociones frente a acciones que son urgentes y esenciales para la supervivencia. Las emociones, de alguna manera, han sido consideradas como amenazas a la vida racional y a la toma de decisiones epistémicas, al perjudicar, por ejemplo, los procesos de adquisición y evaluación de conocimiento. Varias de las explicaciones de tal distorsión se basan en vincular las emociones con la voluntad de “tomar el control” de la razón e interrumpir un proceso racional.

Sin embargo, restringiéndonos al contexto de la toma de decisiones y con ello al razonamiento de tipo práctico –entendiendo este como el ra-

zonamiento que se traduce en acción (Greenspan 2004)– varios autores en los últimos años han considerado que las emociones ya no resultan pasivas sino que funcionan, entre otras, como causas “habilitantes” de la toma de decisiones racionales en la medida en que dirigen la atención hacia ciertos objetos de pensamiento y la alejan de otros. De esta manera, las emociones, ya no se encuentran vinculadas a la voluntad sino a la razón, colaborando en la tarea de delimitar eficientemente el conjunto de opciones prácticas frente a la toma de decisiones de manera racional. Esta manera de interpretar las emociones coincide con el denominado “consenso pro emoción” el cual defiende, resumidamente, la contribución positiva de las emociones a la racionalidad humana al complementar, entre otras tantas maneras, el razonamiento basado en la teoría de la decisión y remediar sus deficiencias.

Tales contribuciones se fundamentan principalmente en dos aspectos/características de las emociones que las convierten en útiles al momento de llevar a cabo distintas actividades epistémicas. La primera característica, clave para nuestro trabajo, ha sido señalada por De Sousa (1994: 195): las emociones resaltan patrones de prominencia que fijan y regulan nuestra atención. La segunda característica destaca que las emociones tienen valencias cargadas, a diferencia de las actitudes cognitivas y motivacionales. Debido a ambas características, las emociones tienen una fuerza evaluativa intrínseca actuando como “guías” entre vasta información hacia las características más destacadas (e incluso correctas, según algunos autores) de varias situaciones epistémicas. Así se interpreta a las emociones como patrones determinados de prominencia entre objetos de atención y estrategias inferenciales.

El consenso pro emoción surge de una variedad de perspectivas en filosofía, psicología y neurociencia, las cuales rechazan la visión atribuida a los primeros modernos, que consideraban las emociones como un obstáculo para el razonamiento. En contraste, se propone ahora una tesis alternativa: las emociones pueden facilitar el razonamiento y, en muchas ocasiones, contribuyen a que el agente actúe de manera más efectiva. Qué son exactamente las emociones, así como el papel preciso que juegan para ayudar al razonamiento, difieren según cada teoría particular. Sin embargo, los teóricos a favor de la emoción comparten la suposición de que las emociones, sean lo que sean, son un tipo de cosas que ayudan al razonamiento. Algunos incluso llegan a definir las emociones en términos de su capacidad para hacerlo (Jones 2007). Para nuestros propósitos, no necesitamos resolver el espinoso tema de qué son realmente las emociones. En su lugar, bastará con considerar a las “emociones” como un marcador de posición a favor de que las emociones colaboran en la selección de información a modo de “detectores de relevancia”. En acuerdo con esta interpretación y considerando la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones, en las próximas sec-

ciones sistematizaremos “cómo”, “cuándo” y “hasta cuánto” las emociones inciden en el proceso de selección de relevancia dentro del campo de la investigación económica.

5. Acerca del “cómo”

Frente al desafío de cómo abordar el espacio prácticamente infinito de posibilidades resultantes y establecer criterios de relevancia entre una cantidad abrumadora de opciones (considerando la explosión combinatoria implicada en la noción de “maximización de la utilidad esperada”), De Sousa (1987) subraya la función de saliencia y relevancia de las emociones. Las emociones, según su argumento, determinarían aquellas acciones y consecuencias “realmente relevantes” sin malgastar tiempo en deducciones irrelevantes, “recortando información” para poder actuar. En concordancia con De Sousa, Elgin (2008) destaca que las emociones demandan, automáticamente, nuestra atención eclipsando otros factores epistémicamente accesibles, “inclinándonos” hacia algunas facetas particulares de cada situación. Para este autor, si las emociones acentúan un factor como saliente, o al menos lo presentan así, entonces presuntivamente este “resulte significativo o relevante”. De acuerdo a esta descripción, y fenomenológicamente hablando, parece claro que normalmente la mayoría de las veces los sujetos no trazan funciones de utilidad ni hacen extensos cálculos para lograr tomar una decisión. Dado nuestros recursos cognitivos limitados, las personas hacemos consideraciones significativas de acuerdo a ciertos marcos afectivos (*affective framing*) rápidamente, en lugar de involucrarnos en un costo prolongado de análisis de beneficios. En esta línea, Damasio (2001, 2010) proporciona diversos datos empíricos que respaldan la idea de que los procesos cognitivos relacionados con la toma de decisiones, cuando carecen de un marco afectivo adecuado o presentan deficiencias en este ámbito, tienden a ser menos eficientes y eficaces. Tanto Damasio como De Sousa coinciden en que las emociones poseen una naturaleza evaluativa. Sin embargo, para De Sousa, las emociones actúan como percepciones evaluativas o cuasipercepciones; por ejemplo, experimentar miedo implica la percepción directa de peligro. En contraste, Damasio entiende las emociones como una combinación de “procesos mentales evaluativos” pero también de respuestas disposicionales ante dichos procesos, que se orientan tanto hacia el cuerpo como hacia el cerebro (Damasio 2001: 139). No obstante, el papel que juegan las emociones en sus respectivas teorías es notablemente similar. En ambas perspectivas, en vista a explicar “cómo” inciden las emociones frente a la toma de decisiones, estas facilitan la selección

I 89

de alternativas al resaltar ciertas opciones como significativas excluyendo otras de tal consideración.

La teoría de la hipótesis de los marcadores somáticos –como la denomina Damasio– sugiere que la emoción colabora en la inmediatez con la que los seres humanos determinamos relevancia, al menos para tareas consistentes en la toma de decisiones. De hecho, desde el campo de la neurociencia, Megill y Cogburn (2005) sugieren que esta teoría resulta de gran utilidad a la hora de explicar cómo los seres humanos determinamos relevancia, la mayoría de las veces, eficientemente (es decir, con prontitud y adecuación). En efecto, el razonamiento y la toma de decisiones suelen implicar que quien decide tiene un vasto conocimiento acerca de la situación en la que se encuentra, como así también de las posibles opciones, o cursos de acción, y las posibles consecuencias (inmediatas y futuras) de cada una de tales opciones. Frente a estos conocimientos (que implican una gran cantidad de información, no tan vasta como la totalidad de conocimientos, pero sí suficientemente grande como para quedar inmovilizado), el agente que decide debe usar estrategias que le permitan seleccionar rápidamente información relevante. Es en este contexto donde las emociones juegan un rol crucial, actuando como “guías” al establecer relevancia.

90 |

La hipótesis del marcador somático propone que antes de razonar acerca de la solución a un problema ocurre algo importante: cuando aparece un resultado malo conectado a una determinada opción, se experimenta una especie de sentimiento desagradable. Dado que ese sentimiento tiene que ver con el cuerpo, Damasio denominó a este fenómeno “estado somático”, y puesto que este sentimiento “marca” una imagen, lo caracteriza como un “marcador”. Ahora bien, estos “marcadores somáticos” sirven para llamar la atención sobre el resultado negativo al que pude conducir una acción determinada y funciona como una señal de alarma automática que dice: “atiende al peligro que se avecina si elegís tal opción”. Es decir, cuando un sentimiento negativo se yuxtapone a un determinado resultado futuro, la combinación funciona como un sistema de alarma. Esta señal puede llevarnos inmediatamente a rechazar el curso de acción, por lo que hará que se elija, consecuentemente, entre un número menor de alternativas. Contrariamente, cuando lo que se superpone es un marcador somático positivo, se convierte en una guía de incentivo. Si bien no es explícitamente presentado, ante una tarea de toma de decisiones, el agente se va a “enfocar” en las opciones que tiene y las consecuencias de tales opciones. Este es un gran recorte, pero todavía hay una gran cantidad de información por ponderar, lo cual, nuevamente, puede generar una parálisis, en términos temporales, en el agente. Pues bien, para superar tal dificultad, la teoría de Damasio propone apelar al funcionamiento de los marcadores somáticos para limitar

tal cantidad de información. Como los marcadores somáticos automáticamente detectan el valor (positivo/negativo) de las posibles consecuencias, colaboran, expeditivamente, a “tamizar” la información sin que sea necesario hacer un examen exhaustivo de todas las opciones y consecuencias. A través de estos mecanismos se “traba” la conveniencia o no de algunas opciones y, con ello, la motivación de perseguir o evitar, respectivamente, esas opciones. La hipótesis del marcador somático “filtra” las opciones relevantes o desecha las irrelevantes en base a las sensaciones que provocan algunas opciones, lo que conducirá a rechazar las opciones que no son favorables o a aceptar las favorables. Al resaltar algunas opciones que son peligrosas y eliminarlas rápidamente se restringen automáticamente las opciones a considerar y sus posibles consecuencias. La emoción, al actuar como guía conectiva, restringe, de esta manera, la cantidad de alternativas a considerar y, como consecuencia, el examen exhaustivo, ahora sobre una cantidad de información considerablemente menor, ya no sería tan arduo.

Entre las múltiples y disímiles interpretaciones posibles, y en coincidencia con la función de saliencia/relevancia de las emociones, entendemos que la ocurrencia de una emoción sucede como respuesta a ciertos estímulos que poseen la capacidad de desencadenar dicho proceso. Así, entendida como respuesta, la emoción implica cambios en el organismo producidos por estímulos, internos o externos, siempre y cuando estos posean alguna peculiaridad que resulte relevante para el agente en cuestión. No nos detendremos en las discusiones en torno a qué cantidad y tipos de cambios deben suceder en el contexto para que ocurra una emoción, aunque sí destacaremos, dados nuestros propósitos, dos componentes del proceso emocional: los factores motivacionales y los procesos cognitivos implicados en la evaluación y valoración del estímulo (Frijda 1986, 1988). Este énfasis en las peculiaridades de los estímulos ha llevado a que algunos autores interpreten las emociones en términos de detectores de la relevancia. De acuerdo a esta descripción, las emociones contribuirán a que el agente, dentro de un tiempo prudencial y utilizando recursos cognitivos limitados, se concentre solamente en aquellos aspectos de una situación realmente importantes para lograr sus objetivos, sin perder tiempo en cuestiones irrelevantes. En este sentido, y en acuerdo con nuestra interpretación, las emociones contribuirían a que el agente determine relevancia eficientemente sin quedar paralizado.

Véase que el concepto de *relevancia* utilizado aquí se plantea en el contexto de la realización de una tarea, la cual implica algún objetivo a satisfacer. Al respecto, consideramos que la definición presentada por Hjørland (2010: 229, traducción propia) es especialmente adecuada: “algo (x) es relevante para una tarea (T), si x aumenta la probabilidad de lograr el objetivo (O) que es implicado por T”. Esta interpretación de relevancia, dada la limitación de

nuestros recursos computacionales y temporales, explica la eficiencia con la que los seres humanos determinamos lo relevante. Actuar “eficientemente” implica optimización, es decir, actuar de la manera más adecuada posible, pero también rapidez, al hacerlo en el menor tiempo posible.

6. Acerca del “hasta cuánto”: éxito y fracaso epistémico

Una estrategia que creemos será de utilidad para explorar “hasta cuánto” inciden las emociones en la toma de decisiones, en base a la poca literatura disponible, es sistematizar dos grandes posturas frente al alcance de las emociones en el contexto de la realización de una tarea.

De entre quienes defienden el éxito epistémico de las emociones al determinar relevancia se encuentra Elgin (1996), para quien las emociones comparten algunas de las varias funciones cognitivas de las percepciones y las creencias. Al igual que las creencias, las emociones nos inclinan hacia algunas facetas particulares de las situaciones. Para este autor, algunos aspectos de una situación demandan, automáticamente, nuestra atención eclipsando otros factores epistémicamente accesibles. Si un factor es saliente, o al menos se presenta como siéndolo, entonces presuntivamente este es significativo o relevante. Es un hecho que conocer, comprender, percibir o discernir algo requiere pasar por alto mucha información, pero la pregunta que el autor considera fundamental es: ¿qué se debe pasar por alto para estimar qué es lo relevante? y aún más ¿cómo sabemos que lo hacemos adecuadamente? Para este autor, la saliencia por sí misma, o el tipo de encapsulación que esta lleva a cabo, no permitirían cuestionarnos, en un segundo orden, sobre qué regla incluimos en nuestros procedimientos de decisión. Desde esta perspectiva, decidir qué regla usar no implicaría cuestionarnos, a su vez, sobre qué otra regla utilizar. Directamente, de acuerdo a sus apreciaciones, la función de la saliencia de las emociones la disolvería. Puesto que nuestra capacidad de reflexión sobre el rol de las emociones se encontraría limitada, el agente actúa de acuerdo a sus emociones sin cuestionarse (segundo orden) sobre “cómo sabemos” que la regla o representación utilizada es la “adecuada” para determinar lo que es, o no, “relevante”.

Esta misma estrategia es utilizada también por Hookway (2003), un “optimista” del alcance de las emociones a la hora de resolver viejos problemas cognitivos, para quien las emociones desempeñan un papel mucho más amplio que para De Sousa puesto que las considera inmediatas e indispensables, no solo para actuar y pensar, sino que les atribuye un papel crucial en la racionalidad humana. Este autor acentúa la necesidad de ofrecer reglas explícitas al momento de determinar relevancia sin caer en una regresión

infinita. Justamente, y por esta razón, correlaciona esta dificultad con la conocida “*paradox grue*” (Goodman 1983: 74). Esta paradoja describe el enigma de la inducción: habiendo observado suficientes esmeraldas verdes, tendemos a inferir que todas las esmeraldas son verdes. Sin embargo, podríamos definir el concepto “*grue*”. Algo es *grue* si, y solo si, se ha observado, hasta ahora, que las esmeraldas son verdes o todavía no se ha observado que no son azules. Al respecto, Goodman pregunta por qué podemos inferir de nuestras observaciones que todas las esmeraldas son verdes, pero no que todas las esmeraldas son “*grue*”. Frente a este cuestionamiento, Hookway sostiene que, aunque no podamos explicar a través de reglas explícitas por qué la primera inferencia, en contraste con la segunda, resulta más convincente, tenemos razones para *sentirlo* así. Con otras palabras, Hookway considera que no podemos comprender reflexivamente cómo y por qué sucede esto, sin embargo, propone que una de las razones por las que algunas generalizaciones (como “las esmeraldas son verdes”) resultan más convincentes que otras, es debido a una respuesta afectiva o emocional que no puede explicarse con demasiado detalle. Inmediatamente nos “sentimos cómodos” con la idea de las esmeraldas son verdes mientras que nos “sentimos incómodos” con la idea de que las “esmeraldas son *grue*”. Lo que Hookway quiere enfatizar es que el papel central que tales generalizaciones inductivas desempeñan en nuestras prácticas epistémicas no puede obtener un relato completamente reflexivo. Estas afirmaciones no reflejan un impedimento o límite de nuestra racionalidad: más bien afirman que es racional, correcto y responsable basarnos en generalizaciones inductivas de estos sentimientos.

I 93

Resumidamente, los autores mencionados adoptan principalmente una posición “optimista” y defienden cierto éxito epistémico al momento de defender el alcance de las emociones al determinar relevancia. No obstante, existen posturas más pesimistas que, al menos, la cuestionan. Para Dohrn (2008), al sostener tal éxito epistémico, lo que realmente se está haciendo es apelar a las emociones para justificar algunos de los motivos que la razón no puede dar cuenta. En este sentido, parecería que las emociones serían más confiables que la razón a la hora de determinar relevancia puesto que a través de ellas se inferirían solamente conclusiones correctas. Desde una perspectiva crítica, Dohrn cuestiona por qué determinar relevancia a través de las emociones conduciría a mejores resultados que, por ejemplo, a través de un proceso aleatorio. Para este autor, se solicita a las emociones para “llenar el vacío” que deja pendiente la razón: puesto que la teoría bayesiana de la decisión, basada en la razón, no puede explicar qué hacer en situaciones de indiferencia en donde varias apuestas mutuamente excluyentes poseen utilidades esperadas iguales, entonces, se atribuye a las emociones el llevar a cabo esta tarea y, además, hacerlo adecuadamente. Pero, ¿por qué no

podríamos llenar este mismo vacío apelando a otro tipo de proceso aleatorio, liberado directamente al azar? Y en todo caso, ¿cuál sería el criterio para estimar que las emociones podrían hacerlo mejor? Si la función de las emociones sería solamente “llenar el vacío” pendiente acerca del modo correcto en que determinamos relevancia, entonces cualquier otra explicación podría ser admitida. Lo que cuestiona Dohrn es: si se requiere el rol de las emociones solamente para “rellenar” los problemas que la razón pura deja pendientes, ¿cómo podemos estimar sus logros? Si las emociones, de acuerdo a esta perspectiva, solo compensan aquellas cuestiones de las que la razón no pudo dar cuenta, entonces, defender que las emociones colaborarían al momento de determinar relevancia no tendría demasiada fundamentación.

En concordancia con lo anterior, para Wild (2008) existen otros procedimientos, distintos a los que ofrece la saliencia emocional, que reducen también el espacio de búsqueda epistémica al seleccionar distintas alternativas dentro de un tiempo prudencial. Por ejemplo: lanzar una moneda; preguntar a amigos, colegas o expertos; fijar intereses y objetivos primarios; tomar los medios suficientemente buenos en relación con objetivos e intereses; usar heurísticas rápidas y frugales como “nunca cambie un equipo ganador”, “mejor prevenir que lamentar” o “tomar lo primero”, etc. Pero, además, las emociones no son por sí mismas decisivas. De hecho, son “parte del material” que entra en consideración cuando nos enfrentamos al problema de cómo limitar el espacio epistémico, o elegir entre varias alternativas, no siendo estas exclusivas del proceso de decisión. A veces las emociones y otros estados afectivos simplemente interfieren con otras estrategias de toma de decisiones, o con otros juicios razonables, y directamente asumen el control. En este sentido, el autor no pone en duda que las emociones puedan colaborar al momento de determinar relevancia, sino que lo hagan exclusiva y correctamente. Mientras que seleccionar cierta información puede ser correcto, existen varias otras razones que nos impedirían elegir algo. En tales casos decidimos y actuamos sin reflexión. Las emociones, en esos casos, asumen el control solo momentáneamente porque desactivan otras disposiciones o juicios que se encuentran debilitados. En este sentido, no garantiza que las emociones puedan determinar relevancia adecuadamente. La función de la saliencia, de acuerdo a esta perspectiva, se encuentra por lo menos debilitada pues no solo se cuestiona si el apelar a las emociones garantizaría que determinemos relevancia adecuadamente sino también que esta sea una tarea exclusiva de las emociones.

También Goldie (2008) comparte esta perspectiva con respecto a las emociones en la toma de decisiones, aunque se encuentra a favor de que las emociones puedan resolver algunos problemas pendientes de solución. Para este autor las emociones pueden desviarnos de nuestro entendimiento

epistémico puesto que las emociones todavía pueden “sesgar el paisaje epistémico”. Goldie predice una tendencia demasiado optimista en la reciente teoría epistemológica sobre las emociones, que él ve fortalecido por su rol de “heurística rápida y frugal” en nuestra limitada racionalidad, advirtiéndonos sobre la posibilidad de que las emociones nos engañen sistemáticamente.

Una última crítica pone en duda la “globalidad” de las emociones. De acuerdo a lo examinado, parecería que las emociones motivan y dirigen las actividades epistémicas, son intrínsecamente evaluativas y poseen alguna cualidad fenoménica relevante, regulan la indagación y evalúan actividades y normas articuladas, entre otras actividades. En resumidas cuentas, parecería que los estados afectivos hacen demasiado trabajo epistemológico. Wild compara esta situación con una película con varios personajes principales interpretada por un solo actor. El problema con la inclusión excesiva de las emociones es que son demasiados los roles fundamentales que estas abarcarían, algo que –al menos para este autor y retomando la crítica de Dohrn hacia De Sousa– conduce a la “función relleno” de las emociones en procesos pendientes de ser explicados por la razón. La gran cantidad de teorías y posiciones encontradas con respecto al rol de las emociones en general y su rol epistémico en particular, impide para el autor lograr una teoría unificada acerca de la emoción, lo que justifica cierto escepticismo sobre la utilidad teórica de la emoción. Incluso si acotamos las tareas cognitivas de la emoción, diferenciando las emociones de otros fenómenos mentales relevantes, quedaría pendiente de responder la pregunta acerca de si la emoción es un concepto teórico, uniforme y útil.

I 95

Aunque este escepticismo aún predomina en la visión de que las decisiones se basan principalmente en la razón, cada vez surgen más teorías/modelos que destacan el papel esencial de los factores afectivos en el proceso de toma de decisiones. De hecho, algunos autores, como Slovic y Västfjäll (2010), argumentan que las intuiciones preceden e influyen en la cognición, incluyéndolas dentro del “arsenal” de “factores afectivos” (Hogarth 2001). Es de destacar en ellos la recurrente atribución de actividades epistémicas a, particularmente, la intuición dentro de la investigación económica. De hecho, Dennin et al. (2022), y Hanoch (2002) argumentan que las intuiciones proporcionan recursos útiles a fines epistémicos al permitirnos discriminar entre diferentes piezas o conjuntos de información, centrarnos en un subconjunto de información disponible, producir escenarios alternativos, recopilar datos sobre el medio ambiente y sacar inferencias de estos hechos. Así, aunque no se menciona explícitamente, las intuiciones pueden considerarse detectores de relevancia.

Algunos de los principales economistas en la historia del pensamiento económico, incluidos Smith, Mill, Marshall, Keynes, Hayek, Schumpeter y

Simon, también han escrito favorablemente sobre la intuición no solo como heurística frente a la toma de decisiones, sino también en la comprensión de la naturaleza humana (Frantz 2005). De entre varias interpretaciones, Hogarth (2001: 14) define a la intuición como una respuesta alcanzada con poco esfuerzo aparente, y típicamente, sin esfuerzo consciente; Simon (1997: 139) como un pensamiento analítico congelado en hábito capaz de ofrecer una respuesta rápida a través del reconocimiento de situaciones familiares, mientras que Kahneman y Tversky (1982: 123) la interpretan como un modo de razonamiento informal y no estructurado. Por supuesto, si bien estas son solo algunas de las varias y distintas definiciones de lo que se entiende sobre intuición (Frantz 2006), podemos sostener que el elemento común en todas estas descripciones es que la intuición es una forma de pensamiento que no se corresponde con un proceso analítico consciente (lógico, secuencial, paso a paso y razonado). Al respecto Hogarth (2001) propone la separación entre sistemas tácitos y deliberados del procesamiento de la información donde, en gran medida, la intuición resulta ser un proceso tácito y sumamente ventajoso a la hora de utilizar ambos sistemas de forma sincronizada. Aunque tenemos poco control sobre los procesos de aprendizaje tácitos que conducen a las intuiciones, afirma el autor, el sistema deliberado puede utilizarse para evaluar la naturaleza del proceso de aprendizaje y discriminar entre intuiciones buenas y malas. Esto se consigue reconociendo el tipo de entorno en el que se formó la intuición, a saber, “perversos” y “amables”. Los entornos perversos proporcionan información falsa o restringida y los entornos amables ofrecen información clara sobre si la elección realizada ha sido acertada o no. Si bien sostenemos que los criterios para distinguir distintos ámbitos no resultan muy claros, sostenemos que estos dan cuenta del rol de la intuición como guía de relevancia dentro de la situación en la que se encuentra el agente.

96 |

7. Acerca del “cuándo”

Como ya lo hemos mencionado, es recurrente en la investigación económica enfatizar la función epistemológica de saliencia/relevancia en referencia al contexto de maximización de la utilidad esperada. Pero también podemos encontrar otros ejemplos en el campo de la economía del comportamiento que muestran cómo las emociones operan como “detectores de relevancia” ante situaciones de riesgo e incertidumbre, ilustrando el creciente interés que esta propuesta despierta en el ámbito económico.

Un ejemplo claro es el fenómeno de la aversión al riesgo, que describe la tendencia de los individuos a optar por opciones con menos incerti-

dumbre, incluso cuando una alternativa más riesgosa podría ofrecer mayores beneficios. Aquí las emociones implicadas (como el miedo a perder o la ansiedad por la incertidumbre) “orientan” la selección de información sobre las cuales se realizan las decisiones económicas, actuando a modo de detectores de relevancia. Esta tendencia refleja cómo las emociones juegan un papel central en la evaluación de opciones dentro de contextos inciertos. Al respecto, Molins, Sahin y Serrano (2022: 2) interpretan las emociones como respuestas y argumentan que efectivamente la aversión al riesgo tiene un componente afectivo importante, ya que las respuestas emocionales tienden a influir en las decisiones de riesgo. En base a evidencia empírica disponible, los autores identifican correlaciones positivas entre emociones negativas, como el miedo, la ira o la tristeza y el grado de aversión al riesgo (2022: 15).

De manera similar, otro fenómeno que ilustra la influencia de las emociones en la toma de decisiones económicas es el fenómeno del sesgo del *statu quo*. Este fenómeno describe la tendencia de los individuos a preferir mantener el estado actual en lugar de cambiar hacia una nueva opción. Aquí, las emociones, en especial el arrepentimiento, juegan un papel clave al intervenir en la acción requerida para modificar el *statu quo*. Algunas investigaciones sugieren que las personas experimentan un mayor arrepentimiento por los resultados negativos derivados de una acción, en lugar de por no haber tomado ninguna acción (Ritov y Baron 1992; Inman y Zeelenberg 2002). En relación con esta experiencia, Connolly y Zeelenberg (2002) proponen la “teoría de la justificación de la decisión”, que identifica dos componentes clave del arrepentimiento en la toma de decisiones: uno relacionado con la evaluación comparativa del resultado y el otro con el “sentimiento” de culpa por haber tomado una mala decisión. En efecto, pensar en un cambio y analizar las alternativas disponibles genera costos mentales que a menudo se manifiestan como estados emocionales negativos, miedo y ansiedad (Anderson 2003; Loewenstein et al. 2001). Analizar el rol de las emociones como “detectores de relevancia” permite comprender cómo las características de las opciones y las diferencias individuales interactúan en la mejora, mitigación, eliminación o incluso reversión de los sesgos. E incluso facilita, idealmente, la identificación de los pesos relativos de cada uno de estos factores en la toma de decisiones.

Una línea de investigación subyacente a esta cuestión examina qué tipos de emociones específicas intervienen al determinar relevancia en el campo de la economía (Loewenstein y Lerner 2003). Al respecto, Rick y Loewenstein (2008) distinguen entre emociones *esperadas* e *inmediatas*: las primeras se anticipan a los resultados de las decisiones mientras que las segundas se experimentan en el momento mismo de la elección. Las emociones inmediatas, a su vez, pueden ser *integrales* o *incidentales*. Las emociones

integrales surgen directamente de la consideración de las consecuencias de una decisión, ya que están vinculadas al contenido de la elección misma. Las emociones *incidentales* provienen de fuentes ajenas a la decisión en cuestión, como el estado de ánimo general, pero aun así pueden influir en cómo se percibe la relevancia de las opciones. Esta distinción permite entender cómo factores emocionales, tanto internos como contextuales, pueden alterar la evaluación de relevancia, afectando la forma en que se procesan los riesgos, beneficios y consecuencias posibles en la toma de decisiones. Teniendo en cuenta estas diferencias, resulta significativo el “efecto de la víctima identificable” (2008: 148) el cual describe la tendencia de las personas a ser más generosas y proclives a ayudar cuando se enfrentan a una víctima específica e identificable, en comparación con un grupo de víctimas estadísticas o no identificables. Este fenómeno ilustra cómo las emociones inmediatas, desencadenadas por un caso individual y concreto, pueden amplificar la percepción de relevancia y suscitar respuestas más intensas que aquellas generadas por situaciones menos personalizadas. Pero también desafía los modelos económicos tradicionales que asumen un comportamiento puramente egoísta, ya que las personas muestran mayor altruismo cuando pueden conectar emocionalmente con un individuo en necesidad. Este efecto destaca el rol crucial de las emociones, particularmente la empatía y la compasión, en la toma de decisiones altruistas. No solo se trata de un cálculo frío de costos y beneficios, sino de una respuesta emocional a la situación de la víctima. Este aspecto desafía la noción de que las preferencias sociales se basan únicamente en la maximización de la utilidad individual.

98 |

Retomando la importancia de examinar qué tipo de emoción específica interviene en los procesos de relevancia, Wälde y Moors (2017) distinguen entre (a) *emociones ex ante o anticipatorias*, que ocurren en el momento de la toma de decisiones y antes de que se revele el resultado (por ejemplo, el miedo a un resultado negativo o esperanza de un resultado positivo) y (b) *emociones ex post*, que ocurren después de que se toma la decisión y cuando se revela el resultado. Esta distinción es importante para la determinación de relevancia, ya que las emociones anticipatorias afectan cómo se perciben las opciones disponibles, influenciando la evaluación de los riesgos y beneficios antes de tomar una decisión. En cambio, las emociones *ex post* pueden alterar la valoración de los resultados una vez que se conocen, modificando la percepción de relevancia de las decisiones pasadas.

En cuanto a evidencia empírica disponible, se pueden identificar varias líneas de investigación que permiten profundizar en la función de saliencia/relevancia de las emociones. Estas incluyen: i) el estudio de la intensidad de las emociones y cómo varía con el tiempo, lo que proporciona información sobre cómo, por ejemplo las expectativas emocionales (emociones antici-

patorias) se modifican a medida que se acerca el resultado de una decisión (Caplin y Leahy 2001); *ii*) la relación entre situaciones caracterizadas por ambigüedad, incertidumbre y riesgo, y los rasgos individuales del agente, tales como sus propensiones subjetivas, estilos de decisión y correlatos fisiológicos, lo que ayuda a entender cómo estos factores influyen en la percepción de relevancia en contextos decisionales inciertos (Crivelli, Acconito y Balconi 2024) y, entre varios, *iii*) efectos causales opuestos de emociones incidentales con la misma valencia, lo que sugiere que emociones externas al contexto decisional pueden alterar la evaluación de opciones, cambiando la forma en que se determina la relevancia en una decisión (Lerner, Small y Loewenstein 2004). Estos estudios, resumidamente, subrayan cómo las emociones interactúan con las características individuales y contextuales para influir en la percepción de relevancia y, en consecuencia, en el proceso decisional. En este sentido, Tkach (2019) destaca el rol crucial de las emociones en la interpretación y percepción de la realidad del agente, lo que afecta directamente sus decisiones económicas, reforzando la idea de que las emociones no solo modulan la forma en que los individuos perciben la información, sino que también determinan cómo evalúan las opciones dentro de un contexto decisional. Aquí se argumenta que las emociones pueden influir en las preferencias, la percepción del riesgo y la confianza individuales, pero también pueden dar forma a las relaciones interpersonales y las estructuras institucionales dentro del ámbito de la economía. Esto se logra justamente al establecer prioridades, dirigir la atención hacia ciertos aspectos de una situación, filtrando información que puede ser irrelevante o perturbadora, y evaluando opciones. En este sentido, los procesos de selección relevante emergen como un componente esencial en aquellos contextos de toma de decisiones y donde las emociones juegan un papel crucial al determinar qué parámetros deben ser considerados para evaluar las opciones disponibles (2019: 151).

