



Núm. 8



Epistemología y Relativismo en Wittgenstein: Una Lectura de *Sobre la Certeza*

Epistemology and Relativism in Wittgenstein: A Reading of *On Certainty*

Sebastián Nicolás Vargas Rodríguez¹

Colegio Lincoln College, Santiago de Chile

cbiwixd.2013@gmail.com

Gabriel Ignacio Salas Candia²

Colegio Villa el Sol, Santiago de Chile

g.salas.candia@gmail.com

Resumen

En la literatura en torno a la filosofía tardía de Wittgenstein, se ha debatido ampliamente si sus ideas apoyan un relativismo epistémico. Por este motivo, es menester examinar en qué medida su obra, particularmente *Sobre la certeza*, sostiene una postura relativista, definida por la dependencia de las creencias y de su justificación a un sistema epistémico específico. A través de una revisión de sus tesis sobre la justificación, los sistemas epistémicos y el rol de las creencias bisagra, se argumenta que Wittgenstein rechaza un fundacionalismo absoluto y que, aunque permite la variabilidad y dependencia de sistemas, no suscribe a una equivalencia entre ellos. En última instancia, el texto concluye que Wittgenstein ofrece un relativismo epistémico moderado que descarta la posibilidad de resolver racionalmente desacuerdos entre sistemas incompatibles. Sin embargo, su anti-fundacionalismo no deriva en escepticismo radical, sino que clarifica la operación efectiva de nuestras prácticas

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile.
<https://orcid.org/0009-0005-1655-5603>.

² Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile y actual estudiante del Magíster en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Magíster Nacional/Año 2023 — Folio 22230808.
<https://orcid.org/0000-0003-4393-309X>.



epistémicas, sugiriendo que las creencias pueden justificarse en su propio contexto sin necesidad de una validación universal.

Palabras clave: Relativismo epistémico, Wittgenstein, sistemas epistémicos, justificación, escepticismo.

Abstract

In the literature concerning Wittgenstein's later philosophy, there has been extensive debate on whether his ideas endorse epistemic relativism. For this reason, it is necessary to examine to what extent his work, particularly *On Certainty*, upholds a relativistic stance, defined by the dependency of beliefs and their justification on a specific epistemic system. Through a review of his theses on justification, epistemic systems, and hinge beliefs, it is argued that Wittgenstein rejects absolute foundationalism and, although he acknowledges the variability and dependency of systems, does not subscribe to an equivalence between them. Ultimately, the text concludes that Wittgenstein offers a moderate epistemic relativism that dismisses the possibility of rationally resolving disagreements between incompatible systems. Nevertheless, his anti-foundationalism does not lead to radical skepticism; rather, it clarifies the effective operation of our epistemic practices, suggesting that beliefs can be justified within their own context without the need for universal validation.

Keywords: Epistemic relativism, Wittgenstein, epistemic systems, justification, skepticism.

Fecha de Recepción: 15/08/2024 – *Fecha de Aceptación:* 13/10/2024



1. Introducción

La filosofía tardía de Wittgenstein ha suscitado un amplio debate en epistemología respecto a si sus ideas expuestas en *Sobre la Certeza* pueden interpretarse como una forma de relativismo epistémico. Esta postura implica la negación de un fundamento último para el conocimiento y la ausencia de un método racional definitivo para resolver disputas sobre hechos. El problema central es, entonces, cómo caracterizar la visión de Wittgenstein sobre la justificación y las prácticas epistémicas.

Para intérpretes como Biletzki (2015), Haller (1995), Heckel (2010), Kusch (2013) y O'Grady (2004), el tipo de relativismo en la obra de Wittgenstein sería de carácter cultural, donde las creencias y los métodos de justificación varían entre culturas, cada una con su propio sistema que establece los criterios para la duda y la evidencia. Esta postura implica, según Williams (2007), que (i) el estatus epistémico de una creencia depende del sistema al que pertenece, (ii) los sistemas de creencias difieren y pueden cambiar con el tiempo, y (iii) no existe un sistema epistémico superior a otro. La combinación de estas tesis implicaría lo que se denomina *incommensurabilidad epistémica* (Pritchard, 2011; Salvatore, 2018), lo cual implica que podrían existir agentes racionales que sostienen creencias contradictorias y justificadas dentro de sus sistemas, sin un criterio universal para decidir racionalmente cuál es correcto.

Este artículo no busca una exégesis exhaustiva de Wittgenstein, sino reconstruir su postura frente a problemas centrales de la epistemología contemporánea. Para ello, se abordarán conceptos de relativismo, incommensurabilidad epistémica y escepticismo, además de analizar cómo Wittgenstein concibe la estructura de la justificación, explorando aquellos pasajes que invitan a una interpretación relativista. Finalmente, se propondrá una lectura de Wittgenstein que, en nuestra opinión, responde de manera coherente al problema del relativismo, al mostrar que, aunque nuestras justificaciones dependen de un sistema de creencias asumido, esto no compromete nuestra capacidad para conocer el mundo.



2. Relativismo, inconmensurabilidad epistémica y escepticismo

De acuerdo con Coliva (2009), la amenaza relativista que enfrenta la epistemología propuesta por Wittgenstein radica en que podrían existir distintos sistemas epistémicos capaces de proporcionar justificaciones para cualquier creencia, sin que ninguno sea intrínsecamente correcto o superior a otro. Esta forma de relativismo implicaría, en palabras de Coliva, que “si sistemas epistémicos alternativos compitieran entre sí, la elección no podría basarse en consideraciones racionales, pues es solo dentro de cada sistema donde se producen las razones y justificaciones”³ (2009, p. 1; trad. propia). En otras palabras, no sería posible hacer una evaluación racional independiente de todo sistema de creencias, puesto que es el sistema epistémico el que posibilita dicha evaluación.

Entendiendo que los sistemas epistémicos consisten en principios, procedimientos y creencias que permiten a una comunidad dar justificaciones, cuestionarlas y distinguir entre creencias justificadas y no justificadas, Williams (2007) identifica tres tesis centrales que definen el relativismo epistémico que aquí abordaremos:

- 1) Dependencia del sistema: La justificación de una creencia siempre se da en relación con un determinado sistema epistémico, el cual establece los criterios para evaluar la evidencia y la verdad.
- 2) Variabilidad de sistemas: Los sistemas epistémicos son contingentes y pueden variar entre distintas culturas o a lo largo del tiempo.
- 3) Igualdad entre sistemas: No es posible determinar qué sistema es epistémicamente superior a otro, ya que todos tienen la misma capacidad de producir justificaciones que son validadas internamente.

Puesto que esta forma de relativismo supone que aquello que se considera una justificación racional depende del sistema que se considere, y además contempla la posibilidad de que coexistan varios sistemas, se sigue lo que Pritchard denomina *inconmensurabilidad*

³ Original en inglés: “should alternative epistemic systems compete with each other, the choice couldn’t be based on rational considerations, for it is only within each system that reasons and justifications are produced”.



epistémica: “Es posible que dos agentes mantengan creencias opuestas, ambas justificadas racionalmente en igual medida, sin que exista una base racional mediante la cual alguno de los agentes pueda persuadir adecuadamente al otro de revisar su punto de vista.”⁴ (2011, p. 269; trad. propia). Es decir, la inconmensurabilidad epistémica implica que no habría un método puramente racional y neutro capaz de resolver disputas que involucren un desacuerdo entre personas con distintos sistemas de creencias. Cada sistema tendría sus propios estándares de lo que es una justificación tanto adecuada como suficiente, y lo que se admite como evidencia a favor de una creencia. De este modo, no sería posible comparar un sistema con otro, puesto que ello supondría criterios de evaluación que escapan a los que pueden engendrarse dentro de un sistema dado (*cf.* Salvatore, 2018). Bajo el supuesto del relativismo, estos criterios independientes no son concebibles, pues toda justificación de una creencia sería inexorablemente relativa al sistema epistémico en el que tiene lugar (*cf.* MacFarlane, 2014; Rosen, 2001).

Ahora bien, un aspecto crucial del relativismo epistémico –tal como lo hemos caracterizado– es la facilidad con la que puede derivar en una forma de escepticismo, como destaca el propio Williams (2007). Si aceptamos que los métodos de justificación son internos a un sistema y que existen múltiples sistemas que sostienen creencias contradictorias, surge la pregunta de cómo podemos justificar la preferencia por nuestro sistema sobre otros y afirmar que nuestras creencias constituyen conocimiento genuino. Esto resulta problemático cuando la única manera de sostener que nuestro sistema está justificado es, precisamente, asumirlo como válido desde el inicio. Williams lo expresa así: “si realmente llegáramos a pensar que nuestro propio sistema epistémico no es mejor que cualquier alternativa, no está claro que pudiéramos seguir considerando nuestras creencias como justificadas, incluso bajo nuestros propios criterios.”⁵ (2007, p. 94; trad. propia). Si no podemos sustentar la validez de nuestro sistema sin asumirlo como único o mejor,

⁴ Original en inglés: “It is possible for two agents to have opposing beliefs which are rationally justified to an equal extent where there is no rational basis by which either agent could properly persuade the other to revise their view”.

⁵ Original en inglés: “If we really came to think that our own epistemic system was not better than any alternatives, it is not clear that we could continue to think of our beliefs as justified even by our own lights”.



nuestra confianza en que nuestras creencias son conocimientos genuinos se vuelve insostenible, ya que toda justificación dependería circularmente de la aceptación de dicho sistema como válido desde el principio. En consecuencia, el relativista se vería tentado a cuestionar la base sobre la cual fundamenta sus creencias y, por lo mismo, a adoptar una postura escéptica sobre el estatus epistémico de estas (*cf.* Strawson, 2006).

Lo que en el fondo busca mostrar el argumento del relativismo es que no podemos defender nuestro sistema de creencias sin caer en la circularidad. Este argumento lo resume Williams (2007) como sigue:

Al determinar si una creencia –cualquier creencia– está justificada, siempre dependemos, de manera implícita o explícita, de un sistema epistémico (...) Por lo tanto, asumiendo que nuestro sistema es coherente y no se socava a sí mismo, lo mejor a lo que podemos aspirar es a una justificación que sea epistémicamente circular, utilizando nuestro sistema epistémico para respaldarse a sí mismo (p. 95; trad. propia)⁶.

Si nos preguntamos por la justificación del sistema que sirve de base para evaluar la justificación de cualquier creencia, inevitablemente reposaremos sobre ese mismo sistema. Y dado que el procedimiento de justificación puede hacerlo cualquier persona con cualquier sistema de creencias que adopte, el resultado es que todos los sistemas serían igualmente defendibles por medios racionales.

El relativista, revelado ahora como un escéptico, podría cuestionar las razones para creer en cualquier afirmación sostenida por algún agente racional. Por cada afirmación que se use como razón para justificar la afirmación inicial, el relativista podría seguir cuestionando, hasta que, eventualmente, quien afirma llegaría a un punto en que simplemente no tiene forma de seguir justificando, pese a que no puede evitar creer en lo

⁶ Original en inglés: “In determining whether a belief – any belief – is justified, we always rely, implicitly or explicitly, on an epistemic system (...) So, assuming that our system is coherent and does not undermine itself, the best that we can hope for is a justification that is epistemically circular, employing our epistemic system in support of itself”.



que afirma (*cf.* Strawson, 2006). Así, se alcanzarían ciertos principios cuya validez solo estaría dada por el hecho de que están siendo empleados para justificar ciertas creencias dentro de un determinado sistema. Por lo tanto, razonaría el relativista, si estos principios a los que se llega al intentar justificar una creencia varían dependiendo de la cultura a la que se atiende, no habría forma de sostener, de manera no circular, que un sistema es superior a otro (*cf.* Biletzki, 2015).

Lo que subyace al razonamiento del relativista escéptico es que *cualquier justificación* que se intente dar ante un cuestionamiento insistente acabaría, en última instancia, en una de tres formas igualmente indeseables:

- (i) en un regreso infinito, en donde no se llega nunca al fondo de la justificación y, por tanto, se mantiene en la falta de certeza que aplaque la duda;
- (ii) o en una afirmación que simplemente se toma como verdadera sin mayor justificación, y en consecuencia, sin garantía racional para sostenerla;
- (iii) o, finalmente, en un razonamiento circular, en que en algún momento aquello que se buscaba justificar pasa a ser la base de su propia justificación, lo cual tampoco aseguraría la creencia cuestionada (Williams, 2007, p. 96).

En suma, el razonamiento del relativismo epistémico conduce naturalmente al problema escéptico de carecer de un anclaje seguro de nuestras creencias. Una forma en que tradicionalmente se ha buscado superar este problema escéptico es el fundacionalismo, el cual consiste en postular alguna clase especial de creencias que, por su naturaleza, sirven de piedra de tope para cualquier justificación y, por tanto, proveen una base sólida e incuestionable para todo nuestro conocimiento (Moyal-Sharrock, 2004, pp. 8-9; Rorty, 1979, p. 59; Williams, 2007, p. 96). Según esta postura, el estatus especial de dichas creencias



radica en que son autoevidentes, indubitables o incuestionables, ya sean enunciados observacionales, verdades de razón o principios considerados inherentemente verdaderos. Estas creencias no necesitarían justificación externa y, por lo tanto, se considerarían capaces de ofrecer un punto de partida firme desde el cual otras creencias pueden derivarse y justificarse. De este modo, el fundacionalismo propone que estas creencias básicas proporcionan un fundamento último y definitivo, capaz de resolver cualquier duda o disputa entre agentes racionales sobre cuestiones de hecho, eliminando así las preocupaciones escépticas sobre la validez y justificación última de nuestro conocimiento. Además, al ser un fundamento definitivo de la justificación, sería incorregible y, de alguna forma, eterno, pues estaría en la naturaleza misma de los principios el que sirvan de garantía última para cualquier creencia, y no en su relación con alguna otra creencia o con cualquier otro hecho contingente. Su autoevidencia sería así intrínseca.

Un ejemplo histórico paradigmático de cómo se ha intentado enfrentar el escepticismo a través del fundacionalismo es el intento de Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*. Como señala Kenny (1995, p. 179; trad. Deaño),

Los argumentos escépticos de Descartes en la Primera y Tercera Meditación han producido mayor impresión sobre los filósofos posteriores que sus réplicas a estos argumentos en las Meditaciones Cuarta y Sexta. Descartes ofreció probar el crédito de nuestro entendimiento y la existencia del mundo externo sobre la base de una demostración de la existencia de un Dios veraz. Pocos filósofos han quedado satisfechos con estos argumentos, y muchos se han sentido obligados a ofrecer sus propias respuestas a las dudas escépticas.

Esta insatisfacción llevó a otros filósofos, como G. E. Moore, a presentar sus propias respuestas al escepticismo fundándose en certezas aparentemente incuestionables, como lo hizo este último en *A Defence of Common Sense* (1925) y *Proof of an External World* (1939), en los cuales afirmaba conocer con certeza proposiciones tales como “aquí hay una mano y aquí otra” y “la Tierra ha existido desde mucho antes de mi nacimiento”. Es un



hecho que Wittgenstein tenía presente a Moore cuando desarrollaba sus reflexiones presentes en *Sobre la Certeza*, y el intento de Moore de fundamentar el conocimiento en estas proposiciones básicas buscaba superar el desafío de justificar nuestro sistema de creencias sin caer en un escepticismo radical. Ahora que tenemos un poco más de claridad de los términos en que se da, a grandes rasgos, la discusión en torno al problema escéptico sobre el fundamento del conocimiento, podemos pasar a revisar qué tiene que decir Wittgenstein al respecto.

3. Wittgenstein y la estructura de la justificación

En *Sobre la Certeza*, Wittgenstein sostiene que nuestras creencias constituyen un sistema –de manera similar a lo discutido en la sección anterior– y este sistema puede entenderse como la expresión de una determinada *imagen del mundo*, es decir, una concepción unitaria y coherente sobre lo real. Dicho sistema determina lo que podemos considerar como una hipótesis plausible o una duda razonable, ya que aquello que asumimos como verdadero dentro de él define y delimita lo que se considera posible y plausible en la realidad. Esto queda reflejado en uno de los pasajes donde Wittgenstein afirma:

§102⁷ ¿No podría creer que una vez he estado lejos de la Tierra, sin saberlo y quizás en estado de inconsciencia, y que los demás lo saben, pero no me lo dicen? Sin embargo, tal cosa no se ajustaría de ningún modo al resto de mis convicciones, aunque no pudiera describir el sistema de estas convicciones. Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio.

Este extracto ilustra cómo nuestras creencias sobre el mundo (por ejemplo: que somos cuerpos en el espacio, sujetos a la gravedad y a las leyes físicas, o que es improbable que alguien abandone la Tierra) configuran y condicionan la manera en que consideramos ciertas posibilidades sobre lo que puede –o no puede– ocurrir en el mundo. Lo que creemos, y lo que estamos dispuestos a cuestionar o aceptar, depende en gran medida de

⁷ Todas las citas en que solo se consigne un número de párrafo corresponden a fragmentos de *Sobre la Certeza* (2015).



la coherencia de estas creencias con el resto del sistema. Por ejemplo, si uno asume que la lluvia solo es posible en presencia de nubes, sería irracional considerar seriamente la idea de una tormenta torrencial bajo un cielo completamente despejado. En este sentido, nuestro sistema de creencias *condiciona* y *define* lo que podemos aceptar o rechazar como una duda o hipótesis razonable.

Wittgenstein subraya en varios pasajes que, dentro de cualquier sistema epistémico, existe un tipo especial de creencias que, aunque pueden parecer proposiciones empíricas, no funcionan como tales dentro de dicho sistema. Las proposiciones empíricas son aquellas que pueden ser evaluadas como hipótesis de investigación, es decir, pueden someterse a prueba y resultar verdaderas o falsas. Sin embargo, estas otras proposiciones que a primera vista también parecen empíricas, cumplen un rol diametralmente diferente: no pueden ser tratadas como hipótesis, ya que su función no es ser objeto de investigación, sino servir como el marco incuestionable que hace posible la investigación. Estas proposiciones, según Wittgenstein, forman parte de un marco de referencia en el que el error es inconcebible, y su función es proporcionar una base firme desde la cual podamos formular hipótesis razonables, llevar a cabo investigaciones empíricas y justificar otras creencias dentro del sistema. Como tales, estas proposiciones cumplen el rol de certezas básicas en el sistema. Para ilustrar el rol que cumplen estas certezas en cualquier sistema, Wittgenstein las compara con bisagras que permiten el funcionamiento del resto de las creencias en el sistema. Su estabilidad y rol es la base sobre la cual funcionan los juegos de lenguaje en los que se duda o justifican creencias, incluso cuando estas no se expresan de manera explícita ni se consideran de forma consciente (Coliva, 2009; Moyal-Sharrock, 2004; Pritchard, 2011, 2021; *cf.* Piedrahita, 2021; Wright, 2004).

Un ejemplo de esto podría ser la creencia de que el mundo físico existe. No es algo que usualmente se investigue o cuestione directamente, sino que es un presupuesto incuestionable que permite desarrollar otras investigaciones, como formular hipótesis sobre fenómenos físicos. Sin esta creencia básica, sin esta certeza, no sería posible llevar a cabo investigaciones que impliquen indagar aspectos del mundo físico. Así, la creencia



de que el mundo físico existe funciona como una certeza incuestionable, una bisagra que articula el sistema epistémico en el que se basan nuestras prácticas científicas y cotidianas. Esto es lo que Wittgenstein expresa en los siguientes párrafos:

§341. Es decir, las preguntas que hacemos y nuestras dudas, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son –por decirlo de algún modo– los ejes sobre los que giran aquéllas.

§342. Es decir, el que en la práctica no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas.

§343. Pero no se trata de que no podamos investigarlo todo y que, por lo mismo, nos debamos conformar forzosamente con la suposición. Si quiero que la puerta se abra, los goznes deben mantenerse firmes.

Estos pasajes dejan claro que ciertas creencias no son meras suposiciones asumidas arbitraria e irracionalmente, sino que constituyen un fundamento necesario para el funcionamiento de nuestras prácticas epistémicas. Son lo que permite que estas prácticas tengan sentido, ya que, sin ellas, no podríamos dar un solo paso en la investigación científica. Esto demuestra que estas certezas bisagra no solo son indispensables para nuestro razonamiento, sino que también forman parte de la estructura misma de nuestro sistema de creencias y de la lógica misma de nuestras investigaciones científicas.

La idea de que estas creencias bisagras son una condición de posibilidad de cualquier indagación, cuestionamiento o justificación, se encuentra en diversos pasajes del texto (véase §§149, 162, 163). Notablemente, en uno de ellos se señala lo siguiente:

§105. Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación.



El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos.

Esto significa que la posibilidad de justificación de cualquier creencia depende de la existencia de un sistema epistémico que delimita lo que es aceptable como razonamiento y fundamentación. En otras palabras, no podemos concebir un tipo de argumentación que no esté ya anclada a ciertas convicciones básicas que no cuestionamos. No es concebible, por tanto, algún tipo de evaluación racional de creencias que no esté sujeto de este modo a ciertas convicciones básicas tomadas por ciertas sin vacilación. Esta es la misma idea a la que apunta Coliva (2009) al afirmar que las bisagras forman parte de la lógica de nuestro lenguaje y que, por tanto, son parte del sistema en que pueden producirse razones y es en donde la noción de racionalidad está en operación (p. 5). Por ello, pese a que, a diferencia de las creencias empíricas, estas creencias no son del tipo de las que pueden ser justificadas mediante razones, tampoco están completamente fuera del sistema de racionalidad, sino que más bien son parte de su *base necesaria*. Es en este sentido que no pueden considerarse como simples suposiciones irracionales, pues toda razón que se pueda aducir a favor de una creencia depende de este tipo de convicciones. Es esencial para cualquier sistema que existan estas certezas que funcionan como bisagras en torno a las cuales se dan los juegos epistémicos tanto de justificar como de dudar, y por lo mismo no cabe esperar que haya algún sistema de creencias que logre evitar esos compromisos y pueda dar lugar a razones de algún modo neutras y no dependientes de esas convicciones (Coliva, 2009; Moyal-Sharrock, 2004; Pritchard, 2011, 2021; cf. Wright, 2004).

Ahora bien, una lectura apresurada de estos pasajes (§§105, 149, 162, 163) puede dar la impresión de que Wittgenstein está sosteniendo una especie de fundacionalismo, en donde la justificación de cualquier creencia reposa en alguna clase especial de proposiciones autoevidentes que por su naturaleza no requieren de ningún tipo de justificación ulterior. No obstante, las creencias que sirven de límite a las razones y que se asumen sin cuestionamientos *no* corresponden al tipo de fundamento que se ha discutido en los debates tradicionales en epistemología. A saber, no hay nada intrínseco en las



certezas básicas, en la forma de su expresión proposicional o en su relación con el mundo, que las autorice sin más como tribunal último de apelación del conocimiento. Wittgenstein incluso contempla en varios pasajes la posibilidad de que aquellas creencias que funcionan como bisagras puedan cambiar con el tiempo. A nuestro parecer, los pasajes que mejor ilustran la variabilidad de las proposiciones bisagras son los siguientes:

§96. Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.