I 99

Con respecto a cómo las emociones se convierten en fuente de información y ayudan al sujeto en los procesos de atribución de valor, Pham (2007) explora dos tipos de fenómenos emocionales (estados emocionales incidentales y respuestas emocionales integrales) estableciendo correspondencia con tres concepciones de racionalidad: lógica, material y ecológica. La interacción entre distintos tipos de racionalidad y emoción en la vida económica podría ofrecer beneficios significativos al mejorar nuestra capacidad para predecir no solo el éxito práctico de políticas económicas alternativas, sino también para evaluar su impacto potencial en el bienestar psicológico y el orden social (Loewenstein 2000; Thaler 2016).

En resumen, lo expuesto demuestra que las emociones desempeñan un papel fundamental por su función epistemológica de saliencia/relevancia en la toma de decisiones económicas, especialmente cuando el agente se

enfrenta a incertidumbres o riesgos. En tales contextos, las emociones se vuelven especialmente relevantes porque influyen en cómo se perciben y procesan las probabilidades y los resultados posibles. Considerar “cómo, cuándo y hasta cuándo” las emociones actúan como guías, al momento de seleccionar o desechar información, puede enriquecer y optimizar los modelos económicos actuales, mejorando la comprensión y predicción de los comportamientos humanos en entornos de incertidumbre.

8. Comentarios finales

La relevancia de las emociones en la economía ha sido un tema de debate durante décadas, especialmente desde el surgimiento de la economía del comportamiento. Sin embargo, esta cuestión adquiere hoy una nueva vigencia debido a recientes avances en la comprensión de cómo las emociones afectan la toma de decisiones económicas, tanto a nivel individual como colectivo. En particular, la creciente evidencia empírica destaca el rol de emociones específicas (como el miedo, la alegría o la ansiedad) en decisiones concretas de inversión, consumo y ahorro. Estos hallazgos se extienden a nuevos escenarios económicos, como los mercados financieros digitales, las criptomonedas, las plataformas de comercio en línea y la economía de la atención (Horner et al. 2023). Asimismo, distintas crisis económicas, como la pandemia de COVID-19, han subrayado la importancia de las respuestas emocionales en la toma de decisiones económicas y la necesidad de considerarlas para formular políticas efectivas. Este renovado interés incluye el análisis de cómo las emociones pueden ser moduladas o dirigidas mediante políticas públicas, marketing y campañas informativas para influir en el comportamiento económico.

A su vez, las intersecciones entre la economía y la neurociencia han revelado nuevos mecanismos sobre el impacto de las emociones en la toma de decisiones (Naqvi, Shiv y Bechara 2006). La atención continua a estos aspectos está respaldada por el desarrollo de nuevas metodologías, la aparición de contextos económicos innovadores y la evidencia reciente sobre su influencia en decisiones económicas críticas. A pesar de no ser un tema reciente, la investigación actual sigue descubriendo aspectos fundamentales que son esenciales para el avance teórico y práctico de la economía.

En este escenario, la permeabilización de los enfoques postcognitivistas propuesta abre nuevas perspectivas para cuestionar y enriquecer los modelos económicos tradicionales pues supone reconocer que las economías son sistemas abiertos, dinámicos, no lineales, evolutivos y que la interacción y afectos entre agentes económicos es importante (Beinhocker 2006). Si-

tuaciones reales de agentes reales (Pindyck y Rubinfeld 2009) –como el de un consumidor haciendo sus compras, que a veces compra impulsivamente, sin estar seguro de lo que prefiere o influido por las decisiones de consumo de amigos y vecinos o incluso por los cambios de humor– requieren que los economistas desarrollen algunos modelos de la conducta “de agentes reales” que se basen en supuestos adecuados y convenientes, considerando el alcance y las limitaciones de los factores afectivos en los procesos cognitivos de relevancia.

En resumen, la mayor contribución de nuestra propuesta radicó en abordar epistemológicamente la incidencia de factores afectivos en la toma de decisiones considerando: *i*) los incipientes escenarios epistemológicos de la cognición, a saber, los enfoques postcognitivistas y *ii*) las contribuciones teóricas de la epistemología de las emociones. En este sentido, la “novedad” consiste en reabordar una vieja cuestión, el rol de las emociones frente a la toma de decisiones, teniendo en cuenta avances teóricos epistemológicos provenientes de *i*) enfoques innovadores en el estudio de la cognición como de *ii*) disciplinas emergentes que profundizan en el campo de la emoción.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, C.** (2003), “The Psychology of Doing Nothing: Forms of Decision Avoidance Result from Reason and Emotion”, *Psychological Bulletin*, 129: 139-167.
- Basso, F. y Oullier, O.** (2010), “Embodied Economics: How Bodily Information Shapes the Social Coordination Dynamics of Decision-Making”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 365 (1538): 291-301.
- Beinhocker, E.** (2006), *The Origin of Wealth: Evolution, Complexity, and the Radical Re-making of Economics* (Boston: Harvard Business School Press).
- Brandstätter, H., Güth, W. y Kliemt, H.** (2009), “Psychology and Economics rather than Psychology versus Economics: Cultural Differences but no Barriers!”, *Jena Economic Research Papers*, No. 2009, 017.
- Brun, G., Doğuoğlu, U. y Kuenzle, D.** (2008), *Epistemology and Emotions* (Aldershot: Ashgate).
- Brun, G. y Kuenzle, D.** (2008), “Introduction: A New Role for Emotions in Epistemology?”, en G. Brun, U. Doğuoğlu y D. Kuenzle (2008) (eds.), *Epistemology and Emotions* (Aldershot: Ashgate, 1-31).
- Burdman, F.** (2015), “El poscognitvismo en cuestión: extensión, corporización y enactivismo”, *Principia*, 19: 475-495.
- Calvo, P. y Gomila, T.** (2008), *Handbook of Cognitive Science: an Embodied Approach* (Amsterdam: Elsevier).
- Candiottio, L.** (2019a), *The Value of Emotions for Knowledge* (Londres: Palgrave Macmillan).

- Candiotto, L.** (2019b), “From Philosophy of Emotion to Epistemology: Some Questions About the Epistemic Relevance of Emotions”, en L. Candiotto (2019) (ed.), *The Value of Emotions for Knowledge* (Londres: Palgrave Macmillan, 3-24).
- Caplin, A. y Leahy, J.** (2001), “Psychological Expected Utility Theory and Anticipatory Feelings”, *The Quarterly Journal of Economics*, 116: 55-79.
- Clark, A.** (2001), *Mindware: an Introduction to the Philosophy of Cognitive Science* (Nueva York: Oxford University Press).
- Colombetti, G.** (2014), *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind* (Cambridge: The MIT Press).
- Connolly, T. y Zeelenberg, M.** (2002), “Regret in Decision Making”, *Current Directions in Psychological Science*, 11: 212-216.
- Crivelli, D., Acconito, C. y Balconi, M.** (2024), “Emotional and Cognitive Route in Decision-Making Process: the Relationship between Executive Functions, Psychophysiological Correlates, Decisional Styles, and Personality”, *Brain Sciences*, 14: 734.
- Damasio, A.** (2001), *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano* (Barcelona: Crítica).
- Damasio, A.** (2010), *Self Comes to Mind* (Nueva York: Pantheon).
- De Sousa R.** (1987), *The Rationality of Emotion* (Cambridge: The MIT Press)
- De Sousa, R.** (1994), “Emotion”, en S. Guttenplan (1994) (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 270-276).
- Dennin, A., Furman, K., Pretz, J. y Roy, M.** (2022), “The Relationship of Types of Intuition to Thinking Styles, Beliefs, and Cognitions”, *Journal of Behavioral Decision Making*, 35: e2283.
- Deonna, J. y Teroni F.** (2012), *The Emotions: a Philosophical Introduction* (Londres: Routledge).
- Dietrich, F. y List, C.** (2013), “Where Do Preferences Come From?”, *International Journal of Game Theory*, 42: 613-637.
- Dohrn, D.** (2008), “Epistemic Immediacy and Reflection”, en G. Brun, U. Doğuoğlu y D. Kuenzle (2008) (eds.), *Epistemology and Emotions* (Aldershot: Ashgate, 105-124).
- Elgin, C.** (1996), *Considered Judgment* (Princeton: Princeton University Press).
- Elgin, C.** (2008), “Emotion and Understanding”, en G. Brun, U. Doğuoğlu y D. Kuenzle (2008) (eds.), *Epistemology and Emotions* (Aldershot: Ashgate, 33- 49).
- Elster, J.** (2009), “Emotional Choice and Rational Choice”, en P. Goldie (2009) (ed), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* (Oxford: Oxford University Press, 263-281).
- Epstein, J.** (2013), *Agent Zero: Toward Neurocognitive Foundations for Generative Social Science* (Princeton: Princeton University Press).
- Evans, D.** (2002), “The Search Hypothesis of Emotion”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 53: 497-509.

- Evans, D. y Cruse, P.** (2004), *Emotion, Evolution and Rationality* (Paris: Lavoisier).
- Fodor, J.** (2000), *The Mind Doesn't Work that Way: the Scope and Limits of Computational Psychology* (Cambridge: The MIT Press).
- Frank, R.** (1988), *Passions within Reason* (Nueva York: Norton).
- Frantz, R.** (2005), *Two Minds: Intuition and Analysis in the History of Economic Thought* (Nueva York: Springer).
- Frantz, R.** (2006), "Intuition in Behavioral Economics", en M. Altman (2006) (ed.), *Handbook of Contemporary Behavioral Economics* (Londres: Routledge, 72-87).
- Frijda, N.** (1986), *The Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Frijda, N.** (1988), "The Laws of Emotion", *American Psychologist*, 43: 349-358.
- Goldie, P.** (2008), "Misleading Emotion", en G. Brun, U. Doğuoğlu y D. Kuenzle (2008) (eds.), *Epistemology and Emotions* (Aldershot: Ashgate, 149-167).
- Goodman, N.** (1983), *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge: Harvard University Press).
- Greenspan, P.** (2004), "Practical Reasoning and Emotion", en A. Mele y P. Rawlings (2004) (eds.), *The Oxford Handbook of Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 206-221).
- Hanoch, Y.** (2002), "Neither an Angel nor an Ant: Emotion as an Aid to Bounded Rationality", *Journal of Economic Psychology*, 23: 1-25.
- Hirshleifer, J.** (1987), *Economic Behavior in Adversity* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hjørland, B.** (2010), "The Foundation of the Concept of Relevance", *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 61: 217-237.
- Hogarth, R.** (2001), *Educating Intuition* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hookway, C.** (2003), "Affective States and Epistemic Immediacy", *Metaphilosophy*, 34: 78-96.
- Horner, C., Galletta, D., Crawford, J. y Shirsat, A.** (2023), "Emotions: the Unexplored Fuel of Fake News on Social Media", en A. Dennis, D. Galletta y J. Webster (2023) (eds.), *Introduction to Fake News on the Internet* (Londres: Routledge, 147-174).
- Inman, J. y Zeelenberg, M.** (2002), "Regret in Repeat Purchase versus Switching Decisions: the Attenuating Role of Decision Justifiability", *Journal of Consumer Research*, 29: 116-128.
- Jones, K.** (2007), "Quick and Smart? Modularity and the Pro-Emotion Consensus", *Canadian Journal of Philosophy*, 36: 3-27.
- Kahneman, D.** (2011), *Thinking Fast and Slow* (Nueva York: Farrar Straus and Giroux).
- Kahneman, D. y Tversky A.** (1982), "On the Study of Statistical Intuitions", *Cognition*, 11: 123-141.
- Kahneman, D., Wakker, P. y Sarin, R.** (1997), "Back to Bentham? Explorations of Experienced Utility", *The Quarterly Journal of Economics*, 112: 375-406.
- Kirman, A. y Teschl, M.** (2010), "Selfish or Selfless: the Role of Empathy in Economics", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 365: 303-317.

- Lerner, J., Small, D. y Loewenstein, G.** (2004), “Heart Strings and Purse Strings: Carryover Effects of Emotions on Economic Decisions”, *Psychological Science*, 15: 337-341.
- Loewenstein, G.** (2000), “Emotions in Economic Theory and Economic Behavior”, *American Economic Review*, 90: 426-432.
- Loewenstein, G. y Lerner, J.** (2003), “The Role of Affect in Decision Making”, en R. Davidson, K. Sherer y H. Goldsmith (2003) (eds.), *Handbook of Affective Science* (Oxford: Oxford University Press, 619- 642).
- Loewenstein, G., Weber, E., Hsee, C. y Welch, N.** (2001), “Risk as Feelings”, *Psychological Bulletin*, 127: 267-286.
- Maiese, M.** (2011), *Embodiment, Emotion and Cognition* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Mäki, U.** (2021), “Homo Economicus under Multiple Pressures”, en S. Egashira, M. Taishido, W. Hands y U. Mäki (2021) (eds.), *A Genealogy of Self-Interest in Economics* (Singapore: Springer, 309-325).
- Megill, J. y Cogburn, J.** (2005), “Easy’s Getting Harder all the Time: Human Emotions and the Frame Problem”, *Ratio*, 3: 306-316.
- Mercado, R.** (2021), *Artificial Economics Methods, Models and Interdisciplinary Links* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Molins, F., Sahin, F. y Serrano, M.** (2022), “The Genetics of Risk Aversion: a Systematic Review”, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19: 14307.
- Naqvi, N., Shiv, B. y Bechara, A.** (2006), “The Role of Emotion in Decision Making: a Cognitive Neuroscience Perspective”, *Current Directions in Psychological Science*, 15: 260-264.
- Newen, A., Bruin, L. y Gallagher, S.** (2018), *The Oxford Handbook of 4E Cognition* (Nueva York: Oxford University Press).
- Petracca, E.** (2017), “A Cognition Paradigm Clash: Simon, Situated Cognition and the Interpretation of Bounded Rationality”, *Economic Methodology*, 24: 20-40.
- Petracca, E.** (2021), “Embodying Bounded Rationality: from Embodied Bounded Rationality to Embodied Rationality”, *Frontiers in Psychology*, 12: 710607.
- Pham, M.** (2007), “Emotion and Rationality: a Critical Review and Interpretation of Empirical Evidence”, *Review of General Psychology*, 11: 155-178.
- Pindyck, R. y Rubinfeld, D.** (2009), *Microeconomía* (Madrid: Pearson Educación).
- Rick, S. y Loewenstein, G.** (2008). “The Role of Emotion in Economic Behavior”, en L. Barrett. M. Lewis y J. Haviland Jones (2008) (eds.), *Handbook of Emotions* (Nueva York: Guilford Publications, 138-158).
- Rilling, J., Gutman, D., Zeh, T., Pagnoni, G., Berns, G. y Kilts, C.** (2002), “A Neural Basis for Social Cooperation”, *Neuron*, 35 (2): 395-405.
- Ritov, I. y Baron, J.** (1992), “Status-quo and Omission Biases”, *Journal of Risk and Uncertainty*, 5: 49-61.
- Sen, A.** (1973), “Behaviour and the Concept of Preference”, *Economica*, 40: 241-259.

- Sen, A.** (1986) “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”, en F. Hahn y M. Hollis (1986) (eds), *Filosofía y teoría económica* (México: Fondo de Cultura Económica, 172–217).
- Shapiro, L.** (2019), *Embodied Cognition* (Nueva York: Routledge Press).
- Simon, H.** (1997), *Administrative Behavior* (Nueva York: Free Press).
- Stafford, C.** (2020), *Economic Life in the Real World: Logic, Emotion and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Slovic, P. y Västfjäll, D.** (2010), “Affect, Moral Intuition, and Risk”, *Psychological Inquiry*, 21: 387–398.
- Thagard, P.** (2007), *Philosophy of Psychology and Cognitive Science* (North Holland: Elsevier).
- Thaler, R.** (2016), “Behavioral Economics: Past, Present, and Future”, *American Economic Review*, 106: 1577–1600.
- Tkach, A.** (2019), “The Role of Emotions in Economic Decision-Making”, *Humanities and Social Sciences*, 26: 145–155.
- Ugarte, B.** (2012), “Complejidad y economía: distintas corrientes de pensamiento, diversas lecturas”, *Revista Galega de Economía*, 21: 1–35.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E.** (2017), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge: MIT Press).
- Wälde, K. y Moors, A.** (2017), “Current Emotion Research in Economics”, *Emotion Review*, 9: 271–278.
- Wild, M.** (2008) “Critical Reflection on Affective Epistemology”, en G. Brun, U. Doğuoğlu y D. Kuenzle (2008) (eds.), *Epistemology and Emotions* (Aldershot: Ashgate, 125–148).
- Wilson, M.** (2002) “Six Views of Embodied Cognition”, *Psychonomic Bulletin & Review*, 9: 625–636.

I 105

Recibido: 06-02-2024; aceptado: 11-12-2024

Heterología batailleana y frontera: la heterogeneidad de la frontera en el imaginario de *La cautiva*

EDUARDO LUIS BIANCHINI

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf477

I 107

Resumen: Se interpreta el imaginario argentino de la frontera entre civilización y barbarie a partir de la Heterología de Georges Bataille, concebida como ciencia de lo inasimilable a la homogeneidad social y a toda forma de apropiación técnica o teórica del mundo. La frontera es concebida como un elemento de heterogeneidad que comunica íntimamente la heterogeneidad absoluta de la “barbarie” con la homogeneidad de la “civilización”. Esa frontera es abordada a través de la figura ficcional e histórica de *La cautiva* en la versión de E. Echeverría y en su reelaboración borgiana. Se destaca finalmente la relación heterológica entre dos sociedades implicada en la “heterogeneidad de frontera” como un aporte a la Heterología batailleana, limitada al análisis de una única sociedad.

Palabras clave: barbarie, civilización, Bataille, Borges, comunicación.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Bataillean Heterology and Border: the Heterogeneity of the Border in the Imaginary of The Captive

Abstract: The Argentine imaginary of the border between civilization and barbarism is interpreted based on Georges Bataille's Heterology, conceived as a science of what is inassimilable to social homogeneity and any form of technical or theoretical appropriation of the world. The border is conceived as an element of heterogeneity that intimately communicates the absolute heterogeneity of "barbarism" with the homogeneity of "civilization." This border is approached through the fictional and historical figure of *The captive* in E. Echeverría's version and in its Borgesian reworking. Finally, the heterological relationship between two societies implied in the "border heterogeneity" is highlighted as a contribution to Bataillean Heterology, limited to the analysis of a single society.

Key-words: barbarity, civilization, Bataille, Borges, communication.

1. Introducción

108 |

En este artículo realizaré una interpretación del imaginario argentino de la frontera entre civilización y barbarie a partir de los principios de la Heterología elaborados por Georges Bataille. Mi interpretación se centrará en la figura de la cautiva, como emergente de esa frontera sociocultural. Primeramente, resumiré los principios de la Heterología, esa paradójica ciencia que esboza Georges Bataille en los años 30, así como las características de los elementos heterológicos, que son su objeto, subrayando su polaridad constitutiva: alta y baja y su oposición a la homogeneidad social. Para ello me basaré en los dos textos fundamentales donde Bataille intenta definir la Heterología y las características ontológicas de sus objetos: el "El valor de uso de DAF Sade" y "La estructura psicológica del fascismo". Intentaré a su vez mostrar que la atracción que, según Bataille, despiertan estos objetos, los constituye como objetos del deseo, cuyo modelo es lo que el autor define como el objeto erótico. Finalmente veremos en torno a este objeto heterogéneo emerger una "comunicación" no discursiva, a la que calificaremos como *éxtima*. A esta "comunicación" ligaremos una cierta forma trágica de reconocimiento que traspasa la frontera intercultural de la que formará parte la figura ficcional e histórica de la cautiva (2. La Heterología). En la sección siguiente pondré en práctica estos principios como modelo interpretativo de la figura de la cautiva en tanto emergente a la vez ficcional

e histórico de la frontera entre civilización y barbarie. Tomaré para ello la elaboración literaria que se establece como fundadora de esta figura del imaginario social: *La cautiva* de Esteban Echeverría (3. La cautiva como “cuerpo de la patria”). De las diversas reelaboraciones literarias que retomarán la figura heterogénea de la cautiva, desaparecida ya su valencia como emblema nacional, me ceñiré a la primera de ellas, la que hace Jorge Luis Borges en “Historia del guerrero y de la cautiva”, la cual nos permitirá reflexionar sobre la peculiar heterogeneidad del imaginario de la frontera entre civilización y barbarie y cuestionar el relato civilizatorio occidental asumido por el colonizador (4. “Historia del guerrero y de la cautiva”: el cruce de las fronteras). A partir de ambos relatos y del cuadro de Ángel de la Valle “La vuelta del malón”, haré una interpretación heterológica de la figura de la cautiva, así como del propio malón, como figuras fronterizas a través de las cuales se da una comunicación íntima entre el aborígen y el criollo heredero de la cultura del europeo colonizador (5. El cuerpo de la cautiva y el malón como heterogeneidades fronterizas). Finalmente, a modo de conclusión intentaré esbozar la especificidad ontológica de esta heterogeneidad fronteriza, lo que implicará una reelaboración de los principios heterológicos para pensar una tensión intercultural y no ya una tensión interna a un todo social, como los concibió originalmente Bataille tras los pasos de Durkheim (6. Conclusión: la heterogeneidad fronteriza).

I 109

2. La Heterología

La noción de Heterología como referida a una teoría, una metodología y modo de pensamiento aparece fundamentalmente en un texto de Bataille de los años 30 “El valor de uso de D.A.F. de Sade” (Bataille 1970: 54-69), presentado como carta abierta a sus camaradas surrealistas y no publicado en vida de Bataille. El tomo II de las obras completas recoge también algunos textos fragmentarios en torno a la Heterología, bajo el título de *Dossier Hétérologie*. Junto a estos textos se encuentran unos cuadros sinópticos, donde Bataille aplica las categorías heterológicas a los más variados temas y que resultan esclarecedores respecto al modo en cual Bataille concibe esta peculiar disciplina¹. Con excepción de unas pocas páginas

¹ Recientemente Andrea Teruel (2022) ha descubierto una estructura invariante en estos cuadros mostrando que se estructuran en torno a una polaridad vertical heterogénea baja/alta, una polaridad horizontal homogéneo /heterogéneo y unas relaciones de adaptación o rechazo entre ellas.

inéditas recientemente recuperadas por Marina Galletti –probablemente el primer capítulo de una obra proyectada sobre la Heterología– donde intenta dar una definición de Heterología², Bataille no utiliza el término Heterología en ninguna otra parte de su variada obra. Aunque podemos afirmar que la Heterología y lo heterológico conforman una especie de clave de lectura de la totalidad de su pensamiento, el proyecto de la Heterología como disciplina científica deriva pronto en un nuevo proyecto de investigación social: la Sociología sagrada. Según Marina Galletti (2018) en esta disciplina el proyecto de la Heterología alcanzaría su formulación definitiva, aunque debe tenerse en cuenta que la Sociología sagrada implica una limitación del proyecto original, ya que el proyecto de la Heterología queda acotado a la cuestión de lo sagrado. Pese a esta limitación del proyecto original muchas de las intuiciones que lo conformaban logran mayor solidez a través de la confrontación con Durkheim y de los debates que se realizan en el Colegio de Sociología Sagrada, que Bataille funda con Caillois, Leiris y Klossowski entre otros. Ambos proyectos sin embargo quedan finalmente abortados al comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Por lo cual, según Lorio (2019), toda esta producción puede considerarse como un primer periodo de la obra de Bataille, signado por la experimentación artística y los cruces entre saberes³. Luego de un periodo intermedio, que transcurre durante la guerra, signado por la “experiencia interior”, en la posguerra Bataille retorna a la investigación social –heterodoxa, por cierto–, pero esta tiene ahora su centro de gravedad en el desarrollo de una nueva disciplina: la Economía general. Esta disciplina vuelve a recuperar la extensión del campo anteriormente abarcado por la Heterología, pero sus agudas distinciones sociológicas desaparecen tras la categoría económico-energética de gasto. Dentro de toda esta ebullición teórica inconclusa encontramos un artículo, correspondiente a ese primer periodo de la obra al que se refiere Lorio, donde Bataille logra por primera y única vez aplicar la totalidad de las categorías y principios heterológicos para el estudio de un fenómeno específico: la psicología del fascismo. El artículo en cuestión, del cual extraeremos las principales categorías para la interpretación de la figura histórica y literaria de la cautiva, se titula “La estructura psicológica del fascismo” (Bataille 2003:137-180) y fue publicado en 1933 en la revista *La critique social*. Si bien el nombre Heterología no figura en el

² El texto indicado se titula “*Définition de l'hétérologie*” y fue publicado por primera vez en *Cahiers Bataille* 1, en octubre de 2011 en Francia.

³ Dentro de este periodo experimental Bataille desarrolla otra noción en la que no podemos extendernos aquí, pero que consideramos un antecedente de la noción de lo heterológico: la noción de “materia baja”.

cuerpo del texto, su estrecha vinculación con la Heterología y de esta con la Sociología sagrada, además de por su contenido, puede inferirse también, como ha indicado Andrea Teruel (2022), de una nota marginal del manuscrito original de Bataille donde figura la siguiente indicación: “Definir sociología sagrada=Heterología” (Bataille 1974: 483). Respecto del concepto de Heterología encontramos en “El valor de uso ...” una definición de ella que es la más literal, la define como “ciencia de lo que es totalmente otro” (Bataille 1970: 61). ¿Qué es esto totalmente otro? En “El valor de uso...” Bataille intenta circunscribirlo mediante varios rasgos: “lo que se opone a todo sistema filosófico”, lo que escapa a “toda medida común posible”, “lo que se sustrae a la operación de trascendencia”. Sin embargo, es en “La estructura psicológica del fascismo” donde encontramos el rasgo que nos parece más abarcativo y esencial. Allí define lo heterogéneo como “lo inasimilable”:

El mismo término de heterogéneo indica que se trata de elementos imposibles de asimilar, y esa imposibilidad que atañe básicamente a la asimilación social, atañe al mismo tiempo a la asimilación científica (Bataille 2003: 143-144).

Esto convierte a la Heterología en una ciencia paradójal (Teruel 2022), ya que sería una especie de ciencia de los desechos del saber y de las operaciones técnicas que están en su origen: el saber requiere la conmensurabilidad de sus elementos, la Heterología se ocupa de la inconmensurable, lo que no tiene medida común con otros elementos; el saber implica regularidad y previsión, la Heterología recoge en cambio lo que es imprevisible y azaroso. Lo heterogéneo, en consecuencia, es una realidad que emerge como un excedente de las operaciones propias del saber y, de un modo aún más general, es aquello que se libera en toda forma de apropiación del mundo por parte del hombre, ya sea en la forma metódica de la ciencia y la técnica o en la forma más espontánea ligada al trabajo y actividad cotidiana⁴. Hacer una lectura heterológica es en consecuencia hacer una intervención sobre un discurso para destacar sus huecos, los elementos singulares que exceden a una sistematización teórica, lo que excede al sentido y sin embargo da sentido. En la “Estructura psicológica del fascismo” esta realidad heterológica es pensada en el interior de la sociedad productiva como un conjunto de elementos y estructuras sociales que la tensionan. La sociedad productiva en tanto modo de existencia social ligado al trabajo y la producción es lo que Bataille llama sociedad homogénea. Esta homogeneidad está dada por la

I 111

⁴ Sobre esta recuperación ontológica del “desecho” dentro del ser, ver Sasso (1978).

conmensurabilidad de todos sus elementos, en tanto existe una medida común que vincula a cada elemento o actividad con todos los demás. Esa medida común, que está expresada cuantitativamente por el dinero, tiene como faz cualitativa la utilidad (análogo al valor de cambio y el valor de uso de las mercancías en Marx). La sociedad homogénea es en consecuencia la sociedad regida por la lógica de la utilidad. Cada elemento de la sociedad homogénea debe ser útil a otro, sin que pueda existir nada que sea un fin en sí mismo o un valor en sí. Todo lo que no es útil queda excluido, no de la sociedad sino de su parte homogénea. De aquí deriva Bataille otra característica esencial de la sociedad homogénea que es su carácter servil; nada ni nadie en ella tiene un valor en sí mismo sino por aquello para lo cual sirve. En contraposición a la homogeneidad, la heterogeneidad social está constituida por las estructuras y los elementos inasimilables a las funciones utilitarias. Mientras que la homogeneidad social está constituida por elementos conmensurables, la heterogeneidad es lo inconmensurable. Esta inconmensurabilidad se debe a que está compuesta por elementos que tienen un valor en sí mismos, a diferencia de los elementos homogéneos cuyo valor es exterior, dado por aquello a lo que sirven. Por consiguiente, a diferencia de los elementos de la sociedad homogénea, que son siempre serviles, los elementos que componen la heterogeneidad son soberanos. Tanto los bienes útiles como los dueños de los medios de producción y cambio son partes de la sociedad homogénea. Los trabajadores también lo son en tanto ejercen su función, pero en la sociedad burguesa, al no ser dueños de los medios de producción con los que operan, cuando se encuentran fuera de su trabajo no pueden ser identificados con una función social, por lo cual pasan a ser partes de la heterogeneidad social. En sentido amplio son heterogéneos todos los elementos inasimilables a la sociedad homogénea. Bataille los agrupa en categorías generales como las clases guerreras, las muchedumbres, las clases aristocráticas o miserables o los individuos violentos. Pero dentro de cada trama histórica particular lo heterogéneo puede adquirir distintas figuras, como la del indio o la de la cautiva que aquí analizaremos. Finalmente, las personas y elementos que componen la realidad heterogénea tienen también, según Bataille, ciertas características ontológicas que las diferencian de la homogeneidad social. Las detallamos brevemente. La primera de estas propiedades es la de generar reacciones análogas a las que genera lo sagrado, como el terror y el horror que produce la trasgresión de un tabú o la profanación de un objeto sagrado. Una segunda propiedad de los elementos heterogéneos es la de resultar del gasto improductivo, lo que los excluye de la homogeneidad social. Bataille engloba dentro de estos resultados del gasto improductivo “todo aquello que la sociedad productiva rechaza como desecho o como valor superior trascendente” (Bataille 2003: 147). Una tercera propiedad de estos elementos es la de

provocar reacciones de atracción y repulsión, pero con la particularidad que lo repulsivo puede transmutarse en una fuerza de atracción, como ocurría con los leprosos de la Edad Media, que eran objetos de repulsión, pero también de atracción sagrada⁵. Una cuarta propiedad es la de quebrantar las normas de la homogeneidad social, debido a la violencia, las desmesura o la locura. Finalmente, una quinta propiedad de lo heterogéneo es que más que un objeto es una carga, una fuerza o valor, que excede al objeto del que se trate y que puede desplazarse de un elemento a otro de modo análogo a las condensaciones y desplazamientos del discurso y el psiquismo inconsciente. Estos elementos heterogéneos pueden existir de manera indiferenciada, unidos a diferentes elementos de la sociedad –homogéneos u heterogéneos–, sin embargo, por lo general se estructuran de manera específica en cada sociedad y momento histórico. Una estructuración esencial de la realidad heterogénea es la diferenciación entre elementos heterogéneos altos y bajos. En el caso de la “mujer seductora” como categoría general que Bataille trata en uno de sus cuadros heterológicos (Bataille 1970: 181), puede tomar un valor de heterogeneidad alta en la figura religiosa de la virgen madre, en tanto elemento que implica un valor superior trascendente a la sociedad productiva, o un valor de heterogeneidad baja en la prostituta, en tanto forma de gasto improductivo. La figura de la cautiva que analizaremos luego puede ser tratada también como una forma heterogénea correspondiente a la “mujer seductora”, pero su heterogeneidad ya no puede ser comprendida como una categoría general, sino que requiere ser interpretada en su circunstancia y dentro un contexto histórico específico. Según ello la cautiva asumirá a veces la forma de una heterogeneidad alta o pura, como en el poema de Echeverría o el cuadro de Della Valle, o como una heterogeneidad baja e impura como las cautivas que retornaban a la “civilización”. Esto muestra por otra parte que lo heterogéneo no es sí mismo alto ni bajo, sino que se estructura históricamente como alto (puro) o bajo (impuro)⁶. En “La estructura psicológica del fascismo” los elementos heterológicos altos que componen la estructura social son los que llama soberanos, entendiendo por ello la “soberanía imperativa”, aunque en otros textos concibe a la soberanía como “un valor compartido por todos los hombres” (Bataille 1996: 98). La soberanía imperativa o heterogeneidad alta se estructura en contraposición a las formas heterogéneas miserables o bajas. Clásicamente forman parte de la soberanía imperativa los reyes, la nobleza y a las clases militares. Bataille incluirá en ella a los caudillos

I 113

⁵ Sobre la santidad de los leprosos consultar Rogozinski (2011).