§97. La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra.

§98. Pero si alguien dijera “De modo que también la lógica es una ciencia empírica”, se equivocaría. Por más que sea cierto que la misma proposición pueda considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control.

§99. Sí, el margen de aquel río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y, en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos.

A través de estas metáforas –como el lecho del río y sus márgenes de roca y arena– Wittgenstein sugiere que las bases de nuestro conocimiento no son estáticas ni absolutas, sino que pueden variar gradualmente. Además, en otros pasajes destaca que no existe una distinción nítida entre las proposiciones que son propiamente empíricas –aquellas que se pueden formular como hipótesis y someter a prueba– y las que se consideran evidentes



más allá de toda duda. Un ejemplo de esto se encuentra en §52, donde se discute cómo ciertas proposiciones pueden ocupar diferentes roles dependiendo del contexto y del sistema epistémico en el que se inserten, pudiendo en algunos casos pasar de ser consideradas certezas incuestionables a ser tratadas como hipótesis empíricas. Lo que confiere a estas certezas básicas su estatus es precisamente el rol que desempeñan dentro del sistema como *reguladores* de los juegos de lenguaje. Que sean *reguladores* de los juegos del lenguaje quiere decir que dichas certezas brindan el espectro de movimientos que pueden realizarse dentro de un juego dado. Además, estas creencias incuestionables delimitan las reglas y el marco dentro del cual pueden tener lugar las discusiones, investigaciones y justificaciones. Son los puntos de referencia que determinan qué afirmaciones son plausibles y qué tipo de duda es razonable en un contexto dado. En ese sentido, no son solo reguladores en cuanto permiten evaluar normativamente un juego, sino que son la base constitutiva del juego sin la cual no sería posible ningún movimiento en un juego de lenguaje de carácter epistémico.

Sin embargo, lo que hace interesante a estas certezas básicas es que no solo posibilitan el juego del lenguaje –al ofrecer un marco para que el discurso tenga sentido– sino que también condicionan los movimientos posibles dentro de ese juego. Es decir, las certezas básicas, al proporcionar firmeza al sistema de creencias, determinan qué afirmaciones podemos considerar como posibles, razonables o significativas. Por lo tanto, aunque el juego del lenguaje permite una gran variedad de movimientos (dudas, afirmaciones, justificaciones), este abanico de posibilidades está siempre condicionado por las certezas que lo sustentan. Si estas certezas cambian, también cambia el marco en el que se da el juego, alterando así lo que es concebible dentro de ese sistema. Esta idea se refleja claramente en §144, donde Wittgenstein describe cómo un niño, al aprender a creer ciertas cosas, va formando gradualmente un sistema con sus creencias:

§144. El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen



inmutables y firmes, mientras que otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea.

En este proceso de formación de un sistema de creencia, algunos elementos del sistema se mantienen inmutables y firmes, mientras que otros son más flexibles y susceptibles de cambio. Según Wittgenstein, lo que permanece firme en el sistema de creencias del niño no lo hace porque sea intrínsecamente obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea, es decir, en el entramado de otras creencias y prácticas que constituyen su entorno epistémico. En este sentido, la obviedad o incuestionabilidad de estas certezas no proviene de una propiedad inherente a estas, sino de la función que desempeñan dentro del entramado de creencias. La metáfora del río utilizada por Wittgenstein entre §§96 y 99 es ilustrativa, pues estas creencias no son inamovibles ni claramente definidas, sino que pueden cambiar junto con el flujo del sistema epistémico en su conjunto. El hecho de que Wittgenstein hable de una dinámica entre lo que es sólido y lo que no, nos muestra que considera seriamente la posibilidad de que aquello que yace en los fundamentos de nuestro sistema de creencias cambie, y con ello, cambie también la base de nuestras justificaciones epistémicas. Y esto va claramente en contra de los intentos y aspiraciones fundacionalistas de hallar un fundamento *absoluto e inamovible*.

El anti-fundacionalismo de Wittgenstein es aún más evidente cuando enfatiza la ausencia de un fundamento último para nuestras creencias, tal como señala en varios pasajes clave. En §253 afirma: “En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos”; en §205: “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso”; y en §166: “Lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia”. Estos fragmentos apuntan a la idea de que, al final de todo proceso de justificación, nos encontramos con convicciones que asumimos como evidentes sin justificación ulterior. Estas convicciones no pueden ser consideradas como conocimiento en un sentido tradicional, ya que se sitúan *más allá de lo verdadero y lo falso*.



Las certezas básicas que pertenecen al marco de referencia no necesitan de razones que las justifiquen dado que, al ser lo más seguro en el sistema de creencias, *a fortiori* son más seguras que cualquier razón que se pueda dar a su favor (§§111, 250, 307). Esa seguridad máxima está vinculada con el hecho de que no podamos concebir como una posibilidad viva que, por ejemplo, la Tierra haya comenzado a existir poco antes de nuestro nacimiento, pues nuestro sistema de creencias se articula de tal forma que no deja espacio para considerarlo algo plausible. Como mencionamos anteriormente, es el entramado del resto de creencias que conforman el sistema, aquello que consideramos obvio y aquello que estamos dispuestos a poner en duda, lo que determina la firmeza de nuestra convicción de que la Tierra existe desde hace mucho tiempo. *Todo habla a su favor y nada en contra* (§§4, 93).

Wittgenstein remarca en varias ocasiones (§§110, 148, 150, 204) que estas certezas que se hallan al final de toda justificación racional no son simples proposiciones aceptadas sin evidencia, como quien acepta hipotéticamente un postulado para ver qué se sigue de él, sino que, en el fondo, lo que fundamenta toda práctica epistémica es una cierta forma de *actuar* sin fundamentos (*cf.* Haller, 1995). Es decir, nuestra manera de vivir y comportarnos nos lleva a asumir como evidente que, en circunstancias normales, tenemos dos manos que no desaparecen de forma repentina. Y aquí es donde se asoma la amenaza del relativismo:

Es un mero accidente que actuemos de ciertas maneras y que nuestras vidas sean como son. Por lo tanto, es perfectamente concebible que puedan existir otras formas de actuar y vivir, las cuales fundamentarían otros sistemas de justificación, diferentes al nuestro (Coliva, 2009, p. 2; trad. propia)⁸.

Si al final de la justificación se encuentran las creencias bisagras incuestionables del sistema epistémico desde el que nos situamos, y si esas creencias solo reflejan una

⁸ Original en inglés. “It is a mere accident that we act in certain ways and that our lives are what they are. Therefore, it is perfectly well conceivable that there may be other ways of acting and living, which would ground other systems of justification, different from our own”.



particular forma de vida, entonces todo parece apuntar a que podríamos encontrarnos con personas que posean sistemas de creencias distintos, con distintas certezas básicas, y que, por lo tanto, podrían sostener creencias contrarias a las nuestras. Y dado que todo intento por justificar nuestras creencias depende inevitablemente del sistema que adoptemos, no habría un medio racional para resolver este tipo de desavenencias. Con ello, nos vemos llevados a aceptar la tesis de la inconmensurabilidad epistémica.

En este punto, nos encontramos con los párrafos que más han despertado sospechas de relativismo (§§92, 132, 206, 262, 264, 336, 609-612). Wittgenstein considera diversos casos que refuerzan la tesis de la inconmensurabilidad, en donde se producen desacuerdos sobre creencias muy básicas que no somos capaces de poner en duda seriamente. En estos casos, si bien podríamos intentar dar razones, estas en algún momento se acabarían, y de ahí en más las disputas solo podrían resolverse mediante la *persuasión* (§612). Esta persuasión consistiría no en un proceso argumentativo, sino en un intento de hacer que el otro adopte la imagen de mundo propia, como cuando los misioneros cristianos convierten a tribus indígenas al cristianismo (§§92, 262). La otra persona tendría que someterse a un proceso de *conversión* para lograr reconocer y validar las razones que le damos (Coliva, 2009, p. 1; Kusch, 2013, p. 38; Pritchard, 2011, p. 273; 2021, p. 1120; O'Grady, 2004, p. 322). Por ello, Wittgenstein parece comprometerse con la idea de que, en caso de haber un choque entre sistemas de creencias distintos, con certezas básicas distintas, no habría medios racionales para resolver el conflicto. De hecho, Wittgenstein va más allá y considera que, en la práctica, lo esperable es que no haya resolución de conflicto en absoluto: “Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes” (§611).

En el párrafo §609, se considera el caso de personas que, a diferencia de nosotros, no crean que haya buenas razones para confiar en los físicos a la hora de buscar informarnos sobre el mundo que habitamos:

§609. Supongamos que encontramos algunas personas que no lo consideran



una razón concluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan al oráculo. (Es por eso por lo que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? –Si decimos que es «incorrecto», ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo?

Aquí se muestra el compromiso de Wittgenstein con la idea –que ya adelantamos al comentar la naturaleza de las creencias bisagras– de que las evaluaciones racionales y las justificaciones no pueden hacerse en el vacío, sino que siempre se dan dentro de un determinado sistema, el cual establece su propio marco de referencia, con sus propias creencias básicas incuestionables, métodos para justificar y concepciones de lo que es posible y verosímil. Así, podemos sostener que Wittgenstein suscribe a la primera tesis relativista que revisamos en un comienzo de que la justificación es siempre *dependiente de un sistema epistémico*.

En otro pasaje, Wittgenstein refuerza explícitamente la idea de que los sistemas de creencias pueden cambiar, e incluso que distintos sistemas de creencias pueden convivir en un mismo momento:

§336. Pero lo que las personas consideran como razonable o no razonable cambia. Una cosa que les parece razonable a los hombres en cierta época, les parece irracional en otra. Y al contrario.

Pero, ¿no hay nada objetivo en esto?

Personas *muy* inteligentes y *muy* cultas creen en el relato bíblico de la creación y otras lo consideran algo manifiestamente falso, y las razones de estas últimas son bien conocidas por las primeras.

El hecho de que agentes racionales –que podemos asumir están interesados en conocer verdaderamente el mundo– puedan sostener creencias radicalmente distintas, y a la vez



estar informados de las razones del contrario, nos sugiere que el problema yace en que nos encontramos con visiones de mundo distintas y, por tanto, con *formas de vida* distintas que implican distintas maneras de llevar a cabo prácticas epistémicas. Si lo que se tiene por razonable puede cambiar, y a su vez es totalmente dependiente del sistema de creencias en que se evalúa la razonabilidad, entonces podemos afirmar que Wittgenstein se compromete también con la segunda tesis relativista de que *es posible la variabilidad de los sistemas epistémicos*.

Ahora bien, ¿debemos concluir entonces que las ideas expuestas por Wittgenstein sobre el funcionamiento de la justificación y sus condiciones de posibilidad dan cuenta de que era un relativista epistémico tal como lo hemos definido? Y si es así, ¿debemos también concluir que sus ideas relativistas nos llevan a abrazar el escepticismo respecto de la justificación del conocimiento? Nos parece que la respuesta a la primera pregunta es un *no* matizado, y a la segunda, un *no* rotundo. Para entender por qué, conviene que revisemos algunos párrafos iluminadores y algunas interpretaciones de comentaristas que nos ayuden a evaluar la última tesis que compone la definición de relativismo epistémico que estamos intentando analizar: la igualdad entre distintos sistemas de creencias.

4. ¿Son todos los sistemas válidos?

En §108, Wittgenstein nos invita a considerar la creencia de que nadie ha estado en la Luna. Este ejemplo resulta interesante, ya que, en la actualidad, *sabemos* que la misión tripulada del Apollo XI llegó efectivamente a la superficie lunar. Sin embargo, en la época en que Wittgenstein escribió, el conocimiento disponible hacía que esa afirmación resultara dudosa. No existían evidencias que respaldaran la creencia contraria, es decir, que un ser humano hubiera alcanzado la Luna. De hecho, el sistema epistémico predominante, basado principalmente en los principios de la física de la época, imponía una serie de condiciones que debían cumplirse para que la posibilidad de un viaje a la Luna fuera siquiera considerada plausible. Era necesario poder responder preguntas fundamentales para considerar plausible esta hazaña, por ejemplo: ¿cómo podría alguien



vencer la gravedad terrestre? ¿Cómo sería posible sobrevivir en un entorno sin atmósfera?
¿Cómo sería posible sobrevivir sin oxígeno?

Dichas preguntas, que impedían a Wittgenstein ver el viaje lunar como una posibilidad plausible, solo tienen sentido dentro de un sistema de creencias determinado. Este sistema incluye suposiciones fundamentales sobre el mundo, como la existencia de la fuerza de gravedad, la dependencia del ser humano del oxígeno y la ausencia de este en la Luna. Tales cuestionamientos solo emergen bajo el marco de un sistema epistémico que define los límites de lo que es posible y concebible. En este contexto, si alguien hubiera afirmado que era posible llegar a la Luna sin proporcionar respuestas satisfactorias —es decir, coherentes con el sistema—, nuestra reacción habría sido un distanciamiento intelectual: simplemente, en palabras de Wittgenstein, “nos sentiríamos muy alejados intelectualmente de quien dijera tal cosa” (§108).

En otro pasaje Wittgenstein va más allá con sus afirmaciones y sostiene directamente que quien crea algo contrario a nuestro sistema de creencias está equivocado, que hay muchas cosas que desconoce y que, en definitiva, su sistema es inferior:

§286. Lo que creemos depende de lo que aprendemos. Todos creemos que es imposible llegar a la Luna; pero es posible que algunas personas creen que tal cosa es posible y que algún día sucederá de hecho. Decimos: tales personas no saben muchas de las cosas que nosotros sabemos. Aunque estén tan seguros como quieran de lo que dicen —están equivocados y nosotros lo sabemos.

Si comparamos nuestro sistema de conocimiento con el suyo, es evidente que el suyo es, con mucho, más pobre.

Con esto, Wittgenstein describe cuál sería nuestra reacción ante alguien que afirmara algo que contradiga nuestro sistema de creencias: lo consideraríamos ignorante, alguien que desconoce muchas de las cosas que nosotros damos por sentado. No pensaríamos, por



ejemplo, que simplemente tiene otro sistema de creencias y que, dentro de ese sistema, su afirmación es razonable y puede estar justificada. Aunque reconociéramos que su afirmación proviene de un marco epistémico diferente, no podríamos ignorar todo lo que *sabemos* y tomamos por obvio en nuestro sistema para considerar sus proposiciones como válidas. Hacerlo sería una forma de autoengaño por nuestra parte.

No es posible que juzguemos válida una creencia que contraviene todo lo que creemos y consideramos evidente en nuestro sistema. Wittgenstein sugiere algo similar al afirmar que toda evaluación se lleva a cabo dentro de un sistema, conforme a lo que en dicho sistema se considera verdadero, válido o razonable (§609). Por tanto, queda claro que no podemos considerar que otro sistema epistémico, que albergue creencias incompatibles con nuestras certezas fundamentales, sea igual de válido que el nuestro. Esto se debe a que, al evaluar racionalmente sus creencias, lo hacemos bajo las reglas y los criterios de nuestro propio sistema, el único juego de la justificación que conocemos. Así, inevitablemente concluimos que quienes sostienen tales creencias carecen del conocimiento que poseemos y, en consecuencia, que su sistema no puede equipararse al nuestro. Por esta razón, debemos concluir que Wittgenstein *no* suscribe a la tesis relativista de la igualdad de sistemas. En la medida en que las evaluaciones racionales dependen de asumir los compromisos epistémicos de un determinado sistema, no es posible considerar otro sistema de creencias con la misma validez que aquel que presuponemos para evaluar.

Ahora bien, si consideramos lo expuesto hasta aquí sobre cómo operan nuestras prácticas epistémicas y cuáles son sus condiciones de posibilidad, podemos dar un paso atrás y preguntarnos por nuestro propio sistema de creencias: ¿constituye propiamente conocimiento verdadero y objetivo sobre la realidad, o debemos ser escépticos sobre su posible conexión con el mundo y conformarnos con que solamente logra tener coherencia interna? Wittgenstein nos ofrece una respuesta a esta cuestión:

§191. Si ahora todo habla en favor de una hipótesis, y no hay nada que hable en contra –¿es verdadera con toda certeza? Podemos expresarlo así.



–Pero, ¿está de acuerdo tal hipótesis con la realidad, con los hechos? –Con esta pregunta ya te mueves en un círculo.

El punto aquí está en darse cuenta de que las ideas que tenemos de *verdad*, de *objetividad* y de *realidad* están dadas también por nuestro sistema de creencias. Lo que consideramos como conocimiento de los hechos objetivos es aquello que nuestras prácticas epistémicas, posibilitadas por el sistema epistémico que poseemos, son capaces de generar; aquellas hipótesis que podemos investigar y justificar. Para Wittgenstein, si nos preguntamos por la correspondencia con los hechos de una creencia que sostenemos sobre la base de nuestro sistema, debemos tomar en consideración primero que lo que entendemos por correspondencia con los hechos es justamente aquello que aceptamos dentro de nuestro sistema:

§203. Si todo habla *a favor* de una hipótesis y no hay nada que hable en contra de ella, –¿es objetivamente segura? Podemos *llamarla* así. Pero ¿está de acuerdo *sin restricciones* con el mundo de los hechos? En el mejor de los casos, nos muestra el significado de “estar de acuerdo”.

De este modo, la pregunta del escéptico por la objetividad del conocimiento supone, a ojos de Wittgenstein, una falta de atención al origen de nuestra idea de verdad; al hecho de que depende de un sistema de creencias que posibilita los juegos de adquisición de conocimiento.

Por otra parte, en algunos párrafos se señala que también las *dudas* se dan dentro de algún sistema de creencias, pues se debe dar ciertas cosas por sentado para poder considerar la posibilidad viva de que algo no sea el caso; el sistema debe dejar espacio para que aquello que se quiere dudar resulte falso. Por ejemplo, §247: “¿En qué habría de consistir dudar ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del que pudiera darse tal duda.”. Es decir, se necesitan *razones* para poder dudar de algo (§§122-123, 322-324, 458-461, 519), y como sabemos, las razones son producidas siempre en relación con un sistema



epistémico. Si todo habla a favor y nada en contra de una afirmación, dudar de ella no sería más que un *flatus vocis*, pues tal duda no estaría adecuándose al espacio dejado por el marco de referencia para el juego de la duda; no sería verosímil pensar en que la afirmación no sea cierta. Por ello, el cuestionamiento del escéptico se revela carente de sentido, toda vez que intenta dudar allí donde no hay razones para la duda. El escéptico supone que puede dudar cada vez que alguien intente sostener algo, y que la carga de la prueba recaerá siempre sobre aquel que afirma, pero, visto desde una óptica wittgensteineana, es necesario también ser capaz de justificar la duda, pues es esencial a cualquier sistema de creencia que haya verdades que están más allá de toda duda razonable.

Además, no es solo que la duda del escéptico no esté adecuadamente justificada, sino que es el tipo de duda que no sería posible contemplar en *ningún* sistema epistémico. Como señala Wittgenstein en §115: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza”. Dado que toda duda debe darse dentro de algún sistema para que tenga sentido, y todo sistema a su vez contiene como componente esencial un conjunto de creencias bisagras cuya certeza es incuestionable y que están a la base de todo juego de justificación, no es concebible una duda que se proponga cuestionar *todo* conocimiento. Y esto ocurre justamente por la naturaleza misma de lo que llamamos dudar y justificar creencias. Como señala Kenny (1995, p. 180), Wittgenstein en vez de argumentar con el objetivo de mostrar la falsedad de la conclusión escéptica, su argumentación y observaciones ponen de relieve que los procedimientos escépticos –a saber, la incesante e injustificada duda– son carentes de significado.

Hasta el momento, es justo preguntarse qué dudas son plausibles y, por ende, significativas para Wittgenstein. Es sabido que este autor fue un escritor muy reacio y cuidadoso a la hora de sostener tesis definitivas sobre un asunto y, sin embargo, en *Sobre la Certeza* presenta en múltiples párrafos cinco tesis que critican y limitan la validez de la duda escéptica; como bien reúne y sistematiza Kenny (1995, pp. 180-183). Primero, sostiene que *la duda necesita fundamentos*; no basta con la mera posibilidad de algo para dudar de ello, como lo demuestra su rechazo a la hipótesis del genio maligno de Descartes,



la cual –a juicio de Kenny– Wittgenstein consideraría demasiado especulativa para ser un verdadero fundamento. Que podamos imaginar no-p no es base para dudar de que p (§§4, 323, 519). En segundo lugar, *la duda debe consistir en algo*, debe tener un impacto práctico: pues, dudar de la existencia de objetos materiales, por ejemplo, no altera nuestras acciones, lo que indica que esta es una duda sin relevancia práctica (§§120, 247, 428). En tercer lugar, *la duda presupone el dominio de un juego del lenguaje*; para dudar de algo, es necesario comprender las palabras que expresan esa duda, pero si la duda es demasiado radical, pondría en cuestión los significados mismos de esas palabras, llevando a la duda hacia su *autodestrucción* (§§114, 306, 369). En cuarto lugar, Wittgenstein argumenta que *la duda universal es imposible*, ya que la duda solo tiene sentido dentro de juegos de lenguaje específicos y debe ser aprendida en un contexto de certezas previas; un escepticismo absoluto sería incoherente, sería una duda fuera de lugar, pues incluso para aprender un lenguaje se requiere inicialmente confiar en ciertas proposiciones (§§310-315, 329, 450). Finalmente, Wittgenstein afirma que *la duda presupone certezas*: dudar solo es posible cuando se basa en proposiciones bisagras que no se cuestionan, ya que estas son las certezas sobre las cuales se pueden realizar pruebas o verificaciones, (§§115, 125, 341).

Así, lejos de llevarnos a conclusiones escépticas, las observaciones de Wittgenstein nos muestran que la duda del escéptico es carente de sentido, pues todo juego de lenguaje en que se ponga en duda algo debe presuponer un sistema de cosas que se saben, por lo que es imposible dudar de todo. De hecho, nos ofrece fuertes razones para cuestionar las ambiciones del escéptico. Una vez que entendemos cómo operan efectivamente nuestras prácticas epistémicas, el escepticismo se vuelve absurdo.

¿Y qué hay, entonces, del relativismo en Wittgenstein? Pues, como vimos, es posible atribuirle las tesis de *dependencia del sistema de la justificación* y de *variabilidad de los sistemas epistémicos* –puesto que son parte central del modo en que expone la manera en que funciona el juego de la justificación– mas *no* la tesis de *igualdad de sistemas*. Esto nos deja con una versión más débil de relativismo, si se le quiere llamar así, aunque una versión bastante alejada de los debates tradicionales en epistemología, en donde el conocimiento



se trata como un asunto de todo o nada; o hay una fuente absoluta de conocimiento metafísicamente anclado en los hechos de forma inamovible, con fundamentos últimos que permitirían resolver disputas hasta con marcianos mediante meros cálculos lógicos, o hay que renunciar a la esperanza de que podemos tener cualquier tipo de conocimiento del mundo y asumir que estaremos eternamente sumidos en una completa ignorancia. Es justamente este tipo de aspiraciones irreales, surgidas de la confusión e incomprensión de cómo funciona la práctica de justificar, las que Wittgenstein rechaza. En vez de ello, nos ofrece una visión clara de aquello que entendemos cotidianamente como conocimiento, justificación y duda. Así, en vez de precipitarse a concluir que, dado que las razones para creer en cualquier afirmación son relativas a un sistema de creencias, nuestras creencias son circulares, autorrefutatorias o poco confiables, lo que hace Wittgenstein es mostrar que un sistema así es perfectamente capaz de generar justificaciones y dar la máxima certeza que pueda darse a una creencia (Pritchard, 2011, p. 275).

Este enfoque nos lleva a una epistemología más modesta, donde aceptamos que no siempre existe un método racional universal para resolver disputas entre sistemas de creencias opuestos. Como señala Williams (2007, p. 111), cuando las creencias difieren profundamente, no hay garantía de principios epistémicos neutrales para decidir quién tiene razón. Wittgenstein sugiere que, en estos casos, la persuasión puede tener más peso que la argumentación racional. Así, en lugar de buscar un fundamento definitivo como el que promete el fundacionalismo o caer en el escepticismo, debemos aceptar que nuestro conocimiento es relativo al sistema de creencias vigente. Para Wittgenstein, entender esto no implica renunciar al conocimiento, sino que clarifica nuestras prácticas epistémicas y cómo realmente operan.

5. Conclusión

En suma, los puntos que hemos repasado del trabajo de Wittgenstein nos llevan a concluir que es posible atribuir al menos dos tesis relativistas sobre la justificación epistémica: que



esta *siempre depende* de un sistema de creencias y que estos sistemas *pueden variar* entre culturas o épocas distintas. También podemos atribuirle la tesis de la inconmensurabilidad epistémica, puesto que, al no haber un método neutral para evaluar racionalmente las creencias independientemente de cualquier sistema epistémico, no podemos esperar que haya siempre una vía para la resolución de disputas entre personas con sistemas distintos por medio de razones; más allá de las razones, está la *persuasión* (§612).

Sin embargo, las notas que hemos comentado nos sugieren que no sería posible sostener de modo consistente que cualquier sistema epistémico es *igual de válido* que el nuestro. Esto se debe a que, para juzgar racionalmente un sistema de creencias, inevitablemente tendríamos que suponer nuestro sistema de creencias, el que nos condiciona a aceptar un determinado marco de referencia. No obstante, esto no es un defecto que perjudique la firmeza de nuestras creencias, sino simplemente una constatación del modo en que realmente funcionan nuestras prácticas epistémicas y, por ende, las justificaciones epistémicas.

Del mismo modo, Wittgenstein se posiciona tanto contra el fundacionalismo como contra el escepticismo. Contra el primero, porque sostiene que al final de toda justificación yace una manera de actuar sin fundamentos (§110, 204, 205), y que lo que sirve de base para nuestras razones no es una clase de evidencia definitiva e independiente de cualquier otra cosa. Contra el segundo, porque niega la posibilidad de que se pueda dudar de *todo* sin presuponer algo sobre el mundo, y porque la duda también está sujeta a restricciones tanto de razonabilidad como de justificación dentro del sistema. Lo que nos queda, finalmente, es una forma más honesta y clara de ver el fenómeno del conocimiento humano y nuestras prácticas racionales de justificar creencias y dudarlas.



Referencias bibliográficas

- Biletzki, A. (2015). Was Wittgenstein a Cultural Relativist? En D. Moyal-Sharrock, V. Munz & A. Coliva (Ed.), *Mind, Language and Action: Proceedings of the 36th International Wittgenstein Symposium* (pp. 65-76). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110378795.65>
- Coliva, A. (2009). Was Wittgenstein an Epistemic Relativist? *Philosophical Investigations*, 33(1), 1-23. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.2009.01394.x>
- Haller, R. (1995). Was Wittgenstein a relativist? En R. Egidi (Ed.), *Wittgenstein: Mind and Language*, 245(1), 223-231. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3691-6_17
- Heckel, E. (2010). A Wittgensteinian Defense of Cultural Relativism. *Macalester Journal of Philosophy*, 19(1), 3.
- Kenny, A. (1995). *Wittgenstein* (A. Deñao trad.). Alianza.
- Kusch, M. (2013). Annalisa Coliva on Wittgenstein and Epistemic Relativism. *Philosophia*, 41(1), 37-49. <https://doi.org/10.1007/s11406-012-9403-4>
- MacFarlane, J. (2014). *Assessment sensitivity: Relative truth and its applications* (First edition). Oxford University Press.
- Moore, G. E. (1925). *A defence of common sense*. Allen & Unwin
- Moore, G. E. (1939). Proof of an external world. *Epistemology: An Anthology*, 26-28.
- Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/9780230504462>
- O'Grady, P. (2004). Wittgenstein and relativism. *International Journal of Philosophical Studies*, 12(3), 315-337. <https://doi.org/10.1080/0967255042000243975>
- Piedrahita, O. A. (2021). Can hinge epistemology close the door on epistemic relativism? *Synthese*, 199 (1-2), 4645-4671. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02995-4>
- Pritchard, D. (2011). Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability, and Wittgensteinian Epistemology. En S. D. Hales (Ed.), *A Companion to Relativism* (1.^a ed., pp. 266-285). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781444392494.ch14>



- Pritchard, D. (2021). Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement. *Topoi*, 40(5), 1117-1125. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9612-y>
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Rosen, G. (2001). Nominalism, Naturalism, Epistemic Relativism. *Noûs*, 35(s15), 69-91. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.35.s15.4>
- Salvatore, N. C. (2018). On Certainty, Epistemic Incommensurability and Epistemic Relativism. *Wittgenstein-Studien*, 9(1), 249-265. <https://doi.org/10.1515/witt-2018-0012>
- Strawson, P. F. (2006). *Scepticism and naturalism: Some varieties*. Routledge.
- Williams, M. (2007). Why (Wittgenstein) Contextualism Is Not Relativism. *Episteme*, 4 (1), 93-114. <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.1.93>
- Wittgenstein, L. (2015). *Sobre la certeza*. Gedisa.
- Wright, C. (2004). I—Crispin Wright: Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 78(1), 167-212. <https://doi.org/10.1111/j.0309-7013.2004.00121.x>



Reflexividad y autoconocimiento en Aristóteles

Reflexivity and Self-Knowledge in Aristotle

Luciano Garófalo¹

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

lgarofalo@uct.cl

Resumen

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, el autoconocimiento ha sido entendido a partir de un modelo en particular de reflexividad que se remonta a la descripción aristotélica del tipo de actividad que esencialmente lleva a cabo la divinidad. No obstante, poco se ha advertido que el autoconocimiento que corresponde a dios no es extensivo, por la autorreferencialidad que involucra, a los seres humanos. Por tanto, defenderé la tesis de que, por lo menos dentro del contexto de la filosofía de Aristóteles, es posible hallar otro modelo de autoconocimiento que se ajusta mejor a la naturaleza heterorreferencial de la cognición humana. Para ese fin, comenzaré con algunas consideraciones introductorias sobre las formas de reflexividad envueltas en cada caso. Posteriormente, analizaré los pasajes centrales de *Metafísica* y *De anima* en los que Aristóteles caracteriza la clase de intelección que es propia del ente que es objeto de la teología como una sustentada en la relación de identidad, para luego contrastarlos con varias afirmaciones de sus *Éticas* donde la alteridad es resaltada como la nota distintiva de los actos cognitivos humanos. A partir de ello, concluiré distinguiendo dos sentidos en los que puede entenderse el autoconocimiento en Aristóteles: bien sea como “autoconocimiento intelectual”, o bien, como “autoconocimiento relacional”.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes.
<https://orcid.org/0000-0003-2616-1892>.



Palabras clave: autoconocimiento, reflexividad, autoconciencia, intencionalidad, amistad.

Abstract

From ancient times to the present day, self-knowledge has been understood on the basis of a particular model of reflexivity that goes back to Aristotle's description of the type of activity that divinity essentially carries out. However, little attention has been paid to the fact that the self-knowledge that corresponds to God is not extended, due to the self-referentiality that it involves, to human beings. Therefore, I will defend the thesis that, at least within the context of Aristotle's philosophy, it is possible to find another model of self-knowledge that better fits the heteroreferential nature of human cognition. To that end, I will begin with some introductory considerations on the forms of reflexivity involved in each case. I will then analyze the central passages of *Metaphysics* and *De anima* in which Aristotle characterizes the kind of intellection that is proper to the being that is the object of theology as one based on the relation of identity, and then contrast them with various statements in his *Ethics* where otherness is highlighted as the distinctive note of human cognitive acts. From this, I will conclude by distinguishing two senses in which self-knowledge can be understood in Aristotle: either as "intellective self-knowledge" or as "relational self-knowledge".

Keywords: Self-knowledge, reflexivity, self-consciousness, intentionality, friendship.

Fecha de Recepción: 07/08/2024 – *Fecha de Aceptación:* 06/10/2024

Introducción

Una de las cuestiones más complejas de abordar para quien se aproxime al pensamiento antiguo en general, y el de Aristóteles en particular, es, sin lugar a duda, la de qué pueda



entenderse por “reflexividad” en los autores clásicos que forman parte de este extenso período de la historia de la filosofía. Esto no significa, claro está, que no exista en la Antigüedad claros indicios y avistamientos de estructuras que muy fácilmente, desde nuestra mirada contemporánea, pudiésemos identificar como ajustadas a lo que designamos con dicha palabra. De hecho, como W. Wieland (1999) observó hace tiempo, en el caso de Platón al menos, la célebre metáfora del espejo (κάτοπτρον) empleada en el *Alcibiades I*—y en otros diálogos— es, a todas luces, la más elocuente al respecto². No en vano hablamos de “especular” para referirnos, coloquialmente, a una cavilación con poco asidero en los hechos, de carácter conjetural. Tampoco es casual que el espejo como instrumento nos permita *reflejar* una imagen que proviene de nosotros mismos y que, no obstante, en sentido estricto no somos nosotros mismos.

El problema que tangencialmente toca nuestro trabajo, y que es el origen de la dificultad señalada, resulta, pues, el de cómo entender —a riesgo de cometer un anacronismo— el rol de lo que llamamos “conciencia” en el mundo antiguo. O, para ser más específicos, de la “autoconciencia”; entendiéndolo por este término no la conciencia perceptiva *de* un objeto dado cualquiera, sino la conciencia de esta conciencia, en caso de que exista. Es en este punto en el que entra en escena la noción de reflexividad como eje sobre el que gira la comprensión del significado de la conciencia en el mundo antiguo. Pese a que pueda ser decepcionante, no me encargaré aquí de dilucidar ese significado, lo cual ameritaría un estudio aparte³. Pero unas breves observaciones serán suficientes para encauzar la cuestión hacia el tema de nuestro interés.

Tal como ha indicado M. Burnyeat⁴, lo que se echa en falta, quizás, en la Antigüedad, es un acceso privilegiado a los propios estados mentales de carácter introspectivo que posibilite hablar de una autoconciencia en el sentido moderno. Para este intérprete, no es sino

² También en el escrito aristotélico *Magna Moralia*, dejando a un lado el problema de su autenticidad, aparece esta metáfora en estrecha relación con el autoconocimiento mediato a través de ese “otro yo” que representa el amigo (*cf.* *MM* 1213a20-24).

³ Para esta cuestión, véase el trabajo de Oehler (1962), que sigue siendo hasta ahora el mejor estudio que hay sobre este punto.

⁴ *Cf.* Burnyeat (1982, pp. 28-29).



hasta san Agustín –en el que ve a un precursor de Descartes– que tal idea surge en el pensamiento filosófico. Lo más cercano a este tipo de conciencia sería, por tanto, de acuerdo con su opinión, justamente el modelo de la percepción de los sensibles propios de cada sentido que ya desde el *Teeteto*⁵ aparece planteado como “infalible” (ἀψευδής) en relación con el conocimiento de lo dado de esta manera. Precisamente teniendo en cuenta esta peculiaridad de la comprensión de los antiguos de la apercepción, es que W. Wieland –entre otros, como E. Tugendhat⁶– llegó a la conclusión de que las estructuras reflexivas que pueden hallarse en los clásicos se caracterizan, en contraste con la apercepción “pura” de los modernos, por su mediatez en la autorreferencia. Es decir, que involucran una forma de conocimiento en la que queda excluida la posibilidad de una intención que recaiga únicamente sobre el sujeto y su actividad cognitivo-intelectiva. Es por esta razón que, por lo que respecta al caso de Aristóteles, A. Kosman propuso⁷ –en un célebre *paper* dedicado a la percepción de los sensibles propios del tratado *De anima* (DA)– una “salida” deflacionaria al problema de la conciencia, dejando a un lado cualquier presupuesto que implique una facultad reflexiva de orden superior separada de los poderes propios de cada sentido de un viviente y su organismo. En otras palabras, para Kosman ya en la misma conciencia perceptiva se encontraría la conciencia de dicha actividad. O, como dijo Brentano⁸ al tematizar la estructura fundamental de la intencionalidad, junto con el modo recto de la *intentio*, se da uno oblicuo en el que la conciencia se dirige a sí misma aun dirigiéndose al objeto.

Ahora bien, el problema de las formas de reflexividad se hace aún más complejo si uno integra en el análisis un elemento que también está presente en la psicología y en la metafísica aristotélica como lo es el intelecto en su doble dimensión, tanto en potencia como en acto. El mismo Aristóteles se enfrenta a esta dificultad, principalmente, en dos lugares de su obra, a saber: en *De anima* III. 4–5 y en *Metafísica* Λ. No obstante, la discusión llevada a

⁵ Cf. *Teet.* 160d.

⁶ Cf. Tugendhat (1993, pp. 186-189).

⁷ Cf. Kosman (1975, pp. 517-519).

⁸ Cf. Brentano (1874, pp. 37-38).



cabo en ambas obras no es del todo satisfactoria, pues el tono en que se desarrolla es titubeante y, en algunas ocasiones, poco coherente con los presupuestos básicos de la teoría hilemórfica de Aristóteles y su concepción del alma como una entidad inmaterial enraizada o inmersa en la materia, “*in-corporada*” en ella. Como se sabrá, este tópico de la psicología aristotélica dio rienda suelta a la especulación de muchos comentaristas posteriores (como Andrónico, Temistio, Averroes, etc.) quienes formularon, justo a causa de la oscuridad de los textos de al respecto, ingeniosas y a veces poco fieles interpretaciones de la noética de Aristóteles. No es mi pretensión acá examinar la recepción historiográfica de este tópico, si bien reconozco de antemano que un abordaje en profundidad de esos capítulos del tratado *De anima* y del libro Λ de *Metafísica (Met.)* sobre los que hablaremos no puede eximirse de ello.

Nuestro propósito acá será más modesto, y consistirá en analizar ambos lugares de las obras de Aristóteles con vistas a poner de relieve la especificidad propia de la forma de reflexividad que corresponde al pensamiento humano en contraposición con aquella que pertenece al dios aristotélico, y de la que depende, en última instancia, el modelo de autoconocimiento hoy en día corriente en la filosofía, cuya tesis básica consiste en la identificación entre acto y objeto. Para ese fin, me concentraré, en primera instancia, en cotejar los capítulos mencionados del tratado *De anima* con los de *Metafísica* Λ . 7 y 9, con el propósito de averiguar hasta qué punto es legítima una identificación como esta, y si acaso hay alguna evidencia textual que la soporte. Luego, comentaré algunos pasajes de las *Éticas* de Aristóteles con el objeto de contrastar el tipo de reflexividad envuelta en las interacciones entre agentes capaces de progreso moral y, por tanto, propias de agentes prácticos en sentido estricto. En consecuencia, partiré del supuesto según el cual la comprensión del autoconocimiento involucrada en cada caso es determinante de una y otra de esas formas de reflexividad. De esta manera, la estrategia que seguiré en su dilucidación consistirá en clarificar y distinguir dos sentidos en los que puede entenderse el autoconocimiento en Aristóteles.

Autoconocimiento intelectual vs. Autoconocimiento relacional



Tal como señaló K. Oehler (1974) en un brillante artículo, a lo largo de la historia de la filosofía ha prevalecido un modelo interpretativo del autoconocimiento en Aristóteles basado en el acto intelectual que él considera, en *Met.* Λ , como la nota distintiva del tipo de pensamiento que pertenece al primer motor inmóvil o, según la designación que se le otorga en dicho libro: dios. Algo que resulta todavía más claro en la recepción crítica que tuvo entre los neoplatónicos dicha discusión y, particularmente, en la V *Enéada* de Plotino⁹.

Pese a que Oehler no lo cite como ejemplo, uno muy bueno que corrobora su afirmación puede verse al final de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel, donde este último cita, precisamente, las líneas del capítulo 7 del libro Λ en las que Aristóteles identifica la actividad intelectual de este ente con la captación de un inteligible, para, posteriormente, equiparar teoría, vida, eternidad y perfección. La cita de Hegel, que aparece justo después del § 577 en el que se explica el tercer silogismo que reproduce el movimiento del concepto, tiene como fin mostrar que en este proceso la razón se conoce a sí misma y es capaz de desdoblarse en “espíritu” y “naturaleza”, para finalmente acceder a la cosa misma.

No es nuestra intención acá someter a escrutinio la interpretación de Hegel sobre este punto, ni, mucho menos, su discutible concepción de la silogística. Tampoco es de nuestro interés llevar a cabo un estudio minucioso acerca del rol de la divinidad en la teología aristotélica. Una cuestión de por sí ya bastante compleja. Por el contrario, tan sólo hemos hecho referencia a esta temática con vistas a esbozar los rasgos principales de ese modelo interpretativo predominante hasta nuestros días, que a partir de ahora llamaremos “autoconocimiento intelectual”. No obstante, más allá de los datos historiográficos aportados y de esta etiqueta, queda todavía por examinar el núcleo teórico de esa posición. A esta tarea nos dedicaremos en seguida.

De acuerdo con el modelo del “autoconocimiento intelectual”, este último consistiría (de manera análoga a la actividad del primer motor aristotélico) en una vuelta del

⁹ Al respecto, véanse las interesantes observaciones de Vigo (1999).



pensamiento sobre sí mismo, donde el acto mismo de captación tendría como objeto al intelecto mismo: la célebre νόησις νοήσεως νόησις. De este modo, pues, como se hace evidente en el texto que cautivó a Hegel, la identificación concebida por Aristóteles entre el intelecto y el inteligible captado, entre νοῦς y νοητόν, es asimilada, sin más, en dicha interpretación, con la captación de sí mismo que tiene el intelecto. En otras palabras, desde el punto de vista del “autoconocimiento intelectual”, el νοῦς (el intelecto), en su ἐνέργεια (o actividad) propia, que es el νοεῖν (el entender), sería a la vez νοῦς (intelecto) y νοητόν (e inteligible). Sin embargo, debemos preguntarnos, ¿es legítima una identificación como esta? Es decir, ¿puede encontrarse alguna evidencia que sustente dicha lectura?

Pues bien, lo que torna en todo un embrollo el asunto es que, en efecto, Aristóteles asevera en *Met.* A que, al captar lo inteligible, el νοῦς (o intelecto) se capta a sí mismo (1072b19-20). Pero ¿necesariamente significa esto que dicha captación de sí mismo es, como tal, temática, y, en consecuencia, el intelecto pasa a ser su propio objeto en la intelección? A nuestro modo de ver, la respuesta a esta interrogante es negativa, con la sola excepción del primer motor. A pesar de la tendencia corriente a leer esas líneas como sustento de esa interpretación (la del “autoconocimiento intelectual”, según el nombre que le hemos dado), sería un equívoco –y, en cierta medida, también un anacronismo– suponer que Aristóteles tuvo en mente que el pensamiento humano comparte con la divinidad una forma de reflexividad de esa índole, donde el propio intelecto se desdobra y se tiene a sí mismo a la vista de manera inmediata como un inteligible más. No obstante, antes de descartar esta alternativa de un modo tajante, exploremos algunos otros textos que resultan esclarecedores al respecto.

El primero de ellos está ubicado en el capítulo 4 del tercer libro del tratado *DA*. Como se recordará, en este enrevesado capítulo Aristóteles desarrolla algunas consideraciones sobre la dimensión o función paciente que podría adjudicársele al intelecto durante la actividad cognitiva vista como un todo, tema que sobre el cual volverá en el capítulo siguiente. No me detendré en los detalles del texto, que ya de por sí representa un campo minado de problemas –incluso en la transmisión manuscrita– a lo largo de cada una de sus



líneas. Sólo llamaré la atención sobre dos aspectos relevantes para la discusión sostenida hace un instante: (i) por un lado, el paralelo trazado por Aristóteles entre la percepción sensible y la captación noética, y, por otro lado, (ii) en una de las oraciones finales de este capítulo, que está relacionada estrechamente con lo que hemos dicho hace unos instantes.

(i) En *DA* III. 4, desde el inicio de su análisis acerca de la dimensión paciente del intelecto, Aristóteles se refiere a un punto en común que comparten tanto la sensación como la intelección, esto es, su direccionalidad hacia los objetos. Obviamente, lo que cambia en cada caso, y las diferencia a ambas como poderes del alma, son la clase de objetos involucrados en su actividad. Además del hecho de que la intelección, piensa Aristóteles, no precisa de un órgano específico, si bien no se da sin el cuerpo. Muy por el contrario, esta actividad no tiene lugar si no es a través de él. Ahora bien, este carácter intencional de la percepción en general de los seres humanos –es decir, tanto la de la αἴσθησις como la del νοῦς– revela lo extraño que resulta para la comprensión griega de la conciencia, y la de Aristóteles en particular, una idea semejante: la de un acto que no tenga como objeto a algo diferente de sí mismo y del agente que lo lleva a cabo. Un punto de vista, este último, que ya en el *Cármides* es declarado como imposible por el Sócrates platónico, valiéndose, no por casualidad, de ejemplos relativos a la audición y visión¹⁰.

Tal como señala C. Shields (2017) en relación con este mismo *locus* de *DA* III. 4, la plasticidad otorgada por Aristóteles al νοῦς en cuanto παθητικός (que únicamente se encuentra en los individuos compuestos de cuerpo y alma), hace difícil imaginar que el intelecto humano sea su propio objeto, puesto que no es una forma ni, por consiguiente, nada determinado que pueda conocer.