⁶ Bataille toma esta distinción principalmente de *El hombre y lo sagrado* de Roger Caillois (1939), aunque la distinción se remota a Robertson Smith y es retomada por Emile Durkheim.

fascistas. Esta heterogeneidad alta e imperativa se caracteriza por una violencia sádica dirigida contra las formas heterogéneas bajas. La acción violenta contra las formas bajas separa de ellas a quienes la ejercen y los eleva a una altura o trascendencia que constituye su pureza. Estas figuras de la heterogeneidad alta representan a su vez el ideal de la sociedad —análogas al súper yo freudiano (ver Freud 2012, XVIII)— en tanto valor soberano, superior y trascendente. Su valor soberano, no sometido a ninguna finalidad ulterior, los habilita para tal función de ideal trascendente de lo social al que puede subordinarse la sociedad homogénea, cuyo valor es siempre instrumental. Por su parte la heterogeneidad baja puede en ciertas circunstancias abandonar su pasividad y adoptar una *forma subversiva* en lucha contra las formas imperativas que fundan la dominación social. Por tal motivo, si bien la sociedad homogénea rechaza toda forma heterogénea, alta o baja, encuentra en la heterogeneidad alta un aliado contra las formas heterogéneas bajas, que son la principal amenaza para su existencia. Ambos elementos heterogéneos, altos y bajos, permanecen en tensión en toda sociedad y constituyen la fuente, económico-energética, de su dinamismo. La heterogeneidad alta es un polo de máxima integración de la sociedad, en contraposición con el polo de heterogeneidad baja que, cuestionando ese cierre absoluto, desintegra esa unidad para abrir cauce a elementos no integrados. Tal es el juego de fuerzas en el que se desenvuelve la vida de la sociedad. En tal sentido afirma Bataille citando a Nietzsche:

114 |

La existencia se sitúa constantemente entre dos posibilidades igualmente ilusorias: es *ewige Vergottung und Endgottung*, “una eterna integración que diviniza (que convierte en Dios) y una eterna desintegración que aniquila a Dios dentro de sí” (Bataille 2003: 182).

Un tropismo hacia lo alto impulsa a la sociedad hacia la completa unidad y la suficiencia (completitud), pero alcanzada esa cumbre un tropismo contrario la impulsa hacia lo bajo, la incompletitud, la apertura y la insuficiencia. Sin embargo, Bataille señala que bajo la voluntad de suficiencia lo que anima al ser humano es “la atracción tímida, solapada del lado de la insuficiencia [...] No nos atrevemos a afirmar en toda su plenitud nuestro deseo de existir sin límites: nos da miedo” (Bataille 1981: 98). Aún bajo la búsqueda de suficiencia, de unidad e integración, existe un deseo inconfesado de salir al encuentro de la propia insuficiencia, de traspasar nuestros límites⁷. Este

⁷ Como señala Surya (1995) la búsqueda de suficiencia y completitud, que está implicada en el prefijo “sur” de *surrealisme*, así como en el *surhomme* de Nietzsche, son rechazadas por Bataille como formas de dominación imperial.

deseo de incompletitud se contrapone a la concepción clásica del deseo, tal como podemos hallarla en *El Banquete* de Platón, según la cual el deseo está orientado por una carencia que intenta colmar, siendo en consecuencia su objeto algo de lo cual se carece. Bataille en cambio concibe al deseo como dirigido a un objeto que en vez de llenar o colmar una falta, la abre. Como afirman Franco Rella y Liliana Martí (2010), existe en este punto una conexión entre Bataille y Levinas. Al igual que en el deseo metafísico, el deseo batailleano es un deseo de infinitud que se opone al deseo de una totalidad unificada a la que aspira la ontología⁸. El paradigma de ese objeto heterogéneo del deseo es el objeto erótico. Dice Bataille:

El erotismo, como dije, es desde mi punto de vista un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente. En cierto sentido, el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. Si hace falta, puedo decir, en el erotismo, Yo me pierdo (Bataille 2006: 35).

Sin embargo, aunque el sujeto en el deseo busca la pérdida de sus límites, lo que pone en cuestión su unidad e integridad, requiere sin embargo de un objeto que represente ese ilimitado: “Nos encontramos ante una paradoja: la de un objeto significativo de la negación de los límites de todo objeto; nos encontramos ante un objeto erótico” (Bataille 2006: 136). Podemos extrapolar a todo elemento heterogéneo esta característica del objeto del deseo erótico, en tanto lo heterogéneo expresa para el sujeto la pérdida de sus límites y un acceso al infinito, no en tanto completitud, sino en tanto lo ilimitado. Este deseo de ilimitación no conduce sin embargo necesariamente en Bataille hacia una vida mística, sino a otro modo de ser con otro/s distinto del trabajo, el intercambio y la producción dominados por la lógica de la utilidad y búsqueda del beneficio. Ese otro modo es lo que Bataille llama “comunicación” y “comunidad” en la cual uno y otro ponen su propio ser en juego, arrojándose más allá de sus límites, lo que equivale a poner en crisis su propio ser o, como dice Bataille, a exponerse a su Nada: “Para mí es importante mostrar que, en la comunicación, en el amor, el deseo tiene la nada por objeto” (Bataille 1979: 50). Esta “comunicación” Bataille suele escribirla entre paréntesis para indicar su diferencia respecto de la comunicación lingüística. El objeto erótico como el objeto de la risa⁹ es un objeto que la co-

I 115

⁸ “El deseo metafísico [...]: desea más allá de todo lo que pueda simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza” (Levinas 1977: 58).

⁹ Para una lectura psicoanalítica de la risa en Bataille ver Silvia Lippi (2017).

municación descubre en el otro, como un objeto que cuestiona la identidad e integridad de ese otro, pero que al reflejarnos en él cuestiona también la identidad e integridad propia. Bataille describe esta “comunicación” como íntima, pero podríamos describirla más adecuadamente como *éxtima* apropiándonos de un término que inventa Lacan en el *Seminario 7*. Lacan utiliza el término *extimidad* (Lacan 2011: 171) para calificar el objeto perdido del goce al que se dirige el deseo y que no logra ser enteramente recubierto por el discurso, objeto al que nombra como “la Cosa” (*Das Ding*). Miller, quien dedica un seminario entero a este concepto de *extimidad*, ve en él la ontología propia del inconsciente (Miller 2010). “Lo *éxtimo* está constituido por el término “íntimo”, que es un superlativo de “interior”. Lo íntimo es “lo más interior”. La *extimidad* apunta en consecuencia a indicar que en lo más interior el sujeto encuentra una exterioridad, una alteridad radical, que moviliza interiormente su deseo. La “comunicación” en el sentido que le da Bataille podemos calificarla como *éxtima* en tanto su objeto no es el otro en tanto individuo, sino lo Otro en el otro, esa alteridad radical “más interior”, esa Nada, a la que se dirige su deseo y que cuestiona su identidad e integridad. La comunicación tiene un componente de reconocimiento que es a su vez trágico, en tanto lo que reconozco en el otro es mi propia Nada, “la falla en ser”, que soy yo mismo y que me sustrae al Yo como imaginario de completitud, así como a mi identificación simbólica. El deseo en tanto se dirige a ese ilimitado que cuestiona mi propio ser pleno e idéntico, es por lo mismo un *deseo de “comunicación”* con ese Otro, esa alteridad interior, que reconozco en el semejante, como ocurre en el amor o el erotismo. Sin embargo, esa *extimidad* del otro, precisamente por su cuestionamiento de la integridad del yo, puede ser también algo que cause rechazo y repulsión, como en el racismo, en lo que vemos, una vez más, la polaridad de atracción y repulsión que producen los elementos heterogéneos según Bataille.

En lo que sigue intentaremos situar la figura histórico-ficcional de la cautiva en estas coordenadas heterológicas. La cautiva, como resultado de su contacto con el indio, contiene un elemento inasimilable a la homogeneidad social criolla, europea y “civilizada”, lo que causa su heterogeneidad. Pero esa heterogeneidad podrá adquirir distintas valencias, alta y atractiva, como emblema de raza y cristiandad, o bien baja y repulsiva para la homogeneidad social, en tanto “contaminada” por la heterogeneidad baja de la “barbarie” y el indio. Podrá incluso, como veremos en Borges y en otras reelaboraciones literarias posteriores, conformarse como una *forma subversiva*, en tanto esa bajeza del indio que porta abre cauce a un cuestionamiento de las formas de la homogeneidad social. Finalmente, la cautiva nos mostrará una instancia de esa comunicación *éxtima*, que hemos indicado, en tanto hará de la alteridad inasimilable a la homogeneidad social que representa el indio, algo que se in-

serta en el interior y como lo más íntimo de la sociedad homogénea, blanca, europea y “civilizada”, como un elemento inasimilable que la cuestiona. Por lo que llamaremos a esta comunicación una comunicación de frontera, que se abre entre la “civilización” y *su* barbarie.

3. La cautiva como “cuerpo de la patria”

La cautiva es una figura que atraviesa la literatura y el imaginario argentino. Esta figura, como intentaremos mostrar en esta sección, se sitúa históricamente en un espacio intermedio entre la heterogeneidad inasimilable que representaban el indio y el desierto y la homogeneidad social del blanco, ligado al polo de la civilización, geográficamente urbano. Esta frontera que, transfigurada de diversos modos, permanece en el imaginario argentino, era a la vez un límite que separaba y comunicaba íntimamente ambos campos socioculturales. La cautiva asumía en ella la doble valencia heterológica que hemos visto en la sección anterior: como heterogeneidad baja era un ser impuro, contaminado por la relación con el indio, que solo podía retornar a la sociedad en la forma de prostituta y como heterogeneidad alta, representaba el cuerpo puro de la patria. A través del poema de Esteban Echeverría *La cautiva*, intentaremos relevar los rasgos de esa heterogeneidad alta que invistió a la figura de la cautiva en los comienzos de la historia de la nación argentina.

I 117

El poema de Esteban Echeverría *La cautiva* constituye una especie de mito fundador de la literatura nacional, que ha tenido distintos desplazamientos y variaciones. Pero tanto esa figura ficcional como indirectamente las mujeres cautivas a las que alude, funcionaron a la vez como una alegoría femenina de la nación, con anterioridad a la constitución del otro mito alegórico de la identidad nacional que habrá de sucederle: el mito masculino del gaucho (Laera 2016). La ficción literaria contribuye en este caso a una cierta representación simbólica de la Nación que se fija en el imaginario social.¹⁰ La figuración femenina de la nación es una tradición que se encuentra en la noción de “la madre patria” como referencia de las colonias españolas, así como en la Marianne francesa. La cautiva de Echeverría, sin embargo, carga a esta figuración del territorio de la nación de un significado particular que es el de su oposición al “desierto” en tanto territorio salvaje habitado por el indio. El cuerpo de la cautiva blanca y cristiana se constituye así en la ale-

¹⁰ Sobre la relación entre ficción e historia consultar Rotker (1999).

goría del cuerpo de la patria civilizada amenazada, no por otra nación, sino por el “desierto”. El “desierto” no es una realidad geográfica, ni un territorio inhabitado, sino la expresión de un más allá del límite de la civilización y la cultura. El indio que puebla ese “desierto” es por consiguiente la expresión de una barbarie excluida tanto de la civilización como de la humanidad propiamente dicha. El cuerpo de la cautiva como afirma María A. Semilla Durán (2014): “es el lugar simbólico donde se juega el destino de la Patria”, es decir de esa patria blanca, europea, cristiana, amenazada por el mestizaje, la hibridación cultural y lo que se va a ver como la degradación humana.

Retomando las categorías que hemos desplegado en la primera parte, podemos establecer esa relación de tensión entre el territorio sobre el que asienta la ciudadanía de la patria y el desierto o la barbarie, en tanto parte excluida de él, como la relación entre la homogeneidad social y la heterogeneidad que hemos tratado en la sección anterior. El indio en tanto realidad heterogénea baja, inasimilable a la homogeneidad social ciudadana, es fuente de repulsión, pero en otras reelaboraciones del mito, puede ser también un factor de atracción. Esa realidad heterogénea repulsiva del indio se desplaza como una carga que puede “contaminar” al que tenga alguna proximidad con ella. Así, el horror de Brian ante el posible ultraje de María¹¹ —su esposa capturada como él por el malón—, antes que un prejuicio moral, o más esencialmente que ello, es una reacción ante esa materia heterogénea que es el cuerpo del indio y su valor contaminante. La sociedad de la época reaccionará de modo semejante frente a las cautivas que logran volver a la “civilización”. Su contaminación con el indio las volverá una heterogeneidad baja, generalmente una prostituta, que será tanto un objeto de repulsión por parte de la homogeneidad social, como un objeto erótico, el cual, como hemos visto en la sección anterior, es el objeto del deseo, en tanto deseo de heterogeneidad, de ilimitación o pérdida del límite. En el caso de María, si bien ha evitado la violación y escapado de su captor asesinando a uno de los indios, a causa de la proximidad con el indio, está igualmente contaminada de esa materia heterogénea. Aunque esa heterogeneidad tendrá un signo inverso al de la prostituta: será una heterogeneidad alta o pura. Esa “pureza” de María se constituye a través de la negación violenta de la bajeza del indio. Su pureza no es ya la pureza que resulta del acatamiento a las normas de la homogeneidad social, sino una pureza otra, heterogénea, que solo se define como

¹¹ “mas, súbito él la separa/ como si de su alma brotara/ horrible idea, y le dice:/ “María, soy infelice/ ya no eres digna de mí. / Del salvaje la torpeza/ habrá ajado la pureza/ de tu honor, y mancillado/ tu cuerpo santificado/ por mi cariño y tu amor; ya no me es dado quererte” (Echeverría 2005: 33).

pura y elevada en su oposición a la impureza y bajeza representada por el indio. Pero la fuerza que la inviste para esa confrontación parece no provenir sino del indio y el desierto, como una carga heterogénea que se desplaza e invierte su valor bajo en alto. Esto explica la transmutación de María, que no será ya más la “delicada flor”, la “tímida doncella”, como la caracteriza Echeverría cuando intenta encuadrarla dentro de los códigos de género que corresponden a la homogeneidad social de la época. Entre los cantos tercero y noveno ocurre esta increíble transformación. Luego de matar al indio: “un instinto poderoso / un afecto generoso / la impele y guía segura, / como la luz de estrella pura, / por aquella obscuridad” (Echeverría 2005: 29). María se mueve como un felino en la noche y con una energía descomunal apuñala al indio que escuchó sus pasos, libera al esposo de sus ataduras, lo carga a través del desierto, lo lleva consigo a través del cruce de un río e incluso enfrenta y hace huir a un tigre. Como afirma Operé (2011): “Por un proceso de simbiosis, la heroína del poema parece estar alimentándose de las fuerzas incontrolables de la naturaleza que, a su vez la amenazan”. Algo heterogéneo, excluido de su naturaleza social homogénea, se despierta en ella como una fuerza incontrolable. Esta heterogeneidad invierte incluso los estereotipos de género. María parece tener una fuerza varonil, mientras que Brian reducido a la impotencia parece feminizado y siendo en realidad el verdadero cautivo. De este modo la frontera civilizatoria que representa el cuerpo de María se vuelve también una frontera de género (Operé 2011). La María de Echeverría se aproxima a un personaje andrógono, como parece indicarlo el Epílogo que opera en cierto modo como conclusión: “Oh María! Tu heroísmo, / tu varonil fortaleza, / tu juventud y belleza” (Echeverría 2005: 87). Sin embargo, al cruzar la frontera y enterarse de la muerte de su hijo, su fortaleza sucumbe y María muere. La fuerza que la lanzó hacia la heterogeneidad implicaba una transgresión a los códigos de la homogeneidad social que no puede subsistir en el ambiente homogéneo, civilizado.

I 119

Esta frontera de género en la que se dobla la frontera entre civilización y barbarie ha sido en las últimas décadas recuperada por distintos autores que retoman la figura de la cautiva desde esta perspectiva. Dentro de estas reelaboraciones encontramos *El placer de la cautiva* de Leopoldo Brizuela (2000) y *La lengua del malón* de Guillermo Saccomanno (2023). Como afirma Semilla Durán:

Leopoldo Brizuela y Guillermo Saccomanno construirán sus representaciones de la cautiva a partir de las nuevas lecturas de género, las tentativas de desplazar los límites –las fronteras– que obstaculizan la libre expresión de los deseos femeninos y su constitución como sujetos autónomos (Semilla Durán 2014: 5).

El indio y su modo de vida pasarán en estos relatos de un polo de repulsión a un polo heterogéneo de atracción y en este caso también de liberación de potencialidades reprimidas en la sociedad homogénea. Las cautivas tomarán en estos relatos la forma de una heterogeneidad *subversiva* en lucha contra las formas soberanas imperativas que totalizan la sociedad “civilizada”. Estas elaboraciones posteriores del imaginario de la cautiva ponen a su vez de manifiesto dos elementos heterogéneos que se encuentran escindidos o reprimidos en el poema de Echeverría: la transgresión y el erotismo (en la sección 3, volveremos sobre ello). En lo que respecta al cruce entre la ficción y la historia que opera en la obra de Echeverría, la cautiva, como mito histórico de la identidad nacional, desaparecerá unas décadas más tarde, siendo reemplazada por el “mito del gaucho”¹². El “desierto” para entonces, luego del exterminio del indio, se habrá convertido en la pampa, término que alude al territorio habitado por los indios Pampas, como si el indio, doblegado, rigiera aún sobre él. Sin embargo, la cautiva, perdiendo ya su significación como emblema de la nación, continuará retornando en el imaginario literario, el que seguirá desplegando la heterogeneidad contenida en su figura. La primera reelaboración del mito a la que seguirán hasta el presente varias otras es que la realiza Jorge Luis Borges en el cuento “Historia del guerrero y de la cautiva” del año 1949 incluido en *El Aleph*, de la que nos ocuparemos a continuación.¹³

120 |

4. “*Historia del guerrero y de la cautiva*”: el cruce de las fronteras

Podemos ver en la recuperación borgeana de la figura de la cautiva lo que Roland Barthes llama “texto de goce” en oposición al “texto de placer”, como un texto que: “pone en estado de pérdida, desacomoda [...] hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicoló-

¹² En *La vuelta de Martín Fierro* hay una escena en la que Hernández evoca y en cierto modo despide a la figura de la cautiva, que es rescatada por el gaucho Martín Fierro. Ese texto por otra parte celebra el exterminio del indio, llevado a cabo por la campaña de Roca, cuya finalización coincide con la publicación del libro en 1879. Ver Hernández (2015: estr. 558-653). Sobre el “mito gaucho” ver Astrada (2023).

¹³ Borges volvió sobre el imaginario de la cautiva en un pequeño relato de 1960 titulado “El cautivo”, incluido en *El hacedor*, donde la figura femenina es sustituida por una figura masculina. En *El libro de arena* de 1975 veremos un último retorno de la figura de la cautiva en el cuento “La noche de los dones”.

gicos del lector” (Barthes 2004: 22). El objeto de este goce es en este caso una heterogeneidad que cuestiona la cultura europea, que se ve a sí misma como si no tuviese exterioridad alguna y abarcase la totalidad de las posibilidades humanas (García Jurado 2005: 243). Borges, en una reflexión escrita en 1944, había cuestionado esta ceguera: “Para los europeos y los americanos, hay un orden –un solo orden– posible: el que antes llevó el nombre de Roma y ahora es la cultura de Occidente” (Borges 1996: 106). En “Historia del guerrero y de la cautiva”, a través del personaje de la cautiva Borges intenta introducir en el interior de ese orden social europeo que se presenta como el único civilizado, un deseo de heterogeneidad, de otredad, que, como afirma Barthes, desacomoda los fundamentos sobre los que se asienta el lector. Este deseo de otredad rompe la frontera entre civilización y barbarie y cuestiona la idea civilizatoria, concebida como superación de la barbarie. La cautiva es aquí la figura que va a encarnar ese deseo de heterogeneidad que cuestiona el valor superior atribuido a la sociedad criolla, civilizada. Borges la opondrá al “bárbaro” lombardo Droctulft que eligió unirse a Roma y enfrentar a su propio pueblo. Veremos en ellos unas figuras heterogéneas que emergen en el cruce entre civilización y barbarie como instancias terceras de “comunicación” en el sentido batailleano que hemos visto de este término.

El cuento parte de una historia que narra Benedetto Croce tomada a su vez del historiador latino Pablo el Diácono. La historia cuenta la extraña conversión del guerrero lombardo Droctulft en un guerrero romano. Este bárbaro, desde la perspectiva romana, guerreando contra los romanos, llega a la ciudad de Ravena donde toma una decisión difícil de comprender: abandona a su propio ejército y lucha contra ellos del lado de los romanos. A su muerte los raveneses según cuenta el Diácono lo enterraron en un templo y escribieron un epitafio en el que expresaron su gratitud, a la vez que el contraste entre la figura atroz del bárbaro y su alma simple y bondadosa. Borges intenta comprender esta extraña decisión de Droctulft y reconstruir la experiencia, no ya de Droctulft, como individuo singular, sino del tipo genérico que representa.¹⁴ Como veremos, sin embargo, lo que mueve el interés de Borges en esta historia es una cierta resonancia que percibe entre la historia de Droctulft y una historia familiar. Según Borges, Droctulft, ante la vista de la ciudad de Ravena, por entonces parte del Imperio romano, se siente embargado, no tanto por su belleza, sino por la complejidad de esa edificación que sobrepasa su comprensión. Sabe que en ella sería un personaje menor, un “perro o un niño”, sin embargo, prefiere negarse a sí mismo y formar parte de esa conste-

I 121

¹⁴ Sobre la proyección de lo particular en un universal arquetípico en Borges ver Cabanchik (2021).

lación social que lo sobrepasa. Decide entonces unirse a las fuerzas de Ravena y enfrentar a su propio pueblo en la batalla. Esta interpretación lo conduce a Borges al recuerdo de un cierto relato familiar que, como decíamos, es el interés personal que encuentra en la historia del bárbaro. Se trata de una historia que le escuchó alguna vez a su abuela inglesa Fanny Haslam¹⁵. La situación de su abuela era inversa a la de Droctulft. Al revés que Droctulft, fascinado ante la “civilización” a la que quiere unirse, la abuela inglesa, llegada a los confines de la Pampa –el “desierto”– con su esposo militar, se siente degradada al tener que habitar en esa tierra bárbara. Hasta aquí solo tenemos la historia moderna del progreso: Droctulft el bárbaro que supuestamente advertiría la superioridad del mundo civilizado, frente a la inglesa civilizada que de pronto cae en el retroceso, la degradación, de habitar un mundo bárbaro. Es también la historia –educativa o “civilizatoria”– de la salida y la vuelta del prisionero de la caverna platónica. Sin embargo, la historia contada por la abuela de Borges de lo que le ocurrió allí, le imprime un giro a ese relato civilizatorio y educativo, entendidos ambos como un proceso humanizante a partir de la barbarie. Según cuenta su abuela, alguien le dice que ella no era la única “desterrada” y le señala un tiempo después a una muchacha rubia que caminaba descalza por la plaza, vestida como india. Ella también era una mujer inglesa civilizada que, habiendo sido capturada por el malón, estaba como ella degradada y desterrada en esas tierras bárbaras. A través de un soldado la abuela de Borges pide hablar con ella y luego de escucharla, apenada, la exhorta a no volver, jurando ampararla y rescatar a sus hijos. Pero para escarnio de ella, la cautiva le contesta que era feliz y se vuelve esa misma noche al desierto. Aquí es donde se quiebra el relato de la civilización y el progreso. Borges encuentra una identidad entre esos dos relatos aparentemente antagónicos.

La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos. Sin embargo, a los dos los arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar (Borges 1998: 61).

Analizado con los elementos que hemos tratado al principio, Droctulft se nos presenta como una figura de la heterogeneidad alta cuya soberanía es imperativa. En contraposición, la cautiva inglesa es una figura de la heterogeneidad baja, pero que, como tal, es también soberana. Es importante, sin embargo, tener en cuenta que Droctulft no deviene una figura de hete-

¹⁵ En su autobiografía relatada a Norman Thomas Di Giovanni (Borges 1999), Borges hace referencia a las anécdotas sobre los indios que le contó su abuela Fanny Haslam.

rogeneidad alta e imperativa más que a partir de una inversión de la carga heterogénea que implicaba su condición de bárbaro —elemento heterogéneo bajo que se vuelve alto, sin ser en este caso subversivo, sino conservador del orden social homogéneo romano— desde la perspectiva de la cultura romana. Por su parte, la cautiva no conforma una heterogeneidad baja más que desde la perspectiva del orden homogéneo de la sociedad inglesa, a la que decide abandonar. Pero lo que le importa a Borges no es la perspectiva social como tal, sino la propia experiencia subjetiva de ambos personajes, “ese ímpetu más hondo que la razón” que los impulsa. Ese ímpetu es un deseo de heterogeneidad, de ser otro y de cuestionamiento de sí, o de sus límites, vinculados a los códigos de la homogeneidad social. Ese deseo requiere sin embargo reconocerse en otro, los raveneses en el caso de Droctulft y la mirada azorada de la abuela inglesa de Borges en el caso de la cautiva. Sin esa mirada horrorizada, la cautiva inglesa tal vez se habría convertido simplemente en una araucana, sin experimentar ya subjetivamente esa heterogeneidad baja, que la cuestionaba a ella misma. Esto explica la última escena del relato:

Todos los años, la india rubia solía llegar a las pulperías de Junín, o del Fuerte Lavalley, en procura de baratijas y “vicios”; no apareció, desde la conversación con mi abuela. Sin embargo, se vieron otra vez. Mi abuela había salido a cazar; en un rancho, cerca de los bañados, un hombre degollaba una oveja. Como en un sueño, pasó la india a caballo. Se tiró al suelo y bebió la sangre caliente. No sé si lo hizo porque ya no podía obrar de otro modo, o como un desafío y un signo (Borges 1998: 60-61).

I 123

Hay evidentemente un desafío, al menos si lo consideramos como un signo de ese impulso más hondo que la razón que, según afirma Borges unas líneas más abajo, une a la cautiva con Droctulft. Ese impulso es el de lo heterogéneo, lo inasimilable, lo completamente otro, que subjetivamente genera atracción y repulsión. El imperio romano y la ciudad de Ravena constituyen a Droctulft como un bárbaro, heterogéneo para el mundo romano. Pero su fascinación por Ravena hace de esa heterogeneidad un vacío, una insuficiencia que se abre en su propio ser. Su deseo soberano se dirige a esa insuficiencia, que cuestiona sus límites y lo abre a lo ilimitado. El imperio romano, en tanto objeto inalcanzable, representa para él el objeto del deseo en tanto deseo de pérdida y heterogeneidad. Droctulft, como afirma Borges, no es un traidor, sino un converso, un iluminado. Para los propios ciudadanos de Ravena Droctulft es asimismo un elemento de heterogeneidad alta, un polo de atracción imperativa, que proyecta a la ciudad y al Imperio hacia esa suficiencia y totalización ideal inalcanzada, que funciona como polo de unidad. La cautiva sigue el camino inverso, decide dejarse atravesar por ese objeto

heterogéneo, la materia baja, que causa su repulsión —la Araucanía— por cuestionar la suficiencia de su identidad de mujer inglesa, “civilizada”. Este deseo de heterogeneidad hace que la repulsión se transmute en atracción y se una a la Araucanía. No hay aquí paso de la barbarie a la civilización, ni degradación del civilizado en la barbarie, como nos propondría el relato del progreso, la civilización o la *paideia*, sino un deseo de heterogeneidad, que pone en tensión su posición dentro de la homogeneidad social y la arroja fuera de sus límites. Su heterogeneidad, como indicamos en la sección primera, puede verse como una *forma subversiva*, en tanto conjuga un elemento bajo que abre una fisura en la imagen unitaria de la sociedad “civilizada”, dejando emerger su posible cuestionamiento.