(ii) Sin embargo, casi al final del capítulo 4 del tercer libro de *DA* se plantea la cuestión de si el intelecto mismo es inteligible o no, debido a que si es “simple” (ἀπλοῦν) e “impasible” (ἀπαθές), como Aristóteles dice que sostuvo Anaxágoras, entonces no tendría nada en común con sus objetos y, por tanto, no podría ser afectado. Esto, sin contar, además, que, si fuese solamente impasible, por definición quedaría excluida la posibilidad de padecer

¹⁰ Cf. *Carm.* 168e-169c.



alguna afección y, en consecuencia, no podría ser afectado por ningún objeto. La conclusión que Aristóteles extrae de esta aporía es que, en primer lugar, (a) el intelecto no sólo posee una función paciente sino también agente, que, en el caso de los seres humanos, es intermitente; y, en segundo lugar, (b) que el intelecto no es nada en acto antes de inteligir, tal como en la tablilla no hay nada escrito sin el contacto con la experiencia, según el célebre símil del *Teeteto*¹¹. No obstante, justo en el caso de las entidades que carecen de materia –como el primer motor de *Met. Λ*– cuya intelección es ininterrumpida, piensa Aristóteles, lo que inteligie y lo inteligido son lo mismo¹².

Uno podría ver en esta última afirmación una prueba en contra de la respuesta negativa que hemos dado a la interrogante de si es posible que el νοῦς se convierta en su propio objeto, de modo que en su actividad tendría conocimiento de su actividad. Y, de hecho, en cierto sentido esta evidencia refuta la opinión aquí expresada. Pero antes de esgrimir un argumento que permitiría aclarar mejor mi postura, quisiera aducir una prueba adicional a la que podría recurrir un partidario de la teoría del modelo de “autoconocimiento intelectual”. Esta última está contenida en el mismo libro Λ de *Metafísica*, y, más concretamente, en el capítulo 9. Se trata del célebre lugar donde Aristóteles define la actividad del primer motor como una νόησις νοήσεως νόησις, es decir, una intelección que es intelección de esa intelección. Y, en consecuencia, esa entidad que es concebida allí como la “más divina” (θειότατος, 1074b16, 1074b26), “digna de estima” (τιμιώτατος, 1074b26) y “más eminente” o “poderosa” (κράτιστος), se inteligie a sí misma (1074b33-34).

El argumento de Aristóteles se deriva de una aporía estrechamente vinculada al capítulo del *DA* que comentábamos recientemente y, como él mismo advierte al inicio de *Met. Λ. 9*, tiene que ver con las dificultades que se presentan al momento de explicar un intelecto como el del ente que previamente, en *Met. Λ. 7*, ha denominado “dios”. En particular, la complejidad que encuentra Aristóteles reside en cuál sería el objeto de intelección de una entidad de esta clase, pues, como él asevera, si suponemos (1) que no

¹¹ Cf. *Teet.* 191c-191d.

¹² Cf. *DA* III. 4, 430 a2-3: “καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὥσπερ τὰ νοητά”.



intelige nada, entonces parece que no habría cómo dar cuenta de su carácter “venerable” o “respetable” (σέμνον), porque estaría en un estado similar al de aquel que simplemente se halla dormido. Pero, por otro lado, si decimos (2) que en verdad intelige, pero para ello necesita de algo diferente a sí mismo, ya no sería por definición un ente cuya esencia consiste, precisamente, en inteligir, motivo por el cual no siempre estaría ἐν ἐνεργείᾳ (en actividad), sino que habría que –como en el caso del intelecto humano– introducir la noción de potencia o δύναμις entre sus funciones cognitivas y, por ende, perdería el *status* ontológico privilegiado que le ha sido otorgado con anterioridad. Ya no sería la ἀρίστη οὐσία (o la “mejor” de todas las sustancias), dice Aristóteles (1074 b19-20). Sólo queda como alternativa, por tanto, que esta sustancia se entienda a sí misma.

Más adelante, en el mismo texto de *Met. A.* 7, Aristóteles marca el contraste crucial para nosotros. De manera similar al punto de vista defendido por el personaje-Sócrates del *Cármides*, y con un lenguaje muy platónico, Aristóteles remarca que ciertas formas de cognición como la ἐπιστήμη, la αἴσθησις, la δόξα y la διάνοια –es decir, las que parecen más propias del ser humano– siempre están referidas a algo distinto de ellas, y sólo se refieren a sí mismas de un modo concomitante o derivado, ἐν παρέργῳ (1074b35-36). Toda la frase, sin embargo, está precedida por un φαίνεται, motivo por el cual no debería tomarse como una afirmación concluyente. No obstante, un poco después, sin titubeo, Aristóteles insiste nuevamente, al igual que en *DA* III. 4, que únicamente en el caso de las sustancias que no tienen materia lo inteligido y la intelección son idénticos (1075a3-5).

Así pues, con base en los pasajes que hemos examinado queda claro que, incluso cuando podría decirse que Aristóteles concibe un tipo de reflexividad como la que el partidario de la interpretación del “autoconocimiento intelectual” toma como modelo de este, dicha reflexividad no está al alcance de las facultades del ser humano y, por consiguiente, si bien podría concederse que esta clase de autoconocimiento tiene lugar en el ente más divino, no obstante, nadie más goza de ese privilegio. Esto no significa, sin embargo, que deba negarse toda forma de autoconocimiento en el caso de los humanos. Por el contrario, una lectura de los tratados éticos de Aristóteles revela una alternativa que, más bien centrada en



la alteridad de la relación, permitiría al hombre (como especie) obtener cierto autoconocimiento vinculado, principalmente, a su disposición del carácter e identidad personal.

Este autoconocimiento, al que le daremos el calificativo de “relacional”, tiene como sustento un tipo de reflexividad –o, para usar la expresión con la que C. Shields lo identifica: de “reflectividad”¹³ – que, en lugar de suponer una convergencia entre el intelecto del agente y la intelección de sí mismo a través de esa misma actividad intelectual, se basa en el reflejo que, como resultado del intercambio con otro agente con el que se guarda una relación de *φιλία* o “amistad” en concreto: aquella que es propia de dos agentes cuyo progreso moral es semejante, es decir, iguales en lo que respecta a la virtud. Por tanto, el autoconocimiento así obtenido no es producto de una introspección o una percepción aislada de sí mismo, sino el saldo de una evaluación llevada a cabo por otro que es cercano a uno y con el que se tiene un parentesco no necesariamente consanguíneo. Esto es, un amigo.

En el libro VII de la *Ética Eudemia (EE)* el asunto es abordado por Aristóteles recurriendo, explícitamente, a la contraposición entre el modo de ser del hombre y el que corresponde a la divinidad. La discusión mantenida allí tiene como punto de partida una aporía que, con diversos matices, se plantea reiteradamente en otras obras, como la *Ética Nicomaquea (EN)*¹⁴ y, de aceptarse al menos como aristotélica en espíritu pese a las dudas sobre su autenticidad, también en *MM*¹⁵. La dificultad presente en esa aporía viene dada por la aparente inconsistencia existente entre, por una parte, la “autosuficiencia” o *αὐτάρκεια*, y, por otra parte, la amistad. En concreto, el razonamiento de Aristóteles parte de la pregunta de si quien es autosuficiente en grado sumo buscará un amigo en la necesidad, y si puede decirse de tal individuo que es poseedor de la virtud y de la felicidad. Pues, si acaso es feliz,

¹³ Cf. Shields (2017, p. 49).

¹⁴ Cf. *EN* 1169b3-1170b19.

¹⁵ Cf. *MM* 1212b24-1213b2. En vista del problema acerca de la autoría de este escrito aristotélico, dejaré a un lado el examen de su argumento, que, en lo sustancial, no es muy distinto del que se encuentra en *EE* y que analizaremos enseguida. Quizás el aspecto más resaltante de lo dicho en *MM* radica en la vinculación explícita de la cuestión del autoconocimiento y la amistad, a través de la metáfora del espejo que comentamos con anterioridad. En *EN* esta metáfora reaparece, ya no según la imagen del espejo, sino simplemente del “ver” (*θεωρεῖν*) con mayor transparencia al amigo que a uno mismo (cf. *EN* 1169b33-1170a1).



no parece que necesite de algún amigo ni, si es autosuficiente, que tenga alguna necesidad que no pueda solventar por sí solo. El caso paradigmático y más evidente para Aristóteles de esto que ha dicho es el tipo de existencia que él atribuye a dios: este último, según afirma en la *EE*, no necesita nada, ni, en consecuencia, necesita un amigo, ni tampoco lo tendrá (1244b7-10). Por tanto, piensa Aristóteles, parece que el hombre más feliz no tendrá tampoco amigos, excepto en la medida en que le sea imposible ser autosuficiente, de modo que hará lo posible por tener la menor cantidad de amigos, reduciendo su número cada vez más, y conservará sólo aquellos que sean moralmente virtuosos como él; no por utilidad ni por placer (1244b10-15).

Como se habrá podido notar, el argumento desarrollado por Aristóteles para probar la tesis de que la amistad de quien ha alcanzado la felicidad de manera superlativa se basa en la relación de semejanza que tienen dos sujetos entre sí con respecto a la virtud, revela la tensión que hay al interior de su concepción de la εὐδαιμονία entre autosuficiencia y un bien externo como la amistad. Esta tensión es, precisamente, la fuente de la aporía. La solución de Aristóteles a esta aporía no tiene lugar sino mucho después, luego de una larga reflexión acerca de la vida en conjunto (συζῆν) con aquellos que comparten los mismos intereses que uno, entre ellos, la música o la cultura en general, y la filosofía misma (1245a21-22). Se trata de uno de los testimonios más ricos y elocuentes dentro del *corpus* acerca de la κοινωνία o “comunidad”¹⁶. Justo la esfera que él echa en falta en la divinidad, ya que esta no tiene amigos ni los necesita para ser feliz. En vista de la brevedad, no podré reconstruir aquí en detalle la gran cantidad de supuestos que introduce Aristóteles en *EE* para sustentar la conclusión

¹⁶ Se trata, esta, de una noción mucho más compleja que aquella que entendemos en un sentido estrictamente “político”, si bien lo implica también. Tal como Aristóteles aclara en *EN* 1170b11-12 (y en muchos otros lugares de esta misma obra), esa “vida en conjunto” que trae consigo las relaciones humanas (κοινωνεῖν) involucra el intercambio de palabras y de acciones, lo cual ocurre incluso en la esfera más privada de la convivencia humana, en las que la veracidad, el buen humor y la afabilidad son determinantes. No por casualidad, esta es la esfera de las virtudes que la tradición escolástica denominó –siguiendo a Aristóteles– como “homiléticas”, pues suponen ese “encuentro” o “compañía” (ὁμιλία) que se da en la intimidad de las reuniones sociales. Es por ello que esa “vida en conjunto” no se reduce, a diferencia del caso de los rebaños, al mero “pastar en el mismo sitio” (*cf.* *EN* 1170b12-14).



mediante la cual disuelve la aporía¹⁷. No obstante, me concentraré en aquellos que resultan relevantes para nuestros fines.

(I) El primero de estos supuestos tiene que ver con el modo en que Aristóteles define la vida humana. De acuerdo con Aristóteles, es manifiesto que esta última básicamente consiste en tener conciencia perceptiva (αἰσθάνεσθαι)¹⁸ y en conocer (γνωρίζειν), de modo que la vida en común, esto es, junto a otros seres humanos, resulta un co-percibir y conocer en conjunto (1244b23–26).

(II) Ahora bien, si esto es así, añade Aristóteles, entonces percibirse y conocerse a sí mismo es lo que principalmente debe elegir cada uno (αἰρετώτατον) y, por ende, hay que considerar que el vivir es ya de por sí un cierto conocimiento (τὸ γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι γνῶσιν τινά, 1244b28-29).

(III) De lo anterior se sigue, destaca Aristóteles, que el tener conciencia de sí y conocerse a sí mismo es lo que debe elegirse por encima de todo, pues de lo contrario uno se encontraría en la situación de aquel que quiere que otro viva su vida en lugar de él (1244b32-34).

(IV) Sin embargo, insiste Aristóteles, no es posible que uno se separe para conocerse a sí mismo. Pero, al conocer algo otro, como sucede con el percepto en la sensación, uno se conoce a sí mismo (1244b29-1245a7-9)¹⁹. Es entonces de donde surge la

¹⁷ Una reconstrucción semejante involucraría ir más allá de lo dicho por Aristóteles en sus *Éticas* y relacionar esta discusión con la llevada a cabo en *De anima y Parva naturalia* acerca de la percepción sensible, lo cual es de por sí una empresa bastante compleja.

¹⁸ Una afirmación semejante aparece en *EN* 1170a18-19, donde Aristóteles contrapone la conciencia perceptiva (que comparte el ser humano con los animales) al pensar en general (νοεῖν) como aquello más propio de la vida. La misma idea se repite un poco más adelante, identificando “ser” o “existir” con “percibir” o “pensar” (cf. *EN* 1170a33-1170b1: τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). Sin embargo, pese a que Aristóteles plantee el asunto como una disyunción exclusiva, si recordamos los presupuestos de la *scala animae* expuesta en *DA*, sabemos que en el caso de los humanos no es tal, sino todo lo contrario.

¹⁹ De manera similar, aunque con una profundidad mayor, Aristóteles sostiene en *EN* 1170a29-33 que “hay algo” (τι) en nosotros que percibe que percibimos al mismo tiempo que percibimos, que percibe que pensamos cuando pensamos y que, por tanto, “percibe que somos” o “existimos” (cf. *EN* 1170a33: ὅτι ἐσμέν). El carácter mediato de la forma de reflexividad involucrada en este caso es explícito y, salvo que uno haga una lectura inflacionaria de estas líneas, introduciendo alguna facultad adicional, resulta claro que aquello que conduce a esa conciencia perceptiva de la actividad sensible o cognitiva que se está realizando es la presencia de un objeto *distinto* a la actividad misma en un determinado acto. Esto se relaciona, directamente, con la discusión de *DA* III. 2, 425b15-25.



necesidad del amigo y de la vida en compañía de los demás que son semejantes a uno, pues el amigo, dice Aristóteles, es como un “otro Heracles”, un “otro sí mismo”: pero, aun así, existe como un sí mismo separado de nosotros.

(V) Por consiguiente, el percibir y conocer a un amigo es en cierto modo, afirma Aristóteles, conocerse a sí mismo (1245a35-37). Y la causa por la cual se presentaba al inicio la aporía radica en que la divinidad, por su propia naturaleza, no necesita –ni podría necesitar– inteligir otra cosa más que a sí misma. Mientras que, en el caso del hombre, este último no sólo no puede vivir de esa manera, sino que para “ser feliz” depende de algo diferente a él mismo (1245b16-19). Y si vivir, como se dijo antes, es una especie de conocimiento (además de percibir), y ambos son lo más digno de ser elegido, el ser humano no hace más que conocer algo otro, pero, al hacerlo, como en el caso de la conciencia perceptiva, no solamente tiene conocimiento *de* eso otro, sino *de que* conoce.

La solución de Aristóteles a la aporía de *EE* VII reside en rechazar que, por lo que respecta a la autosuficiencia, sea aplicable a dios y al hombre por igual el mismo argumento en lo tocante al rol de la amistad en el alcance de la *εὐδαιμονία*. Incluso, llega a aseverar Aristóteles, por lo que respecta al ser humano es preciso que se mantenga la tensión entre autosuficiencia y amistad: admitir como necesario el convivir con otros, pero, al mismo tiempo, reducir el número de personas con las cuales se viva en conjunto. De ahí que la amistad sea, para Aristóteles, algo exclusivo entre aquellos que son iguales en términos de virtud.

Si mi interpretación de estos pasajes es correcta, a partir de la discusión aristotélica acerca del tipo de cognición pre-teórica que es propia de la vida humana y que caracteriza al “autoconocimiento relacional”, involucra una forma de reflexividad que no amerita una instancia de orden superior que vuelva sobre sí misma y se convierta en su propio objeto (como sí lo amerita el “autoconocimiento intelectual”), sino que en su misma heterorreferencialidad ya se hace patente el carácter autorreferencial de dicha cognición. De este modo, la comprensión básica griega de la intencionalidad implicada en toda relación



cognoscitiva, orientada por el modelo acto-objeto (donde el objeto es diferente al acto), queda salvaguardada al menos en lo que atañe al autoconocimiento asequible al hombre.

Conclusiones

Tal como esperamos haber mostrado en estas páginas, es posible distinguir al menos dos sentidos de lo que cabe entender por “autoconocimiento” en Aristóteles. Ahora bien, esta distinción tiene su origen en la forma de reflexividad implicada en cada caso, bien sea inmediata, o bien, mediata. Por tanto, no se trata de una distinción meramente nominal o introducida *ad hoc*, sino que hunde sus raíces en un problema más hondo. Este problema, según se vio, es de índole epistemológica, y básicamente radica en cómo comprender la relación que tiene lugar entre acto y objeto en una cognición. En el caso paradigmático del primer motor aristotélico, y por ello el influjo de la discusión llevada a cabo en *Met. A* para la interpretación tradicional, esta se da bajo una identificación de la actividad intelectual misma con el objeto de intelección, de manera que el acto es uno con este último, y este, a su vez, no consiste en otra cosa que en inteligir. De ahí que resulte bastante atractivo tomar como modelo de la autoconciencia al tipo de relación autorreferente que caracteriza al pensamiento o intelección que Aristóteles atribuye a la divinidad, ya que se adecúa mejor a una concepción del sí mismo como algo con el cual uno entra en contacto directo desde de la interioridad²⁰.

No obstante, como el mismo Aristóteles advierte en *Met. A*, parece difícil imaginar que el ser humano pueda realizar esta clase de actividad durante mucho tiempo²¹. Por esa razón, a menos que estemos dispuestos a sostener que el autoconocimiento es algo tan esporádico como aquellos momentos en los que el ser humano se dedica a la teoría, es necesario encontrar una explicación alternativa. De acuerdo con el análisis desarrollado a lo

²⁰ Una concepción que, muy probablemente, también haya sido inspirada en la descripción aristotélica de la actividad intelectual del primer motor, la cual califica en un oportunidad como una especie de “toque” o “contacto” (cf. *Met. A*. 1072b20-21: θγγάνων καὶ νοῶν).

²¹ Cf. *Met. A*. 1072b24-25.



largo de estas páginas, una explicación semejante se halla en el ámbito práctico que Aristóteles estudia en sus *Éticas*, y, concretamente, en el desdoblamiento que involucra la relación de amistad, donde la alteridad es clave para la cognición de uno mismo, y representa, también, una forma de “verse” (θεωρεῖν)²² a uno mismo a través del otro, si bien no se trata de un “ver” temático o constatativo como el que se da en la intelección. Esto pone de relieve que la naturaleza del conocimiento que está aquí en juego no es de índole teórica. Por el contrario, como se evidencia en los textos que hemos comentado de *EE*, este conocimiento es correspondiente al que la vida humana tiene ya en sí misma, en cuanto esta última es concebida por Aristóteles como actividad conciente (*conscientia*) –y, por tanto, cognoscente– fundada en la percepción (que asimismo incluye la percepción de la actividad racional), lo cual ocurre siempre en el marco de la vida en conjunto con otros seres humanos. Se trata, pues, de un conocimiento práctico y pre-teórico, que no se puede alcanzar sin el ejercicio de la virtud ni en ausencia de un fin último de nuestras acciones como lo es la εὐδαιμονία²³.

Sin embargo, el modelo de autoconciencia heterorreferencial que se desprende de este conocimiento práctico no está completamente desvinculado de la cuestión epistemológica de la que hablábamos antes, sino que, en cierto modo, permite avistar que la intencionalidad constitutiva del pensamiento humano –definida por la tendencia a un objeto que es distinto del acto mismo de pensar– es consecuencia del tipo de vida que pertenece a estos entes, que no son enteramente inmateriales (y, por ende, su identidad se ve amenazada por la materia) ni la única actividad que estos realizan consiste en la intelección (ya que deben atender las necesidades materiales para darle continuidad a esta). Así pues, el problema epistemológico que subyace a cada una de estas formas de reflexividad se deriva, en última instancia, de una diferencia metafísica crucial: la que existe entre dios como viviente eterno y los seres humanos. Es decir, la diferencia entre dos clases de sustancias.

²² Cf. *EN* 1169b33-1170a1.

²³ Este aspecto “ético” del autoconocimiento ha sido examinado recientemente por Ross (2023).



Bibliografía

- Aristóteles. (1956). *De anima* (Ross, W. D., Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (2010). *Acercas del alma. De anima* (Boeri, M., Trad.). Ediciones Colihue.
- Aristóteles. (1991). *Ethica Eudemia* (Mingay, J. M. & Walzer, R. R., Eds.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1894). *Ethica Nicomachea* (Bywater, I., Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (Pallí, J., Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1883). *Magna Moralia* (Susemihl, F., Ed.). B. G. Teubner.
- Aristóteles. (1957). *Metaphysica* (Jaeger, W., Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Calvo, T., Ed.). Gredos.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Dritter Band*. Felix Meiner Verlag.
- Burnyeat, B. (1982). What Descartes Saw and Berkeley Missed. *The Philosophical Review*, 91(1), 3-40. <https://doi.org/10.2307/2184667>.
- Hegel. (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Valls, R., Trad.). Alianza Editorial.
- Kosman, L. A. (1975). Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2. *The Philosophical Review*, 84 (4), 499-519. <https://doi.org/10.2307/2183851>.
- Oehler, K. (1962). *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. C. H. Beck.
- Oehler, K. (1974). Aristotle on Self-Knowledge. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118(6), 493-506. <https://www.jstor.org/stable/986399>.
- Platón. (2019). *Cármides* (Boeri, M., Trad.). Ediciones Colihue.
- Platón. (1992). *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas* (Zaragoza, J. & Gómez, P., Trad.). Gredos.
- Platón. (1900). *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens* (Burnet, J., Ed.). Oxford University Press.



- Platón. (1901). *Platonis Opera. Tomus II. Tetralogias III-IV Continens* (Burnet, J., Ed.). Oxford University Press.
- Platón. (2006). *Teeteto* (Boeri, M., Trad.). Losada.
- Ross, A. (2023). El autoconocimiento en Aristóteles: una propuesta de reconstrucción. En P. Fernández, L. Placencia y G. Rossi, (Eds.), *Praxis e interpretación. Un homenaje a Alejandro Vigo* (pp. 121-138). Georg Olms Verlag.
<https://doi.org/10.5771/9783487424446-121>.
- Shields, C. (2017). Aristotle's Requisite of Self-Knowledge. En U. Renz (Ed.), *Self-Knowledge* (pp. 44-60). *A History*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190226411.003.0004>.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Vigo, A. (1999). Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3). *Acta Philosophica*, 8(1), 45-68.
https://doi.org/10.17421/1121_2179_1999_08_01_Vigo.
- Wieland, W. (1999). *Platon und die Formen des Wissens*. Vandenhoeck & Ruprecht.



La espacialización del tiempo en Kant. Una perspectiva bergsoniana

Kant's spatialization of time. A bergsonian perspective

Juan Negrete Castañeda¹

Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México

j.negretecastaneda@ugto.mx

Resumen

La crítica que Bergson dirige a Kant es bien conocida, así sea superficialmente: Kant habría “espacializado” el tiempo, comprendiéndolo en términos de espacio perdiendo de vista al tiempo verdadero, a la “duración”. Desgraciadamente, como si la validez de su crítica fuese evidente, o como si su comprobación fuese dejada como algún tipo de ejercicio al lector, Bergson jamás escribió un estudio riguroso de la *Crítica de la razón pura*. La única manera de realizar tal ejercicio de comprobación debe consistir en un análisis del texto de Kant. ¿Es la primera *Crítica* realmente culpable de “espacializar” el tiempo? En caso de serlo, ¿cómo y por qué lo hace? Y, ¿cuáles son las repercusiones que se desprenden de ello? Para responder a estas preguntas se torna necesaria una lectura de la Estética y Analítica trascendentales desde una perspectiva bergsoniana con el fin de descubrir hasta qué punto –atendiendo a los argumentos del mismo Kant– es certera la crítica de Bergson.