5. El cuerpo de la cautiva y el malón como heterogeneidades fronterizas

La frontera entre civilización y barbarie que popularizó el *Facundo* (Sarmiento 2018) nos hace pensar en una dualidad irreductible. Excepto por algunos pocos relatos que intentan describir la vida y las costumbres de las poblaciones indígenas como *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla publicado en 1870, el término “barbarie” con el que se nombra al aborigen es una especie de descalificación. La barbarie no es más que “lo otro de la civilización”, en consecuencia, no es otra cosa que un referente imaginario de esta. Como lo fue a lo largo de la historia del humanismo occidental, el *barbarus* es simplemente lo otro de la *humanitas* representada por la *romanitas*. No describe propiamente una cultura sino la falta de esta, no una forma de vida humana sino una carencia de humanidad, del mismo modo que el “desierto”, como dijimos al principio, no refiere a una zona geográfica, sino a un vacío, la ausencia de “civilización”. Por lo cual la oposición entre civilización y barbarie es en realidad la oposición entre la civilización y el más allá de sus límites, su nada. Esto es lo que nos permitió aplicarle la categoría batailleana de lo heterogéneo, que remite precisamente a eso que está fuera, excluido e inasimilable a un cierto sistema, organismo o cuerpo social. La frontera funcionará como una protección frente a esta heterogeneidad del indio, que intentará mantenerlo afuera, evitando en lo posible todo contacto que “contamine” la pureza identitaria de la civilización europea y no pudiendo hacerlo, la decisión “civilizada” que acabó por imponerse fue el exterminio. Sin embargo, entre la civilización y su nada (la barbarie) fue emergiendo una terceridad. Con acierto Ramiro Podetti (2009) ha señalado la significatividad y fecundidad de esta terceridad o “tercería” entre civilización y barbarie, graficándola con el siguiente esquema:

Civilización	Frontera	Barbarie
Ciudad	Campo/Suburbio	Tierra adentro [Desierto]
Blanco	Gaucha/ Orillero	Indio

En estas figuras terceras o fronterizas se encuentra la clave de la cultura argentina y no en el indio como tal, el cual acabó completamente invisibilizado precisamente por esa dicotomía sarmientina. El imaginario literario y político de la Argentina no está en uno de los polos de la dicotomía sino en el medio, en los seres que circulan por esa frontera que comunica a la civilización con su afuera, su nada. Gran parte de la genialidad de Borges consiste en trabajar esta dimensión tercera (heterogénea) del imaginario argentino, lo que hace de él, como afirma Beatriz Sarlo, un escritor que se sitúa en las orillas, de Occidente, pero también en esa orilla entre civilización y barbarie. Sarlo intenta conceptualizar esta orilla borgeana con la figura deleuziana del *pliegue*, como “el lugar de peligro entre dos superficies (dos culturas), que une separando y separa uniendo” (Sarlo 1998: 95). Apelando aquí a la Heterología batailleana situamos a las figuras que emergen en esta orilla o frontera, en esta terceridad, como unas instancias de comunicación *éxtima*. En ellas lo exterior e inasimilable sin dejar de ser tal es incluido en la interioridad de la sociedad blanca europea como lo “más interior”, cuyo carácter repulsivo acaba por transmutarse en atractivo, volviéndose objeto del deseo. Así como el gaucho, la cautiva será una instancia de comunicación *éxtima* con ese objeto heterogéneo inasimilable representado por el indio y el desierto. Algo similar ocurre con el orillero, ese ser dejado al margen de la sociedad homogénea, pero que, sin dejar de ser exterior, retorna como lo “más interior” e incluso como el emblema de la sociedad porteña, a través de la literatura y el tango. El margen como la frontera son un límite de la sociedad “civilizada”. Mientras que el margen es como el lado interno del límite, la frontera es su lado externo, aquello contra lo cual se afirma la identidad civilizada. Si el orillero es una heterogeneidad “marginal”, la cautiva y el gaucho son lo que podemos llamar una *heterogeneidad fronteriza*, ya que introducen éxtimamente lo arrojado fuera del límite –la “barbarie” representada por el indio– contra el cual se constituye la sociedad “civilizada”. Junto a estos seres fronterizos se comunican dos geografías, dos espacios físicos y culturales, la ciudad y el campo, que se oponen como el lugar donde se reproduce la cultura occidental y europea y el vacío civilizatorio que nombra el “desierto”. Quien expresó esta idea o este sentimiento con más claridad fue Héctor Murena, para quién América era una tierra vacía de espíritu en la que los criollos europeos había caído, lo cual les hace “no poder ser casi ni siquiera hombres” y les arranca “el sentimiento [...] de que nacer o vivir en América significa estar gravado por un segundo pecado original” (Murena 2006: 140). Entre

esos seres marginales o fronterizos y sus geografías, junto al gaucho, la cautiva y el orillero que indica Podetti¹⁶, podemos aún incluir también al malón. El malón, como la cautiva, es en sí mismo una heterogeneidad fronteriza, esto es, un elemento expulsado fuera que retorna como una convulsión interna del orden civilizador.¹⁷ Pero se destacan en él dos aspectos de esta comunicación éxtima que antes habíamos dejado implícitos: la transgresión o profanación y el erotismo. El malón no es simplemente el robo que hace el indígena de las propiedades del colonizador o el criollo, sino una profanación de los elementos heterogéneos (sagrados o no) que constituyen un polo de atracción y un valor soberano de la sociedad colonizadora. Por un lado, transgrede e invierte hacia lo bajo la heterogeneidad alta con la que está cargado el cuerpo de la mujer, en tanto “santificado” por los rituales y las prohibiciones sexuales que la invisten del aura de esposa y madre. Por otra parte, ese rapto de mujeres blancas transgrede las prohibiciones vinculadas a las relaciones interraciales, hundiéndose en la heterogeneidad baja, la pureza imaginaria de la raza. Esta profanación es sin duda vivida como tal por el colonizador, pero no es ajena al indígena, que la experimenta vicariamente a través del horror que causa en el colonizador o el criollo. Es el horror expresado por Brian ante el posible ultraje sufrido por María por parte del indio, que hemos citado anteriormente. Pero ese elemento de profanación en el poema de Echeverría está conjurado a través de la resistencia heroica y viril de María.

126 |

El elemento de la profanación, así como el erotismo, van a aparecer, en cambio, mejor representados en una obra pictórica algo posterior a la época de los malones: “La vuelta del malón” de Ángel Della Valle (1892), la cual conmemora la campaña de exterminio del indio que llevó a cabo el general Julio Argentino Roca en 1878. Vemos allí un malón que retorna al “desierto” llevando consigo, no simplemente caballos o bienes útiles, sino unos objetos sagrados de una iglesia que acaban de saquear. Las cruces que aluden a la figura de Cristo, el incensario, símbolo de función sacerdotal, que uno de ellos revolea como una boleadora, el báculo y la estola que simbolizan la autoridad conferida al obispo o abad, el estandarte símbolo de la protección divina, el cáliz que pende de las ancas del caballo, son todos elementos que tienen el sentido de la profanación, en tanto figura extrema

—

¹⁶ Todos ellos pueden tomar un valor alto e imperativo, como en el caso del gaucho erigido en emblema nacional, la cautiva como emblema de la patria o el orillero como emblema del porteño, así como un valor bajo como en el caso del gaucho rebelde, el orillero como reo y la cautiva (retornada) como prostituta.

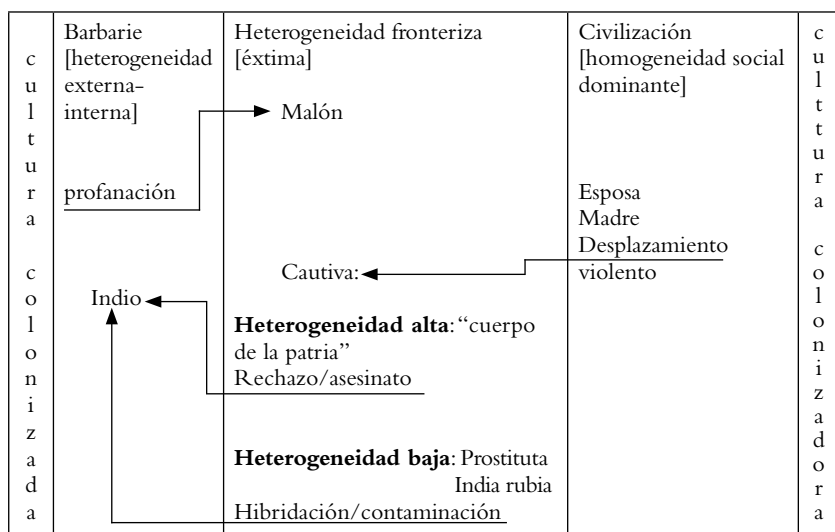
¹⁷ Incluyendo en él ahora no solamente sus rasgos homogéneos, sino también su heterogeneidad alta internamente constitutiva —sagrada— en tanto elemento de atracción.

de la transgresión. Dentro de este conjunto al que se agregan las cabezas cortadas, símbolos del salvajismo, pero también de la mutilación inferida al blanco, la figura de la cautiva, llevada a asentadillas en el anca del caballo de uno de los indios, es la sinécdoque, la parte que representa al todo, de la profanación. Desde el punto de vista cromático su blancura, símbolo de la pureza de la religiosidad, pero también de la pureza de la raza, contrasta con la pigmentación oscura del indio, mientras que sus senos desnudos aluden a la profanación sexual de la figura femenina y de la raza blanca. Este elemento heterogéneo de la profanación, como señala Enzo Cárcano (2008), es un elemento del malón, que es resistido en el poema de Echeverría. Mientras que Echeverría acentúa los rasgos de salvajismo del indígena, que parecerían dejarlo del lado de una animalidad indiferente a las prohibiciones que constituyen la cultura, la profanación, en tanto transgresión, que nos muestra el cuadro de Della Valle, lo sitúa en una relación íntima y humana con su oponente, al menos en eso de lo humano que hace decir a Sófocles: “Muchas son las cosas terribles, pero ninguna es más terrible que el hombre” (Sófocles 1994: 84). La profanación es un rasgo central del malón, que expresa un aspecto de la cultura y de la relación social que nada tiene ver con la utilidad o la búsqueda de beneficio. El malón es en sí mismo una heterogeneidad fronteriza que comunica éxtimamente al bárbaro con el civilizado (colonizado y colonizador). Mediante la profanación el supuesto bárbaro se complace en arrojar al otro, el colonizador, a su afuera, su nada. Pero como en el sacrificio o el mismo erotismo, esa nada a la que lo arroja, lo comunica íntimamente con una otredad radical, que encuentra en sí mismo no menos que en su Otro, el colonizado, aunque sea en el horror que le inspira. El segundo rasgo de heterogeneidad y a la vez de comunicación éxtima implicado en el malón, completamente reprimido en el poema de Echeverría, es el erotismo. La audacia de Della Valle está en expresar pictóricamente ese elemento a través de la sensualidad implicada en la relación entre el indio y la cautiva. Ese elemento está destacado, por un lado, por la pasividad de la cautiva —opuesta a agresividad varonil de la María de Echeverría— que se halla en un estado de desfallecimiento a merced de la lascivia del indio. Pero, por otra parte, del lado del indio, hay una extraña sensualidad en la curiosa forma en la cual sostiene a la cautiva entre su pecho, en una cierta actitud de protección y contención. Transgresión y erotismo son dos rasgos complementarios que conforman esa comunicación *éxtima* entre el indio y el orden civilizado que se traban en la figura del malón como heterogeneidad fronteriza. El malón comunica así a la civilización con *su* barbarie, una supuesta barbarie de la que se vale a su vez el aborigen, para cuestionar a esa civilización que pretende arrojarlo fuera de la humanidad.

6. Conclusión: la heterogeneidad fronteriza

El tránsito que hemos hecho por la heterogeneidad de la frontera, guiados por la figura de la cautiva, nos ha conducido a un punto en el que hemos rebasado parcialmente la forma en que Bataille, siguiendo en esto a Durkheim, concibió la oposición entre heterogeneidad y homogeneidad. Bataille plantea siempre la heterogeneidad dentro de la sociedad concebida durkheimianamente como una totalidad. Lo heterogéneo es un resto inasimilable a la homogeneidad, pero interno a la totalidad social. La contraposición entre heterogeneidad y homogeneidad es así concebida como parte del *juego de la vida* en el interior de esa *totalidad social*. Distinta es la heterogeneidad que representa el bárbaro, ya que es externo al todo social que lo califica de tal. Pero el llamado bárbaro toma una figura especialmente angustiante cuando ocupa el lugar del pueblo colonizado en su relación con el colono. La heterogeneidad representada por el pueblo calificado como bárbaro pasa a ser a la vez *exterior e interior* a la totalidad social y cultural del colonizador¹⁸, en tanto la frontera que los separa está constantemente vulnerada por la emergencia de unas figuras híbridas, pero heterogéneas, que tensionan la homogeneidad social y el orden —profano o sagrado— del colonizador. La cautiva, como el propio malón que la captura, son exponentes de esa relación con el bárbaro que, lejos de mantenerse como una pura exterioridad, abre entre él y la homogeneidad social “civilizada” una *heterogeneidad de frontera*. Sirviéndonos de una terminología acuñada por Lacan, hemos caracterizado a esta frontera como una *extimidad* o exterioridad íntima, en la que ese otro, debido a su ajenidad, interpela en su contraparte una falta de ser, una falla, íntimamente reconocida, que puede ser angustiante y repulsiva, pero que puede también atraer por liberar unas potencialidades reprimidas. Por esa “falla”, o frontera heterogénea íntimamente comunicante, circulan los cuerpos de las cautivas, así como el enjambre violento y aterradorizador de sus captores. En las secciones anteriores, hemos avanzado algunos pasos en la interpretación de esta heterogeneidad fronteriza. Intentaremos ahora dar una visión de conjunto que sirva a la vez como resumen de lo expuesto. Para ello proponemos el siguiente cuadro:

¹⁸ Esta superposición de exterioridad e interioridad conecta estas figuras fronterizas con el inmigrante al que Espósito siguiendo a Simmel define como el “enemigo interno” (Espósito 1999).



La sociedad bárbara colonizada, en parte como resistencia a la colonización, va a generar una relación de frontera que es el malón. El malón, como vimos, excede al robo de objetos útiles y es vivido como una profanación tanto por parte del colonizador, como por parte del indígena, que la experimenta vicariamente a través del horror en la mirada del colonizador o el criollo. El malón es en consecuencia una heterogeneidad fronteriza que a la vez separa y comunica, de manera *éxtima*, al aborigen con el colonizador y su heredero, el criollo blanco. El otro elemento de heterogeneidad fronteriza que emergerá de la comunicación íntima y violenta entre el aborigen y el colonizador es, como hemos visto, la cautiva misma. La figura de la cautiva tendrá una doble valencia alta y baja. Como heterogeneidad alta en el poema de Echeverría representará el límite de la patria civilizada frente a degradación representada por el indio. Será sin embargo a la vez interna y externa a la civilización, ya que pese a ser una figura imperativa que pueda erigirse en ideal de la patria civilizada, tendrá los rasgos heterogéneos que hemos señalado. Como hemos visto, el personaje de la cautiva en la obra de Echeverría se constituye en una heterogeneidad alta precisamente en ese rechazo violento de la heterogeneidad baja representada por el indio. Pero al hacer esto, ella misma se carga de la heterogeneidad de esa barbarie que rechaza, volviéndose un elemento inasimilable a su codificación dentro de la homogeneidad social, lo que explica su trágico final. En contraposición las cautivas que retornan a la civilización quedan afectadas o “contaminadas” de esa heterogeneidad baja del indio, que las vuelve absolutamente inasimilables y las excluye de la homogeneidad social. Esas cautivas que retornan

tomarán la forma heterogénea de la prostituta, que habitará en los márgenes de la homogeneidad, como un objeto erótico. A esa heterogeneidad baja, a la que la homogeneidad social las reduce, Borges agrega una nueva posibilidad, la de la cautiva que adopta la cultura del indio como un desafío a la homogeneidad social de su época. Esta posibilidad de heterogeneidad, que se abre en la frontera, es una heterogeneidad que emerge de la relación intercultural y social, entre el colonizador y el “colonizado” –o entre el civilizado el “bárbaro”– y no ya una tensión interna a un cierto todo social. De estas peculiares figuras de heterogeneidad intercultural podemos extraer aún una última característica que, si bien está también presente en la heterogeneidad interna al todo social, se amplifica especialmente en la relación entre colonizador y colonizado: la peculiar lucha por el reconocimiento que esas heterogeneidades fronterizas abren entre ambos. La profanación que le inflige el aborígen al criollo, lo expone a su nada, ese exceso de ser que rebasa sus límites sociales y culturales. Pero al hacer esto el aborígen abre en el colonizador una insuficiencia, una falla, que impide su cierre y lo expone a su Otro, el bárbaro, al que había pretendido expulsar de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

130 |

- Astrada, C.** (2023), *El mito gaucho* (Buenos Aires: Meridión).
- Barthes R.** (2004), *El placer del texto* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bataille G.** (1970), *Obras completas, II* (París: Gallimard).
- Bataille G.** (1974), *El culpable* (Madrid: Taurus).
- Bataille G.** (1979), *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte* (Madrid: Taurus).
- Bataille G.** (1981), *La experiencia interior* (Madrid: Taurus).
- Bataille G.** (1996), *Lo que entiendo por la soberanía* (Barcelona: Paidós).
- Bataille G.** (2003), *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Bataille G.** (2006), *El erotismo* (Buenos Aires: Tusquets).
- Bataille G.** (2011), “Définition de l’hétérologie”, en *Cahiers Bataille 1* (Francia: Les Cahiers).
- Borges, J. L.** (1975), “La noche de los dones”, en *El libro de arena* (Buenos Aires: Emecé).
- Borges, J. L.** (1996), *Obras Completas*, 4 vols. (Barcelona: Emecé).
- Borges, J. L.** (1998), “Historia del guerrero y de la cautiva”, en *El Aleph* (Buenos Aires: Alianza).
- Borges, J. L.** (1999), *Autobiografía: 1899-1970* (Buenos Aires: El Ateneo).
- Borges, J. L.** (2016), “El cautivo”, en *El hacedor* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Brizuela, L.** (2000), *El placer de la cautiva* (Buenos Aires: Temas Grupo Editorial).
- Cabanchik, S.** (2021), *La redención de la realidad: Borges, una peripecia filosófica* (Buenos

Aires: Eudeba).

- Caillois, R.** (1939), *L'homme et le sacré* (París: Leroux).
- Cárcano, E.** (2008), "El erotismo como profanación: de 'La cautiva' a 'La vuelta del malón'", *Gramma*, 45: 24-35.
- Echeverría E.** (2005), *La cautiva. El matadero* (Buenos Aires: Centro Editor de Cultura).
- Esposito, R.** (1999), "Enemigo, extranjero y comunidad", en *Los filósofos y la política* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 69-84).
- Freud S.** (2012), *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas, XVIII*, (Buenos Aires: Amorrortu).
- Galletti, M.** (2018), "Story of a Secret Society", *Theory, Culture and Society*, 3-5: 135-154.
- García Jurado, F.** (2005), "Borges, las lenguas clásicas y la cultura europea", *Variaciones Borges*, 20: 231-249.
- Hernández, J.** (2015), *Martín Fierro* (Buenos Aires: Nuevo mundo).
- Lacan, J.** (2011), *Seminario 7: la ética del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós).
- Laera, A.** (2016), "La mujer en el desierto: Esteban Echeverría y las lecturas nacionales del romanticismo francés", *Cuadernos de Literatura*, 39: 149-164. DOI: 10.11144/Javeriana.cl20-39.lmde
- Levinas, E.** (1977), *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme).
- Lippi, S.** (2017), "Metafísica de la risa: Freud, Lacan, Bataille", *Desde el jardín de Freud*, 17: 137-148.
- Lorio, N.** (2019), *Georges Bataille: una soberanía trágica* (Buenos Aires: La Cebra).
- Miller, J.** (2010), *Extimidad: los cursos psicoanalíticos de Jaques-Alain Miller* (Buenos Aires: Paidós).
- Murena, H.** (2006), *El pecado original de América* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Operé, F.** (2011), "'La cautiva' de Echeverría, el trágico señuelo de la frontera", *Bulletin of Spanish Studies*, 80(5): 545-554. DOI: 10.1080/1475382032000140523
- Podetti, R.** (2009), "Civilización, barbarie y frontera en Jorge Luis Borges", *Humanidades*, 1: 87-102. URL = <<https://www.researchgate.net/publication/232711465>>.
- Rella, F. y Martí, L.** (2010), *Georges Bataille, Philosophe* (París: Mimesis).
- Rogozinski, J.** (2011), "Pire que la mort: les lépreux au Moyen Age, de l'exclusion à l'extermination", *Lignes*, 35: 7-30.
- Rotker, S.** (1999), *Cautivas: olvidos y memoria en la Argentina* (Buenos Aires: Ariel).
- Saccomanno, G.** (2023), *La lengua del malón* (Buenos Aires: Planeta).
- Sarlo, B.** (1998), *Borges, un escritor en las orillas* (Buenos Aires: Ariel).
- Sarmiento, F.** (2018), *Facundo: civilización y barbarie* (Buenos Aires: BCN).
- Sasso, R.** (1978), *Georges Bataille: le système du non-savoir* (París: Éditions de Minuit).
- Semilla Durán, M. A.** (2014), "El mito de la Cautiva: desplazamientos y proyecciones en la literatura contemporánea argentina", *Cuadernos LIRICO*, 10: 1-17. DOI: 10.4000/lirico.1708
- Sófocles** (1994), *Antígona* (Buenos Aires: Biblos).

Surya, M. (1995), “Le très bas (Dieu, la terre, le trou)”, *Lignes*, 24 : 128-137.

Teruel, A. (2022), *Hacia una antropología acéfala: Georges Bataille y la heterología* (Córdoba: Alción).

Recibido: 18-03-2024; aceptado: 23-08-2024

Hamlet, or the Player: A Deleuzian Tale

FELIPE A. MATTI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf453

I 133

Abstract: This work analyses Gilles Deleuze's account and interpretation of Shakespeare's classic play *Hamlet* as it relates to poietic action. To accomplish such a comparison, it is established that Deleuze finds in *Hamlet* a proper definition of how Time can become free from the spatial joints and show itself as the pure Difference, or formal universality, that grounds all becoming. Hence, the main hypothesis of this work is that in *Hamlet*, Deleuze finds a model to explain not only poietic activity and creation but also the absolute ungrounding of Time. Secondly, it is also held that by exploring Hamlet's agency and play, it is possible to sustain an analysis that condenses the notions of Time out of joint and purely optic and sonic situation, which are deemed central to Deleuze's conception of Time as creative scission or Difference.

Key-words: Deleuze, Shakespeare, Hamlet, poiesis, time.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°1 | Otoño 2025

Hamlet, o el jugador: una historia deleuziana

Resumen: Este trabajo analiza la interpretación de Gilles Deleuze de la obra clásica de Shakespeare, *Hamlet*, en relación con la acción poética. Para realizar tal comparación, se establece que Deleuze encuentra en *Hamlet* una definición adecuada de cómo el Tiempo puede liberarse de las articulaciones espaciales y mostrarse como la pura Diferencia, o universalidad formal, que fundamenta todo devenir. Por lo tanto, la hipótesis principal de este trabajo es que, en *Hamlet*, Deleuze encuentra un modelo no solo para explicar la actividad poética y la creación, sino también el desfundamento absoluto del Tiempo. En segundo lugar, también se sostiene que explorando la agencia y el juego de Hamlet, es posible sostener un análisis que condensa las nociones de Tiempo fuera de las articulaciones y situación puramente óptica y sónica, las cuales se consideran centrales para la concepción de Tiempo de Deleuze como escisión creativa o Diferencia.

Palabras clave: Deleuze, Shakespeare, Hamlet, poesis, tiempo.

1. Introduction

This paper will examine Gilles Deleuze's account and interpretation of Shakespeare's classic play *Hamlet* and its relationship with poietic action. As the play commences, it asks itself to unfold, for all its domain has become unlawful and unhinged by earlier –and undisclosed– events. This intolerable situation faces Hamlet, who declares that Time no longer holds together the world, and thus, drastic action must be taken for all to resume its course. This, to the French philosopher, is evidenced at the end of the first act, when Hamlet concludes: "Time is out of joint/O cursed spite,/That ever I was born to set it right!" (*Hamlet*, I, V, 151). The world has become undone, and the motion of worldly space and individuals no longer grounds Time. Instead, Time has revealed itself as the intrinsic Difference that fundamentals becoming, and the urge to restore the already broken chronological and structured scheme, previously assumed by the world as a guise of its passivity, takes over Hamlet. Thence, he is the actor who portrays the player, the one able to force the world into its reconstitution and give room to the emerging of the new through the actualization of the Virtual, thus forcing becoming. In sum, the central hypothesis of this work is that in *Hamlet*, Deleuze finds a model to explain not only poietic activity and creation but also its relationship with the absolute ungrounding of Time. Secondly, it is also held that by exploring Hamlet's agency and play, it is possible to sustain

an analysis that condenses the notions of Time out of joint and purely optic and sonic situation, which are deemed central to Deleuze's conception of Time as creative scission or Difference.

2. *Hamlet, the player*

Hamlet is not a linearly structured, isometrical story but a cyclical and recursive embroilment of events. Its unfolding does not respond to a serialized grouping of premeditated and cohesive events that disentangle progressively, but rather to an intricate display of correlating situations that are strung together in haphazard fashion. In fact, as stated by Terrence Hawkes, it is not safe to assume that the play effectively ends: "for there follows applause, and then that complex of revisionary ironies, which we group under the heading of the 'curtain call'" (Hawkes 1985: 313). *Hamlet* stoutly beckons the strength of its own agency: it is a play within a play, a call for action, and the realization that to act is to transgress the order in which the world presents itself: "at the beginning a dead king's presence overhangs the action and is evoked by the nervousness of the sentries. At the end, a dead king's presence overhangs the action and is evoked by those final cannons, whose sound has been associated with him throughout" (Hawkes 1985: 312).

I 135

Hamlet is itself action and process since it infinitely subdivides in the multiplicity of possibilities that may become once everything comes undone. As the play plays, it unfolds, as Hamlet *hamlets* he becomes more merged with his own play. In fact, the player must sacrifice their own subjective identity when acting since it asserts the uniquely improbable whole, the virtual multitudinous "swarming of the impersonal individuations and pre-personal singularities" (Brassier 2000: 202) that enables a new structuration and configuration of the exterior forces that constitute the World. Like a dice-thrower, the player coincides with everyone and no one, as his toss affirms the necessary actualization of the Virtual: "Once chance is affirmed, all arbitrariness is abolished every time" (Deleuze 1993: 198). The positive outcome of the dice-throw is only possible if everything is suspended in pure possibility. Therefore, if Being and the player are one and the same, for it is through the player's agency that Becoming takes place (and so the virtual multiplicity actualizes into a unique state of affairs), Being is divided by two key moments of one game. On the one hand, there is the moment where the dice are grabbed when all multiple and virtual possibilities show themselves as equally attainable; on the other, they are released, and one configuration of them all will emerge as their new actual state. These are two moments or modes of existence of the same structured distribution of singularities.

Deleuze insists on the creative aspect of the game, as those two hours do not just appertain the world itself but also the player who temporarily abandons life's continuous flow and chronological serialization to fix his gaze upon it. In short, "the dice-throw affirms becoming, and it affirms the being of becoming" (Deleuze 2002: 25). To play is, equitably, to capture the already distributed singularities that constitute the current structured world that has become unarticulated and of free condition.

So, as he fixes his view over life itself, the player can follow the strict law of time in its purest and most formal state; he can put himself within the becoming of the Being; he is both aloof, glancing over the chronology of the world, and amidst the world, capable of provoking a new actualization of the Virtual. The roll of dice is, then, not a metaphor but an explanation of becoming, of how someone can interfere in the chronological serialization of Time and break it so a new combination of singularities may be dispensed. This coincides with Deleuze's point of view on the ontogenesis of thought: to think is to create, thoughts become just as an individual actualizes. To think is to introduce Time in its purest form onto the world of representation and recognition, or which is the same, to introduce the immense distance of the virtual into the actual.

136 | Furthermore, each cast of the dice is distributed as a unique play that complicates and expresses all the possible others, delivering a repetition of Difference. Moreover, one *coup de dés* is enough to assert the hazard because the pure necessity of the becoming is inserted into the one toss. Since the total amount of possible chucks is implicated in the one coup, to throw the dice consists of an act of restoration: all the structured singularities composing the world tremble at the mere chance of being totally reinstated and newly combined, all the virtuality of existence becomes identified with all actuality in a dynamism of the game. Each chuck asserts the existence of its own virtual basis and ungrounding force, being Time a virtual inexorable law enrolled into this creative exercise. So, there is a necessity implied in the assertion of the virtual and immanent chance by which things become because the virtual multiplicity is "to be actualized". Since there is but one combination in which the dice will fall, there is only one way the dispersed members of the multiple are combined under a new assemblage. The player, then, has the capacity to be at the interstice of Time, at whose seams lays the persistent scission that is never present but always future and past simultaneously. In essence, Time is the recommencement of Difference, where all possibilities reunite, and to act is to play with it.

In this sense, *Hamlet* is a knead of multiple and virtual events that, at a certain point, actualize in one single Event that garners them all: the bloody aftermath and deterritorialization of a whole kingdom. Even as an unas-

suming and innocent spectator of *The Mousetrap*, Hamlet intermingles with the various reactions and comments of the others, as well as the voices and elocutions of the players. His words become one with action; they reflect each other perfectly, rendering a pure description of what has happened and provoking everything to move forth:

Suit the action of the word,
The word to the action; with this special observance,
That you o'erstep not the modesty of nature;
For any thing so overdone is from the purpose of playing,
Whose end, both at the first and now,
Was and is, to hold, as 'twere, the mirror up to nature;
To show virtue her own feature, scorn her own image, and the very age and
body of the time
His form and pressure (*Hamlet*, III, II, 27)

This *mise en abîme* of Hamlet's agency can also be attested, as observed by Marie-D. Garnier, in Hamlet's first appearance on stage, which rests "on a differential letter" (2003: 64):

King: Take thy fair hour, Laertes; time be thine, and thy best graces spend it
at thy will! – But now, my cousin Hamlet, and my son, –
Hamlet [aside]: A little more than kin, and less than kind (*Hamlet*, I, II, 63–5)

I 137

A rhetorical counterpoint marks Hamlet's disjunctive agency, linked to his witted language that twists word's sense and structure, so multiple meanings may arise (and thus, replicate the pure Difference that lays ground to all language and sense).¹ In fact, just as Deleuze and Guattari observe in the collective enunciation and minor language, Hamlet will usually retort his antagonists with a half-buried, "subdued tongue" (Garnier 2003: 65) that willingly tears the possibility of dialogue by installing befuddlement. In addition, this is also Hamlet's way to express sense in itself, as he can force onto his interlocutors a paradoxical term that shatters the univocity of meaning:

Polonius: How does my good Lord Hamlet?
Hamlet: Well, God-a-mercy
Polonius: Do you know me, my lord?

¹ This is also explored by Michael Saenger (2021).

Hamlet: Excellent well; you are a fishmonger
 Polonius: Not I, my lord!
 Hamlet: Then I would you were so honest a man
 Polonius: Honest, my lord!
 Hamlet: Ay, sir; to be honest, as this world goes, is to be one man pickt out of ten thousand
 Polonius: That's very true, my lord
 Hamlet: For if the sun breed maggots in a dead dog, being a god kissing carrion, –Have you a daughter?
 Polonius: I have, my lord.
 Hamlet: Let her not walk i' th' sun: conception is a blessing; but not as your daughter may conceive: –friend, look to't
 Polonius [aside]: How say you by that? Still harping on my daughter: –yet he knew me not at first; he said I was a fishmonger: he is far gone, far gone: and truly in my youth I suffer'd much extremity for love; very near this. I'll speak to him again. – what do you read, my lord?
 Hamlet: Words, words, words
 Polonius: What is the matter, my lord?
 Hamlet: between who?
 Polonius: I mean, the matter that you read, my lord
 Hamlet: Slanders, sir: for the satirical rogue says here, that old men have grey beards; that their faces are wrinkled; their eyes purging thick amber and plum-tree gum; and that they have a plentiful lack of wit, together with most weak hams: all which, sir, though I most powerfully and potently believe, yet I hold it not honesty to have it thus set down; for yourself, sir, shall grow as old as I am, if, like a crab, you could go backward
 Polonius [aside] Though this be madness, yet there is method in't (*Hamlet*, II, II, 180–241)

138 |

Just as Raymond Roussel's arithmetical construction revolutionizes language to the point it stammers and forces the birth a minor, babbling tongue (Foucault 1963: 21; Deleuze 1998: 130), Hamlet redirects language towards an odd articulation, both direct and misleading, a language that is "affective, intense, but no more than an affection of which he speaks" (Deleuze 1998: 135). Such poetic exercise makes language "language flee, spin over a witching line" (Deleuze 1998: 138), always in disarray, as it bifurcates and varies in each of its own terms by the intensive force of meaningless and unarticulated sense that is being expressed. Hamlet forcefully modulates language; the undertone of his remarks, like an invisible whirlwind, swallows all that makes sense to his peers and confronts it with a different reality: the pure Difference that sustains all becoming.

So, Hamlet's chameleonic diction and language force multiple interpretations to arise with only the addition or extraction of a letter, a change of tone, a question that repeats what has been said to him, or even the pronunciation of a certain word. Hamlet does not speak in a grammatically correct fashion; instead, he treats language passionately, affectively, so it stutters. The speed of his voice forces the speech to haste and impedes one meaning to overcome the totality of the words: all at once, Hamlet informs his words with the totality of sense; he expresses Difference in itself. This, to the person that still lives attached to the motion of the world, makes Hamlet appear as maddened, a revolutionary senseless hazard that causes confusion and chaos.

That I essentially am not in madness,
But mad in craft (*Hamlet*, III, IV, 187)

This is what discerns Hamlet's agency from any of the others: on the one hand, there is pure activity, the assertion of the essential and pure Difference that fundamental is becoming. On the other hand, there is the passivity by which one "acts", carried away by the world's motion and succumbing to it as a mere body that either recreates or repeats what movement has been enforced. In this sense, it is Ophelia who becomes the representation of madness and derangement. In contrast, Hamlet is madness itself, a genuinely crazy and feverish subjectivity engulfed by the intolerable sight of the world undoing itself. Ophelia succumbs to incoherence and passivity; she is herself out of bounds (and so presents the representation of Difference to the other actors). In other words, Hamlet's incoherent behaviour is both seeming and true, for he artfully displays the limit of representation and the true sense of action: to his opposing parties, he is insane, someone whose actions carry no meaning and are inconsistent with the world's lively time; to himself he is exasperated and piqued, vexed by the urgent call for action his father's ghost has made. Further from this, Ophelia's death is followed by a linguistic difficulty, which also serves the purpose to discern agency from passivity:

I 139

First clown: How can that be, unless she drown'd herself in her own defense?

Second clown: Why, 'tis found so

First clown: It must be *se offendendo*; it cannot be else. For here lies the point: if I drown myself wittingly, it argues an act: and an act hath three branches; it is, to act, to do, to perform: argal, she drown'd herself wittingly.

Second clown: Nay, but hear you, Goodman delver,—

First clown: Give me leave. Here lies the water; good: here stands the man; good: if the man go to this water and drown himself, it is, will he, nill he, he goes — mark you that; but if the water come to him and drown him, he

drowns not himself: argal, he that is not guilty of his own death shortens not his own life

Second clown: But is this law? (*Hamlet*, V, I, 5)

Moreover, Ophelia's tragedy is folded in with her father's assassination; they both will become the intolerable that faces Laertes, whose avenging thirst will contrast Hamlet's. Thus, the play will continue to add plies up until the very end, when it all concludes as the play mirrors itself in the multiplicity of avengements and bloodshed. Opposing Ophelia, Hamlet must first proactively regain control of the matter at hand and seize the unhinged Time that wrests everything from his hands; only then will his soul be finally put at ease. Thus, the madness to which Hamlet is subject is not the reiteration or representation of mourn, which supposes passivity and rest, but the unrelenting urge to recompose what has been broken into with such force that it itself forces one to act.

On a second note, the play's recursive motion can be appreciated in the playlet, where everything is plied to maximum intensity, as Hamlet has indeed cast the die in the hope of obtaining confirmation of what the Ghost has told him. In this scene, all truths are equally possible, all outcomes outweigh each other, and Time "runs most obviously backward, and where the play does not just glance over its shoulder, so much as turn fully round to look squarely at the most prominent action replay of them all" (Hawkes 1985: 318). Hence, not only does *The Mousetrap* offer the "replay" of something that, within *Hamlet*, is unbeknownst, but it is also a retelling of the events that have foreclosed Time's passive succession. At this point, *Hamlet* suffers the intersection of pure Difference, for its entirety is at play. What becomes from such a pivotal and decisive point is the generation of further events that will move onward the action of the play and grant it a proper release and unfolding: "For *Hamlet* to operate, the past has here to be causally fused to the future" (Hawkes 1985: 318).

For this to happen, however, Time must abruptly cease its coherent course. In this sense, *Hamlet* is an attempt to express the mundanely experienced fugacity of Time and how action interferes with it. As Dymphna Callaghan points out, Shakespeare's poetry is characterized by "sheer speed" or an "agitated urgency" (2007: 104), where time is the bill to be paid, and a rapid pace must be assumed. The poet is pressed for time, and poïesis becomes business, making the lyric activity no longer an ostensible timelessness leisure. Hence, continual haste shapes all action: "the progress of time is not stately and orderly as in classical and medieval models of time, but careening, so that youth and beauty come crashing into oblivion" (Callaghan 2007: 108). In essence, Shakespeare is an exponent of an Elizabethan phenomenon where

time is regarded as what also undergoes transformation. Nothing is the extent of motion, and everything is subsumed by a Nature “that unfolds this accelerated temporality” (Callaghan 2007: 108). This coincides with Waller’s view that time is deeply concerning to the Elizabethan literature, where the nature and meaning of time is scrutinized to the point it grounds a “profound, if gradual, intellectual revolution” (Waller 1976: 10). Time is now regarded as the abstract category of constant experience, as it becomes opposite to the static and unfathomable Eternity. Additionally, time is the passing of moments or inevitable mutability and change one perceives in life. This is expressed, for instance, in Shakespeare’s Sonnet 60: “Like as the waves make towards the pebbled shore, So do our minutes hasten to their end.”

Thus, *Hamlet* exposes how action must, in a way, decelerate this fugacity because his vengeance is in tension with the rapid unfurling of life. *Hamlet* explores the character of the time “that is at once the matrix of human activity and constituent of our being” (Kastan 1982: 4), as the ghost is the intruding voice of an unexperienced past that cleaves time’s brevity and wounds the present. The breach left by this is only healed by action, which Hamlet translates as an avenging thirst that demands recognition of a time anterior to the play. But this does not mean that Hamlet is expected to succeed, or rather his action to foreclose Time’s fleetingness, for the mutability of life overpowers his capacities, however “irreversible and complete” (Kastan 1982: 27) an action may be. As underlined by Waller, “Time’s incessant dissolving of intentions or relationships underlies Hamlet’s unusual sensitivity and explains much of his sense of delay in fulfilling the ghost’s demands” (Waller 1976: 124). Indeed, Hamlet often reverberates through the dialogues and masquerades behind manifold meanings as he counterpoints his pairs fleeting experience of life with arrest and inquisitive demands. In other words,

I 141

Hamlet differs from the rest of the court by his insistence on understanding life as involving complicated and crucial metaphysical issues, which for the sake of his own integrity he feels must be faced and not dismissed by pragmatic assertions that they are irrelevant to everyday life (Waller 1976: 124).

In essence, *Hamlet* is an exponent of Time’s tragic dimension. Tragedy is when life’s alleged homogeneity is disarrayed, and action becomes dire, for healing action is requested. The end of the play strongly evokes this, as “Hamlet’s time has indeed ended with his ‘arrest’ by death, and the play closes quickly behind him, focusing and freezing our attention upon his experience” (Kastan 1982: 90). This agrees with Matthew Wagner’s interpretation that Shakespeare “understood theatre as a temporal art” (Wagner

2007: 68), an idea his drama draws upon and out. There is a “temporal ‘thick-ness’” (Wagner 2007: 1) that Hamlet navigates, where the past and future heavily weigh the present, and the event is what unsettles the fluent aging of the world. At first glance, this is but oxymoronic, for how come action is conditioned by witnessing the intolerable situation in which Time becomes so radically unhinged that its flow is no longer possible? At the heart of this question lies the main interest of this work because it is through Hamlet’s persona that Deleuze will throw some light on how this problem may be solved. Why is Hamlet able to conclude that such coherence has been broken? The presence of ghostly beings that solidify Hamlet’s “prophetic self” shows the coalescence of the actual and the virtual: a virtual King that seeks revenge through the actual prince, himself a virtual king and master of his domain, that will avenge him. This is, to Hamlet, intolerable, for a significant breach capsizes the whole world, and only his partaken action will heal it.

3. The unfolding of the world: Hamlet’s call for action

Stand, and unfold yourself (*Hamlet*, I, I, 2)

142 |

Although not treated in abundance and not necessarily under the same hypothesis, the subject of Time out of joint and its relationship to Hamlet has been thoroughly analyzed in works that must be here taken for granted (e.g., Barker 2012; Swarbrick 2018; Lambert 2012; Ryle 2014, and Buydens 2005: 180). One of them, which will be regarded as the mainframe for this chapter, is Somers-Hall’s “Time Out of Joint: Hamlet and the Pure Form of Time” (2011), which focuses on the Kantian formal aspect of the unhinged Time, something that Deleuze will reprise on several occasions after first working it out in *Difference and Repetition*. As Somers-Hall observes, Deleuze introduces the idea of Time out of joint in *Difference and Repetition* as the “demented time, or time outside the curve which gave it a god, liberated from its overly simple circular figure, freed from the events which made up its content, reversing its rapport to movement, in short, [Time] presenting itself as empty and pure form” (Deleuze 1998: 120). To understand what is a Time that has not gone completely mad, Somers-Hall focuses on Deleuze’s lessons on Kant and Time, for it is there that Deleuze will find the correlation between world and movement: as the movements of individuals are numerable, and their summation constitutes world’s motion, Time is the totality of movement; thus, Time is grounded by movement.

The joints by which Time is restrained are the cardinal points or hinges around which time passes. They make time recursive and structured. In this regard, Time is but a passive occurrence, for the individual is overhauled by the movement of the world, which is but a representation of eternity. In this sense, one could only behave according to the world's motion and flow, as Time is the passing of presents that affect each other through the bodily encounters that make up all movement. So, Time is something experienced as part of the lived world, as something only sensed and configured by the motion of the elements; as the actual that passes through the joints of the world, it remains cohesive to the lived present that gives way to it:

The joint, *Cardo*, indicates the subordination of time to, precisely, the cardinal points through which pass the periodic movements it measures. As long as time rests within its joints, it is subordinated to extensive time: of which it is the measure, the interval or number (Deleuze 1998: 40).

Thence motion, even if disorderly, is hinged by these frames that allow it to be rational and schematic, and it is within these locks that Time becomes grounded by the worldly elements that compose it. Time is measurable, or measurable, if it is strictly correlated by the total sum of movements that is the world. This, which Somers-Hall identifies as the “platonic model” of Time—manifested in *Timaeus*—, disallows the conception of Time as pure form: “Time is simply an imperfect way in which the eternal patterns of the world present themselves. It is always ancillary time premised on a logically prior movement” (Somers-Hall 2011: 58). This is the classical conception of the relationship between time and motion, where there is a hierarchy of movements towards Eternity or the form of which all moving things participate. However, “there is a tendency of time to emancipate, when the movement that measures it is the more *abhorrent, derived*, marked of meteorological and terrestrial matters of contingences” (Deleuze 1998: 40). Thus, when time is out of joint when the door comes off its frames, it means that movement is subordinated to time, and time “is no longer related to the movement it measures, but the movement to the time that conditions it” (Deleuze 1998: 41).

Now, instead of focusing on the platonic model that influenced the idea of a jointed time, as Somers-Hall does, it is here purported that within Deleuze's philosophy itself, there is a model that corresponds to this aspect of time. Furthermore, it is intrinsically connected to agency and Becoming. Thus, as Deleuze develops the image-movement and opposes it to the image-time (via the contrast between the sensor-motor scheme and the pure optic and sonic situation), where no privileged instant is the element

of movement, a proper explanation of how Hamlet acts and why is Time so essential, is granted. Hence, in the next chapter, it will be asserted how Time as pure form, agency, and becoming are all encompassed by the direct image-time that stems from the disarray of the image-movement and how *Hamlet* fits in all this.

3.1. Time before unhooking, or the image-movement

To start with, Deleuze basis both his definition of image and movement in Bergson's account of the world as the concatenation of moving images. As defined in *Matière et mémoire*, images

act and react one upon another in all their elemental parts according to constant laws, which I call laws of nature, and, as a perfect science of said laws would permit, without doubt, the ability to calculate and foresee what will happen in each and every one of those images, the future of the images must be contained in their present, and it should not add to them anything new (Bergson 2012: 11).

144 |

It follows, then, that images are a form of existence situated half-way between 'thing' and 'representation', that are in constant motion and, once conjoined in an absolute sum of movement, form the matter. Moreover, as images concatenate through motion, they form the matter of the world, which Deleuze will name a Plane (because it is a world of "n" dimensions) or an infinite assemblage of things that vary from each other. In addition, in this plane, "being and the becoming coincide"² (DS 02/11/1982) since

² As the reader may well know, Gilles Deleuze dictated yearly seminars at Vincennes for more than a decade. These seminars were recorded by his students. Unfortunately, these are but now starting to be edited and published in French and English (the Spanish reader is possibly aware that Deleuze's seminars have been thoroughly edited, revised and published by Cactus publishing house). In order to both recognize their great efforts and support the project, I have chosen to use Mrs. Stivale and Smith's "The Deleuze Seminars", an ongoing web-page/research project that is up to the task of providing the English reader a curated edition of these seminars. In order to reference them, I have chosen to employ "DS" as shorthand for "*Deleuze's seminar*", followed by a date, to refer to a specific lecture. In this case, for instance, the complete reference would be: *Cinema: The Classification of Signs and Time*, 6th lecture (of the year 1982), 21 December 1982. The reader should head to the webpage Mr. Stivale co-ordinates with Dan Smith named "The Deleuze Seminars" to gain access to the edited transcription of the recording. Full index of the transcriptions and translations can

what comes to be are these images that incessantly change, in so far as they are in contact with each other: “they are perpetually in motion, they don’t stop moving” (DS 02/11/1982). Thus, the plane is a system where any image is inseparable from the action it exerts on the rest and how they respond.

However, there is one of these images that, aside from being knowable extrinsically by the grace of perception, is also known intrinsically via affection: the own body. These affections felt in the own-body are the commotions received from the other images as movements that claim a bodily response, “it seems to me as if each of them contains in its way an invitation to act and, at the same time, the authorization to withhold and not even do anything” (Bergson 2012: 12). As the world itself is a set of images, there is at least a differentiation between them regarding those that force agency and respond to what is forced onto them, and those that act. This interaction is mediated by movement: it is motion that the exterior images force into the body, which itself passively responds and “restitutes movement” (Bergson 2012: 14). The own body is, then, an image that acts by choosing how it responds to the worldly motion. Again, any agency that the own-body would partake in, as long as it is in response to either its perception or affection, will always be in terms of motion. In short, the own-body reflects the worldly force that images impress on it in a particular way; it is the input that actualizes or promotes the individuation of what is virtually existent in the other images. However, this action is still embedded in the bodily joints of the moving world:

I 145

As my horizon widens, the images that surround me seem to draw themselves over a more uniform background, thus becoming indifferent to me. The tighter the horizon, the more the objects it circumscribes are staggered distinctively, according to the more or less easiness with which my body touches and moves them. They give back to my body, as a mirror would, their eventual influence; they are ordered in terms of increasing or decreasing capacities (*puissances*) of my body. *The objects that surround my body reflect its possible action on them* (Bergson 2012: 15).

Hence, the matter is the set of images and perception of those same images that relate to the possible action of a certain and determinate image, the own-body. This means that it is through motion that two individuals are related in the world of images, but also that by the halt of such motion

be accessed here: <https://deleuze.cla.purdue.edu/full-index/> (last accessed 24 of February of 2025).

that the new can happen. Thus, action cannot be properly entertained in the image-movement, because here Time is still bonded by motion and spatial joints, Time must break free, for only then will subjectivity find itself internal to Time as the form that fundamentals motion, and only then will these virtualities become available to conform an actual. Having obtained that the images are themselves movement (and that they interact with each other by means of it), Deleuze needs to state what movement is. To do so, he recapitulates Bergson's three thesis on motion.

The first thesis states that, while the travelled space is infinitely divisible, motion is not. Movement is a steady present, or an "act of travelling" (Deleuze 1983: 9), which means that the travelled spaces and distances (where movement takes place) appertain entirely to one and only homogeneous space, in so far that the composing movements are heterogeneous and irreducible to one another. Moreover, motion cannot be reconstituted by the stringing of positions in space, or instants in time, even if the unmovable "cuts" would, once added to one another, make up the total sum of the world (the totality of positions in space, of presents in time). Brief, it cannot be reduced to the travelled space:

146 I

When you reconstitute movement with the travelled space, you have already considered movement as something that has passed, that is, as something already done. But movement is the act of erring, it is the erring in act. That is, movement is that which is done. Precisely, when it is already done, there is only a travelled space left. But not movement. [...] Travelled space is fundamentally divisible, it is essentially divisible. In contrast, movement, as the act of transversing a [determinate] space, is indivisible. Thus, it is not spatial (*de l'espace*), it is of the duration. It is an indivisible duration (DS 02/11/1981).

Motion is always "behind one's back" (Deleuze 1983: 9). Now, this is already linked to *cinéma* and its images, as cinema is formed by two complementary givens: instantaneous cuts (which are the images) and the moving impersonal time, "uniform, abstract, invisible or unperceivable" (Deleuze 1983: 10), that is 'within' the machine with which the images are paraded. Yet, what cinema gives are not the photograms themselves, but an image in which movement does not increase (nor decrease), an image where movement is given in itself: a moving image of movement or image-movement. This first thesis then establishes the notion of movement as a cut, a mobile breach between bodies (their acts and responses) that is not the sum of an unmovable cut and an abstract movement. Therefore, the world is always "in the process of being made and unmade" where only "halts and states, 'snapshots' cut out from change" (Marrati 2008: 10) are perceived.

That is why movement is only divided by changing in nature; it is heterogeneous, and change is only given by jumps and instantaneous cuts, which, ensembled, create a false sense of motion. At the same time, the space that gathers these images is cuttable, divisible, and numerable because the difference between points A and B does not matter; it pertains to the same continuum, only differentiated by random numbers that make sense when structured within a made-up series. This implies that movement and time are narrowly related, since depending on how movement is conceived it is that Time will show itself either directly or indirectly. If motion is regarded in a false, cinematic way, where the jointed static images pretend to reconstitute with “immobile sections, of positions or states that have been arbitrarily cut out from the real movement, which is unreel over the length of an abstract and always identical time” (Marrati 2008: 12), then movement is reduced to space as a travelled continuum, and time is also spatialized, as it is reduced to a series of instants that merely reproduces the spatial juxtaposition of images. In contrast, if movement is regarded as the condition of possibility, as what demands action and creation, then movement becomes an intensive Time, the incessant qualitative change that is not an external frame in which events occur but the duration “identical with invention itself” (Marrati 2008: 14).

Bergson's second thesis on motion aims to discern and specify what motion is and how it is composed, and what illusions of movement must be avoided. The main mistake is to always reconstitute movement with instants or positions, which, to Deleuze, has at least two ways to be done (the classic and the modern). In broad terms, movement is traditionally conceived as the structured, or lawful, passing of one form onto another, that is, “an order of positions (*poses*) or *privileged instants*” (Deleuze 1983: 13) that add up to an acme. In contrast, what Bergson purports (according to Deleuze) is that the element of motion is a *moment whatsoever* (*moment quelconque*), and not a privileged portion of space. It is according to equidistant instants, chosen in terms of vicinity that the impression of continuous movement is obtained:

I 147

The forms are themselves immobile, or move in terms of pure thought, but the finite movement is that of one matter that passes from one form onto another. [...] In simpler terms, it is not the form herself that moves, but the matter that moves passing from form A to form B. The forms are simply captured more or less close to their actualization into matter (DS 10/11/1981).

Movement is not the reflection nor the bodily articulation of eternity; instead, it is the concatenation of indistinct instants that only make sense when they pass through the joints of the world. So, the final thesis on motion is reached: “not only is the instant an unmovable cut of movement,

but movement is a mobile cut of duration, that is, of Everything, or of an everything” (Deleuze 1983: 18). Hence, motion is the transposition within space. Each time there is a displacement of parts amongst the bodily joints that structure space, there is also a qualitative change of an everything: “movement supposes a difference in potency (*différence de potential*)” (Deleuze 1983: 19) that is reconstituted or filled each time it changes. This means that movement refers always to change, to migration, to variation; it is rhythmic, it is a vibration where the continuum of time and space are elemental. Nevertheless, in terms of intensity, a body has its own velocity, or speed, according to which it perceives or reacts; it affects or is affected. This is correlated in Time, though considered not as a plain sum of movements, but as how a body exists intensively in relationship to others through its duration. In these terms, action will still be a passive enrolment of the self in movement, thus Time will be conceived indirectly.

However, if matter is considered as an Everything, an all-encompassing reality, then it does lodge possibility of unrelenting change. So, even if framed (or hinged), the everything is an open system. The Everything is defined by Relation, because images relate to each other by how they change their positions while moving. This also defines the bodily joints that ground Time: “of duration in itself, or of Time, we can say that it is the everything of the relationships” (Deleuze 1983: 21). The Everything does not contain homogeneous parts, for any division would imply a change in nature of the system as a whole:

The everything is created, it does not cease to create itself in a different dimension without parts, as that which trains the set of a qualitative state to another, like the pure becoming without arrest that passes through those states (Deleuze 1983: 21).

Furthermore, Time is regarded as duration in so far “movement links the objects of a closed system to the open duration, and duration to the objects of the system that she forces to open up” (Deleuze 1983: 22). Thus, the joints are what determine a relatively closed system that comprises all that is present in the world, or the actual images, without complete access to their own virtualities. Secondly, the joints are a geometrical or physical structure that constitutes the closed system in relationship to the chosen coordinates or variables that determine the nondescript moment; in other words, the frame is a composition of space, a structure that the body of the image occupies. Each action, inasmuch constrained by the movement of the world, responds to the action of another body within an extensive milieu, that is, a space with regular and heterogeneous magnitudes, which also means

this, any action that occurs in this homogeneous, continuous space, happens amidst the jointed Time.

However, there is a void between each movement that allows an action to partake where the new emerges and transforms the disposition of the individuals that compose the world (this means an act that rearranges the matter and forces the opening of the Everything). Because these actions are still bonded to the serialized movements that compose the jointed Time, any action that remains linked to the image-movement is but the prolongment of the motricity of sensation and perception, which means that it only extends the chain of actions once more, in which subjectivity remains passive. What these actions do is create a new breach, a new emptying of motion, but still schemed or structured within the image of movement itself. Hence, as fast as this caesura manifests (which is the pure Difference that grounds all becoming), it is again refilled and muffled.

Then, what happens if Time breaks loose? Is it possible to obtain an image that relates purely to Time, an image that remains related to the world but also transversally cuts through the sensorimotor continuation that restrains Time to motion so that pure action happens? To even consider such a possibility, Deleuze must entertain the idea of a direct image of Time, an image not contingent upon enchainment and actions, a Time snatched from the joints of the world. Image-movement only throws an image of time in its empiric form, where time's course is composed by the flowing series of presents that tag along each other and pass through the schematic joints of space, a successive present according to a before and an after. This way, Time is only conceived as an excess or defect of movement, an aberration in the series that jumps outside the empiric flow of things. Since the image-movement is characterized as being "like a movement in extension" (DS 12/04/1983), its aberration would represent the cut in the chronological consequence that proposes Time as the whole of movement or the total sum of individual motions that compose the world.

I 149

Hence, whilst jointed and numerable, Time is the interval between movements; it is the difference between present A and B: first happens A, which is succeeded by B, then C, then D (which may recall A), etc., and from A to D time "has passed." It can be observed, then, how *Hamlet* is, at its core, an imbricated story that disarrays the image-movement and highlights the image-time, as Hamlet must unfold the main Event (the assassination of his father by his uncle) inwardly, being Time the main basis for everything that happens. For example, Hamlet must await vengeance, even if at present, the King is vulnerable at its most; given that Time is out of joint, the present matter of fact does not overhaul the exact moment when everything concludes, there is no privileged moment in which things must happen, that

would mean that everything falls into a certain structure and action is a passive response to worldly action:

But, in our circumstance and course of thought,
'Tis heavy with him: and am I, then, revenged,
To take him in the purging of his soul,
When he is fit and season'd for his passage?
No.

Up, sword; and know thou a more horrid hent:
When he is drunk, asleep, or in his rage;
Or in th'incestuous pleasure of his bed;
At gaming, swearing, or about some act
That has no relish of salvation in't;—
Then trip him, that his heels may kick at heaven (*Hamlet*, III, III, 70)

150 | Since Hamlet has witnessed the maddening and intolerable circumstance of Time being out of joint, he moves intensively through Time itself; he is no longer apprehended by the geometrical and plane space. Instead, Hamlet becomes knowledgeable that he is within Time, he is internal to it: his space is recursive, topological, and intensive, the present becomes the instant, Time's movement becomes duration, and he himself but a degree of intensity of Time, its total unfolding being the degree 0° of all becoming, where all possibilities conjoin, and the Virtual is at the brink of actualization. In essence, the image-movement, or sensor-motor scheme that appraises the world, is mainly an enchainment of actuals, whereas an image-time would imply that any actuality has lost its privilege to remain the true form of reality.

3.2. Witnessing the intolerable, or has this thing appear'd again tonight

Thoughts black, hands apt, drugs fit, and time
agreeing (*Hamlet*, III, II, 273)

Before moving onwards, it is important to clarify, at least briefly, what it is for Deleuze to conceive Time as pure form. As Anne Sauvagnargues remarks in *Deleuze: l'empirisme transcendantal*, where she undertakes the meticulous mission to explain empirical transcendentalism throughout the entire work of the philosopher, Kant's conception of how Time constitutes the collapse of the subject (the "I think" or Cartesian cogito) is key

to understand this formal aspect: “the two functions of the subject are thus disconnected from each other, while the universal function of the ‘I think’ collapses under the empirical self it produces as its result” (Sauvagnargues 2011: 23). The rupture of this constitutive implication of the subject entails a concrete event: “the subject only appears to itself cracked in the mirror of time” (Sauvagnargues 2011: 23). In this regard, as time remains within its hinges, it is subordinate to the extensive movement. So, as Time is “out of joint”, it is movement that subordinates itself to time:

‘Time is out of joint’, time is no longer enrolled in such a way that it is subordinate to the measure of something other than itself – which would be, for example, astronomical movement. Time has ceased to be the number of nature, time has ceased to be the number of periodic movement. It is as if, being previously wrapped in a way to measure the passage of celestial bodies, it unwraps like a kind of serpent, it shakes off all subordination to a movement or to a nature, it becomes time in itself for itself, it becomes empty and pure time. It no longer measures anything. Time has taken its own immeasurability. It is out of joint, that is, from its subordination to nature; it is nature that will be subordinated to it (*DS* 14/03/1978).

Movement becomes the description of the space where the act occurs, for Time is now the “condition of the act” (Deleuze 1998: 41). At this point, Deleuze makes a formidable suggestion: “time thus becomes unilinear and rectilinear, not at all in the sense that it would measure a derived movement, but in itself and by itself, insofar as it imposes on all possible movement the succession of its determinations. It is a rectification of time” (Deleuze 1998: 41). It is precisely Hamlet who completes this emancipation of time: “he really operates the reversal because his own movement results only from the succession of determination” (Deleuze 1998: 41); he needs time to act. Consequently, the liberated time is no longer defined as the successive parts of movement but as numbers and places that are now understood and determined by it. Permanence, succession, simultaneity, all these concepts attributed to the spatialization of time are merely temporal fragments, and everything that moves and changes is *in* time. Hence, Time “does not change, does not move, nor is it eternal” (Deleuze 1998: 42); it is instead the unchanging and fixed form of everything that changes and moves.

The loss of coordinates leads to the dissolution of the “I think,” since it is an act of instantaneous determination operated by the individual representing his own thought. By creating an image that implies an indeterminate existence (the I am), where the individual is determined as a thinking substance (thus, I am a thing that thinks), Time is circumscribed to the schema-

I 151

tized and actual movement. But Deleuze objects, “how could determination be applied to the indeterminate if one does not say how it is ‘determinable’?” (Deleuze 1998: 42). Thus, it arises that this is only possible under the empty form of Time, for there the indeterminate existence finds itself determinable: “so much so that the ‘I think’ affects time, and only determines the existence of an I that changes in time and presents at every moment a degree of consciousness” (Deleuze 1998: 43). Moreover, the self becomes an act that determines its own existence, as “it is a passive or rather receptive I that experiences changes in time” (Deleuze 1998: 43).

Thence, a fracture emerges between the I and the Self where “existence can never be determined as that of an active and spontaneous being, but of a passive self that the I represents to itself, i.e., the spontaneity of determination, as an Other that affects it” (Deleuze 1998: 44). This madness of the subject corresponds to a Time out of joints: “it is like a double diversion of the I and the Self in time, which relates them to each other, stitches them to each other. It is the thread of time” (Deleuze 1998: 44). Thus, having subjectivity becomes the formal relation where one affects oneself and determines its own existence, Time can be defined as the affect of oneself by oneself, or at least as the formal possibility of being affected by oneself. But how does all this relate to the figure of the player? Here lies the heart of the Deleuzian argument. If time is the immutable form of interiority, is because it enables the self to be affected by itself, not only by an external object but by his own temporalized being, as it is formally internalized in Time. Thus, the other thing that the self thinks is its own fracture, from which it watches its own disappearance, an image that Deleuze deems intolerable:

It is not that time is internal to us, or at least it is not especially internal to us, but we are internal to time, and in this capacity always separated by it from what determines us by affecting us. The interiority never ceases to dig into us, to split us, to redouble us, although our unity remains (Deleuze 1998: 45).

Alike a dizzying scission: a crumbled subjectivity that can see its own temporal constitution, a dissolved self that witnesses its own operation in time, where the creative dynamism of the foundation of subjectivation is resolved. In short, it is a shift that constitutes the unlimited space and opens the entire possibility of something becoming actualized. So, Time exercises over the suffering subjectivity the law of its own formality. This law is the first principle of creation; it has neither interiority nor content, for it is pure, objectless form (neither sensible nor intelligible) that “does not tell us what to do, but to what subjective rule we must obey, whatever our action may be” (Deleuze 1998: 46). In summary, the unhinged Time is the lawful, pure

form of universality: “it does not tell us what is needed, it only tells us: ‘It is ought to be!’” (Deleuze 1998: 46).

When time breaks out of its frames, one must follow the infinite and Kafkaesque “road of slow death, deferred judgment, or infinite debt” (Deleuze 1998: 47). Like an inexorable judge, Time leaves no alternative but to pursue one’s own disintegration and become a spectator of the law that constrains and supports the world’s motion and possibility of change. As Somers-Hall states, Deleuze’s notion of Time is fundamentally different from the structure of representation, as he “opens the possibility of seeing time as capable of exhibiting organization in its own right” (Somers-Hall 2011: 62) rather than Time being a mode of succession and motion amidst which subjectivity finds itself. Movement is not a mode in which Time appears to the subjectivity; it is instead how the subjectivity organizes Time and conceives motion: “The pure and empty form of time therefore has the same relationship to succession and coexistence as substance for Spinoza has to the attributes” (Somers-Hall 2011: 63).