Palabras clave: espacio, tiempo, Bergson, Kant, intuición.

Abstract

The criticism that Bergson addresses to Kant is well known, even if only superficially: Kant “spatialized” time, understood it in terms of space losing sight of real time, “durée”. Sadly, as if the validity of his criticism were self-evident, or as if its comprobation were

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, México. Maestrante en Filosofía por la misma casa de estudios.
<https://orcid.org/0009-0009-1149-0635>.



left as some sort of exercise for the reader, Bergson never wrote a rigorous study of the *Critique of Pure Reason*. The only way to carry out such a comprobation must consist in an analysis of Kant's text. Is the first *Critic* really guilty of "spatializing" time? If so, how and why does it do it? And what are the repercussions that stem from it? To answer these questions it turns necessary to read the Transcendental Aesthetic and Analytic from a Bergsonian perspective in an attempt to discover just to what extent –taking into account the arguments of Kant himself– the criticism of Bergson holds true.

Keywords: space, time, Bergson, Kant, intuition.

Fecha de Recepción: 20/08/2024 – *Fecha de Aceptación:* 22/10/2024

Introducción

Según Henri Bergson, el fluir de nuestros estados de conciencia puede ser intuido *en sí mismo* y comprendido, por tanto, *en su ser*, como *multiplicidad cualitativa*. La cualidad se contrapone a la cantidad. Como veremos, la primera es el ámbito del tiempo; la segunda, del espacio. Para Immanuel Kant, el tiempo es la forma del sentido interno (siendo el espacio la del externo) y, justamente por ello (por ser *interno*), resulta igualmente forma de la sensibilidad entera. "[T]oda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como *determinación del psiquismo*, al estado interno" (énfasis propio, *KrV* A34/B50)². Aquí encontramos el punto de partida de la crítica de Bergson (2006), quien nos dice que Kant "juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos *de otro modo que por yuxtaposición*" (énfasis propio, p. 161). No es sino gracias a nuestra facultad de intuición que podemos acceder al conocimiento de que la constitución del fluir de nuestros estados de conciencia es tal que éstos no se yuxtaponen, sino que se interpenetran³. Podríamos decir, entonces, que para

² Utilizaremos para este trabajo la traducción de Pedro Ribas (Kant, 2010).

³ "...por debajo del yo en estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización" (Bergson, 2006, p. 94). Ese tipo de multiplicidad *sui generis* propia de la duración, la multiplicidad cualitativa, o *simple*, es una de las ideas más importantes de la filosofía bergsoniana y fascinó a Gilles Deleuze. Véase Deleuze, 1987, pp. 35 y ss.



Bergson la *Crítica de la razón pura* desconoció por entero la verdadera naturaleza del tiempo⁴ (de lo cualitativo) al haber concebido a la intuición como mera pasividad⁵. Éste será uno de los puntos centrales del presente trabajo: al no considerar Kant a la intuición como capaz de producir por sí misma conocimiento, aquello que *únicamente a través de ella* puede ser conocido permanece vedado a la empresa de la filosofía crítica; el absoluto⁶ al que la intuición nos brinda acceso es catalogado por Kant como más allá de toda experiencia posible. “Una vez ignorados los contactos de la ciencia y de la metafísica con la ‘intuición intelectual’, a Kant no le costó mostrar que nuestra ciencia es totalmente relativa y nuestra metafísica totalmente artificial” (Bergson, 2013, p. 219). A Bergson le interesa reivindicar el carácter activo de la intuición que posibilita la conexión entre ciencia y metafísica y demostrar así que ni aquella es relativa ni ésta artificial. En suma, que podemos alcanzar lo absoluto.

La mayor parte de este trabajo estará abocada al análisis de los argumentos de Kant en la Estética y Analítica trascendental, con un particular énfasis en las Analogías de la experiencia. Emundts (2010), con fines distintos, ya notaba la relación de dependencia que las Analogías establecían entre la determinación temporal y un “algo” espacial (pp. 175-176). Por su parte, Allison (2004) encuentra que aquello absolutamente persistente que la primera analogía exige como condición necesaria para la representación de la sucesión y la simultaneidad debe identificarse con la materia (pp. 244-246).

⁴ Si bien el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* bien puede ser caracterizado como un trabajo de orden psicológico, y el concepto de “duración” como referente únicamente al flujo de nuestros estados de conciencia, es en las siguientes obras de Bergson –*Materia y memoria* y *La evolución creadora*– donde el alcance del concepto (y de la filosofía bergsoniana entera) se ve ampliado considerablemente, desembocando en un planteamiento incluso cosmológico. Véase Cherniavsky, 2006, p. 3.

⁵ Hablando con propiedad, lo que Kant realmente concibe como “pasividad” es a la sensibilidad. La sensibilidad, en cuanto tal, se define por la pasividad; ella es pura “receptividad” –en contraposición al entendimiento, que es pura “espontaneidad” (cfr. *KrV* A51/B75). La intuición, por su parte, bien puede concebirse como espontánea (o *activa*) en lugar de sensible (o pasiva). Ella sería entonces una “intuición intelectual”, vedada a los seres humanos, mas no a Dios (cfr. *KrV* B72).

⁶ Entendemos por “absoluto” lo *in-mediatum*, lo que se conoce en y por sí mismo sin necesidad de ningún intermediario. Es decir, lo que se *intuye*. Bergson entiende a la intuición como “simpatía” (2013, p. 183): en ausencia de imágenes o conceptos que medien la relación entre quien conoce y lo que conoce, la relación misma deja de ser tal y atendemos, por lo tanto, a una disolución de la dicotomía sujeto-objeto. “Intuir”, pues, significa “coincidir”, y lo que se nos revela entonces de manera *in-mediatum*, extra-conceptual, calificamos de “absoluto”. Asimismo, esa *in-mediatez* le asegura al “absoluto” así entendido otro carácter: el de *independencia* frente a todo aparato de mediación, ya formas de la sensibilidad, ya conceptos puros del entendimiento. Por “absoluto”, entonces, entendemos lo *en sí tal y como es en sí*. Si Kant negó la posibilidad de conocer tal *en sí*, Bergson afirma no sólo la posibilidad, sino la realidad *de facto* de tal conocimiento como punto de partida de su filosofía. Ahora bien, para Bergson, ese *en sí* es la duración, y ésta comporta características precisas en las que ahondaremos en lo que sigue.



Nosotros no creemos que sea necesario ir tan lejos. Los Axiomas de la intuición establecen que “todas las intuiciones son magnitudes extensivas” (*KrV* B203); éstas, a su vez, se definen como aquéllas “en la[s] que la representación de las partes hace posible –y, consiguientemente, precede necesariamente a– la representación del todo” (*KrV* A163/B204). Cuando la primera analogía nos dice que “el quantum [de la sustancia] no aumenta ni disminuye en la naturaleza” (*KrV* B225) a lo que se refiere es a que la multiplicidad *a priori* de toda intuición, en tanto que magnitud extensiva, *no comporta hiatos*. La definición de las magnitudes extensivas concuerda perfectamente con la caracterización que hace Bergson (2006) de las multiplicidades cuantitativas (pp. 64-65). La multiplicidad cuantitativa es aquella que, representada como totalidad, supone necesariamente la posibilidad de dividirla al infinito, siendo por tanto la representación de esta infinidad de partes potenciales en el seno de una unidad lo que constituye la representación misma de la totalidad. Ahondaremos en este argumento a lo largo del texto, donde denominaremos a la representación originaria de la multiplicidad cuantitativa “primera objetivación”, condición de posibilidad de todo concepto. Concluiremos en que la manera en que Kant comprende a la sucesión y, consecuentemente, el modo en que concibe la representación espacial del tiempo, se vale de una comprensión equivocada del movimiento criticada por Bergson.

Finalmente, ahondaremos un poco más en la posición propia de Bergson, en su distinción entre el análisis, mediante el cual conocemos sólo *relativamente*; y la intuición, fuente del conocimiento *absoluto*. Naturalmente, el argumento concluirá con que la concepción kantiana del movimiento es meramente relativa, y lo es debido a que no consideró posible el conocimiento intuitivo, el único que nos permite conocer la naturaleza del movimiento en sí mismo. Dado que el tiempo se define por la sucesión y el espacio por la simultaneidad, y siendo la sucesión movimiento, y la simultaneidad ausencia del mismo, es natural que Kant no pudiese hablar del tiempo, pues, en primer lugar, no podía hablar del movimiento. Aquí tomamos nosotros una posición distinta a la de Cherniavsky (2006), quien dice encontrar en Kant “un tiempo continuo, sin fisuras (...) un *fluir*, más *durée* que tiempo homogéneo” (p. 9). Nosotros veremos cómo ese



“fluir” es caracterizado por Kant como “sucesión”⁷ y, dado que su concepción de ésta es espacial y no temporal, está claro que cualquier “fluir” concebido por Kant remitirá necesariamente al espacio y no al tiempo. Sin embargo, no estamos en completo desacuerdo: nosotros también creemos que Kant, de hecho, alcanzó la intuición de la duración. Pero también creemos, con todo, que sus conceptos no le permitieron dar cuenta de ello. Es decir, Cherniavsky parece afirmar que el texto de la primera Crítica da cuenta positivamente de la duración; nosotros, en cambio, y parafraseando a Barthélemy-Madaule (1966), queremos ver en Kant a un testigo negativo del absoluto (p. 10).

La espacialización kantiana del tiempo

¿Qué quiere decir el que la forma del sentido interno sea el tiempo? Significa que, independientemente de las relaciones espaciales que puedan guardar los objetos externos entre sí –percibidas mediante el sentido externo–, los fenómenos que se presentan a nuestra conciencia –y en cuyo seno tienen lugar dichas relaciones espaciales– se hallan inexorablemente ligados según una relación de *sucesión*. Lo que percibo en un determinado momento lo percibo en ese exacto momento y no antes ni después. Pero ese “no antes ni después” remite necesariamente *al* antes y *al* después como aquello que ya ha pasado y aquello que ya viene, respectivamente. El flujo de mis estados de conciencia es una “continuidad en derrame (...) una sucesión de estados cada uno de los cuales anuncia lo que sigue y contiene lo que precede” (Bergson, 2013, p. 185). La pregunta decisiva es la siguiente: ¿cuál es el carácter de esta remisión, de este “anunciar”? Bergson lo tenía claro: tiene el carácter del *recordar*. El recordar es un movimiento bidireccional, un impulso que busca en el “antes” y proyecta hacia el “después”, que recoge lo pasado y lo refiere hacia el futuro. A primera vista, se podría creer que el recordar no concierne, no puede concernir, al futuro, pues lo que hace no es sino traer el pasado al *ahora*. Pero lo que conocemos como el “ahora” no es más que el acontecer el proceso que es ese

⁷ “Teniendo en cuenta que la síntesis (de la imaginación productiva) generadora de esas magnitudes representa un progreso temporal cuya continuidad suele designarse con el término *fluir* (correr), podemos también calificar tales magnitudes como *fluyentes*” (énfasis del autor, *KrV* A170/B212). Ahora bien, si tomamos en cuenta que en la *Estética* Kant habla de la “sucesión” como la sola dimensión del tiempo (*cf.* *KrV* A31/B47), se entiende que el “progreso temporal” al que “suele designarse con el término *fluir*” no puede ser sino una “sucesión”.



recordar. Si con “el ahora” queremos mentar una cierta unidad mínima de tiempo, *i.e.*, un *instante*, entonces el ahora no existe, no es nada. En caso de que, por el contrario, entendamos por “ahora” (o por “presente”) el movimiento de nuestro flujo de conciencia, será preferible utilizar en su lugar el correspondiente concepto bergsoniano: *duración*. Cuando, no obstante, alguien se obstinase en querer postular algo así como átomos del tiempo bajo los nombres de “ahora” o “instante”, habrá de saber que en tal caso ya no estará hablando de tiempo, sino de espacio. En conclusión, si la forma del sentido interno —es decir, el tiempo— se caracteriza esencialmente por la sucesión, y ésta a su vez tiene el carácter del recordar, entendemos por lo tanto a qué se refiere Bergson (2013) cuando afirma que “conciencia significa memoria” (p. 185).

Kant lo ve de manera distinta⁸, para él la memoria no es la respuesta, sino el problema a resolver. Esto es así porque, mirado bien de cerca, la capacidad de recordar no se vale por sí misma, antes bien, ella reposa sobre la unidad de la conciencia de quien recuerda como su condición de posibilidad. Traigo a mi conciencia el recuerdo de tal o cual percepción, por ejemplo, la de un carro que ha pasado frente mío por la calle hace unos segundos, ¿cómo es que sé, de antemano, que yo (el sujeto que *recuerda*), es el mismo que aquél (el sujeto que *percibió*)? Hablar de memoria requiere, por ende y, primero que nada, que se haya indagado sobre la absoluta identidad de toda conciencia consigo misma o, lo que es lo mismo, su unidad. Pues bien, la tarea que se impone Kant en la *Analítica trascendental* es justamente la de encontrar las condiciones de posibilidad de la unidad de la conciencia⁹.

Para examinar la posición kantiana centraremos nuestra atención sobre la sección inmediatamente posterior a la deducción trascendental: la *Analítica de los principios*; en particular, sobre la sección en torno a las *Analogías de la experiencia*. El motivo detrás de esta decisión es simple: si bien la deducción trascendental se encarga de demostrar que las categorías funcionan como condiciones *sine qua non* de la unidad de la conciencia, no es sino en la *Analítica de los principios* donde Kant expone las relaciones que guardan *cada*

⁸ Para Bergson, lo descubierto por medio una indagación introspectiva adecuada (*i.e.*, *intuitiva*) puede aceptarse como *factum*; para Kant, eso mismo descubierto debe fundamentarse en una *razón* que explique su ser así. Entendemos, entonces, el porqué de la caracterización que Ferrater Mora (1946) da de la filosofía de Bergson: un pensamiento que, contrapuesto a la filosofía de la “razón suficiente”, se encontraría fincado sobre un “hecho suficiente” (p. 58).

⁹ Unidad de la *experiencia*, en realidad. Nos parece, no obstante, trivial la diferencia en este caso entre una palabra y otra y, en realidad, nos atreveríamos a tratarlas como sinónimos.



una de las categorías con la sensibilidad. En la Deducción, la relación establecida entre categorías y sensibilidad es general: la síntesis trascendental de la imaginación, apoyada en el entendimiento¹⁰, determina a priori “el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la intuición sensible a priori” (énfasis del autor, *KrV* B150)¹¹. Esto quiere decir, en otras palabras, que el entendimiento establece de antemano un conjunto de reglas que han de regir *a priori* la conexión entre las sucesivas representaciones del sentido interno, o sea, su conexión en el tiempo. Lo que la deducción trascendental demuestra, entonces, es la necesidad de que exista una regla general del entendimiento que posibilite la unión de los diversos estados de conciencia. Ella es bien conocida: “El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (*KrV* B132). Todas nuestras representaciones deben estar remitidas al Yo puro. Las categorías kantianas *expresan* las diversas maneras en que puede ocurrir esta remisión, y sólo en virtud de su referencia al Yo es que pueden concatenarse y remitir unas a otras.

La descomposición de esa regla general en las diversas reglas particulares que regulan la conexión entre fenómenos es desarrollada por Kant en la Analítica de los principios, sección que sigue directamente a la deducción trascendental. Así como las categorías se dividen en cuatro grupos, los principios son ahí divididos de igual manera –pues, como dijimos, a cada categoría corresponde un principio y, por ende, la clasificación de los principios ha de reflejar aquélla de las categorías. Así pues, tenemos:

<i>Categorías:</i>	<i>Principios:</i>
Cantidad	Axiomas de la intuición
Cualidad	Anticipaciones de la percepción
<i>Relación</i>	<i>Analogías de la experiencia</i>
Modalidad	Postulados del pensar empírico en general

Estos cuatro grupos se clasifican, a su vez, según dos conjuntos: las categorías de la cantidad y la cualidad pertenecen al conjunto de las categorías *matemáticas*; las de relación y modalidad, por su parte, pertenecen al de las *dinámicas*. Las primeras nos

¹⁰ “Tal síntesis [trascendental de la imaginación] constituye una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás) a objetos de una intuición posible para nosotros” (*KrV* B152).

¹¹ Nuestro breve tratamiento de la deducción trascendental se ciñe a la *segunda* versión de ésta.



hablan sobre la *constitución* de nuestras representaciones; las segundas, sobre su *existencia*, la cual es siempre relativa tanto al Yo (categorías de modalidad) como a las demás representaciones (categorías de relación)¹². Dicho esto, resulta evidente por qué nuestro interés se dirige ante todo a las analogías de la experiencia.

El principio general de las analogías de la experiencia reza: “*la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones*” (B218). Esta “necesaria conexión” no es sino la ya mencionada remisión al antes y al después inherente a todo estado de conciencia. Pero son tres analogías de la experiencia las que expone Kant, cada una correspondiendo a lo que él llama “[l]os tres modos de tiempo”, a saber, “permanencia, sucesión y simultaneidad” (*KrV* A177/B219). ¿Quiere decir esto que, en lugar de caracterizarse exclusivamente por la sucesión tal y como supone Bergson (y nosotros con él), el tiempo posee otras dos modalidades distintas? Esto contradice, sin embargo, lo dicho en la *Estética trascendental*, donde Kant afirma que “[el tiempo] no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino simultáneos)” (*KrV* A31/B47). ¿Por qué traer a colación la propiedad definitoria del espacio (la simultaneidad) si lo que se quiere es fundamentar la necesaria relación entre estados de conciencia (relación que, como se da siempre en el tiempo, es siempre una de *sucesión*)? Y no sólo eso, sino que Kant habla también de la permanencia como un modo del tiempo. Pero, ¿cómo podría ser un modo del tiempo la ausencia misma *del* cambio? La respuesta es simple: no lo es, no puede serlo. Kant, no obstante, se esfuerza en postularlo como tal, y lo hace por una razón igual de simple: su preocupación se posa sobre la unidad del tiempo, pues si el tiempo es la forma del sentido interno, entonces lo es de la conciencia entera, y hemos visto que ésta, para ser, debe ser *una*. La unidad del tiempo es, pues, únicamente posible sobre la base de la actividad del entendimiento, *i.e.*, sobre la base de una remisión de cada uno de los estados de conciencia al Yo puro. Kant nos dice, al hablar de la primera analogía (la relativa a la permanencia), lo siguiente:

Nuestra aprehensión de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante. Por medio de ella sola nunca podemos, pues, determinar si tal diversidad, en cuanto objeto de la experiencia, es simultánea o

¹² Sobre esta distinción, véanse *KrV* B110 y la nota al pie en *KrV* B201.



sucesiva. Hace falta para ello que la experiencia posea como base algo que *exista siempre*, es decir, algo *durable* y *permanente* cuyo cambiar o coexistir no forme sino otras tantas modalidades (modos temporales) según las cuales existe lo permanente (énfasis del autor, *KrV* A183/B226).

Kant afirma, pues, que en la *aprehensión* del fluir de nuestro torrente de vivencias éste es estrictamente sucesivo; sin embargo, sin una referencia a un sustrato permanente, es imposible, nos dice, determinar si *el objeto* dado en la vivencia existe según una sucesión o según una simultaneidad. Lo importante a recalcar aquí es la manera en la que Kant comprende la “sucesión”: ésta no puede ser *reconocida como tal* a expensas de un sustrato permanente. Entonces, parece que para Kant la “sucesión”, como uno de los modos del tiempo, implica necesariamente a la permanencia y a la simultaneidad; su concepción del tiempo comprende a estos tres “modos” como inexorablemente ligados. Tiempo, como tal, sólo lo hay, entonces, posterior a lo que denominaremos *primera objetivación*. Y, ¿en qué consiste ésta? Ya lo vimos más arriba: en la síntesis trascendental de la imaginación. A través de esta síntesis, el entendimiento determina al sentido interno (y al externo con él) como *unidades*. El tiempo es *un tiempo*; el espacio, *un espacio*.

Ahora bien, siguiendo con nuestra exposición, Kant postula que “sólo en [el tiempo], como sustrato (como forma permanente de la intuición interna) podemos representar tanto la *simultaneidad* como la *sucesión*” (énfasis del autor, *KrV* B225). Es decir, de entre los llamados “tres modos de tiempo”, uno, la permanencia, es el fundamento de los otros dos. Esto es así porque, para poder concebir a la sucesión *como tal*, o a la simultaneidad *como tal*, es menester una *retención de información*, es necesaria la *memoria*. Una sucesión de percepciones en la que no se retenga el recuerdo de la percepción anterior y, a la vez, anticipe la percepción siguiente, no es ninguna sucesión. Lo mismo ocurre con la simultaneidad, pues tanto una como la otra se descubre mediante una serie de percepciones, ya irreversible (sucesión), ya reversible (simultaneidad). Pero, si la serie no *permanece*, ¿cómo sabríamos si ésta es reversible o no? No habría comparación posible entre percepciones, pues sólo existiría, en todo momento, *una* percepción; no habría *diferencia* alguna. En palabras de Bergson (2013): “Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria. Perecería y renacería entonces sin cesar. ¿Cómo representarse de otro modo la inconciencia?” (pp. 185–186). Hemos dicho también, no obstante, que para Kant la memoria no es la solución,



sino que ella misma encuentra su fundamento en el Yo puro como condición de posibilidad de la unidad de la conciencia. Este Yo puro posibilita la síntesis trascendental de la imaginación, en la que el tiempo es determinado como *uno*. Este “tiempo uno” es la *sustancia* que ha de ser necesariamente pensada como siendo el sustrato último del cual las sucesiones y simultaneidades experimentadas mediante la percepción no son sino accidentes (*cfr.* *KrV* A188/B231). Naturalmente, una sustancia es única e idéntica, por definición; si la unidad es dependiente del Yo puro –más aún, es un *reflejo* de este mismo Yo– entonces encontramos que la unidad del tiempo es imposible sin la influencia del Yo. El tiempo-sustancia se revela como el *símbolo* del Yo puro. El que las sucesiones y simultaneidades en los fenómenos deban ser pensadas como accidentes de una sustancia única quiere decir exactamente lo mismo que la regla general antes mencionada: todas mis representaciones deben ser acompañadas por el *Yo pienso*, deben estar remitidas al Yo puro. La determinación del tiempo como unidad no es sino la manera en que esta regla general es traducida una vez que se toma en cuenta la sensibilidad.