Deleuze strains this thoroughly; once freed from the seams of motion, all possibilities are conjoined in Time as virtual multiplicities. This means that Time vessels all presents as intensities, as different degrees of itself. At this point, an image of emptiness and inaction forms, for movement cannot be prolonged any further, and a demented circuit between the actual and the virtual is crystallized, where all outcomes are equally possible, only one to be assumed as the new worldly structure, and that just by pure chance. Action, then, is prefaced by a situation that is disconnected from the chronological succession of presents (which Deleuze calls *situation purement optique et sonore*):

I 153

A purely optical and sonic situation does not extend into action, nor is it induced by an action. It is meant to make one grasp, it is supposed to make one grasp something intolerable, unbearable. Not a brutality as a nervous aggression, an exaggerated violence that can always be extracted from sensori-motor relations in the action-image. It is not about scenes of terror, although there are sometimes corpses and blood. It is about something too powerful, or too unjust, but sometimes also too beautiful, and which therefore exceeds our sensori-motor capacities (Deleuze 1985: 29)

This breach in motion is paralleled by a pure description that replaces the object with the multiplicity that it evokes. This situation does not extend into action, because it conflates with its description, as the image stands for its own object, no longer being any independence between the object and its represented image. Hence, the subjectivity is no longer in a state of

(passive) agency, rather it succumbs to a pure state of seeing, a faculty of foresight, of vision:

In other terms, I am literally in front of an image that merges with its own object. That is precisely why it no longer extends into action – it stands for its own object. That is what we called a description, [...] all the descriptions that declare themselves as descriptions, they form non-sensorimotor situations, that is to say, what we called pure optical and sonic situations. A pure optical and sonic situation or a description is the same thing, it's a situation cut off from its motor continuation. It is actual but does not extend into another actual; it is cut off from its links with other actuals, it is cut off from its motor chains (DS 15/05/1984).

This can be attested by *Hamlet's* first act, where the ghostly being consolidates the scarring of Hamlet's domain and makes the space unbreathable, stagnated: "The ghost is and is not there; he is an absent presence. What's more, he carries the dust of the past with him. The air of the play is unbreathable, and the more Hamlet does to exhaust the past, to unearth it" (Swarbrick 2018: 106). This forces the overlapping of perspectives and presents in the immensity of Time: only agency may resume everything as before the breach created by the Ghost, but to do so, Hamlet himself must submerge within the intensive spatium of Time. Furthermore, Hamlet remains a description, a maddened adjectivization of himself, throwing its own virtuality at the eyes of the rest. For instance, the Queen will only find the unbearable truth and abandon her passivity when Hamlet confronts her with the image of the intolerable:

Here is your husband, like a mildew'd ear,
Blasting his wholesome brother. Have you eyes?
Could you on this fair mountain leave to feed,
And batten on this moor? Ha! Have you eyes?
You cannot call it love; for at your age
The hey-day in the blood is tame, it's humble,
And waits upon the judgement: and what judge-ment
Would step from this to this? Sense, sure, you have,
Else could you not have motion: but, sure, that sense
Is apoplext: for madness would not err;
Nor sense to ecstasy was ne'er so thrall'd
But it reserved some quantity of choice,
To serve in such a difference. What devil was't
That thus hath cozen'd you at hoodman-blind?

Eyes without feeling, feeling without sigh,
Ears without hand or eyes, smelling sans all,
Or but a sickly part of one true sense
Could not so mope (*Hamlet*, III, IV, 59)

In addition, *The mousetrap* is a virtual description of the play itself “Belike this show imports the argument of the play” (*Hamlet*, III, II, 160), and, masked as entertainment, it seeks to install upon Hamlet’s antagonists the image of the intolerable, of what has truly happened –accessible not by recollection but by reenactment. So, when perception (passivity) is no longer sustained by the action of representation, or recognition, the actual is withdrawn from its spatial joints and forms a circuit with its own virtuality (the pure Difference that scars and grounds its existence). Hence, instead of having a continuation of actuals, what is obtained is a consolidated tandem of actual images and their own virtual ones. Finally, because all motion is abrupted, one is granted access by these circuits to the pure Time that lodges all presents that pass, remain and come. This unfolding means that what was the previous state of matters is non resumable, as for everything to unfold and Time be again jointed, all Hamlet’s kingdom and domain must self-implode, since all actors are involved in the intolerable circuit that crystalizes the new becoming, whose birth must be forced by action.

I 155

4. Conclusion

I’ll have grounds
More relative than this: –the play’s the thing
Wherein I’ll catch the conscience of the king
(*Hamlet*, II, II, 595)

In conclusion, Time out of joint is but the pure Difference to which a maddened subjectivity is witness, it shows itself amidst a situation where no longer is chronological continuation permitted, nor tolerated. Hence, in so far *Hamlet* is a story of Time and becoming, what the hero does is assert the pure chance that commands Being and its necessary actualization, the pure Difference that fundamentals all becoming. To do such act, Time must unhinge, so then the overlapping of moments is possible. This means that all presents become equally attainable, for they embroil with one another within the pure formality and intensity of Time. Then, true agency is possible, as the subjectivity occupies the immeasurable space that scars becoming, as it is out of the worldly joints.

Additionally, ‘time-out-of-jointness’ relates to the metaphysical inquiry Time is put through in Elizabethan literature. As it was briefly explored, uncertainty and distrust envelop the times when the play is produced, making *Hamlet* an exposition of this pressing matter. To be ‘out of joint’ is to elude the fleeting nature of Time itself, which is regarded as the greatest thief of all, for one experiences it as recurrent but also intangible. The recognition of being unbounded adds density to life, because action now does not agree with the haste discourse of nature, it rather repurposes it. Hamlet becomes lawless, at the very least insane and incoherent, and his peers try to institutionalize him by forcing chronology upon him. Yet such efforts are fruitless, since Hamlet ends up acquiring his revenge, only to be the more futile: his action does indeed deal with the scission his father’s assassination caused, and Time is indeed reinstituted, but this just means that everything is refunded to how it once was.

Hamlet is a player; he has the power of pure agency because he is subdued by the formality of Time. Since Time has unhinged, Hamlet is notified of how the world has disembroiled, as it bears a scarring that is so unbearable that a new actual must be conceived. However, to do so, with all possibilities at hand, Hamlet must roll the dice and affirm the chance that he not only has undone his domain but will eventually reconstitute it. A tale of Difference and action, *Hamlet* entails a thorough understanding of how to act and become are narrowly linked by the fundamental agency of Time, the pure formal law that grounds Being, as it is pure coming-to-be.

156 |

REFERENCES

- Barker, S.** (2012), “Hamlet the difference machine”, *Comparative Drama*, 46(3): 401–423.
- Bergson, H.** (2012), *Matière et mémoire* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Brassier, R.** (2000), “Stellar Void or Cosmic Animal? Badiou and Deleuze on the Dice-Throw”, *Pli*, 10: 200–216.
- Buydens, M.** (2005), *Sahara: l’esthétique de Gilles Deleuze* (Paris: Vrin).
- Deleuze, G.** (1983), *Cinéma I: l’image-mouvement* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G.** (1985), *Cinéma II: l’image-temps* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G.** (1993), *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Deleuze, G.** (1998), *Critique et clinique* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G.** (2002), *Francis Bacon: logique de la sensation* (Paris: Éditions de Seuil).
- Foucault, M.** (1963), *Raymond Roussel* (Paris: Gallimard).
- Garnier, M.** (2003), “Hamlet: Selected Letters between Derrida and Deleuze”, *Oxford Literary Review*, 25(1): 63–77.

- Hawkes, T.** (1985), “Telmah”, in P. Parker and G. Hartman (eds), *Shakespeare and the Question of Theory* (New York and London: Methuen, 310-333).
- Kastan, D.** (1982), *Shakespeare and the Shapes of Time* (Hanover: University Press of New England).
- Lambert, G.** (2012), “Kant’s Bastards: Deleuze and Lyotard”, *The Philosophical Forum*, 43(3): 345-356).
- Marrati, P.** (2008), *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Ryle, S.** (2014), “Ghost Time: Unfolding *Hamlet*”, in *Shakespeare, Cinema and Desire: Adaptation and Other Futures of Shakespeare’s Language* (London: Palgrave Macmillan, 129-173). DOI: 10.1057/9781137332066_4
- Saenger, M.** (2021), “Shakespeare and Linguistic Change”, in *The Palgrave Encyclopedia of Global Shakespeare* (Cham: Springer International Publishing, 1-7).
- Shakespeare, W.** (2007), *The Complete Works of William Shakespeare* (The Shakespeare Head Press, Oxford Edition; Wordsworth Library Collection).
- Smith, D & Stivale, C.** (DS), *The Deleuze Seminars*. <https://deleuze.cla.purdue.edu/> (accessed 23 February 2025).
- Somers-Hall, H.** (2011), “Time Out of Joint: Hamlet and the Pure Form of Time”, *Deleuze Studies*, 5(suppl.): 56-76.
- Sauvagnargues, A.** (2011), *Deleuze: l’empirisme transcendantal*. (Paris: Presses Universitaires de France).
- Swarbrick, S.** (2018), “In the Anthropocene Air: Deleuze’s Encounter with Shakespeare”, *Early Modern Culture*, 13, Article 8. URL = <<https://tigerprints.clemson.edu/emc/vol13/iss1/8>>
- Wagner, M.** (2007), *Shakespeare, Literature, and Time* (Routledge).
- Waller, G. F.** (1976), *The Strong Necessity of Time: the Philosophy of Time in Shakespeare and Elizabethan Literature* (The Hague: Mouton).

I 157

Recibido: 18-04-2024; aceptado: 08-08-2024

Gottfried Wilhelm Leibniz,
Prefacio a un librito sobre los elementos de física

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires, Argentina

I 159

OSCAR M. ESQUISABEL

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”

Buenos Aires, Argentina

Universidad Nacional de la Plata

La Plata, Argentina

DOI: 10.36446/rlf416

Introducción

El texto cuya traducción aquí presentamos, *Praefatio ad libellum elementorum physicae*, fue redactado por Leibniz entre el verano de 1678 y el invierno de 1678/79. El manuscrito del escrito se registra como LH XXXVII 3, hojas 1-6. Para la traducción, hemos seguido el texto de la edición de la Academia, AVI 4, 1992-2010, no existiendo una edición anterior, excepto la de la *Vorausedition*. En la traducción hemos incluido la referencia aproximada a la página corres-

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°1 | Otoño 2025

pondiente de dicha edición. No hay traducciones previas de este texto al español, aunque sí al alemán (*Engelhardt* 1951: 305-329), al inglés (*Loemker* 1969: 280-289) y al francés (*Fichant* 1993: 3-26, sobre la base del texto de la *Vorausedition*).

En el *Prefacio* se enuncian 16 proposiciones seguidas cada una de una explicación o comentario. Las proposiciones están claramente delimitadas, aunque de hecho no fueron enumeradas. En ellas se proponen algunas directrices que, para Leibniz, deben considerarse con anterioridad a la práctica de la ciencia natural. Podemos dividir las proposiciones en tres grupos, de acuerdo con los ejes temáticos que se abordan. En un primer momento, en las 6 proposiciones iniciales, Leibniz lleva a cabo algunas reflexiones relativas a la utilidad que tiene la física, tanto para la perfección del alma como, concomitantemente, para la sociedad. Se trata de proposiciones en las que intenta justificar la importancia del cultivo de la física por parte de los hombres, así como también de su promoción por parte de los Estados. Un segundo grupo de proposiciones, que va de la 7 a la 10, desarrolla reflexiones importantes acerca de los métodos de la física. De acuerdo con Leibniz, hay cuatro métodos que podrían aplicarse en la investigación de la naturaleza y que resultan de la combinación de dos pares de oposiciones: por un lado, el método puede proveer resultados que sean ciertos o conjeturales; por otro, podemos proceder o bien *a priori*, o bien *a posteriori*. Las alternativas metodológicas, por lo tanto, son: un método cierto *a priori*, otro conjetural *a priori*, un tercero cierto *a posteriori* y, por último, el conjetural *a posteriori*. Cada una de las proposiciones del conjunto analiza uno de los métodos. No obstante, el foco de atención de Leibniz está puesto especialmente en el método cierto *a posteriori*. El tercer conjunto de proposiciones, desde la 11 hasta el final del *Prefacio*, profundiza en este camino. En especial, Leibniz propone una tipología de atributos, distinguiendo entre simples y compuestos, y aclarando la naturaleza de los atributos confusos, distintos, comunes, simples, semejantes y demás. La última proposición, además, aborda algunas importantes cuestiones metafísicas acerca de la naturaleza del cuerpo y de la relación entre las explicaciones teleológicas y mecánicas. Remitimos a nuestro trabajo “La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica”, publicado en esta misma revista, para un análisis detallado del contexto y los temas del presente escrito (Raffo Quintana y Esquisabel 2024, 261-289).¹

¹ Expresamos nuestro sincero agradecimiento al/la evaluador/a que sometió nuestra traducción a una certera y minuciosa revisión. Hemos aceptado las sugerencias que propuso en su mayor parte, lo cual ha contribuido a darle a nuestra versión mayor exactitud y claridad.

Prefacio a un librito sobre los elementos de física

/1992/ 366₁ [Comienzo suprimido]

Puesto que la felicidad consiste en la perfección de la mente [y dado que] nuestra mente es afectada por su cuerpo de maneras variadas [y que] el cuerpo humano puede ser favorecido y perjudicado por los cuerpos que lo rodean, por esa razón, una gran parte de la sabiduría debe consistir en conocer la naturaleza de los cuerpos, de modo que evitemos el carácter perjudicial de ellos y nos procuremos el beneficioso. En efecto, ha de valorarse lo beneficioso, tanto lo que nos afecta por placer, a condición de que no arrastre tras de sí un mal mayor, como lo que impide el dolor, así como también lo que nos hace más capaces para adquirir lo que produce agrado [y] evitar lo desagradable. Lo que es contrario a esto, es tenido por malo. Lo beneficioso podemos tanto producirlo, como, si ya lo produjimos, usarlo; por el contrario, lo dañino puede destruirse, transformarse o rechazarse. Y así, deben conocerse las propiedades de los cuerpos; asimismo, de qué modo los cuerpos pueden producirse, transformarse y también moverse de lugar. En efecto, antes de que la naturaleza del cuerpo pueda reconducirse de manera satisfactoria a nuestra utilidad, primero la naturaleza debe ser entendida por sí. Y toda ciencia debe buscarse a causa de una acción, por lo que trataremos la física no por alguna vana curiosidad u ostentación, sino para que ejerzamos un mayor dominio en la naturaleza, nosotros mismos dependamos menos del cuerpo y, finalmente, perfeccionemos el intelecto e impregnemos, amando al autor de tantas cosas, nuestra voluntad con el sabor de una mejor vida.

I 161

/1993/ 366₂ [Texto definitivo]

Utilidad de la física.

Toda ciencia debe buscarse no a causa de la vana curiosidad ni de la ostentación, sino de la acción.² Y actuamos para conseguir

—

² Para Leibniz el desarrollo de la ciencia no tiene solamente un interés epistemológico, sino también, entre otras cosas, ético. En efecto, motiva el desarrollo de la ciencia la promoción del bien individual y colectivo, es decir, de la humanidad toda, así como también el perfeccionamiento de las propias facultades cognoscitivas. En buena medida, en los primeros seis párrafos de este texto encontramos una aplicación de ideas relativas al proyecto de la ciencia general al caso específico de la física. Al respecto de la ciencia general, remitimos a la introducción a *OFC* 3. A propósito de la finalidad ética de la ciencia, véase también *Prae-*

la felicidad, o sea, el estado de alegría duradera. Pero la alegría es un sentimiento de perfección. Hemos de considerar que toda cosa es tanto más perfecta cuanto más libre es por naturaleza; esto es, cuanto mayor es la potencia de esta cosa en las cosas circundantes y cuanto menos padece de las cosas externas.³ Por consiguiente, puesto que la potencia propia de la mente es el intelecto, se sigue que nosotros seremos tanto más felices cuanto más clara sea nuestra comprensión de las cosas y cuanto más actuemos según nuestra propia naturaleza, a saber, la razón. En efecto, solamente en la medida en que razonemos correctamente seremos libres y estaremos exentos de las pasiones que se imprimen en nosotros por los cuerpos circundantes. Puesto que, empero, es imposible evitar absolutamente estas pasiones, porque la mente es afectada de varias maneras por su cuerpo, y por otra parte nuestro cuerpo, que es una parte pequeña del universo, puede resultar favorecido o perjudicado por los cuerpos circundantes, por consiguiente /1994/ el conocimiento de los cuerpos tendrá principalmente dos usos: uno de ellos, para perfeccionar la mente entendiendo los fines y las causas de las cosas; el otro, para conservar y cultivar nuestro cuerpo, que es el órgano del alma, procurando lo que sea saludable (*iuvantia*) y rechazando lo dañino. El primero de los dos usos de esta doctrina puede esperarse apelando solamente a la física racional, el segundo, también de la empírica.⁴

162 |

El máximo uso de la física racional, sobre las causas y fines de las cosas, es con vistas a la perfección del alma y el culto de Dios.

Pues, si alguien obtuvo, sea por azar o por tradición, algún secreto de la naturaleza supremo y utilísimo, tal como se considera la tintura de los metales celebrada por tantos autores, pero no entiende sus causas, será más afortunado, pero no más feliz ni más sabio, a no ser que lo

cognita ad encyclopaediam sive scientiam universalem, A VI 4, 134; OFC 3, 130: *Methodus physica. Characteristica. Emendanda. Societas sive ordo*, A VI 4, 457-458, OFC 3, 42-43; *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, A VI 4, 349, OFC 3, 70; *Semestria literaria*, A VI 4, 788, 794-795, OFC 3, 90-91; *Consultatio de naturae cognitione*, A IV 3, 870-871, OFC 3, 114-115, entre muchos otros.

³ Leibniz conecta la felicidad y la perfección con el aumento de la potencia, mientras que la imperfección y el dolor se vinculan con la pasión. Entre muchos textos, véase para este período *De cogitationum analysi* (1680/81), A VI 4, 2772-73; OFC 3, 193-194 y *De scientia juris tradenda* (1680), A VI 4, 2487.

⁴ Leibniz distingue entre la física racional y la empírica. La primera es la que procede a partir de principios, la segunda organiza y ordena observaciones y corresponde a la historia natural. Véase *Consilium de scribenda historia naturali* (1679), A IV 3, 857; OFC 3, 97-98.

use quizás para obtener la libertad de la mente. Pero si alguien descubriera algún admirable artificio de la naturaleza y conociera [su] modo de obrar, proporcionaría algo grande, aunque no pudiera mostrar ningún uso de esta ciencia en la vida común. Pues, aunque en realidad toda ciencia también aumenta el poder sobre las cosas externas, si alguna vez se presentara la ocasión para actuar, hay sin embargo otro uso suyo que no depende de ninguna circunstancia, a saber, la perfección misma de la mente. En efecto, entendiendo las leyes de la naturaleza o los mecanismos de la invención divina, [nos] perfeccionaremos mucho más que si alcanzáramos construcciones diseñadas solamente por los hombres. En efecto, ¿de qué mejor maestro nos serviremos que de Dios, el autor del universo? Y ¿qué himno más bello le cantaremos que aquel con el que se expresan los más veraces elogios [de Dios] a partir de lo que las mismas cosas nos testimonian? Pero también tanto más ama alguien a Dios, cuanto más puede hallar la razón de su amor. Y sentir placer por la perfección de otro, esto mismo es amar. Y así, la suprema función de nuestra mente es el conocimiento o (lo que /1995/ en esta cuestión es lo mismo) el amor de la cosa perfectísima, de donde necesariamente surge el mayor placer máximo y que más dura, esto es, la felicidad. En efecto, no debe considerarse que algo esté dispuesto mal en el universo o que Dios abandone a quienes le rinden culto. Pero pertenece a otra ciencia mostrar esto más extensamente: ha habido que hacer estas advertencias, sin embargo, para que no se subestimase la enorme utilidad de la Física racional, como por lo general ocurre.

I 163

La física empírica es útil para la vida humana y debe fomentarse en el Estado.

La otra utilidad, que tiene lugar en la vida cotidiana, es común a la física racional y a la empírica. Pues si tuviéramos el remedio específico de una enfermedad, como lo llaman, cuyo modo de actuar ignoramos, no por ello sanaría menos. Y la mayor parte de las cosas que se requieren para conducir cómodamente la vida han llegado a conocimiento de los hombres por mediación de la experiencia, como el uso del fuego y el agua, la separación de los metales por fundición de sus filones en masas moldeables por el calor, pero firmes cuando se enfrían, la capacidad de la tierra de hacer germinar las plantas a partir de semillas, la caza, doma y cría de animales, la distinción entre alimentos nocivos y saludables, la manera de vestir y de construir viviendas, y finalmente, el conocimiento mismo de los hombres entre sí, sin el cual esta vida sería mísera y bestial. De allí que ahora hayan surgido las sociedades y se hayan distribuido los oficios, administrando algunos los asuntos públicos, ejerciendo otros algunas artes particulares,

gracias a las cuales se mitiga la necesidad común mediante la obtención, la preparación y la distribución de los materiales. Y así, en el Estado⁵ la física ha recibido siempre la máxima consideración: la antigüedad supersticiosa tuvo entre los dioses a aquellos que enseñaron a sembrar grano y a plantar vides. Hoy en día los príncipes sapientísimos han establecido premios para inventores e innovadores. Y [esto] sin duda merecidamente, pues a veces una pequeña observación ha vuelto florecientes a ciudades y provincias enteras; como, por ejemplo, puede ser el arte de cultivar la seda, que hace pocos siglos se la trajo a Italia y solo más tarde [se la llevó] a Francia, de la cual viven tantos miles de hombres. [Debe] también nombrarse [a] quien primero introdujo la cocción del alumbre en Europa, arte traído de Rocca en Siria;⁶ y [a] quien mostró que los arenques pueden preservarse con sal, para gran ganancia de los belgas. Ciertamente, casi no hay ningún oficio que no se apoye en alguna observación particular de la física. Creo /1996/ también que hay muchas cosas conocidas para unos pocos tales que, si llegaran también al conocimiento de otros, las llevarían a la práctica y las aplicarían a diversos oficios artesanales.

Debe construirse un inventario de los experimentos.

164 I

Y así, interesa al Estado hacer públicas las observaciones que ocupan a unos pocos y que muy a menudo parecen no tener ninguna utilidad para las ciencias mismas, mediante la construcción de una historia de la naturaleza en la que los experimentos sean incluidos en un catálogo.⁷ Pues quienes tratan una sola cosa raramente hallan cosas nuevas, a

⁵ En la medida en que el desarrollo de la ciencia contribuye en parte a la promoción del bien colectivo, debe haber para Leibniz un involucramiento activo de los Estados, o si se quiere, del poder público, fomentando el cultivo de la ciencia, haciendo públicos los resultados obtenidos, financiando nuevos experimentos y demás. Esto, que en este texto Leibniz enfatiza a propósito de la física, vale para la ciencia en general. Al respecto, véase la introducción de *OFC* 3, sección “La enciclopedia y la fundación de sociedades científicas”, XIV-XX, así como también *Methodus physica. Characteristica. Emendanda. Societas sive ordo*, A VI 3, 454-458; *OFC* 3, 39-43 y *Semestria Literaria*, A IV 3, 775-795; *OFC* 3, 71-91.

⁶ Probablemente se refiera a Raqqa (o Al-Raqa), ciudad ubicada en el norte de Siria, junto al Éufrates.

⁷ La utilidad de llevar a cabo catálogos, índices o inventarios de las observaciones es recurrente en los escritos de enciclopedia y ciencia general. Así, por ejemplo, en *Methodus physica. Characteristica. Emendanda. Societas sive ordo*, A VI 3, 455; *OFC* 3, 40; *Semestria literaria*, A VI 3, 781, 783, 787-788; *OFC* 3, 76, 78-79, 82-84; *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, A VI 4, 338; *OFC* 3, 60; *Consultatio de naturae cognitione*, A IV 3, 871-872;

saber, por agotar su objeto, pero quienes traten muchas cosas ampliamente variadas y estén dotados de un ingenio combinatorio, de ellos pueden esperarse muchas interconexiones nuevas y útiles de las cosas entre sí. Ahora bien, si el inventario de los experimentos estuviese ya a disposición de los hombres,⁸ se prepararía el campo de nuevas invenciones para todas las ciencias y actividades. Por lo tanto, deberían nombrarse varones dotados de juicio y laboriosidad, que seleccionen, ordenen, consignen y distingan con múltiples índices aquellos experimentos que el género humano ya conoce, sea que estén incluidos en escritos o conservados solamente por alguna tradición. Y algo de esta clase en todo género de estudio parece que en otro tiempo abrigaron en su espíritu los emperadores de Constantinopla; de esa época tenemos alguna selección y extractos de hechos, aunque no sean suficientemente aptos para el uso de la enseñanza.⁹

Deben establecerse experimentos nuevos a expensas del Estado y para toda esta tarea han de ponerse al frente hombres sobresalientes no solo por sus conocimientos sino también por sus valores morales.

Pero puesto que muchos experimentos de gran importancia son bastante dudosos y falaces, los hombres dotados de ingenio podrán proponer también muchos [experimentos] que aún deben llevarse a cabo. Por ello, se concluye que la autoridad pública [ha de] organizar laboratorios por doquier, junto con exposiciones de máquinas (*Machinotheis*) y gabinetes de objetos exóticos (*Exoticophylacis*), a partir de los cuales podrán observarse e igualmente sondearse varias maravillas de la naturaleza y el arte. En ellos, cada quien /1997/ será libre de poner a prueba [su] ingenio a expensas de otro, siempre que su proyecto fuese aprobado por jueces equitativos. Deben añadirse a estas instalaciones parques y hospitales, y se les debe exigir un informe fiel a médicos, cazadores, artesanos venidos de fuera y otras personas de esta clase, que han tenido la oportunidad de tener múltiples experiencias, estableciendo también premios para la laboriosidad. Pero lo que es más importante (cosa que si efectivamente se observa hará que se

I 165

—

OFC 3, 114-116; *Consilium de scribenda historia naturali*, A IV 3, 858; OFC 3, 98.

⁸ En el texto de la academia se lee *in hominum manis*, seguramente un error tipográfico por *in hominum manibus*. Un evaluador anónimo nos advirtió acerca de esta errata.

⁹ Leibniz se refiere seguramente a la tradición bizantina de compilar materiales literarios sobre diversos tópicos en la forma de enciclopedias, como es el caso de las obras asociadas al emperador Constantino Porfirogéneta (siglo X), *De administrando imperio*, *De cerimoniis*, *De thematibus* y *De excerpta*. Véase Holmes (2010).

obtengan grandes resultados con poco gasto y si se la descuida, se tendrá por resultado que los gastos más grandes se hagan en vano), [es lo siguiente]: deben elegirse y ponerse al frente de esta tarea varones no solamente sobresalientes por su talento, juicio y formación, sino también distinguidos por una bondad singular del alma, a saber, tal que estén obviamente al margen de rivalidades y celos profesionales, que no busquen atribuirse a sí mismos los trabajos de otros mediante procedimientos inconfesables, que no sean parciales ni pretendan que se los tome como fundadores de una secta, que, finalmente, trabajen por amor a la ciencia misma y no a causa de la ambición ni por un sórdido lucro. Con toda certeza, tales hombres se harán amigos entre sí y promoverán los esfuerzos loables de otros, y ciertamente prestarán un servicio sobresaliente al género humano. De tal condición era en otro tiempo el gran Mersenne,¹⁰ siguiendo cuyo ejemplo yo preferiría que a esta clase de hombres le falte algo de ciencia, antes que honestidad.

Deben unirse a los experimentos los razonamientos de los geómetras, en tanto que son rigurosos y ampliamente extendidos, solo a partir de los cuales podrán hallarse las causas.

166 I

Pero los experimentos más sobresalientes son también inútiles si faltan quienes hagan uso de ellos. El uso de los experimentos es doble: uno está orientado a las variadas comodidades de la vida, el cual se revela razonando de la causa al efecto; el otro está dirigido a extraer los verdaderos principios, y se verifica procediendo del efecto a las causas. Cada uno de estos modos de razonar es o bien combinatorio, o bien analítico. El primer [modo], a saber, el combinatorio, consta de una simple reflexión y, en el caso de que a uno se lo advirtiesen, lo comprendería con una sola palabra, inmediatamente, y se admiraría de que no se le haya ocurrido esto mismo a él; tal es el invento del mortero (*petardae*), conocida ya la pólvora, o el invento del cronómetro, conocida la igualdad de las vibraciones del péndulo.¹¹ El siguiente [modo] se conecta con una más extensa cadena de razonamientos y recurre generalmente a la geometría o al cálculo, y no puede entenderse suficientemente a no ser a partir de mucha meditación. Tal es el invento de

¹⁰ Se refiere, como es claro, a Marin Mersenne (1588-1648), reconocido intelectual francés de la primera mitad del siglo XVII.

¹¹ Sobre el uso de métodos combinatorios y analíticos en la investigación, así como la relación entre ambos, véase *De arte inveniendi* (1675), A VI 3, 428-432; OFC 3, 31-325; *De arte inveniendi in genere* (1678), A VI 4, 79-83; OFC 3, 49-53; *Combinatoria ad 134* (1690), Couturat 572-573; OFC 3, 353-355, *inter alia*.

la línea curva /1998/ que regula las vibraciones desiguales de los péndulos.¹² El primer modo, como ya dije antes, estará disponible para hombres ingeniosos, una vez que se tenga un inventario de los experimentos, porque, a los que los consideren, se les ocurrirán múltiples aplicaciones para diversos usos y para obras de los artífices. No obstante, el hallazgo de las causas, sin el cual no deben esperarse grandes progresos en la parte máximamente necesaria de la física, la medicina, puede obtenerse no mediante discursos fáciles de ingenios brillantes a través de varios géneros de cosas, sino solo y casi exclusivamente mediante profundos pensamientos geométricos. En efecto, nuestro cuerpo es una máquina hidráulico-neumática y contiene líquidos que no solo actúan por el peso y otros modos manifiestos a los sentidos, sino también por medio de algunas fuerzas ocultas, a saber, en virtud de las soluciones, precipitaciones, evaporaciones, congelaciones y finalmente filtraciones, y mediante muchos otros modos por los que las cosas compuestas se resuelven en partes imperceptibles. Y así, a no ser que se tomen razones de la geometría y la mecánica, que se aplican igualmente a los objetos sensibles y a los imperceptibles con igual facilidad, la naturaleza se nos escapará por su sutileza. Y principalmente en este caso la razón debe suplir la falta de la experiencia, pues un corpúsculo cientos de miles de veces más sutil que una mota de polvo que vuela por el aire, reunido junto con otros corpúsculos de la misma sutileza, recibe con la razón un tratamiento no menos fácil que un balón en la mano de un jugador.

I 167

El método perfectísimo es hallar la constitución interior de los cuerpos *a priori*, a partir de la contemplación de Dios, autor de las cosas. Pero este [método es] más difícil, y no debe ser ensayado por cualquiera.

Además, así como es doble el modo de razonar a partir de los experimentos, uno para el uso, el otro para las causas, así también es doble el modo de hallar las causas, uno *a priori*, el otro *a posteriori*. Ambos

¹² Leibniz está haciendo referencia a la invención de Huygens del reloj de péndulo basado en una curva cicloide, que se halla en el *Horologium oscillatorium* de 1673. En síntesis, Huygens observó que un péndulo simple no es una buena herramienta para la medición del tiempo, dado que en él las oscilaciones cuyo arco es mayor tardan más que aquellas cuyo arco es menor. Como consecuencia de sus investigaciones, inventó el péndulo cicloidal, que, a diferencia del péndulo común, permite oscilaciones isócronas, independientemente de la amplitud del arco. En este caso, el péndulo oscila entre dos hojuelas metálicas curvadas según secciones de la cicloide, lo cual tiene como efecto la producción de oscilaciones constantes. Véase Dugas (1957: 181-182).

[pueden ser] ciertos o conjeturales. El modo cierto *a priori* es cuando, a partir de la naturaleza conocida de Dios, /1999/ demostramos cuál es la estructura del mundo en consonancia con las razones divinas;¹³ de donde, además, avanzando alcanzaremos finalmente los principios de los objetos sensibles. Así como este método es el más excelente de todos, de la misma forma no parece completamente imposible. En efecto, la noción de perfección está puesta en nuestra mente y sabemos que Dios obra perfectísimamente. Sin embargo, confieso que esta vía es, si no desesperada, ciertamente difícil, y no ha de ensayarla cualquiera. Es quizás, además, [una vía] demasiado larga como para que pueda ser transitada por los hombres. En efecto, los efectos sensibles son quizás demasiado compuestos como para que puedan reducirse fácilmente a las causas primeras. Sin embargo, [este método] debe ser seguido por las inteligencias más sublimes, aún sin esperanza de llegar a partir de él a los objetos particulares, para que, no obstante, tengamos nociones verdaderas acerca de todas las cosas, la magnitud de Dios y la naturaleza del alma, a partir de las cuales nuestra mente puede llegar a la máxima perfección, que constituye el fin supremo de la contemplación. Pero confiemos en que la realización de este método se reserve para una vida mejor.

168 I

Algunas hipótesis pueden satisfacer tantos fenómenos y tan fácilmente, que pueden tenerse por ciertas. De las restantes, deben elegirse las más simples y emplearse entretanto en lugar de las causas verdaderas.

El método conjetural *a priori* procede por hipótesis, asumiendo algunas causas, aunque sin ninguna prueba, y mostrando que, a partir de su suposición, tendrán que ocurrir las cosas que ahora suceden. Tal hipótesis es como una clave criptográfica, y cuanto más simple es y cuantas más cosas pueden explicarse mediante ella, tanto más probable es. Sin embargo, como es posible que una carta sea escrita expresamente de modo tal que pueda ser explicada por medio de muchas claves diversas, de las cuales solamente una sea verdadera, así también el mismo efecto puede tener muchas causas.¹⁴ Por lo que, a partir del éxito de las hipótesis, no puede de-

¹³ Leibniz retomó estas consideraciones en *Guilielmi Pacidii Lubentiani Aurora seu Initia Scientiae Generalis a Divina Luce ad humanam felicitatem* (GP 7, 54-56, OFC 3, 357-360).

¹⁴ Sobre la comparación de la formulación de hipótesis con el desciframiento de un código de escritura, véase *Consilium de scribenda historia naturali* (1679), A IV 3, 858-859; OFC 3, 98-99. Sobre el problema de la confirmación de las hipótesis por sus consecuencias empíricas, véase la discusión entre Leibniz y Conring sobre la naturaleza del análisis, *Leibniz a Conring* (1678), A II 1, 580-582, 600, 603, 687; OFC 18, 44-48, 56-57, 59-61, 71-72. En los *Nuevos ensayos*

ducirse ninguna demostración firme. Aunque no voy a negar que el número de los fenómenos que se explican felizmente a partir de alguna hipótesis pueda ser tan grande que pueda tenerse por moralmente cierta. Y sin duda las hipótesis de este tipo son suficientes /2000/ para el uso: es sin embargo útil aplicar también [hipótesis] menos perfectas como representantes de la verdadera ciencia, hasta que aparezca otra mejor, que, a saber, explique más felizmente los mismos fenómenos, o más fenómenos con igual éxito. En ello no hay ningún peligro, a condición de que nosotros mismos distingamos con cuidado lo cierto de lo probable. En cambio, aplicar las hipótesis que consta que son ficticias, sin duda no es útil para la ciencia, pero a veces [sí lo es] para la memoria, como las etimologías ficticias, mediante las cuales algunos derivan raíces hebreas de vocablos alemanes, de manera que sean más fácilmente retenidas por estudiantes alemanes.¹⁵ En cualquier caso, los fenómenos se contienen virtualmente en la hipótesis de la que pueden deducirse; y así, aquel que retenga la hipótesis, cuando quiera, evocará fácilmente estos fenómenos en el alma, aunque sepa que la hipótesis es falsa y halle algunos otros fenómenos con los que entra en conflicto. Y así, la hipótesis ptolemaica puede ser suficiente para los aprendices de la astronomía, que, a saber, se dan por contentos con un conocimiento común de los objetos celestes. En mi opinión, sin embargo, es preferible enseñar la [hipótesis] verdadera, cuando la tengamos.

I 169

Las analogías son útiles para descubrir las causas y establecer predicciones.¹⁶

El método conjetural tomado *a posteriori* o que procede a partir de experimentos suele apoyarse generalmente en analogías; y así, puesto que hay muchas propiedades en común a la tierra y a la piedra magnética, de ahí afirman algunos que la tierra es un gran imán y que la estructura de la tierra es similar [a la del imán], y la forma en que los [cuerpos] pesados

sobre el entendimiento humano hay también una referencia a la misma cuestión: *A VI 6*, 450; Echeverría, 544-545; véase también *Methodus physica. Characteristica. Emendanda. Societas sive ordo* (1676), *A VI 3*, 455-456; *OFC 3*, 40-41.

¹⁵ Al respecto, los editores de *A VI 4* remiten a la obra *Harmonia linguarum quatuor cardinalium; hebraicae graecae latinae et germanicae*, que Georg Cruciger publicara en 1616.

¹⁶ Leibniz ya había abordado este método en *Schediasma de arte inveniendi theorematum*, *A VI 3*, 425-426. Fue objeto de consideración, aunque de manera menos detallada, en escritos como *Consultatio de naturae cognitione*, *A IV 3*, 869; *OFC 3*, 112 y *Consilium de scribenda historia naturali*, *A IV 3*, 856 y 862-863; *OFC 3*, 96-97, 102-104. Para la concepción de Leibniz acerca del uso de la analogía en el razonamiento científico, véase Esquisabel (2008).

son atraídos hacia la tierra se corresponde con aquel en que los imanes atraen el hierro.¹⁷ Algunos explican todas las cosas mediante la fermentación, y ni siquiera exceptúan el flujo y reflujo del mar;¹⁸ otros, puesto que ven que los cuerpos alcalinos reaccionan con los ácidos, reducen todos los conflictos de los cuerpos al ácido y el álcali.¹⁹ Y así, hay que ser precavidos para no abusar de las analogías; sin embargo, pueden servir extraordinariamente para realizar inducciones y formular aforismos a partir de las inducciones, para que, con su auxilio, establezcamos predicciones también sobre aquellas cosas de las que aún no hemos tenido experiencia. Esto también /2001/ es útil para investigar las verdaderas causas. En efecto, siempre es más fácil investigar la causa del fenómeno que es común a muchas cosas; del mismo modo que sería más fácil resolver criptogramas, si obtuviéramos muchas letras escritas según la misma clave, con el sentido oculto. Luego la causa del mismo fenómeno se investiga más fácilmente en un sujeto que en otro; esto lo experimentan los anatomistas, al diseccionar diversos animales.

El método para razonar a partir de los experimentos resuelve el fenómeno en sus atributos y e investiga separadamente las causas de cada atributo y de cada efecto.

170 |

Esta el método cierto de razonar de los experimentos a las causas, que yo opino que hay que cultivar muy en especial y con mayor cuidado que el que se ha tenido hasta ahora. En efecto, la mayoría de los hombres se contenta con analogías, puesto que impresionan a la imaginación, aunque no satisfacen, sin embargo, a la mente. Pero el método verdadero de razonar a partir de los experimentos consiste en el hecho de que resolvamos un fenómeno cualquiera en todas sus circunstancias, considerando separadamente el color, el olor, el sabor, el calor, el frío, y otras cualidades táctiles, y finalmente los atributos comunes, [a saber,] magnitud, figura y movimiento. Si ahora halláramos la causa de cada uno de estos atributos por sí, tendríamos ciertamente la causa del fenómeno en su integridad.²⁰

—

¹⁷ Leibniz probablemente esté pensando en el trabajo de William Gilbert *De magnete, magnetisque corporibus, et de magno magnete tellure; physiologia nova, plurimis et argumentis, et experimentis demonstrata*, de 1600.

¹⁸ La referencia en este caso parece ser el *De fermento et fermentatione* de Martin Schoock, publicado en 1662.

¹⁹ Así, Otto Tachen en *Hippocrates Chymicus* de 1666.

²⁰ Leibniz expuso las ideas correspondientes a este método en *De modo perveniendi ad veram corporum analysin et rerum naturalium causas* (A VI 4, 1771-1775) y también, aunque de un

Ahora bien, si por casualidad halláramos no la causa recíproca y perpetua de algunos atributos, sino muchas causas posibles, podríamos excluir aquellas que aquí no son relevantes. Por ejemplo, sean dos atributos *A* y *L* del mismo fenómeno. Y sean dos causas posibles de *A*, como *b* y *c*, y dos [causas posibles] de *L*, como *m* y *n*. Pero si de antemano consta que la causa *b* no puede comparecer ni con la causa *m* ni con *n*, es necesario que la causa de *A* sea *c*. Y si además consta que *m* no puede estar con *c*, entonces la causa de *L* será *n*. Pero si no está en [nuestro] poder establecer una enumeración íntegra de las causas posibles, este método de exclusión será a lo sumo probable.²¹ Es lo mismo si se buscaran no las causas, sino los efectos del fenómeno; en efecto, habrán de examinarse los efectos de cada uno de los atributos.

/2002/ Los atributos compuestos han de resolverse en simples; y aquellos que son simples respecto de los sentidos, pero no en razón del intelecto, deben reducirse a su causa inmediata.

Los atributos que se presentan a los sentidos son o bien simples, o bien compuestos de simples. Simples como el calor, la firmeza, la duración; compuestos como la fusibilidad, que consiste en el hecho de que el cuerpo deja de ser sólido por efecto del calor. Así, los atributos compuestos deben resolverse en simples. Pero los atributos simples, a su vez, son simples o bien por su naturaleza y en razón del intelecto, o bien respecto de nuestros sentidos. Un ejemplo de atributo simple por naturaleza puede dárnoslo el ser mismo o el durar.

I 171

Empero, un atributo simple respecto de nuestros sentidos es el calor; en efecto, los sentidos no nos muestran mediante qué mecanismos invisibles se produce ese estado del cuerpo, que efectúa la sensación de lo cálido en nosotros; sin embargo, la mente percibe que el calor no es algo absoluto, que se entiende por sí, sino que se entenderá suficientemente solo cuando se haya explicado en qué consiste o qué es su causa próxima y recíproca: quizás haya

modo más sinóptico, en *Methodus physica. Characteristica. Emendanda. Societas sive ordo* (A VI 3, 454-458; cf. OFC 3, 39-43).

²¹ El método de exclusión implica la adopción de métodos combinatorios para formular hipótesis empíricas que luego deben someterse a prueba, mediante procedimientos de presencia y exclusión. La formulación de hipótesis es una de las funciones centrales de la aplicación del arte combinatorio en la ciencia natural, como se hace evidente en *De modo perveniendi ad veram corporum analysin* (1677), A VI 4, 1973 y en *Semestria Literaria* (1679), A IV 3, 784, 787 y 793-795; OFC 3, 79-80, 83, 89-91. Por otro lado, el procedimiento de exclusión nos remite a las tablas de presencias y ausencias que Bacon expone en el *Novum Organum*, Lib. 2, aforismos 11 y 12.

que describirlo de manera distinta como una expansión del aire o quizás mejor como un movimiento peculiar de un fluido más sutil que el aire.

Los atributos confusos se distinguen de manera suficiente únicamente mediante sola ostensión.

172 | **P**or todo lo anterior, es evidente que los atributos sensibles pueden dividirse en razón del intelecto en confusos y distintos.²² Son confusos los que están compuestos en sí o en razón del intelecto, pero que son simples para el sentido, y de los cuales por ello no puede darse una definición, o sea pueden hacerse más conocidos para los sentidos no mediante una descripción, sino por ostensión. Imaginemos que hay una región en la que los hombres ignoran el sol y el fuego, y no tienen sangre caliente, sino fría, entonces, por descripción no podría hacerse que entiendan qué es el calor. Pues, aunque alguno /2003/ les explicara los arcanos de la naturaleza y expusiera perfectamente la causa del calor, no por ello, sin embargo, reconocerían el calor si por casualidad se les presentara, ni, en efecto, podrían saber si acaso esta sensación peculiar que perciben en su mente es estimulada por tal movimiento; en efecto, no podemos advertir distintamente qué cosas tienen lugar en nuestra mente y qué en nuestros órganos sensoriales. Pero si alguno encendiera el fuego entre ellos, entonces finalmente discernirían qué es el calor. Del mismo modo, el ciego de nacimiento podría aprender la óptica entera, pero no adquirirá nunca la idea de la luz.

Son distintos los atributos de los cuales se tiene una resolución, en cuanto que tienen alguna.

Son distintos los atributos que o bien son simples para el intelecto mismo o se entienden por sí, como ser, durar, o bien que pueden explicarse por definición, esto es, los que podemos reconocer mediante algunos signos, como redondez o equidistancia de todos los puntos a partir de uno, gravedad o conato hacia el centro de la tierra. Los primeros también son concebidos de un modo suficientemente distinto sin resolución, puesto que no son susceptibles de ser resueltos, pero los segundos deben resolverse en aquellos factores mediante los cuales se entienden o distinguen. No obstante, aunque algunos atributos se resuelvan en otros confusos, como la fusi-

²² Encontramos en este y en los siguientes párrafos anticipos de distinciones que luego se volverán habituales y características del pensamiento de Leibniz en *Meditationes De Cognitione, Veritate, et Ideis* (A VI 4, 585-592).

bilidad, en cuya definición entra el calor, como dijimos más arriba, pueden sin embargo tenerse por distintos hasta tanto se resuelvan. Sin embargo, son más distintos los que se resuelven a su vez en distintos, por ejemplo, la figura circular o el movimiento rectilíneo.

Los atributos comunes a muchos sentidos son distintos por encima de los demás y, de los atributos distintos, los semejantes son los más simples.

Pero debe notarse que los atributos comunes a muchos sentidos han de tenerse como distintos por encima de los demás; en efecto, no se resuelven en [atributos] confusos y por ello dependientes de los sentidos, sino [que se resuelven] en nociones que proceden del intelecto. Tales atributos son: magnitud, situación, duración y movimiento. No debemos admirarnos de esto, puesto que, en efecto, son comunes a muchos sentidos y por ello no dependen de la peculiar conformación de un órgano sensorial ni de los movimientos insensibles de un órgano, cuya sutileza y multitud vuelven confusa nuestra percepción, sino que dependen de /2004/ una naturaleza común a diversos órganos, que es la naturaleza misma del cuerpo, y así quedan exentos de la confusión de las percepciones particulares. Debe notarse también que entre los atributos distintos son más simples los que corresponden al todo e igualmente a las partes, que algunos llaman semejantes; así, la extensión es algo más simple que la figura, pues las cosas que pueden atribuirse al todo pero no a las partes corresponden por ello al todo, puesto que este consta de estas partes y, por ello, pueden explicarse a partir de la consideración de las partes. Y así, tales atributos pueden resolverse en los atributos de las partes de las que se originan, cosa que no puede concluirse de los atributos semejantes desde este punto de vista. Pero entiendo esto sobre los atributos semejantes distintos, como es la extensión. Pues los atributos semejantes confusos (por ejemplo, la blancura) pueden sin duda atribuirse tanto al todo como a las partes, aunque sean sensibles; pero no puede decirse con seguridad que cualquier parte incluso insensible de lo blanco sea blanca. Antes bien se afirma correctamente lo contrario, puesto que vemos que cada una de las burbujas de la espuma no es blanca, aunque sin embargo la espuma toda en conjunto [sea] blanca.

I 173

De manera general, a la hora de considerar [los atributos], hay que preferir los más simples y más semejantes.

Del mismo modo, los cuerpos semejantes (aunque solamente para los sentidos), como los líquidos, sales y metales, deben considerarse como más simples que [los cuerpos] orgánicos, como las plantas y los animales, que se componen de varios [cuerpos] semejantes; y también

los atributos semejantes que sobre ellos se observan han de preferirse a los demás en nuestra consideración, aunque ambos sean confusos. Son más útiles y han de preferirse en nuestra consideración aquellos modos de tratar y examinar los cuerpos que, como vulgarmente dicen los químicos, suceden por sí mismos, esto es, sin el añadido de ningún otro [cuerpo] salvo aquellos que son comunes, [a saber]: fuego, aire, agua, tierra; y aun estos mismos todo lo más puros que sea posible, es decir, sin estar contaminados de ninguna cualidad peculiar; y de manera general, si un fenómeno está incluido en [los cuerpos] simples e igualmente en los compuestos, o bien si algún efecto puede ser proporcionado igualmente por ambos, se deben preferir los [cuerpos] simples. Así, los experimentos que se realizan por el calor producido por los rayos del sol son más simples que aquellos que suceden por el fuego de nuestro horno, que emite alguna sustancia ácida de la que se impregna el objeto.

/2005/ [El siguiente texto en letra pequeña fue desechado y nuevamente reelaborado por Leibniz:]

Se da la resolución experimental de los atributos confusos, que sin duda es útil tanto para la praxis como para la teoría, pero que, sin embargo, no hace que dejen de ser confusos.

174 I

Para investigar las causas de los atributos confusos y obtener alguna resolución de ellos, deben ora cotejarse entre sí, para que se manifieste el concurso, compatibilidad [o] conexión de ellos en el mismo objeto, ora, y muy especialmente, deben cotejarse con los atributos distintos. Siempre que se confronten unos con otros, debe considerarse que los atributos confusos mismos a veces se resuelven en otros no por el intelecto, sino, no obstante, por experiencia. Sin embargo, no debe colegirse inmediatamente de allí que estos son más compuestos. Por ejemplo, no se sigue que el color verde sea probablemente más simple que el amarillo y el azul porque siempre surge de la mezcla de ellos. Este argumento valdría en una resolución intelectual. Sin embargo, lo anterior es solo probable, ya sea que el verde sea más simple o más confuso; sin embargo, sacaremos provecho al menos del hecho de que, una vez hallada la naturaleza del amarillo y el azul, se entenderá más fácilmente el verde. En efecto, todavía no puede decirse absolutamente en qué se distingue a su vez esta resolución de la intelectual, en la que se entiende lo que es descrito, una vez entendidas las nociones que entran en la descripción.

Se da la resolución experimental de algunos atributos confusos en otros atributos, [resolución] que sin duda es útil tanto para la praxis como para la teoría, pero sin embargo no hace que dejen de ser confusos.

Para investigar las causas de los atributos confusos y obtener su resolución o un análisis cualquiera, deberán cotejarse tanto con otros atributos, como también con los sujetos en los que están. Aunque los sujetos mismos no puedan conocerse sino mediante los atributos, de modo que por ello el cotejo de los atributos con el sujeto no es otra cosa que su cotejo con otros atributos que concurren en el mismo [sujeto]. Por consiguiente, un atributo confuso puede cotejarse o bien con otros atributos confusos, o bien con atributos distintos. Ahora bien, el cotejo con otros atributos consistirá en lo siguiente: en que aparezca la concurrencia de ellos en el mismo sujeto, su conexión [o] compatibilidad; también [que aparezca] de qué modo uno se transforma en otro o es producido a partir de muchos otros. De donde también surge a veces alguna resolución de un atributo confuso, que llamo experimental, para distinguirla de la intelectual. Por ejemplo, el color verde surge de la mezcla del azul y el amarillo, sin que se produzca ningún cambio en el objeto coloreado, sino solo en el ojo, /2006/ de modo que a veces pueden discernirse bajo el microscopio cada uno de los componentes con su propio color, amarillo y azul, a partir de los que el compuesto aparece verde a simple vista. No por ello, sin embargo, puede aún decirse con suficiente seguridad que el azul y el amarillo son por naturaleza anteriores o más simples que el verde; en efecto, no entendemos, sino solo experimentamos, que a partir del amarillo y el azul se origina el verde, y por ello tampoco habríamos podido preverlo. Por el contrario, entendemos, aunque no experimentamos, que un cuadrado resulta de dos triángulos rectángulos isósceles unidos en el mismo plano con una hipotenusa en común, o bien que un [número] par tiene lugar a partir de dos números impares. Pues en una resolución intelectual o definición, en el caso de que los componentes de la descripción se entiendan, se entiende lo que es descrito. Pero es de otro modo en una resolución que sucede solamente por los sentidos, y las cosas que se resuelven de este modo no dejan de ser confusas. En efecto, no captamos de qué modo ese [tercer color] se nos presenta a partir de la apariencia confusa de estos dos colores.

I 175

Cuando se considera el sujeto de algún atributo confuso, como, por ejemplo, de la luz, su causa o el modo en que se produce o aumenta, o, al contrario, el modo en el que se lo destruye y disminuye, o finalmente su efecto, por eso mismo, este²³ se coteja con el agregado de muchos otros atributos confusos o distintos tomados simultáneamente. Ahora bien, antes que nada hay que considerar los atributos distintos, a saber, duración, magnitud,

²³ No queda claro en este caso si por “este” (*id*) Leibniz se refiere al sujeto o al atributo.

movimiento, figura, ángulo y otras circunstancias; en efecto, podemos razonar en tanto y en cuanto consideramos atributos distintos. En esta consideración de los atributos distintos que acompañan a los confusos consiste la aplicación de la matemática a la física,²⁴ de modo que, una vez que ya sabemos que los ángulos de incidencia y reflexión de los rayos de luz son iguales y que estos ángulos deben tomarse respecto de la recta incidente perpendicularmente en el plano tangente a la superficie, hemos acabado de sentar con facilidad las bases de la ciencia catóptrica; del mismo modo, son necesarios pocos experimentos sobre la refracción para poner los fundamentos de la dióptrica.²⁵

Pero puesto que todo [atributo] confuso es resoluble por su naturaleza en [atributos] distintos, aunque quizás no siempre esté en nuestro poder esto, de aquí se sigue que todas las cualidades /2007/ y cambios de los cuerpos pueden finalmente reducirse por su naturaleza a algunas nociones distintas; ahora bien, si en el cuerpo se considera solo la *materia*, es decir, aquello que llena el espacio, no puede concebirse nada distintamente más que la *magnitud* y la *figura* que están en él en razón del espacio, y el *movimiento*, que es la variación del espacio. Y así, las cosas que son materiales pueden explicarse por la magnitud, la figura y el movimiento. Sé que muchos hombres doctos disienten y que a cualidades tales como, por ejemplo, el calor, la luz, la fuerza elástica, la gravedad [y] la fuerza magnética, las consideran como unos entes absolutos que emanan de la forma sustancial. Y yo no rechazo completamente esta consideración de tales hombres; en efecto, muy a menudo no es necesario que busquemos la resolución de estas cualidades. Así, alguien que se dedica a la mecánica no se preocupa de si un cuerpo es pesado a causa de un principio intrínseco, o si empero es impulsado hacia la tierra por un impulso externo; así pues, será lícito para quien se dedica a la mecánica asumir la mayor parte de las veces la gravedad y para el óptico [asumir] la luz como algo absoluto y que se concibe por sí. Sin embargo, en buena verdad, es necesario que pueda darse una razón de tales cosas y explicarse de qué modo se originan en el cuerpo.²⁶ Imaginemos, así, que un ángel nos quiere

176 |

²⁴ En otras palabras, se aplica la matemática a la física en la medida en que podemos dar explicaciones relativas a la causa inmediata de las cualidades confusas por medio de las cualidades distintas que las acompañan siempre y necesariamente, las cuales cualidades acompañantes caen bajo la consideración de la matemática, tal como se observa en el ejemplo que Leibniz introduce en el texto a propósito de la catóptrica.

²⁵ Unos años más tarde (1682) Leibniz publicará un tratamiento matemático de la refracción y la reflexión titulado *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium*, *Dutens* 3, 145; véase también *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (1678-1680/81), *A VI* 4, 1404-1405.

²⁶ Leibniz está distinguiendo de este modo la explicación del fenómeno, es decir, de lo que tiene lugar desde el punto de vista físico, de la explicación, en el orden metafísico, de la razón

explicar de qué modo los cuerpos se hacen pesados; este no lograría nada discurriendo bellísimamente sobre la forma sustancial, la simpatía y otras consideraciones de esta clase, sino que satisfará finalmente al intelecto ávido de saber cuando nos proponga un modo [de explicar] que se entienda suficientemente y a partir del que, una vez entendido, veamos nosotros mismos y podamos demostrar con certeza geométrica que ha sido necesario que la gravedad se origine a partir de estos presupuestos. Y así sería necesario que este ángel enuncie solamente los objetos que percibamos distintamente. Pero no percibimos distintamente en la materia otra cosa que magnitud, figura y movimiento. Si alguien atribuye a los cuerpos además una forma sustancial o alma, y por lo tanto sentido y apetito, desde luego, no me opongo a su opinión; sin embargo, afirmo que no contribuye en nada para explicar los fenómenos puramente materiales,²⁷ ni alcanza para que digamos que un cuerpo pesado siente y apetece la tierra, a no ser que expliquemos al mismo tiempo de qué modo se origina este sentido y apetito, de donde habría que llegar finalmente a la estructura de los órganos del ser dotado de sentido, esto es, a razones mecánicas. En efecto, no sucede menos mecánicamente lo que acontece con la percepción, y a las pasiones del alma responden los movimientos del cuerpo en un órgano, que siempre observan las leyes de la mecánica.

/2008/ Sé también que algunos hombres óptimos y doctísimos no pueden soportar que todos los fenómenos corporales se expliquen mecánicamente;²⁸ en efecto, afirman que esto es contrario a la religión y creen que, supuesto esto, se sigue que la máquina del mundo no tiene necesidad ni de Dios ni de ninguna otra sustancia incorpórea, lo que con razón consideran absurdo y peligroso. Y así, algunos apelan a un concurso inmediato de Dios por doquier²⁹ y otros introducen aquí y allá inteligencias o ángeles

I 177

de que los cuerpos posean las propiedades que dan cuenta de lo que ocurre físicamente de la manera en que lo hace.

²⁷ Así, para Leibniz no es necesario (ni, por lo demás, lícito) recurrir a algo ajeno a la esfera de las explicaciones mecánicas, como sería la forma sustancial, para dar cuenta de los fenómenos particulares de la naturaleza. Esto no invalida para Leibniz la posibilidad de reintroducir las formas sustanciales en la consideración de la naturaleza corpórea, con tal que se entienda que dicha consideración tiene lugar en otra esfera explicativa distinta de la esfera de las explicaciones mecánicas, como es la esfera de las explicaciones metafísicas, que responden a las causas finales y formales.

²⁸ En continuación con lo que se señaló en la nota 26, Leibniz observa que mecánicamente pueden explicarse los *fenómenos* del cuerpo, al margen de lo que corresponda, desde el punto de vista metafísico, a su naturaleza.

²⁹ Leibniz se refiere seguramente al ocasionalismo de Malebranche.

motores.³⁰ Algunos establecen un alma del mundo o no sé qué principio hilárquico,³¹ por cuya operación se produciría que los graves tiendan a la tierra y que ocurran otras cosas necesarias para la conservación del sistema. Pero todas estas consideraciones no alcanzan para dar razones, pues sea que introduzcamos a Dios, un ángel, alma o no sé qué otra sustancia incorpórea operadora, en buena verdad siempre puede explicarse la causa y los modos de operar. Ahora bien, el modo por el que un cuerpo opera no puede explicarse distintamente, a no ser que expliquemos también en qué contribuyen sus partes. Pero esto no se entiende, a no ser que se entienda la relación de ellas³² entre sí y respecto del todo, esto es, que se entiendan su figura y su situación,³³ y el cambio de esta situación, es decir, el movimiento, y la magnitud, y los poros y otras consideraciones mecánicas de esta clase; en efecto, todo ello modifica siempre la operación. Confieso que aquellos hombres óptimos tuvieron razones para nada despreciables para apartarse de la filosofía de algunos filósofos actuales, puesto que muchos filósofos de nuestro tiempo acuden exclusivamente a la causa eficiente y a la materia, ignorando completamente el fin y las formas. Pero quienes tienen genuino saber, saben que todo efecto tiene una causa tanto final como eficiente: final, puesto que todo lo que sucede, sucede a partir de un ser dotado de percepción; eficiente, porque todo lo que sucede naturalmente en el cuerpo, sucede mediante un

³⁰ Probablemente Leibniz esté considerando concepciones como la de Aristóteles y quizás también de Tomás de Aquino y de los escolásticos en general. Obsérvese a su vez la cita introducida en la nota 31.

³¹ La concepción de un alma del mundo estaba generalmente asociada a los neoplatónicos. En la referencia al principio hilárquico, que es una versión de la concepción neoplatónica, Leibniz está pensando en Henry More. Varios años más tarde, en el *Specimen Dynamicum*, Leibniz introducirá una referencia semejante a la que encontramos en este texto: “Entre tanto, aunque admita un principio activo superior a las nociones materiales y, por así decir, vital, por todas partes en los cuerpos, no por ello estoy de acuerdo con Henri More y otros hombres insignes por su piedad e ingenio, que se sirven de no sé qué *Arché* o principio hilárquico para explicar los fenómenos, como si, en efecto, no todo pudiese explicarse mecánicamente en la naturaleza, y como si los que se empeñan en esto pareciesen suprimir lo incorpóreo, no sin sospecha de impiedad, o como si fuese necesario, de acuerdo con Aristóteles, mantener sujetas las Inteligencias a las órbitas que giran, o como si fuera necesario sostener que los elementos se dirigen hacia arriba o hacia abajo por su forma, para enseñar una sabiduría sumaria, pero inútil”. *GM VI*, 242. Traducción: Leibniz (1991: 72-73).

³² Literalmente dice “relación de ellos”, “*eorum relatio inter se*”. Por el sentido, parece claro que el pronombre debe interpretarse referido a partes, esto es, *earum*. Entendemos, así, que se trata de un error.

³³ Lo mismo que respecto de la nota anterior, en lugar de “*ipsorum*” entendemos que debería decir “*ipsarum*”.

órgano corpóreo y según las leyes de los cuerpos. Ahora bien, si aquellos que atacan las leyes mecánicas hubieran sabido que estas mismas leyes mecánicas se resuelven finalmente en razones metafísicas,³⁴ y que las razones metafísicas se originan de la voluntad, o sea, de la sabiduría divina, no desdeñarían tanto las explicaciones mecánicas. Ciertamente yo he sabido por experiencia que no pueden darse las razones de los movimientos físicos sola y exclusivamente mediante reglas matemáticas, sino que necesariamente deben añadirse proposiciones metafísicas. Esto quedará más claro en el lugar que le corresponde.