No creemos que quepa replicar con una interpretación “no conceptualista” de la unidad de las intuiciones de espacio y tiempo¹³. En efecto, hay momentos en los que Kant parece afirmar una suerte de unidad pre-conceptual propias al espacio y al tiempo. En la *Estética trascendental*¹⁴ afirma: “Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición” (*KrV* A32/B47). La unidad del tiempo, pues, parece seguirse necesariamente de su carácter intuitivo. La intuición es, por definición, *inmediata* y *simple*. Es por ello por lo que Kant

¹³ La interpretación “conceptualista” afirma la total dependencia de la unidad de las intuiciones de espacio y tiempo en la espontaneidad del entendimiento; la “no-conceptualista” aboga, al contrario, por su independencia. Véase Onof & Schulting, 2015, pp. 6-12.

¹⁴ Aunque la confusión nace, sobre todo, debido a la oscura naturaleza de una nota al pie a la *Deducción trascendental* en B: “El espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una *fusión*, dentro de una representación *intuitiva*, de la variedad dada según la forma de la sensibilidad. De modo que la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad. Con el fin de hacer notar que esta unidad precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la *estética*, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. En efecto, es a través de ella (dado que el entendimiento determina la sensibilidad) como se *dan* el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones. Por eso pertenece la unidad de esa intuición a priori al espacio y al tiempo, no al concepto del entendimiento” (énfasis del autor, *KrV* B160). La ambigüedad yace, entonces, en la naturaleza de esa “síntesis”, pues la pregunta que entonces se exige es: ¿No es acaso toda síntesis producto de la espontaneidad del entendimiento? No ahondaremos a detalle en este problema.



considera a la unidad del tiempo (así como a la del espacio) como apresable intuitivamente y, por lo tanto, como asimismo demostrada con tan sólo ser aprehendida (*cfr.* *KrV* A25/B39 y *KrV* A32/B47). Para una lectura no-conceptualista, entonces, debe existir una cierta “unidad no conceptual” del tiempo y del espacio que éstos posean en virtud de su ser intuiciones, la cual es posteriormente determinada y *conocida* como unidad. Recordemos, con todo, que el único sentido posible del concepto de “unidad” es el que le otorga la síntesis trascendental de la imaginación¹⁵. La determinación de la sensibilidad por la síntesis de la imaginación no podría echar mano de ninguna “unidad no conceptual”, *ya que hablar de “unidad” sólo tiene sentido en relación con el Yo puro*, es decir, “unidad” sólo la hay dentro del ámbito de lo teórico¹⁶. Kant, si quisiese derivar la unidad determinada del tiempo (que es aquello de lo que hablan las analogías de la experiencia) de una “unidad” intuitiva y pre-conceptual de la *intuición en cuanto tal* del tiempo, lo único que conseguiría sería *extrapolar al campo de lo intuitivo lo que es esencial y exclusivamente teórico*. Si “antes”, “detrás” o “por debajo” de la primera objetivación puede haber algo, ese algo no puede ser una “unidad”. Bergson, de hecho, encuentra que hay una multiplicidad distinta a la de la “unidad”, que comporta una sucesión real, o pura, propia del tiempo en sí mismo.

En su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*¹⁷ Bergson (2006) establece una famosa distinción entre “dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forman un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no podría cobrar el aspecto de un número sin la intermediación de alguna representación simbólica, en que interviene necesariamente el espacio” (p. 69). Primero que nada, hay que explorar el sentido de esta afirmación: “forman un número inmediatamente”. ¿Qué

¹⁵ Así bien Kant hable de la unidad sintética de apercepción como condición de posibilidad de la unidad de la intuición (*cfr.* *KrV* B138 y *KrV* B143). El punto de nuestro argumento es que el concepto kantiano de “unidad” es, de suyo, *espacial*. Es decir, se aplique a una u otra “unidad”, el concepto es *formalmente* idéntico en tanto que Kant nos demuestra que su comprensión de la “unidad” toma su estructura de la representación de una multiplicidad cuantitativa. Es por ello que afirmamos que la unidad determinada del tiempo es *reflejo* de la unidad del Yo puro.

¹⁶ Utilizamos “teórico” en el sentido de la crítica heideggeriana al “primado de la teoría”. En pocas palabras, se entiende por ella la denuncia del prejuicio que consiste en asumir que la conciencia opera fundamentalmente con conceptos, es decir, de manera teórica. Dada la identificación bergsoniana entre conceptualización y espacialización (que expondremos más adelante), se entiende que su crítica a la espacialización del tiempo es otra manera posible de esgrimir la misma crítica al primado de la teoría. Véase Heidegger, 2005, pp. 102-114.

¹⁷ De aquí en adelante simplemente *Ensayo*.



quiere decir con esto Bergson? El segundo capítulo del *Ensayo* comienza con un tratamiento de nuestra idea de número. Éste, se nos dice, “se define generalmente (...) como una colección de unidades o, para hablar con más precisión, como la síntesis de lo uno y de lo múltiple” (Bergson, 2006, p. 61). El pensamiento de un número cualquiera equivale a pensar una *suma de unidades*. Pensar, por ejemplo, el 4, equivale a pensar $(1 + (1 + (1 + (1))))$. El pensamiento de la unidad implica, igualmente, una suma de unidades, pues toda unidad es susceptible de ser dividida en unidades más pequeñas, las cuales sólo son “fracciones” en cuanto consideradas en relación con la unidad primera, pero que son concebidas como unidades autosuficientes al momento de efectuar la suma; así, el pensar el 1 equivale a pensar $(1/2+(1/2))$, o $(1/4+(1/4+(1/4+(1/4))))$, etc. Cabría replicar ante esto que el objeto de nuestra intención es distinto en cada caso: el número *en sí mismo*, como unidad ideal, es un objeto *distinto* a la suma de las unidades componentes de ese número. Concedido. De lo que habla Bergson es, sin embargo, algo aparte. ¿Qué es la idea de un número abstracto, por ejemplo, el 7? Si en él no entran en juego las unidades que componen su suma, entonces diremos que ese número 7 no es sino un símbolo de esa suma; una esfera hueca cuyo núcleo ausente es aquella suma de unidades de la cual hemos prescindido en favor de la abstracción conceptual. Bergson nos pide que recordemos la manera en que hemos adquirido, durante nuestra infancia, la idea abstracta de número: aprendemos a contar valiéndonos de objetos materiales, ya sean piedras, manzanas, nuestros dedos; posteriormente nos valemos de *la imagen* de dichos objetos, nos imaginamos esferas que después se convierten en puntos de una línea y, por último, nuestra facultad de abstracción confecciona al número en sí, eliminando del cuadro a la línea junto con sus puntos (eliminando, en realidad, al cuadro entero, pues desde el momento en que pensamos con conceptos ya hemos prescindido de toda imagen):

Pero en ese momento el número también ha dejado de ser imaginado e incluso pensado; no hemos conservado de él sino el signo, necesario para el cálculo, por el que se ha convenido en expresarle (...). Pero, en cuanto se desea representarse el número y ya no solamente cifras o palabras, se está forzado a volver a una imagen extensa (Bergson, 2006, p. 63).



La expresión “imagen extensa” es redundante y Bergson sólo la emplea con fines retóricos. Toda imagen es imagen *de espacio*. En el concepto hay una ausencia absoluta de imagen, pero esta ausencia sólo la hay en tanto que el concepto es *símbolo de imagen*. El concepto, no importa cuán abstracto, es *siempre* símbolo de imagen. Esto no significa que a todo concepto le corresponda una imagen bien determinada, concreta y específica, sino que refiere a la dependencia de la conceptualización *en general* en la imaginación *en general*. Como en el ejemplo del número, todo concepto es un mero “signo” que mienta lo que, de ser necesario, podría ser desplegado en imagen, aunque fuese de manera aproximada e imperfecta. El lector se habrá percatado de que ésta es la posición kantiana. En efecto, para Kant los conceptos metafísicos provocan que la sensibilidad se desborde a sí misma. Mientras más abstracto el concepto, más se ahogará la imaginación con sus propias imágenes cada que intente expresar *in concreto* lo que el concepto mienta *in abstracto*. Bergson concibe el concepto a esta manera kantiana; para él tampoco es nada el concepto independientemente de su expresión imaginativa. El concepto nace y depende toda su vida de la imaginación; el número nace de su espacialización y depende siempre de esa su posible imagen, la cual habrá de ser desplegada cada que se quiera escrudiñar el concepto y realmente indagar por su sentido. El concepto, claro, puede –y debe, pues ésa es su finalidad– utilizarse sin tener que recurrir a esa expresión imaginativa; lo que Bergson nos invita a reconocer con su análisis de la idea de número es que, con todo, el concepto posee siempre *a priori* la posibilidad de ser expresado (aunque sea de forma aproximada) imaginativamente, pues no es sino desde la imagen que en primer lugar fue producido.

Ahora bien, toda imagen es, como señalamos, imagen de espacio. Para poder pensar una suma, nos dice Bergson, las unidades componentes deben ser homogéneas; de no serlas, no podríamos realizar cuenta alguna. Contar y enumerar son operaciones distintas; en la primera se abstrae de la individualidad cualitativa de cada unidad; en la segunda, es esa individualidad lo único a lo que se atiende. Se trata de la diferencia entre contar los soldados de un batallón y el pasarles lista (Bergson, 2006, p. 62). Si pasamos lista a Pedro y Pablo, tendremos primero a Pedro, una persona única e irremplazable, y después a Pablo, otra persona única e irremplazable. Haciendo esto jamás llegaremos a la suma de dos soldados, pues cuando pasamos lista a Pablo, Pedro se ha desvanecido. Su



heterogeneidad irreductible sobrepasa en sobremanera a su homogeneidad relativa. Si, por el contrario, hago abstracción de esa individualidad y mantengo en mi mente sólo aquello que tienen en común, entonces –y sólo entonces– podré contarlos. Ambos poseen la característica de ser soldados; un soldado más un soldado son dos soldados, ninguna mención hay aquí de Pedro o de Pablo, sólo hablamos de “soldados”: “Y, sin embargo, se tienen que distinguir en algún aspecto, puesto que no se confunden en [uno solo]” (Bergson, 2006, p. 62). No cabe aquí el buscar la distinción en alguna de sus propiedades individuales, pues es de ellas de las que hemos abstraído para quedarnos con nada más que su ser-soldados. Esta distinción no puede consistir sino en sus respectivas *posiciones en el espacio*, para distinguir entre las unidades homogéneas que componen una suma es menester ordenarlas en un mismo espacio. Sólo así es posible la retención de información necesaria para la suma; al ordenar las unidades unas al lado de otras obtenemos una vista panorámica del todo-múltiple que es el número. Gracias a un espacio único y permanente las unidades existen en simultaneidad y nos permiten contarlas en “sucesión”. Permanencia, simultaneidad, sucesión. Hemos vuelto a las analogías de la experiencia. Hay algo, no obstante, que salta a la vista. Aquí estamos hablando de espacio, mientras que Kant hablaba *del tiempo* como sustrato permanente.

En primer lugar, el tiempo en sí mismo es imperceptible. Esto es algo que Kant observa desde la Estética (*KrV* A31/B50) y repite en las analogías: “la relación entre lo diverso ha de ser representada en [la experiencia] tal como es objetivamente en el tiempo, no tal como es juntada en el tiempo, que, a su vez, no puede ser percibido” (énfasis propio, *KrV* A177/B219). De ahí el nombre de “analogías” y su asignación a la clase de los principios *dinámicos*; en efecto, nos dice Kant: “Estos principios tienen la peculiaridad de que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de su intuición empírica, sino simplemente a la existencia de tales fenómenos y a la relación que guardan entre sí con respecto a esa su existencia” (*KrV* A178/B220). Es decir, la determinación del tiempo sólo significa que las representaciones *que dentro de él caen* se ordenan *a priori* según un específico set de reglas, a saber, las analogías de la experiencia; éstas, sin embargo, no nos dicen nada *de las representaciones en sí mismas*. Pero hemos visto que, según la primera analogía, el tiempo ha de ser representado a la manera de una sustancia permanente que subsista a todo cambio, como algo que subyazca a toda representación.



¿Cómo hacer esto si el tiempo en sí mismo no es objeto de percepción? La respuesta no es algo que Kant oculte: se utiliza al espacio como símbolo del tiempo:

Ni siquiera podemos pensar el tiempo sino gracias a que, al trazar una línea recta (*que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo*), sólo atendemos al acto de síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno (*KrV B154*)¹⁸.

El tiempo determinado por la imaginación se revela como el espacio homogéneo que Bergson postula como necesario para el pensamiento del número y, en última instancia, para toda conceptualización. En efecto, el acto del pensar el número, descrito por Bergson, es *exactamente* el mismo que aquél que hemos denominado “primera objetivación” en Kant: la síntesis trascendental de la imaginación. Es gracias a ésta, y a su determinación del tiempo –a su *espacialización* del tiempo– que las diversas representaciones pueden organizarse en función de los principios. La síntesis de la imaginación se vale del espacio como símbolo del tiempo y es allí donde ocurre la retención de información: las representaciones se ordenan una tras otra en este espacio homogéneo que les sirve de receptáculo y que Kant insiste en llamar tiempo. ¿Por qué? Porque él no ve inconveniente alguno en la espacialización del tiempo. Kant está seguro de que la naturaleza del tiempo no se ve deformada en su traducción a términos espaciales. ¿Por qué habría de hacerlo? El tiempo, en cuanto forma de nuestra sensibilidad, no es nada independientemente de ésta; y si el tiempo no es sino la conexión y ordenación entre nuestras representaciones, entonces realmente no pierde nada –antes bien, gana algo muy valioso: su ser representado– al ser llevado al ámbito de lo espacial. Pero he ahí mismo el problema.

¹⁸ Énfasis propio, exceptuando aquél sobre “trazar”. Véase igualmente Allison (2004): “Esto no sugiere únicamente que la representación imaginativa del tiempo presupone una síntesis figurativa (que aplica también para el espacio), sino también que involucra una interpretación de la línea como imagen del tiempo. La necesidad de una interpretación tal nace del hecho de que el sentido interno carece de diversidad propia” (trad. propia, p. 190).



La primera objetivación

Establezcamos, antes de proceder, explícita y concretamente qué es lo que queremos mentar cuando decimos “primera objetivación”. Ésta refiere a una *condición de posibilidad*, a la primera y más fundamental condición de posibilidad de la conciencia teórica. Puesto que para Kant la conciencia se agota en su teoreticidad, en él la primera objetivación cumple con el papel de condición de posibilidad *de la conciencia en general*. Esta condición de posibilidad no estriba realmente, creemos, en la unidad sintética de apercepción. La condición de posibilidad de la conciencia teórica consiste, en realidad, en la síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías. Lo que primero acontece en la deducción trascendental (en B) es la demostración de que no es sino gracias a las categorías que las intuiciones son dadas como interconectadas en la unidad de una conciencia; lo que le sigue, por su parte, es más interesante: Kant expone *la manera concreta en que la intuición misma es unificada en función de las categorías una vez tomada en cuenta nuestra sensibilidad en particular*.

Es un debate entre los estudiosos de Kant si acaso el argumento de la deducción trascendental se basta a sí mismo. Allison (2004) responde negativamente a la cuestión, e indica que es necesario acudir al Esquematismo y a la Analítica de los principios para completar el argumento de la deducción (p. 201). Lo seguimos entonces en su lectura según la cual la deducción lo único que nos dice es que la sensibilidad es necesariamente determinada *a priori* por la síntesis de la imaginación y que no es sino en la Analítica de los principios, particularmente en las Analogías, donde se ahonda en *la manera* en que esto ocurre. En la exposición de la segunda analogía Kant advierte que en la aprehensión perceptiva nuestras representaciones nos son dadas de manera exclusivamente sucesiva. Nos dice posteriormente que, si esto fuese todo lo que hubiese, no habría determinación objetiva posible. Se encontraría ausente la indispensable legaliformidad rigente de la interconexión de nuestros sucesivos estados de conciencia. Si el flujo de nuestros estados de conciencia fuese *pura sucesión*, entonces no habría *unidad de conciencia*; sin ésta, no habría *retención de información*, es decir, no habría *memoria*.

Cuando Kant nos habla de la sucesión de las representaciones en la aprehensión perceptiva, sin embargo, ¿no lo hace ya desde un prejuicio? Recordemos que nada entra en la conciencia que no se erija sobre la estructura previamente construida por la primera



objetivación. La “sucesión”, en cuanto uno de los tres “modos del tiempo” enumerados por Kant, sólo es pensable –sólo es *posible*– sobre el sedimento de objetivación que es la determinación del tiempo como unidad. Pero entonces ya no estamos hablando de *pura* sucesión. Lo que Kant piensa bajo el término de “sucesión” no es, realmente, sucesión alguna, sino *simultaneidad*. Recordemos que Kant realiza una espacialización del tiempo con el fin de representarlo; imaginando una línea compuesta de una infinidad de puntos y atendiendo en esta representación únicamente al “movimiento, como acto del sujeto” (*KrV* B155) es como, según él, arribamos al concepto de “sucesión”. ¿No advierte acaso, nos diría Bergson, que a pesar de utilizar la palabra “movimiento”, en realidad no habla en absoluto de éste? Imaginemos los puntos de la línea imaginaria:

.

El “movimiento” del que habla Kant es el ir de un punto al otro reteniendo todos los anteriores en la memoria. ¿Pero acaso no es evidente el hecho de que sólo estamos pensando en *puntos estáticos* y no, como se quiere, en el *movimiento de un punto a otro*? Si atendiésemos realmente al movimiento que realiza el espíritu al moverse de un punto a otro –y *sólo a éste*– jamás llegaríamos a tomar conciencia de que estamos yendo de un punto a otro, de una parada a otra. ¿Por qué? Bergson (2006) ya lo dejó bien claro:

Es, ciertamente, posible percibir en el tiempo, y sólo en el tiempo, una sucesión pura y simple, *pero no una adición*, es decir, una sucesión que termine en una suma (...) cuando se añade al instante actual los que le preceden, como ocurre cuando se adicionan unidades, no es con estos instantes mismos con los que se opera, puesto que se desvanecen para siempre, sino con *la huella duradera que nos parecen haber dejado en el espacio al atravesarlo* (énfasis propio, pp. 63–64).

En la “construcción de una línea” en la imaginación lo que sucede realmente es esto: alargamos líneas siempre preexistentes:

- A. – – – – –
- B. — — — — —
- C. —————



D. _____

Cada “punto” es ya en sí mismo una línea; no existen “puntos”, sólo “líneas”. Cuando Kant nos pide que nos representemos el proceso mediante el cual nuestra imaginación construye una línea punto por punto, nos pide lo imposible. Claro, no es nuestra intención el negar que, de hecho, nos imaginamos círculos, bolas, esferas, etc., para simbolizar a cada punto. Eso sería absurdo. Lo que en verdad queremos decir es que no podemos imaginar ni una línea, ni un punto, ni una esfera, etc., *en construcción*. Porque la totalidad es impensable si no se la representa como ya por entero dada en acto. Cada “fragmento” con el que se haya de construir en la imaginación una línea es ya, de suyo, una línea acabada, cada punto es una unidad *terminada*.

Todas estas figuras recién enumeradas (línea, punto, círculo, etc.) son símbolos de lo que como concepto denominamos “unidad”. Toda unidad es una totalidad y viceversa; éstos son, pues, términos sinónimos. Para que una unidad sea representada en su totalidad *en acto* es menester que se le aprehenda de manera doble: como compuesta por una infinidad de partes; y como una sola entidad¹⁹. Pues bien, Kant caracteriza justo de esta manera a la intuición del espacio (y del tiempo): “El espacio se representa como una magnitud *dada* infinita (...) todas sus partes coexisten ad infinitum” (*KrV* A25/B40). La sucesión tal y como es concebida por Kant no es más que una enumeración de totalidades, en ella no se piensa en absoluto al movimiento; no se toca el *intervalo entre los puntos*, sino sólo los puntos mismos. Dicho esto, salta a la vista que realmente no se construye nada en el ejemplo kantiano de la línea, sino que se destruye o, mejor dicho, se *descompone*:

En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que

¹⁹ “Es un infinito, pues un infinito, por definición, es aquello que, por un lado, conlleva una aprehensión simple y, por otro, una numeración inagotable” (Bergson, 2017, p. 38).



solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad (...) surge tan sólo al limitarlo (énfasis propio, *KrV* A25/B39). Su “sucesión” no es más que simultaneidad disfrazada, pues depende en entero de la primera objetivación para su efectuación. Invertiendo, pues, el orden de la figura anterior, tenemos:

- A. _____
- B. _____
- C. — — — — —
- D. — — — — —

Donde A representa la primera objetivación, condición de posibilidad de la “fragmentación” de la unidad y la consiguiente enumeración de los componentes resultantes, ya sea en B, C, D, o en cualquier estadio posterior o intermedio, pues el espacio es divisible *in infinitum*.

Hemos llegado al punto decisivo de nuestro argumento: Kant nos dice que en la aprehensión nuestras representaciones son siempre sucesivas y, por lo tanto, es necesario un substrato permanente que haga posible no sólo la sucesión, sino también la simultaneidad en orden a posibilitar la determinación objetiva. Sin embargo, para Kant, la sucesión *por sí misma* ya necesita, igualmente, de la permanencia para ser reconocida como tal. Es decir, Kant cree imposible una sucesión esencialmente independiente de la permanencia y la simultaneidad. Hemos establecido, además, que la unidad del tiempo no es sino el símbolo sensible del Yo puro. Sin éste (sin el Yo puro), “sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos no sería nada para mí” (*KrV* B132). Creemos que Kant distingue así, inadvertidamente, dos concepciones posibles de “inconciencia”: una –llamémosle “débil”–, la de la “pura sucesión” que imposibilitaría la determinación de objeto cualquiera; la otra –digámosle “fuerte”–, la inconciencia total, en la que nada “sería nada para mí”. Pero, ¿no es esta segunda inconciencia un resultado de una mala comprensión de la primera? ¿Y no se derivan ambas de una equivocada concepción de la “sucesión”? ¿Acaso no es posible una sucesión completamente independiente de la permanencia, y no podría constituir ella también una conciencia? Creemos que, de hecho,



ambos tipos de “inconciencia” confluyen en un tipo distinto de conciencia, a-teorético, al que Bergson nos invita con sus conceptos de “intuición” y “duración”. Creemos, también, que todo se reduce al hecho de que Kant siempre tuvo en cuenta únicamente un tipo de multiplicidad, aquél propio del espacio. Dado que aquel otro “tipo de conciencia”, el de la sucesión *pura*, reviste una multiplicidad de orden distinto, es natural que Kant no viese allí más que “inconciencia”.