/2009/ Pero me parece bien, empero, explicar aquí más distintamente de qué modo me parece que ha de postularse un punto de vista intermedio entre los modos de filosofar propios de la Escolástica y de la filosofía mecanicista, o más bien de qué modo hay verdad en ambas partes. En efecto, entendido esto, cesará aquella guerra filosófica encarnizada, que recientemente perturbó no solo a las escuelas y Academias, sino también a la Iglesia y, seguidamente, al Estado. En efecto, los mecanicistas menosprecian a los escolásticos, como ignorantes de lo útil para la vida. Por el contrario, los escolásticos y los teólogos, que cultivan la filosofía escolástica, odian a los filósofos mecanicistas como enemigos de la religión; y reconozco que se han superado los límites por una y otra parte. Pues también los filósofos han expresado ideas muy peligrosas como para que deban aprobarse. Pero mi opinión es esta: todas las cosas son por su naturaleza explicables clara y distintamente, y podrían ser manifestadas por Dios a nuestro intelecto, si lo quisiera, y no podría entenderse suficientemente la operación del cuerpo, a no ser que se entienda en qué contribuyen sus partes; y por lo tanto no ha de esperarse ninguna explicación de ningún fenómeno del cuerpo, a no ser que se añada la constitución de las partes. Pero de aquí en absoluto se sigue que no pueda entenderse en el cuerpo ninguna otra cosa sino lo que sea material y mecánico, y no se sigue tampoco que en la materia haya solamente extensión. Pues, aunque los atributos confusos de los cuerpos puedan reducirse a [atributos] distintos, debe saberse que los atributos distintos son de dos géneros. En efecto, unos deben tomarse de la ciencia matemática, pero otros, de la metafísica. De la ciencia matemática [se toman] sin duda la magnitud, la figura, la situación y sus variaciones, pero de la metafísica [se toman] la existencia, la duración, la acción y pasión, la fuerza para actuar y el fin de la acción o percepción del agente. Y así, opino que en todo cuerpo

I 179

³⁴ Esto es precisamente lo que Leibniz observó en *De arcanis motus et mechanica ad puram geometriam reducenda* de 1676, a saber, que las leyes mecánicas se reducen a un único principio, el de equipolencia entre causa plena y efecto íntegro, que debe ser demostrado por el metafísico, dado que depende de las cuestiones metafísicas de la causa y el efecto (A VIII 2, 135 y 137).

hay un sentido y apetito, es decir, un alma, y por lo tanto que atribuir solo al hombre una forma sustancial y percepción, es decir, un alma,³⁵ es tan ridículo como creer que todo ha sido hecho exclusivamente para el hombre y que la tierra es el centro del universo. Pero por otro lado opino que, una vez que hayamos demostrado las leyes naturales mecánicas generales a partir de la sabiduría de Dios y de la naturaleza del alma, entonces, en la explicación de los fenómenos particulares de la naturaleza, /2010/ recurrir en todo momento al alma o forma sustancial es tan inapropiado como recurrir en todas las circunstancias a la voluntad absoluta de Dios. Pues la acción del alma se determina a partir del estado del órgano y del objeto, y la operación de Dios se determina a partir de las condiciones de cada una de las cosas, no por necesidad de la materia, sino por impulso de la causa final, o sea, el bien.

BIBLIOGRAFÍA

- Dugas, R.** (1957), *A History of Mechanics* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Esquisabel, O. M.** (2008), “Leibniz y el concepto de analogía”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 39: 11-29.
- Holmes, C.** (2010), “Byzantine Political Culture and Compilation Literature in the Tenth and Eleventh Centuries: Some Preliminary Inquiries”, *Dumbarton Oaks Papers*, 64: 55-80.
- Leibniz, G. W.** (1768), *Opera omnia nunc primum collecta, in clases distributa, praefationis et indicibus exornata*, edición de Ludovici Dutens, 6 vols. (Ginebra) [citado como Dutens, volumen y página].
- Leibniz, G. W.** (1875-1890), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edición de C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlín: Weidmann) [citado como GP, seguido de número de volumen (en números arábigos) y número de página].
- Leibniz, G. W.** (1903), *Opusculæ et fragments inédits*, edición de Louis Couturat (París: Alcan (reimpr. Hildesheim/New York, 1988)) [citado Couturat y página (arábigos)].

³⁵ Introduce aquí Leibniz una de sus primeras referencias al alma o forma sustancial como fundamento universal de la naturaleza del cuerpo. De esta manera, todo cuerpo está animado y está dotado de percepción. El desarrollo de esta tesis constituirá la primera fase de la metafísica madura de Leibniz, que alcanzará su punto más alto en el *Discurso de metafísica* (1686), A VI 4, 1529-1588; OFC 2, 161-204 y la correspondencia con Arnauld (1686-1690), A II 2. Diversos escritos de este período jalonan ese camino, de los cuales mencionamos *Anima quomodo agat in corpus* (1677-1678), A VI 4, 1367 y *Conspectus libelli elementorum physicae* (1677-1678), A VI 4, 1988.

- Leibniz, G. W.** (1923), *Sämtliche Schriften und Briefe*, edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Berlín (antes: Darmstadt; Leipzig): Walter de Gruyter Verlag (antes: Otto Reichl Verlag; Akademie-Verlag)) [citado como A, seguido de la serie (en números romanos), del volumen (en números arábigos) y del número de página. Por ejemplo: A VII 6, 521].
- Leibniz, G. W.** (1951), *Schöpferische Vernunft. Schriften aus den Jahren 1668-1686*, edición de W. von Engelhardt (Marburg: Simons Verlag) [citado como *Engelhardt*].
- Leibniz, G. W.** (1969), *Philosophical Papers and Letters*, edición de Leroy E. Loemker (Londres: Reidel Publishing Company) [citado como *Loemker*].
- Leibniz, G. W.** (1977), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, edición de J. Echeverría Ezponda (Madrid: Editora Nacional) [citado como *Echeverría*].
- Leibniz, G. W.** (1991), *Escritos de dinámica*, estudio preliminar y notas de Juan Arana Canedo-Argüelles; traducción de Juan Arana Canedo-Argüelles y Marcelino Rodríguez Donís (Madrid: Tecnos).
- Leibniz, G. W.** (1993), *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle (1679)*, traducción y notas de Michel Fichant, *Philosophie*, 39-40, 3-26 [citado como *Fichant*].
- Leibniz, G. W.** (2023), *Obras filosóficas y científicas*, vol. 3: *Ciencia General y enciclopedia*, edición de Oscar M. Esquisabel y Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares) [citado como *OFC 3*, seguido del número de página].
- Raffo Quintana, F. y Esquisabel, O. M.** (2024), "La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(2): 261-289.

Recibido: 04-10-2023; aceptado: 02-08-2024

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf538

**José Ferreirós y María de Paz (eds.),
La génesis de la geometría, Madrid,
Plaza y Valdés, 2023, 360 pp.**

El lugar de la geometría en el conocimiento ha sido fundamental desde la Antigüedad hasta principios del siglo XX. Antaño considerada paradigma de rigor y base del estudio de la naturaleza, su estatus cambió con la preeminencia de la lógica, la aritmética y el álgebra. La geometría debió transformarse también en una “ciencia formal” para ser verdaderamente rigurosa, abdicando, a su vez, de su origen empírico. Como consecuencia, la geometría ha dejado de ser un problema filosófico central. *La génesis de la geometría* compila doce ensayos que reevalúan la geometría desde un enfoque interdisciplinario.

El libro se divide en tres partes, las cuales pueden sugerir distintas maneras de entender “génesis”. La Parte I (“De la cognición básica hasta la protogeometría”) abarca la génesis *cognitiva*, planteando interrogantes como ¿cuáles son los elementos cognitivos (por ejemplo, capacidades cerebrales de la percepción, la actuación y el razonamiento) en las

que se apoya el conocimiento geométrico? ¿Qué papel desempeñan los elementos culturales, como los diseños (por ejemplo, croquis), los diagramas o elementos simbólicos y semióticos *específicos* que favorecen el pensamiento espacial? La tesis central que unifica los tres capítulos de esta parte es la necesidad de discriminar tres niveles: el visuoespacial, el protogeométrico y el propiamente geométrico. Ninguno de los tres capítulos se restringen a uno solo de ellos, pero enfatizan los dos primeros, pues, el tercero es el protagonista de las partes restantes. El capítulo 1 (“*Fuentes cognitivas del conocimiento geométrico*”), de José Ferreirós, distingue tres niveles: visuoespacial, protogeométrico y geométrico. Ferreirós critica la idea kantiana de una estructura espacial innata y defiende la importancia de las representaciones externas en el desarrollo geométrico. Además, reivindica la explicación de Helmholtz y Poincaré sobre el Postulado de Pa-

I 183

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°1 | Otoño 2025

184 I

el capítulo 6 (*“Demostraciones euclidianas con diagramas”*), de Tamires Dal Magro y Manuel García Pérez, quienes estudian las bases cognitivas del reconocimiento de relaciones espaciales en diagramas. El capítulo 7 (*“La geometría del movimiento: de la Grecia antigua a Newton”*), de Mario Bacelar Valente, aborda la evolución de la geometría en relación con la velocidad y el tiempo, tratándolos como magnitudes geométricas. Se diferencia esta geometría “dinámica” de la tradicional geometría “estática” de los *Elementos* de Euclides. Tras una introducción sobre Autólico y Arquímedes, el capítulo compara los enfoques de Galileo y Newton, mostrando cómo la geometría se convirtió en una herramienta clave en la física. Cabe observar que, en conjunto, los capítulos 4 y 7 ilustran la interacción entre geometría y ciencias empíricas, lo que abre la reflexión sobre la distinción entre ciencias “formales” y “empíricas”. Esta cuestión, relevante en la filosofía de la ciencia, es retomada en el capítulo 12 desde una perspectiva más amplia y contemporánea. El capítulo 8 (*“La nueva geometría axiomática: Hilbert”*), de Eduardo N. Giovannini, expone la sistematización hilbertiana de la geometría y su impacto en la comprensión de consistencia e independencia axiomática. Resalta la reconstrucción de la teoría euclidiana de la proporción y el área poligonal, mostrando la fertilidad del método axiomático.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

en Kant”), de Abel Lassalle Casanave, analiza el argumento kantiano sobre el espacio como intuición *a priori* y su relación con las matemáticas formales. El autor muestra que el rol metodológico de la intuición pura en las matemáticas no obedece a un desconocimiento de Kant de las reconstrucciones “formales” de las demostraciones euclidianas. El capítulo 10 (“*Un punto de inflexión: la teoría de las paralelas de Lambert*”), de Eduardo Dorrego López, incluye una síntesis del ensayo de Lambert sobre el axioma de paralelas, una traducción al castellano y un epílogo de José Ferreirós. El capítulo 11 (“*La reforma de la geometría propuesta por Bolzano en 1804*”), de Elías Fuentes Guillén y Davide Crippa, estudia la reconstrucción de la geometría euclidiana por Bolzano, resaltando la reorganización lógica y la introducción de nuevos elementos como conjuntos de puntos en lugar de puntos individuales. El capítulo 12 (“Filosofía, geometría y experiencia:

Riemann, Poincaré y Einstein”), escrito por María de Paz, explora cómo el problema del espacio físico, abierto por las geometrías no euclidianas, fue la *génesis* de reflexiones filosófico-científicas. Se trata de un buen cierre para el libro, pues, la autora argumenta que parte de la respuesta al problema del espacio en Riemann y Poincaré condujo a rechazar la distinción entre “ciencias formales” y “ciencias empíricas”. No obstante, Einstein se habría apegado a ella y, en consecuencia, la relación entre pensamiento y experiencia, entre las matemáticas y “las ciencias”, deviene enigmática.

En resumen, *La génesis de la geometría* ofrece, en su conjunto, una discusión interdisciplinaria o simplemente *filosófica* de la distinción entre ciencias “formales” y “empíricas”. El libro es una invitación a pensar sobre ese tema.

GUILLERMO NIGRO PUENTE
 UDELAR
 IPA, URUGUAY

I 185

Ralph Cudworth, *Un tratado sobre el libre albedrío*, introducción, traducción y notas de Natalia Strok, Buenos Aires, RAGIF, 2023, 91 pp.

El libro que aquí presentamos es la primera traducción al español de *A Treatise of Freewill* de Ralph Cudworth (1617-1688), uno de los más reputados —aunque también olvidados— integrantes del grupo de los Platónicos de Cambridge del siglo XVII.

Es destacable el esfuerzo por revalorizar a un autor al margen del canon.

Esto se vislumbra desde la introducción del texto, sólidamente desplegada por Natalia Strok, quien se ocupó también de la traducción y las notas. Esta exposición nos permite conocer el lugar —o, mejor dicho, el (no) lugar— de Cudworth en la historia de la filosofía a través de amenas anécdotas, así como de una reposición de conceptos y debates

que luego serán trabajados en el tratado en cuestión. La traducción es sumamente cuidada no solo en los aspectos técnico-filosóficos, sino también en ese habitar la lengua del otro para volver a traer otras miradas sobre temas que aún continúan vigentes, en este caso, el problema de la libertad y de su defensa.

El texto, compuesto de veintisiete capítulos breves, vuelve a poner en cuestión el antiguo y, pocas veces tan actual, tema de la libertad. En este punto, Cudworth reflexiona en abierta confrontación con los filósofos más importantes de su época, tales como Descartes, Hobbes y Spinoza. Por un lado, se posiciona en contra de los determinismos (tanto materialistas como mecanicistas) y de los ocasionalismos, que conciben la idea de un Dios caprichoso que puede cambiar las reglas del mundo en cualquier momento. Por otro lado, enfrenta lo que llama la “psicología vulgar”, de raíces escolásticas, criticando, de este modo, al intelectualismo y al voluntarismo. Estas concepciones tienen en común el planteo de un alma racional que presenta dos facultades que se encuentran separadas (el entendimiento y la voluntad). Lejos de estas posiciones, Cudworth concibe una unidad en el alma “que puede y, de hecho, se despliega en muchos tipos de energías como el mismo aire o aliento en un instrumento neumático, que, al pasar a través de varios tubos, produce varias notas” (p. 49). El filósofo inglés, haciendo uso de un lenguaje plagado de imágenes, nos habla de una “música del alma” que no está determinada a ser algo definido. Esto depende —como en la interpretación de un instrumento— de la combinación de sonidos.

La libertad, de este modo, puede ser entendida —o sonar— de distintas

maneras. En el tratado encontramos dos nociones de libertad, aunque solo una va a tener validez para nuestro desarrollo como seres humanos. Por un lado, la “libertad epeléustica” —compartida con los animales—, que no es la verdadera libertad, ya que no es ahí donde nos jugamos lo que somos. Se trata de elecciones intrascendentes, como el ejemplo de las guineas que son exactamente iguales: no hay razones para decidirnos por una o por la otra (p. 44). Pero, hay otra libertad, que sí es la verdadera: el libre albedrío, donde se trata de elegir cuando las opciones son claramente diferentes. Esta libertad se sitúa en el alma en un “espacio” que Cudworth denomina “lo hegemónico”. Lo hegemónico es lo que somos —en tanto somos libertad—, es aquello que reúne y unifica todos los poderes o energías del alma y se inclina por alguna opción.

En esta instancia es cuando Cudworth vuelve a Aristóteles realizando la misma pregunta que se hiciera el estagirita: ¿qué es aquello que nos mueve a la acción? Responde que se trata de “un constante, incesante e ininterrumpido deseo o amor del bien como tal y de la felicidad”. Esta última es caracterizada como “una fuente siempre burbujeante en el centro del alma” (p. 51). Cudworth habla de deseo, porque las almas humanas no son perfectas como Dios, sino que se encuentran caídas como consecuencia del pecado original. Por ello, a diferencia de Dios, “los seres imperfectos como las almas humanas [...] están en pesquisa continua, deseo incesante y búsqueda, siempre persiguiendo una fragancia del bien ante ellos y siguiéndole el rastro” (p. 51).

El alma está orientada al bien, pero no está determinada en su accionar (no hay necesidad). Tiene que administrar

ese amor, tiene que elegir –en eso consiste la libertad– y, por eso, debe organizar las demás energías que encuentra en ella y que permanentemente le ofrecen alternativas. Lo hegemónico, entonces, guía al alma en esta búsqueda donde puede acercarse al bien o equivocarse. De ahí, una profunda responsabilidad por las elecciones, por la organización de las energías que empleamos. También la importancia que va a tener el juicio moral sobre nuestras acciones, los premios y castigos que podamos recibir, que solo dependen de nosotros y para los cuales no hay recetas. De ahí la posibilidad de una frágil felicidad, que depende de un correcto uso de lo hegemónico, de esa libertad que somos pero que está condicionada –y he aquí al pensador cristiano– por la gracia. Por ello, la vulnerabilidad de esta felicidad y de este bien del que solo tenemos el “aroma” como guía, un bien frágil, pre-

cisamente, porque es simplemente un perfume.

Leer este libro es empezar a recorrer otro camino por la historia de la filosofía, para escuchar otras voces, para sorprendernos al mirar otros sentidos de las mismas palabras. Leer este libro es una invitación para conocer a un autor olvidado por el canon, pero también es una posibilidad para poner en juego las categorías de Cudworth con otras miradas filosóficas que lo precedieron y que lo sucedieron. Por último, leer este libro es una manera de discutir con este autor inglés del siglo XVII sobre el sentido de la libertad, para ponernos de acuerdo, para criticarlo o, quizás, tan solo para sentir –porque es algo que se siente y no que se piensa– la fragilidad de ese aroma del bien que nos guía.

EVA CARRIZO VILLAR
UBA

I 187

Condorcet, *Los progresos del espíritu humano* y *Los esfuerzos combinados de la especie humana en favor del progreso de las ciencias* (Fragmento sobre la Atlántida), epílogo, traducción y notas de Adrián Ratto, Pamplona, Laetoli, 2024, 284 pp.

La colección “Los ilustrados” de la editorial Laetoli, dirigida por Bernat Castany Prado, ha publicado recientemente una nueva traducción de *Los progresos del espíritu humano* (también conocido como *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*), seguida de *Los esfuerzos combinados*

de la especie humana en favor del progreso de las ciencias (Fragmento sobre la Atlántida), de Nicolás de Condorcet. El epílogo, la traducción y las notas estuvieron a cargo de Adrián Ratto.

Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, conocido como Condorcet, fue un filósofo y matemático francés reco-

nocido en su época, como consecuencia de, entre otras cosas, su participación política durante la Revolución. Sin embargo, su obra es aún poco conocida. El trabajo, que cuenta con notas y un extenso epílogo del traductor, significa una contribución en este sentido.

En *Los progresos del espíritu humano*, el autor se propone demostrar que el desarrollo de las facultades del ser humano y su perfectibilidad no tienen límite alguno más allá de la duración del mundo en el que habita. Para esto, examina tres momentos de la historia humana: 1) el estado de la especie humana entre los pueblos menos civilizados, que se observa en los relatos de los viajeros; 2) el estado del ser humano ya iluminado por la práctica de las artes y la ciencia, donde aparece el comercio y la escritura alfabética; y 3) el estado al que será conducido el ser humano en generaciones futuras a partir de los progresos y la constancia de las leyes de la naturaleza. Este examen está dividido en diez épocas: ocho pasadas, una presente y otra futura. En esta última, presenta una imagen de la sociedad que los progresos del espíritu humano permitirán desarrollar en el porvenir.

La primera época trata sobre las primeras comunidades que formaron los seres humanos. Allí, el autor nos presenta algunos principios morales y políticos, así como ideas vinculadas a las ciencias y al lenguaje, que considera como naturales. La segunda, sobre los pueblos pastores, muestra los beneficios que trajo la vida sedentaria en las familias y las comunidades más grandes. También se observan avances en el arte. La tercera, desde el progreso de los pueblos agrícolas hasta la invención de la escritura, presenta una organización social más compleja debido a la división

de tareas dentro de las comunidades, de la cual surgen tres clases: los pastores y criados, los propietarios y los esclavos. En este momento, aparecen dos temas a los que se les otorga una atención especial, a saber, la educación, que en este periodo es solo doméstica, y la situación de las mujeres, que dejan de ser vistas como meros objetos y comienzan a cumplir un rol de compañía que beneficia a la comunidad. La cuarta época abarca desde Grecia hasta la división de las ciencias y está marcada por la aparición de ideas filosóficas que resultan molestas para los Estados. La quinta comenta el progreso de la ciencia desde su división hasta su decadencia y muestra la formación de escuelas filosóficas diversas y los prejuicios que estancaron el progreso científico. La sexta, desde la decadencia de las luces hasta su restauración, muestra el avance del cristianismo en la educación de Occidente y el retorno de las desigualdades sociales a causa del feudalismo. La séptima, desde esa restauración hasta la invención de la imprenta, expone las causas que impulsaron el retorno del progreso en las ciencias y las artes. En la octava, desde la imprenta hasta la liberación de la ciencia y la filosofía del peso de la autoridad, se destaca el papel de la imprenta en la difusión de las ideas ilustradas y en la liberación de la educación de los prejuicios que estancaban su proceso. Además, se muestra la relevancia que tuvieron Bacon, Galileo y Descartes en el avance científico. La novena, desde Descartes hasta la Revolución Francesa —época en la que Condorcet escribe este ensayo—, se destaca por la identificación de la República Francesa como la cuna de los mayores progresos para que la humanidad logre liberarse de las cadenas de los prejuicios y avance sin

limitaciones hacia la verdad. Condorcet añade una décima época, que está marcada por la esperanza en los progresos científicos y políticos, la destrucción de las desigualdades y el perfeccionamiento moral e intelectual del ser humano.

Esta edición también incluye *Los esfuerzos combinados de la especie humana en favor del progreso de las ciencias (Fragmento sobre la Atlántida)*, donde Condorcet proyecta una sociedad bajo el gobierno de las luces y el avance científico. Además, menciona algunas prácticas vinculadas con la organización científica que deberían guiar el progreso para evitar que se estanque nuevamente.

El texto cuenta también con un epílogo de Adrián Ratto donde, además de una biografía de Condorcet, se realiza un detallado análisis de la recepción de la obra, su impacto y la relación que tuvo con sus coetáneos.

Esta nueva edición llega a nuestras manos en un momento particular por dos motivos. Por una parte, el cuestionamiento en diferentes partes del mundo a las ciencias sociales; por otra,

el surgimiento de nuevos estudios sobre el papel de las mujeres en la historia de la filosofía moderna. En relación con el primer aspecto, esta obra vincula el estudio social con la garantía de los derechos de igualdad y la liberación de los prejuicios en el marco de una educación orientada a asegurar el progreso de la humanidad. Esto sirve para poner de relieve, frente a aquellos que reducen la utilidad de las ciencias a sus aplicaciones técnicas y económicas, los beneficios estructurales de pensar en cómo lograr una sociedad más justa e igualitaria. En relación con el segundo aspecto, Condorcet insiste en poner fin a los prejuicios que han establecido una desigualdad de derechos entre varones y mujeres. En este sentido, la relectura de su obra puede contribuir a repensar una historia de la filosofía que incluya las voces de aquellas mujeres que aún en la actualidad no han sido escuchadas.

I 189

JUAN PABLO MORENO
INEO
UNLP

Luis Juan Guerrero, *La conciencia histórica en el siglo XVIII*, edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, 17grises, colección Reditus, 2023, 106 pp.

La conciencia histórica en el siglo XVIII es el primer trabajo del filósofo argentino Luis Juan Guerrero (1899-1957) publicado por el sello editorial 17grises. El libro recoge dos con-

ferencias dictadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, en 1939, con motivo del 150 aniversario de la Revolución francesa. Las alocuciones de Guerrero, que componen

una unidad, inauguraron un curso colectivo de treinta y tres conferencias, dedicado enteramente al análisis de diferentes aspectos del gran acontecimiento de 1789. Su tema inicial, la exposición e interpretación de los diferentes modos en que se manifestó la “conciencia histórica” durante el siglo XVIII, proporciona las bases para una reflexión en torno a la “conciencia revolucionaria”, que Guerrero analiza, en sus límites y alcances, para ese siglo y el siguiente.

La edición, al cuidado de Ricardo Ibarlucía, ofrece una serie de notas aclaratorias que, o bien restituyen la procedencia original de numerosas citas o paráfrasis de las fuentes utilizadas por Guerrero, o bien remiten a pasajes de otros trabajos del filósofo argentino en que desarrolla alguna de las dimensiones abordadas en *La conciencia histórica en el siglo XVIII*. En la Introducción, Ibarlucía destaca sus principales ejes y su significación para la historiografía de la filosofía argentina: además de contar con un original enfoque teórico y metodológico, se trata del único de los cursos dictados por Guerrero en el Colegio Libre de Estudios Superiores que se ha conservado. Asimismo, la Introducción ofrece una detallada reconstrucción de la variada labor docente y expositiva de Guerrero, lo que permite comprender al presente trabajo como parte de una línea de indagación constante en toda su trayectoria intelectual. Si bien Luis Juan Guerrero resulta célebre por sus trabajos en torno a temas de Estética filosófica —principalmente a raíz de su *Estética operatoria en sus tres direcciones*—, también dedicó gran parte de su actividad a temas de Filosofía de la Historia, Ética e Historia de las ideas filosóficas. Al momento de pronunciar las conferencias, Guerrero era profesor titular de

Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y director del Instituto de Filosofía de la misma institución. En esa clave, el trabajo publicado por 17grises contribuye a la difusión de esos aspectos menos conocidos de su obra, de gran relevancia para una apreciación más precisa y acabada de su pensamiento y, en líneas generales, para una profundización en el análisis de la producción filosófica argentina durante la primera mitad del siglo XX. El volumen se completa con el programa de 1939 de la materia de Ética, consagrada, ese año, a los “Problemas éticos de la Filosofía de la Historia”, en estrecha relación con los temas de la conferencia.

La conciencia histórica en el siglo XVIII se organiza en cuatro capítulos. El primero de ellos está dedicado a mostrar las vías por las cuales encontró desarrollo el “sentido histórico” en las diferentes modalidades de la filosofía iluminista. Tras una breve introducción a las premisas generales del Iluminismo —entre las que destaca el “esquema mental” racionalista, el ideal de la “felicidad terrena”, su orientación “práctica” y su entrelazamiento con la clase burguesa en ascenso—, Guerrero identifica tres grandes direcciones filosóficas: el “progresismo culturalista”, el “pesimismo cultural” y el “historicismo” (pp. 39 y ss.). Y, si bien menciona una serie de autores para cada una de ellas, examina especialmente las contribuciones de Voltaire, Rousseau y Montesquieu, que se corresponden con cada una de las direcciones mencionadas.

El segundo capítulo busca exponer las “raíces” de la conciencia histórica dieciochesca y su expresión en la “existencia burguesa”, esto es, las transformaciones operadas en el plano de la “intui-

ción prefilosófica”. En esa clave, pone de manifiesto las modificaciones que han tenido lugar en la “actitud” o disposición vital del ser humano frente a su circunstancia, que es siempre “anterior a toda problematicidad de la filosofía” (pp. 59-60). Guerrero puntualiza y desarrolla tres dimensiones: los modos en que la existencia individual pasa a percibirse en vínculo intrínseco e indisoluble con “la época”; la secularización y mundanización de las representaciones cristianas de la Historia —particularmente en lo que atañe al sentido y destino de la vida personal y del “tiempo” en que esa vida se inserta—; y, finalmente, el papel destacado que comienza a desempeñar la noción de “cultura” en cuanto índice y vector de progreso (pp. 60 y ss).

El tercer capítulo está dedicado al análisis de una serie de “antinomias” de la conciencia histórica. Aquí, el pensamiento de Rousseau vuelve a ser examinado pormenorizadamente, pues expresa una peculiar incisión en la filosofía iluminista. Aunque el ginebrino comparte la concepción de un despliegue histórico labrado en etapas sucesivas, se orienta hacia una valoración disímil de la cultura humana, que pondrá en crisis al optimismo dieciochesco. Para Rousseau, la cultura no es más que la bandera que cubre la miseria y la inmoralidad. De aquí su concepción de la “naturaleza”, a la que erige como una contrafigura positiva al estado de decadencia al que habría conducido el desarrollo histórico, y que Guerrero propone examinar en su doble acepción de “mito” extrahistórico y “temple afectivo del alma” (p. 57). En este punto, el análisis gana singular agudeza cuando propone una interpretación del *Contrato social* como un intento de sintetizar la antinomia entre naturaleza y cultura (y,

podría agregarse, de integrar la serie de oposiciones bimembres a aquella enlazada, que tendrá singular gravedad sobre el futuro desarrollo de las ideas filosóficas e ideológico-políticas modernas: comunidad-sociedad; organismo-mecanismo; sentimiento-razón; colectividad-individuo; etcétera). La crisis a la que conduce el pensamiento del autor del *Émile* —que a partir de aquella antinomia se diversifica en una cadena de oposiciones, exploradas en detalle a lo largo del capítulo— se torna el punto de partida para todas las concepciones históricas de fines del siglo XVIII, en sus dos principales vertientes: “el pensamiento político antihistoricista de la Revolución”, que triunfa en Francia, y “el historicismo tradicionalista del Romanticismo”, que adquiere su expresión mayor en Alemania (p. 57).

Sin embargo, la síntesis rousseauniana no fue acogida por sus contemporáneos. En su ulterior despliegue, la filosofía iluminista erige un estado ideal de felicidad que enfrenta al pasado histórico. Tal ideal es construido, o bien a partir de un esquema racionalista, o bien a imagen de un escenario prehistórico, naturalista, casi *bucólico*. Se trata de soluciones propiamente *utópicas*. El Iluminismo desemboca, a la postre, en una negación de la historia, que alimentará luego la conciencia revolucionaria.

El cuarto capítulo aborda el tema central de las conferencias: las relaciones de contradicción dialéctica entre el sentido histórico y la voluntad y la conciencia revolucionarias de los hombres de 1789. La conciencia revolucionaria concibe al pasado, cristalizado en los múltiples productos de la práctica social que constituyen el presente, como un obstáculo o lastre para la plena expansión de las posibilidades humanas.

La conciencia revolucionaria llega, así, a una negación de la historia. Con ello se quiebra la unidad del decurso histórico, y la noción misma de progreso, central en la filosofía iluminista, “queda al margen de la actividad revolucionaria” (p. 91). Pero la Historia vuelve por sus fueros, pues la Revolución francesa se afirma como un movimiento que cumple la orientación y el destino de la época. Como en un contrapunto, Guerrero entrelaza un sugerente análisis del Romanticismo y su actitud *venerativa* frente a la Historia, que nutre a la Restauración europea.

Hacia el final de su conferencia, el filósofo argentino introduce factores de orden histórico-sociológico que le permiten trazar una esclarecedora distinción entre la conciencia revolucionaria del siglo XVIII y la del siglo XIX. Mientras que la primera, al erigirse como autocomprensión de la clase burguesa, experimenta una ruptura con la historia y el pasado inmediato, feudal, al que puede negar completamente, la segunda traza y sostiene una continuidad, pues las conquistas obtenidas por la burguesía en el plano de la dominación de la naturaleza bien pueden ser defendidas por el proletariado, que pondrá en discusión su propiedad y la distribución

de sus productos. Como resume Guerrero: “el proletariado comprende que el desarrollo de la burguesía le resulta indispensable, porque condiciona el desarrollo del propio proletariado” (p. 91). En el siglo XIX, lejos de aparecer escindidas, conciencia histórica y conciencia revolucionaria se encuentran en la función históricamente “útil” que, para la clase dominada, pasa a cumplir la clase dominante (p. 91).

La conciencia histórica en el siglo XVIII se suma a las ediciones críticas del primer tomo de la *Estética operatoria* y de *Qué es la belleza*, a la puesta en circulación de numerosos escritos, documentos y cartas, y a la publicación de distintos artículos en torno a su vida y obra, parte del sostenido esfuerzo de restitución e interpretación del filósofo argentino llevado adelante por Ricardo Ibarlucía desde hace al menos tres lustros. La difusión de esta conferencia de Luis Juan Guerrero supone una contribución de especial relevancia para una mayor comprensión de uno de los filósofos argentinos más significativos del siglo XX.

MARTÍN PRESTÍA
UBA
INEO