Retornando a la cuestión de la memoria, podemos decir ahora que las diferentes concepciones entre nuestros autores sobre lo que constituye a la “sucesión” explican el por qué Kant necesitó fundamentar la memoria –es decir, a la conciencia– en algo así como el Yo puro: su “sucesión” se mueve siempre dentro de una totalidad, de un “continuo” discreto o “multiplicidad cuantitativa” que no puede unificarse (“sumarse”) más que a condición de una referencia a un invariable: el espacio único, reflejo del Yo puro. Explica de igual manera el por qué Bergson no necesitó buscar fundamento externo alguno para la memoria: el tipo de multiplicidad que caracteriza a los “hechos de conciencia” es tal que no necesita de punto exterior de referencia alguno para asegurar su continuidad y consistencia. Semejante necesidad se exige únicamente con una multiplicidad del tipo que conjuga lo Uno y lo Múltiple, mas, como advierte Gilles Deleuze en su *El bergsonismo* (1987), “no se trata para Bergson de oponer lo múltiple a lo uno, sino por el contrario de distinguir dos tipos de multiplicidad” (énfasis del autor, p. 37). La multiplicidad cuantitativa, juego de lo Uno y lo Múltiple, es la única con la que trata Kant y le llama “unidad”, aunque nosotros hemos utilizado también el término “totalidad”.

Ahora bien, nuestra propuesta interpretativa del mínimo de convergencia entre ambos autores se encuentra, no obstante, justo aquí, en el punto más álgido de su divergencia. Kant jamás da cuenta *positivamente* de la duración, pero deja un *testimonio negativo* de una “sucesión” radicalmente distinta a aquella mediante la cual intentó interpretarla, pues no olvidemos el ya citado pasaje de la Estética en la que afirma que el tiempo no cuenta sino con una dimensión: la “sucesión” (*KrV* A31/B47). Del hecho de que Kant hable en ocasiones como ésta de la “sucesión” como dimensión única del tiempo nos orilla a pensar que, a pesar de todo, *intuía* –tanto en el sentido coloquial de la palabra como en el bergsoniano– la *realidad* de una sucesión *pura* propia del tiempo en sí mismo



a la cual, no obstante, no pudo otorgar el estatus ontológico que merecía dada su carencia de “unidad”. Bergson, quien por otra parte no se hallaba constreñido por ningún Yo puro, por ninguna unidad sintética de apercepción, logró dar con las características esenciales y exclusivas de esa “sucesión” distinta, pura, que entonces denominó *duración*. En otras palabras, dio con –al igual que Kant– una multiplicidad de tipo distinto; además, le reconoció –a diferencia de Kant– un modo de inteligibilidad propio. Queremos creer entonces que Kant, al intuir su propia duración, notó inmediatamente que allí no se cumplían las condiciones para la unidad de la experiencia, no había allí más que una “sucesión”. Sin embargo, al negarse a reconocerle a esta sucesión una inteligibilidad *sui generis*, la interpretó con aquella otra “sucesión” que, hemos visto, no es más que simultaneidad disfrazada. Y, si creyó ver ahí simultaneidad, forzosamente creyó ver, entonces, unidad/totalidad. De allí que comprendiese al tiempo como una multiplicidad cuantitativa y no, a la manera de Bergson, como multiplicidad cualitativa. Veamos, ahora, más a fondo la relación entre este “otro tipo de multiplicidad” y el concepto de totalidad.

La simplicidad de la duración frente a la infinita yuxtaposición cuantitativa

Recurrir a lo ya conocido es la definición del *análisis*, la actividad opuesta a la *intuición*. Aquél expresa con espacio, ésta *siente* el tiempo. Este es el tema sobre el que versaron las sesiones introductorias al curso que dictó Bergson del diciembre de 1902 al mayo de 1903 titulado *Historia de la idea del tiempo*. Allí distingue Bergson (2017) entre dos modos de conocer: el absoluto y el relativo: “Conocer algo de manera absoluta es conocerlo como algo simple, conocer de manera simple. Conocer algo de manera relativa es conocerlo por composición” (p. 31). Kant intuyó la simplicidad, la cual des-compuso e intentó, posteriormente, re-componer; en vano, claro está, pues con fragmentos yuxtapuestos jamás se alcanzará a confeccionar lo simple, pues “[l]o que se conoce como simple es la cosa, lo que se conoce como compuesto y se encuentra reconstruido, no es la cosa, sino una imitación artificial de la cosa” (Bergson, 2017, p. 35). “Pero siendo la imitación siempre imperfecta, estamos forzados a aproximarla cada vez más al modelo (...) nos encontramos en el camino hacia una enumeración inagotable” (Bergson, 2017, p. 38). Ahondemos en esto.



Bergson (2017) caracteriza al conocer relativo –al *análisis*– como un conocer “desde fuera y en función de los términos que ya conocemos”; al conocer absoluto, como un conocer “desde dentro y en función de nada más” (p. 31). ¿Qué quiere decir conocer “desde dentro” y por qué es este conocimiento *simple*? ¿Por qué el conocimiento relativo es compuesto y “desde fuera”? Bergson brinda una variedad de ejemplos que echan luz sobre estas caracterizaciones, y uno de ellos se relaciona directamente con la concepción kantiana de la sucesión. Sobre el movimiento, pues, apunta Bergson (2017):

Hay dos formas de verlo: desde fuera o desde dentro. Visto desde afuera es un desplazamiento; es decir, una serie de lugares ocupados en el espacio por un cuerpo móvil. Visto desde afuera, el movimiento es una trayectoria que se recorre a través de la yuxtaposición de unos puntos sobre otros, de unas posiciones sobre otras (p. 50).

El conocimiento que del movimiento poseía Kant era uno relativo, pues veía a éste “desde fuera” y lo concebía, lo hemos visto, como un ir de un punto a otro. ¿Cómo se nos mostrará el movimiento visto “desde dentro”? Simple. ¿Qué quiere decir “simple”? “Cuando hablo de un movimiento absoluto, es porque atribuyo al móvil un interior y algo así como estados de ánimo, es también porque simpatizo con los estados y porque me inserto en ellos mediante un esfuerzo de imaginación” (Bergson, 2013, pp. 180-181). Conocer “desde dentro” quiere decir exactamente eso, significa *sentir el movimiento en primera persona*. Si asumimos que existe un movimiento absoluto, entonces estamos al mismo tiempo suponiendo que todo lo moviente posee algo que podríamos provisionalmente llamar “alma”. Para conocer el movimiento de un móvil, no relativa, sino absolutamente, es necesario imaginarnos siendo él, transportarnos a su interior espiritual y sentir como siente él, *vivir como vive él*.

Bergson está consciente de lo imposible que resulta el transportarse realmente al interior de otro ente y sentir lo que éste siente tal y como éste lo siente, es por ello que dice “mediante un esfuerzo de imaginación”. Esto es, de hecho, lo que quiere provocar en nosotros el escritor de una novela:

Pensemos en un novelista, en un poeta, describiéndonos un personaje (...) El novelista describe a su personaje, nuevo para nosotros, en términos ya conocidos.



¿Qué se necesita para que tengamos un conocimiento, ya no relativo –relativo a lo que ya conocemos– sino absoluto del personaje que se nos presenta? Se necesita que el novelista, el poeta, encuentre la forma de transportarnos al interior de su personaje, de hacernos coincidir con él. ¡Ah, qué diferente sería! (énfasis del autor, Bergson, 2017, p. 28).

Todos los diferentes acontecimientos por los que atraviesa el personaje, todas las descripciones que de él se hacen, todo esto no son sino *signos*. Signos que se yuxtaponen como los puntos de una línea, operación que puede repetirse al infinito sin jamás llegar al meollo del asunto: al movimiento de la línea, a la vida del personaje. Con signos jamás se alcanzaría el “sentimiento simple e indivisible que yo experimentaría si coincidiera un instante con el personaje mismo” (Bergson, 2013, p. 181). Porque el signo es lo más alejado de la cosa. En este caso el signo es la palabra; el novelista utiliza las palabras para evocar en nosotros diversas imágenes del personaje y sus numerosas aventuras, pero el personaje mismo, *en su integralidad*, en su *simplicidad*; a ése no se alcanza por imágenes, no importa cuántas sean, y mucho menos por signos, que se hallan todavía más lejos de la cosa que la imagen.

Pero Bergson también nos invita a imaginar, sólo a imaginar, que realmente fuese posible coincidir, aunque fuese un solo instante, con el personaje. ¿Qué sentiríamos?: “El personaje me sería dado de una sola vez en su integralidad, y los miles de incidentes que lo manifiestan, en lugar de añadirse a la idea y enriquecerla, me parecerían por el contrario desprenderse de ella, *sin no obstante agotar o empobrecer su esencia*” (Bergson, 2013, p. 181). Esto suena muy parecido a Kant. Las intuiciones del tiempo y del espacio se dan como magnitudes divisibles infinitamente, siendo y permaneciendo, no obstante, totalidades. *El problema es que la totalidad no es simple*. Si Kant intuye la simplicidad, la deforma al traerla al ámbito de lo teórico y entonces postula al tiempo ya no simple (como lo *intuyó*), sino compuesto –*infinitamente* compuesto– (como lo pensó), es decir, como espacio: “Así, la proyección que hacemos de nuestros estados psíquicos en el espacio para formar con ellos una *multiplicidad distinta* debe influir en estos mismos estados y darles en la *conciencia reflexiva* una forma nueva que la apercepción inmediata no les atribuía” (énfasis del autor, Bergson, 2006, p. 70). A estas alturas queda bastante



claro el por qué Bergson relega, de entre las dos multiplicades distinguidas, aquella que “forma un número inmediatamente” al campo de lo material. La razón es bien simple: *dicha multiplicidad sólo es posible en el espacio*. La totalidad sólo es *pensable (posible)* como una línea en el espacio, como el espacio mismo, divisible *in infinitum*, aunque siempre *una*. La totalidad en cuanto sustancia es *esférica*, se cierra en sí misma. El tiempo kantiano es una línea y su conciencia una esfera. El suyo es un pensamiento espacial, geométrico. Si la primera objetivación es, al mismo tiempo, una primera espacialización, entonces tenemos que el pensamiento conceptual es esencialmente *espacial*. Bergson (2006) nota esta correlación:

En efecto, observemos que llamamos (...) objetivo a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas podría reemplazar la idea que tenemos actualmente de ello (...) Nada cambia en el aspecto total de un cuerpo, sea cual fuere el modo en el que el pensamiento lo descomponga, porque esas diversas descomposiciones, así como una infinidad de otras, son *ya visibles en la imagen*, aunque no realizadas: *esta percepción actual, y no sólo virtual, de subdivisiones en lo indiviso es precisamente lo que llamamos objetividad* (énfasis propio, pp. 66–67).

Lo objetual es siempre, por naturaleza, actual: “Bergson quiere decir que lo objetivo es lo que no tiene virtualidad: realizado o no, posible o real, todo es actual en lo objetivo” (Deleuze, 1987, p. 39). La objetualidad toma sus características del espacio o, mejor dicho, la representación misma del espacio homogéneo²⁰ es la esencia de lo objetual. Recordemos que el correlato del objeto es el concepto, sin concepto no hay objeto y viceversa. Entonces, se deduce que en el concepto todo es actual, todo está ya dado como lo están las infinitas partes en la imagen de una línea. ¿Es realmente éste el caso? Al establecer la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, Kant nos dice de los primeros que en ellos “se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad” y que también podría denominárseles “juicios *explicativos* (...) ya que [éstos] no añaden

²⁰ “Este espacio inmóvil y vacío, simplemente concebido, jamás percibido...” (Bergson, 2013, pp. 204–205).



nada al concepto del sujeto mediante el predicado, *sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa)*” (KrV A7/B11)²¹. Recordemos que la diferencia analítico/sintético es, estrictamente hablando, kantiana²². Para la tradición racionalista inmediatamente anterior todo juicio era –en “el fondo”, o *de derecho*– analítico, en todo concepto estaba ya dada la totalidad de su contenido, solo era necesario desgajarlo para ir descubriendo, pieza por pieza, todos sus componentes. Las analogías espaciales no son, en este caso, mero recurso retórico, sino que ellas reflejan la naturaleza real de lo teórico. El concepto nace del espacio, el concepto *es* espacio; la teoreticidad, geometricidad.

¿Pero qué sucede con el otro tipo de multiplicidad, con aquella propia ya no de lo extenso, sino de lo inextenso por excelencia: aquella propia de nuestro torrente de vivencias? Retornemos por un momento a la imposibilidad de conocer absolutamente el movimiento. La razón de ello era, dijimos, que no es posible transportarse *realmente* al “interior” del ente móvil, a no ser de manera meramente aproximada gracias a un esfuerzo de imaginación. No obstante, ¿acaso no vivimos nosotros mismos *desde dentro* nuestro propio torrente de vivencias? ¿*Acaso no vivimos nosotros mismos nuestra propia vida*? Es imposible, claro, transportarse al interior de otro ente e intuir lo que tenga él de único, pero “[h]ay al menos una realidad que todos captamos desde adentro por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluir a través del tiempo. *Es nuestro yo que dura*” (énfasis propio, Bergson, 2013, p. 184). Hay, pues, un movimiento que sin lugar a duda conocemos de forma absoluta, y es el nuestro. Gracias a un esfuerzo de introspección nosotros podemos “ver hacia dentro” y con lo que nos encontramos es con una multiplicidad bien distinta a la del espacio. Desaparecen los contornos bien delimitados que le brindaban su carácter de concreto a la multiplicidad material. Lejos queda ya esa simultaneidad que brindaba en acto la totalidad de los componentes de la línea, que *escondía a la vista* todos los componentes del concepto. Lo que aparece, en lugar de todo esto, es la duración, *es lo moviente*. La intuición de lo moviente es la

²¹ Es generalmente con Kant con quien dialogamos al hablar de esta distinción, así existiesen previas a él distinciones más o menos análogas, como aquella entre las “relaciones de ideas” (*relations of ideas*) y las “cuestiones de hecho” (*matters of fact*), de Hume; y aquella otra entre “verdades de razón” y “verdades de hecho”, en Leibniz.

²² Énfasis propio, exceptuando aquél sobre “explicativos”.



actividad directamente opuesta al análisis de aquellos componentes estáticos en los que la inteligencia convierte lo que la intuición encuentra como simplicidad.

Conclusión

El presente trabajo comenzó con un análisis de los argumentos kantianos encontrados en diversas secciones de la Estética y Analítica trascendental a partir de una perspectiva bergsoniana, es decir, con la expresa intención de determinar hasta qué punto Kant es culpable de aquello de lo que lo acusa Bergson: la “espacialización” del tiempo. Nuestro veredicto ha sido claro: culpable. Sin embargo, las razones de ello se nos revelaron como más profundas de lo inicialmente pensado. A lo largo de toda nuestra argumentación estuvimos influenciados por la crítica heideggeriana al primado de la teoría. Vimos, por lo tanto, en Bergson una crítica al primado de la conciencia teórica, si bien decidimos también calificarle, respetando el espíritu bergsoniano, de *geométrica*. Esto debido a que fuimos llevados a reconocer en la idea de espacio la condición de posibilidad de todo concepto; el espacio le presta su forma al concepto, la estructura del concepto es espacial. Es en *La evolución creadora* donde Bergson sigue el camino abierto por este descubrimiento:

Lógica y geometría se engendran recíprocamente una a la otra (...). De la extensión de una cierta geometría natural, sugerida por las propiedades generales e inmediatamente percibidas de los sólidos, ha salido la lógica natural. A su vez, de esta lógica natural ha salido la geometría científica, que extiende indefinidamente el conocimiento de las propiedades exteriores de los sólidos (Bergson, 2016, p. 147).

O, dicho con menos palabras, “nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos” (Bergson, 2016, p. 7)²³. Asimismo, no tarda en reconocer que, en Kant, no se trata sólo de una concepción espacial del tiempo, sino que ello implica un modo de conciencia enteramente espacial, enteramente conceptual; nos permitiremos una cita un poco más extensa:

²³ Véanse, igualmente, p. 172 y p. 189.



La inteligencia, tal como Kant nos la representa, se baña en una atmósfera de espacialidad a la cual está tan invariablemente unida como el cuerpo viviente al aire que respira. Nuestras percepciones sólo nos llegan después de haber atravesado esa atmósfera. Estas se han impregnado allí por anticipado de nuestra geometría, de suerte que nuestra facultad de pensar no hace más que recobrar, en la materia, las propiedades matemáticas que nuestra facultad de percibir ha depositado en ella de antemano (Bergson, 2016, p. 184).

Por qué hasta ahora esta referencia a *La evolución creadora* responde a una sencilla razón: no era necesaria. Ya con las ideas expuestas por Bergson en el *Ensayo* era suficiente para un para una lectura bergsoniana del texto de Kant; las referencias a textos posteriores como *Introducción a la metafísica* o sus lecciones en el Collège de France de 1902/1903 fueron necesarias únicamente para ahondar en ciertos conceptos que, si bien utilizados desde el *Ensayo*, no se encuentran allí aun completamente desarrollados. De ahí en más, referencias a otras obras nos hubieran desviado demasiado de nuestro curso. El hecho es que, en nuestra opinión, el *Ensayo* en sí mismo ya es una crítica, si bien implícita, a la *Crítica de la razón pura*. Nuestra intención consistió siempre, entonces, en hacer explícita esa crítica, en tomar tanto las ideas como los argumentos del *Ensayo* y utilizarlos para leer la primera *Crítica*. Una empresa de tanta pretensión, sin embargo, es demasiado para un trabajo como éste; es por ello que nuestra atención terminó por enfocarse en el segundo capítulo del *Ensayo* y en la primera analogía de la experiencia. Con todo, creemos haber llegado aun así al corazón del asunto: la “primera objetivación” kantiana es esa condición de posibilidad de toda conciencia teórica, y consiste en la síntesis trascendental de la imaginación que determina al tiempo y al espacio como unidades, es decir, *al tiempo como espacio en cuanto unidad*, en cuanto *totalidad*.

La filosofía de corte trascendental que, hablando con propiedad, nace con el criticismo kantiano, ha dominado por siglos desde su concepción, de una manera u otra, el quehacer filosófico continental. La filosofía de Bergson, por su parte, propone un punto de partida radicalmente opuesto; su premisa fundamental consiste en afirmar lo que la premisa fundamental del idealismo trascendental niega. Creemos que el abordaje serio de una filosofía como la bergsoniana, dado nuestro contexto, exige ponerla en diálogo con las filosofías a las que él se opuso tan rotundamente, y ese diálogo debe de entablarse de



más maneras de las que el mismo Bergson lo hizo. Esperamos con este trabajo haber abonado, aunque sea un poco, y de manera quizás algo ingenua, a esa producción de diálogos. Además, y en última instancia, quisiéramos que este diálogo sirviese de invitación a una manera distinta de hacer filosofía: la de Bergson, para el cual ésta debe seguir el camino inverso al tomado por Kant, retrotraerse a aquello anterior a la espacialidad, hacer violencia al pensamiento y remontar su pendiente natural: remontarse al absoluto el cual es su hogar.



Referencias bibliográficas

- Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Barthélemy-Madaule, M. (1966). *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. Presse Universitaire de France.
- Bergson, H. (2006). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sígueme.
- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Cactus.
- Bergson, H. (2017). *Historia de la idea del tiempo*. Paidós.
- Bergson, H. (2016). *La evolución creadora*. Cactus.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria*. Cactus.
- Cherniavsky, A. (2006). La concepción del tiempo de Henri Bergson: El alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 37, 45-68.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Cátedra.
- Emundts, D. (2010). The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 168-189). Cambridge University Press.
- Ferrater Mora, J. (1946). Introducción. En H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (pp. 7-60). Editorial Sudamericana.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.
- Kant, I. (2010). *(KrV) Crítica de la razón pura* (P. Ribas, trad.). Gredos.
- Onof, C., & Schulting, D. (2015). Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's Critique of Pure Reason. *Philosophical Review*, 124 (1), 1-58.
<https://doi.org/10.1215/00318108-2812650>.



Philautía, amor propio y autoayuda en la contemporaneidad: El amor propio no es amor

Philautía, Self-Love, and Self-Help in Contemporary Times: Self-Love Is Not Love

Ignacio Alarcón¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

ialarcon@filosofia.ucsc.cl

Francisco Novoa-Rojas²

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

fnovoa@ucsc.cl

Resumen

El estudio examina la evolución del concepto de amor propio en la sociedad contemporánea, contrastándolo con las perspectivas de Aristóteles y Jean-Luc Marion. Aristóteles distingue entre un amor propio virtuoso, alineado con la virtud y el bien común, y uno vicioso, marcado por el egoísmo. Marion, por su parte, ofrece un contraste radical, viendo el amor como un fenómeno saturado que trasciende al sujeto y se orienta hacia la alteridad, desafiando la noción de amor propio o autorreferencial. El artículo destaca cómo las narrativas modernas, influenciadas por la psicología positiva y la cultura de la autoayuda, han transformado el amor propio en una herramienta de autosatisfacción, desvinculada de su dimensión ética y comunitaria, lo que a su vez afecta las relaciones humanas y la cohesión social. La investigación utiliza un enfoque hermenéutico exegético para explorar cómo ambos marcos filosóficos pueden contribuir a una comprensión más profunda del amor propio, enfatizando la necesidad de reevaluar este concepto en el contexto de las dinámicas sociales actuales.

¹ Estudiante de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. <https://orcid.org/0009-0001-1035-0050>.

² Magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Académico auxiliar del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. <https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>.



Palabras clave: *philautía*, alteridad, donación, Aristóteles, Jean-Luc Marion.

Abstract

The study examines the evolution of the concept of self-love in contemporary society, contrasting it with the perspectives of Aristotle and Jean-Luc Marion. Aristotle distinguishes between a virtuous self-love, aligned with virtue and the common good, and a vicious one, marked by selfishness. Marion, on the other hand, offers a radical contrast, viewing love as a saturated phenomenon that transcends the subject and is oriented towards otherness, challenging the notion of self-referential or self-love. The article highlights how modern narratives, influenced by positive psychology and self-help culture, have transformed self-love into a tool for self-satisfaction, disconnected from its ethical and communal dimension, which in turn affects human relationships and social cohesion. The research uses a hermeneutic exegetical approach to explore how both philosophical frameworks can contribute to a deeper understanding of self-love, emphasizing the need to reevaluate this concept in the context of current social dynamics.

Keywords: *philautía*, otherness, donation, Aristotle, Jean-Luc Marion.

Fecha de Recepción: 15/08/2024 – *Fecha de Aceptación:* 12/10/2024

1. Introducción

El concepto de amor es, probablemente, uno de los más enigmáticos de la condición humana. A lo largo de la historia, ha sido ampliamente debatido desde perspectivas psicológicas, filosóficas, sociológicas y otras disciplinas. Este artículo se centra en ese debate, enfocándose



en una comparación entre Aristóteles y Jean-Luc Marion, específicamente y en base a cómo la noción de amor propio ha adquirido protagonismo en la sociedad contemporánea, especialmente a través de la cultura de la autoayuda. Este concepto, presentado como un ideal de bienestar y autorrealización, ha ganado relevancia tanto en el discurso público como en el académico. Sin embargo, la exaltación del amor propio plantea interrogantes fundamentales: ¿es realmente una forma de amor o, más bien, una deformación que refleja los valores individualistas de la modernidad? Para responder esto, comenzaremos con una contextualización de la cultura imperante y luego una comparativa de los conceptos tanto de amor propio virtuoso como vicioso presentes en Aristóteles y Jean-Luc Marion.

La relevancia de la presente investigación se ancla en lo que señala de buena manera Christopher Lasch (2023) en *La cultura del narcisismo*, pues sostiene que el amor propio contemporáneo se ha desvinculado de cualquier dimensión ética, priorizando la validación personal sobre la alteridad. En este contexto, resulta pertinente abordar y cuestionar el impacto de esta concepción desde una perspectiva filosófica, considerando también sus efectos sociales. Además, estudios como los de Zygmunt Bauman (2005), en *Amor líquido*, y Eva Illouz (2023), en *Por qué duele el amor*, evidencian cómo las relaciones modernas están marcadas por una lógica de mercado y un miedo al compromiso, reforzando así la desconexión emocional en favor de un individualismo exacerbado.

Para analizar este problema, el artículo recurre a los dos marcos filosóficos mencionados. El primero es Aristóteles que, en la *Ética a Nicómaco* (2014), distingue entre una *philautía* virtuosa, orientada hacia la virtud y el bien común, y una *philautía* viciosa, caracterizada por el egoísmo y la autocomplacencia. Esta distinción permite situar el “amor propio” de la actualidad a partir de una crítica más amplia y no solamente como algo necesario y benevolente. Por su parte, Jean-Luc Marion (2005), en *El fenómeno erótico*, analiza el amor como un fenómeno saturado de revelación basado en la donación de la alteridad y que satura, según su clásica definición de fenómeno (Marion, 2008), la categoría kantiana de la relación. Este enfoque ofrece un contrapunto radical al amor propio o



autorreferencial, proponiendo una forma de amar que transgrede al sujeto y se orienta hacia- desde la otredad.

El concepto de amor en Aristóteles se encuentra profundamente vinculado a la idea de *philia* como un elemento central en su ética. Como señala Araiza (2005), Aristóteles considera la *philia* como una forma de virtud o una disposición que acompaña a la virtud, destacando su papel como fundamento de las relaciones humanas justas y equilibradas (*Ética a Nicómaco*, VIII-IX). Esta visión se complementa con la noción de *philautía*, la amistad hacia uno mismo, que según Aristóteles es una condición necesaria para la amistad con los demás. El vínculo entre *philia* y virtud se refuerza a través de la insistencia del estagirita en que la verdadera amistad requiere la presencia de virtud ética en ambas partes, lo que convierte a la *philia* en un medio para alcanzar una vida buena y virtuosa. Benavides (2019) también resalta cómo la *philia* virtuosa se opone a los excesos del *eros*, ofreciendo una base para pensar la comunidad desde una perspectiva ética ideal, aunque limitada a los pocos individuos que logran alcanzar la virtud. Además, Garcés y Giraldo (2018) subrayan que Aristóteles considera que las emociones, como el amor, influyen en la formación de juicios y opiniones, lo que refuerza la importancia de una disposición equilibrada para alcanzar una vida ética y socialmente armoniosa. En conjunto, estos análisis muestran que el amor en Aristóteles no es un mero sentimiento, sino una disposición ética y racional que integra la afectividad y la razón como bases para las relaciones humanas y el desarrollo personal.

En este sentido, Marion desarrolla una crítica más amplia al concepto de donación como un acto de excedencia que trasciende las categorías tradicionales de reciprocidad. Como señala Inverso (2018), esta propuesta marioniana integra el fenómeno erótico dentro de una fenomenología más amplia de lo inaparente, donde el amor se manifiesta como un acto de excedencia y donación radical que pone en cuestión la centralidad del *ego cogito* en la fenomenología clásica. Asimismo, la relación entre amor y comunidad, tal como se articula en la obra de Marion y en continuidad con Levinas, añade una dimensión ética y política significativa. Según Roggero (2023), Marion amplía el concepto levinasiano de la responsabilidad hacia el otro al incluirlo en una hermenéutica del amor que redefine las bases



de la comunidad y de la interacción social. Esta reflexión es crucial para cuestionar la superficialidad del amor propio promovido por la cultura de la autoayuda, que ignora la alteridad y la responsabilidad hacia el otro. En conexión con esto, Santasilía (2022) destaca cómo Marion, influido por Michel Henry, incorpora la afectividad como una dimensión fundacional de la fenomenología del amor, resaltando que el amor no solo es un acto ético, sino una experiencia afectiva que redefine la manera en que los sujetos se relacionan con el mundo y entre sí.

Con base en estos enfoques, el presente artículo tiene como objetivo criticar y abrir el debate sobre la concepción contemporánea del amor propio y argumentando que esta noción está lejos de ser una forma auténtica de amor. El análisis se estructura en tres partes principales. En primer lugar, se examina la idea de amor propio en su contexto actual, relacionándola con los problemas sociales previamente mencionados. En segundo lugar, se introduce la crítica aristotélica a la *philautía* viciosa como marco para comprender las limitaciones éticas del amor propio moderno. Finalmente, se exploran las reflexiones de Marion sobre el amor y la alteridad.

Para conseguir tal objetivo se utilizará una metodología hermenéutica exegética. En el primer apartado introductorio se presentará el contexto al que pretende responder la problemática planteada en el artículo. Luego de esto, que tiene como fin resaltar la relevancia del concepto de “amor propio” en la época actual, se presentará qué entiende como amor propio (*philautía*) Aristóteles y luego una propuesta sinóptica para comparar la noción de amor virtuoso y vicioso en Jean-Luc Marion. En este sentido, la hipótesis que se defiende es que Jean-Luc Marion, en base a nuestra comparativa con Aristóteles, comprende que el amor virtuoso es aquél que resulta del encuentro con otros y, en el mismo sentido, el amor propio es, aporético y, además, vicioso.

1.1. La noción de amor propio



En el mundo contemporáneo, el amor propio ha adquirido un lugar central en la narrativa del bienestar personal. Sin embargo, su evolución ha estado marcada por una reinterpretación significativa, influida tanto por la psicología positiva como por la industria de la autoayuda. Este apartado explora cómo se define el amor propio en la actualidad, las distorsiones que ha sufrido bajo discursos modernos y sus repercusiones en las relaciones humanas y el tejido social.

Tradicionalmente, el amor propio ha sido entendido como la capacidad de valorarse a uno mismo, abrazando tanto virtudes como defectos dentro de un marco de dignidad y respeto. Este concepto, en su esencia, fomenta un equilibrio entre las necesidades individuales y las responsabilidades hacia los demás, promoviendo una ética de autocuidado orientada no solo al bienestar personal, sino también al colectivo. En palabras de Kristin Neff, referente de la psicología positiva: “la autocompasión implica tratarnos con la misma bondad y cuidado que ofreceríamos a un buen amigo” (2011, p. 41; traducción propia).

Este enfoque resalta la importancia de la autocompasión como un componente clave del amor propio, enfatizando la conexión entre el cuidado personal y las relaciones saludables. Sin embargo, la industria de la autoayuda ha simplificado esta noción, reduciéndola a una herramienta de autosatisfacción y validación personal. Este giro desvincula el amor propio de su dimensión ética y comunitaria, promoviendo una perspectiva autorreferencial que Christopher Lasch ya criticaba en *La cultura del narcisismo*: “El amor propio se redefine como una búsqueda constante de aprobación y autoestima, desconectada de cualquier dimensión ética o comunitaria” (2023, p. 45).

En la narrativa actual, el amor propio no solo redefine la relación con uno mismo, sino que también impacta profundamente la manera en que se perciben y practican las relaciones con los demás (Harshad & Ghosh, 2022). En lugar de promover una reciprocidad genuina, se ha convertido en un ejercicio de autoafirmación, donde la validación externa y la autosatisfacción priman sobre la conexión emocional (Neff & Beretvas, 2013). Este



fenómeno es evidente en redes sociales, donde el amor propio se presenta como una vitrina pública de éxito, estética y autorrealización.

Lasch (2023), en su análisis sobre el narcisismo moderno, describe esta dinámica como una respuesta a la inseguridad y fragmentación social: “El narcisismo moderno es una respuesta a la inseguridad y a la fragmentación de la vida social. El amor propio se redefine como una búsqueda constante de aprobación y autoestima” (p. 120). A esta lógica narcisista se suma la crítica de Ehrenreich, quien en *Smile or Die* señala cómo el énfasis en la felicidad individual fomenta una visión transaccional de las relaciones humanas: “El enfoque en la felicidad individual hace que las relaciones humanas se perciban como transaccionales, centradas en lo que cada persona puede obtener de ellas” (Ehrenreich, 2021, p. 84; traducción propia). Este cambio en las dinámicas afectivas transforma el amor en una práctica orientada hacia la construcción de un *yo ideal*, erosionando las bases de la alteridad y el compromiso emocional.

El ideal contemporáneo del amor propio, centrado en la autosuficiencia, ha generado impactos significativos en el ámbito social. En una cultura que exalta la autonomía individual como el máximo valor, compromisos como el matrimonio o la paternidad se perciben cada vez más como obstáculos para el desarrollo personal.

Eva Illouz (2023), en su análisis sobre el amor en la modernidad, describe esta transformación como una lógica de mercado aplicada a las relaciones humanas: “El amor en la modernidad se ve atravesado por una lógica de mercado, donde la autonomía individual se prioriza sobre la interdependencia emocional” (p. 63; traducción propia). La disminución de las tasas de natalidad, documentada en estudios como los presentados en *The Lancet*, refuerza esta tendencia: decisiones como tener hijos, tradicionalmente asociadas con el amor y la estabilidad, se ven ahora como barreras para el crecimiento personal (Vollset *et al.*, 2020). Este fenómeno refleja un cambio cultural donde el *yo* prevalece sobre el *nosotros*, debilitando los pilares de las relaciones humanas.



En el ámbito digital, la narrativa del amor propio amplifica aún más estas dinámicas. Las plataformas sociales promueven representaciones idealizadas de la vida, transformando las conexiones humanas en bienes simbólicos.

El amor propio contemporáneo, lejos de ser una herramienta para el bienestar colectivo, ha derivado en una visión individualista que fragmenta las relaciones humanas y debilita los compromisos necesarios para la vida en comunidad. Si bien el autocuidado es esencial, su distorsión en la era digital y en la cultura del éxito personal exige una reflexión crítica sobre cómo equilibrar el cuidado de uno mismo con la responsabilidad hacia los demás, rescatando así el potencial ético y social del amor propio.

2. La *philautía* (φιλαυτία) en la ética de Aristóteles

La *philautía*, traducida como “amor a uno mismo”, es un concepto clave en la ética de Aristóteles, particularmente en su *Ética a Nicómaco* (2014). A través de este término, Aristóteles aborda cuestiones fundamentales sobre la relación entre el individuo y su desarrollo moral, así como su vinculación con el bien común y la comunidad política. La *philautía* no tiene un significado unívoco en su pensamiento, ya que se despliega en dos formas principales: una virtuosa, esencial para el florecimiento humano (*eudaimonía*), y otra viciosa, que genera desorden moral y social. Este análisis ambivalente permite a Aristóteles explorar tanto el potencial del amor propio como una fuerza para el bien como sus peligros cuando se desorienta.

Desde una perspectiva virtuosa, la *philautía* constituye el fundamento de la vida ética (*Ética a Nicómaco*, 1168b). Para Aristóteles, el amor propio correctamente orientado está guiado por la razón y dirigido hacia la virtud, lo que implica amar lo más elevado y excelente de uno mismo: la capacidad de actuar conforme a la virtud y buscar lo noble. Así lo plantea el estagirita: “Todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente, a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo a nosotros mismos” (*Ética a Nicómaco*, 1168b). Este tipo de amor a uno mismo no solo es legítimo,



sino también indispensable para alcanzar el florecimiento personal y contribuir al bienestar de la comunidad. Aristóteles sostiene que “el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil para los demás” (*Ética a Nicómaco*, 1169a). En este contexto, la *philautía* virtuosa no es egoísta; al contrario, está profundamente alineada con el bien común y fomenta la justicia y la amistad.

En su análisis de la amistad, Aristóteles identifica tres tipos principales: la amistad basada en el placer, la basada en la utilidad y la basada en la virtud (*Ética a Nicómaco*, VIII). Desde esto se puede señalar que “la idea de constituir las relaciones entre los hombres está atravesada por el presupuesto de que nadie puede ser amigo si no es capaz de ser primero amigo de sí mismo” (Delgado, 2016, p. 186). Esto se debe a que la amistad perfecta es una extensión de la virtud, y la virtud comienza con el amor propio. Según Zagal Arreguín (2009), este vínculo entre *philautía* y amistad subraya la importancia del amor propio como base ética para las relaciones humanas. La *philautía* virtuosa, en este sentido, no solo fomenta el desarrollo personal, sino que también permite al individuo construir relaciones auténticas y sostenibles, basadas en el respeto mutuo y el deseo del bien compartido.

Sin embargo, Aristóteles también advierte sobre los peligros de una *philautía* desordenada, que se manifiesta como un vicio cuando el amor propio pierde su conexión con la razón y la virtud. Esta forma viciosa de amor a uno mismo, que Aristóteles describe como egoísmo, está dominada por deseos irracionales y egoístas, como la búsqueda del placer, el poder o la riqueza. En la *Ética a Nicómaco* (1169a), Aristóteles critica duramente este tipo de amor propio, señalando que el hombre que se ama a sí mismo de manera egoísta busca el placer más que la virtud, el poder más que la justicia. La *philautía* viciosa se caracteriza por su incapacidad para distinguir entre los bienes externos, que son secundarios, y los bienes internos, como la virtud, que son esenciales para la vida ética. Esta inversión de prioridades genera un desequilibrio moral que afecta tanto al individuo como a sus relaciones con los demás.



El impacto de la *philautía* viciosa en las relaciones humanas es significativo. Aristóteles identifica al egoísmo como una de las manifestaciones más problemáticas de este amor propio desordenado, ya que el egoísta prioriza sus propios intereses sobre el bienestar de los demás. Araimár (2005) explica que este tipo de comportamiento convierte las relaciones humanas en medios para la satisfacción personal, en lugar de ser fines en sí mismos basados en la reciprocidad y el respeto. En este sentido, la *philautía* viciosa destruye la posibilidad de amistad verdadera, ya que el egoísta es incapaz de reconocer el valor intrínseco de los demás. Esta dinámica genera un entorno de desconfianza y alienación, que socava la cohesión social y dificulta la construcción de comunidades éticas.

El alcance de la *philautía* viciosa no se limita a las relaciones interpersonales; también tiene implicaciones profundas en la esfera política. Aristóteles advierte que, en una sociedad donde predomina este tipo de amor propio, los ciudadanos tienden a actuar de manera egoísta y desconsiderada, buscando maximizar sus propios beneficios a expensas del bien común. Desde Palomar (2014) se puede sostener que la *philautía* viciosa es perjudicial para la comunidad política pues “si la comunidad política no tuviera como tal, de forma natural, una estructura ética, entonces el saber práctico no podría coronarse bajo la unidad de una única ciencia” (p. 57), ya que fomenta la fragmentación social y dificulta la cooperación necesaria para la construcción de sociedades justas. Esta visión refuerza la idea de que la ética no puede separarse de la política, ya que los individuos éticos son esenciales para la estabilidad y la justicia en la sociedad.

Desde una perspectiva ética, la *philautía* viciosa representa una distorsión de las prioridades morales y el individuo que actúa guiado por esta forma de amor propio pierde de vista los principios universales que deben orientar la acción ética, como la justicia y la búsqueda de lo noble. En lugar de esto, se enfoca en la acumulación de bienes materiales y en la búsqueda de placeres sensuales, lo que lo aleja del verdadero florecimiento humano. Ramírez (2018) destacan que este tipo de comportamiento refleja una desconexión entre el amor propio y los fines superiores del ser humano, lo que conduce a una vida marcada por la



insatisfacción y el desorden moral. Este desequilibrio ético no solo perjudica al individuo, sino que también pone en peligro la estabilidad y la justicia en la sociedad.

Aristóteles propone regular la *philautía* mediante la razón y la virtud, que actúan como principios rectores para guiar el amor propio hacia el bien. La *philautía* virtuosa, guiada por la razón práctica, permite al individuo armonizar sus intereses personales con su responsabilidad hacia los demás, contribuyendo tanto a su propio desarrollo como al bienestar colectivo. Según Palomar (2014), esta regulación ética de la *philautía* es esencial para la construcción de comunidades políticas justas, ya que fomenta relaciones basadas en la confianza, el respeto mutuo y la cooperación. Zagal Arreguín (2009) argumenta que la *philautía* virtuosa no solo beneficia al individuo, sino que también refuerza los lazos sociales y promueve la justicia, consolidando así los principios éticos que sustentan la vida en comunidad.

En última instancia, la *philautía* es un concepto dinámico y multifacético que abarca tanto el desarrollo personal como las relaciones humanas y la vida comunitaria. Su carácter ambivalente, que oscila entre virtud y vicio, permite a Aristóteles explorar las complejidades del amor propio y su impacto en la vida ética. La *philautía* virtuosa, al estar alineada con la razón y la virtud, fomenta la justicia, la amistad y el bien común, mientras que su versión desordenada amenaza con socavar estos mismos ideales. Por ello, Aristóteles subraya la importancia de regular el amor propio mediante la práctica de la virtud, logrando así una vida equilibrada y orientada hacia el florecimiento humano.

3. Amor y alteridad

La reflexión aristotélica sobre la *philautía* virtuosa y su dimensión relacional encuentra una posibilidad de resonancia y ampliación profundas en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Desde esta perspectiva, el amor no se concibe como un acto autorreferencial ni como un fenómeno reducido a la intencionalidad del sujeto. Por el contrario, se puede afirmar que Marion entiende la dinámica de amor como un fenómeno



saturado (Makinlay, 2007; Carlson, 2024), es decir, un fenómeno que excede las categorías habituales de comprensión, desbordando la capacidad conceptual del sujeto y cualquier marco intencional que pudiera serle impuesto. Esto, como lo señala Walton (2006), establece una relación fundamental entre la donación y la subjetividad, pues la donación constituye el núcleo que reorganiza la subjetividad desde la apertura al otro, mostrando que el fenómeno amoroso supera toda pretensión de autosuficiencia.

La relación entre amor y donación en Marion trasciende las formas tradicionales de análisis ético, como las que encontramos en Aristóteles. Mientras que el estagirita establece una clara distinción entre la *philautía* virtuosa, como base para el florecimiento humano (*eudaimonía*), y la *philautía* viciosa, que corrompe tanto al individuo como a la comunidad. Marion amplía esta reflexión situando al amor como una condición ontológica y fenomenológica primaria, tal como lo hace Agustín (Carlson, 2024) y Pascal (Vinolo, 2024b; Falque, 2023). Como lo indica Celli (2022), la fenomenología de Marion no se limita a cuestionar las categorías tradicionales del amor, sino que revela su naturaleza saturada como algo que excede al sujeto y redefine la ontología misma de las relaciones humanas.

Desde Marion, en *El fenómeno erótico* (2005), se consigue identificar una paradoja estructural en la *philautía* viciosa: este tipo de amor no puede cumplir con las condiciones fundamentales del fenómeno amoroso. Según Marion, el amor implica necesariamente un acto de donación y recepción que trasciende la autorreferencialidad del sujeto. El amor propio enfrenta una limitación fundamental porque carece de esa exterioridad que lo funda como auténtico fenómeno de amor, pues “este iría de sí mismo hasta sí mismo” (Molina, 2014, p. 69). Esta crítica no solo amplía la distinción aristotélica entre virtud y vicio, sino que también profundiza en la imposibilidad fenomenológica del amor propio vicioso al carecer de alteridad.

El primer argumento de Marion para criticar la *philautía* viciosa radica en la necesidad de una precedencia temporal. El amor no puede originarse en el sujeto porque requiere una exterioridad previa que lo constituya. Como Marion explica:



Si por ventura tuviera que cumplir la función de amarme a mí mismo, me haría falta entonces asumir la inversión: mi pretensión de precederme a mí mismo. No solamente amarme antes de mí mismo, sino amarme con un amor verdaderamente originario, es decir, más antiguo que yo y que todo aquello que pudiera producir yo (Marion, 2005, p. 58).

Roggero (2022) complementa este análisis al señalar que la precedencia del amor no solo implica una estructura relacional, sino que evidencia la radical receptividad del sujeto frente a la alteridad, subvirtiendo cualquier noción de autosuficiencia. En este sentido, Roggero (2022), señala:

El adonado recibe un llamado y le da una significación que permite mostrarse al amor. La recepción da una forma a lo que se da sin mostrarse aún. El amor alcanza el aparecer en un pasaje que va desde la primera forma informe porque no ofrece ninguna figura identificable a una segunda forma que constituye una figura de aparición (p. 39).

Este planteamiento también se conecta con la crítica aristotélica a la *philautía* viciosa, que destruye la posibilidad de relaciones auténticas al priorizar el interés personal por encima de la reciprocidad (*Ética a Nicómaco*, IX.8, 1169a). Se puede, por tanto, afirmar que el amor propio sin relacionalidad sería, para Marion, en lenguaje aristotélico, un “amor vicioso”.

El segundo argumento de Marion introduce la noción de exceso. La dinámica del amor, como fenómeno saturado, desborda las capacidades del sujeto y requiere algo que trascienda su propia medida. Marion afirma:

Debería pues, para amarme a mí mismo, sobrepasarme a mí mismo, a fin de respetar la medida del amor, que no tiene medida. Exigiría de mí un exceso de mí mismo sobre mí mismo (Marion, 2005, p. 59).

Este análisis retoma la concepción de los fenómenos saturados presentada en *Siendo dado* (2008), donde Marion describe cómo el exceso es constitutivo de los fenómenos que no



pueden ser plenamente capturados por la conciencia (Marion, 2008). El exceso que define el amor implica una donación que no puede originarse en la autorreferencialidad del sujeto, sino que siempre proviene de una alteridad radical, de donde “el rostro del otro me significa” (Walton, 2006, p. 4). Este exceso desde otro lugar desestabiliza cualquier intento de reducir el amor a una dinámica cerrada, ya que lo expone como una relación que siempre desborda la capacidad del amante y del amado.

El tercer argumento de Marion señala la necesidad de una distancia entre el amante y el amado. En el caso del amor propio vicioso, esta distancia no existe, lo que convierte al acto en una contradicción. Según Marion:

Sin la distancia de ese otro lugar, nunca me amarán. No puedo entonces amarme a mí mismo –salvo que me extraviara en la ilusión de imaginarme como mi propio otro lugar (Marion, 2003, p. 60).

En este punto, se subraya que la distancia entre el yo y el otro es el espacio donde la donación puede realizarse, revelando la imposibilidad de que el amor propio vicioso reproduzca esta dinámica. Esta distancia no solo permite la donación, sino que también constituye el espacio de reciprocidad que fundamenta cualquier relación auténtica, concluyendo que el amor transgrede la noción clásica del espacio y, por tanto, también de la metafísica en su estilo más clásico. Frente a esto, “Marion muestra que el discurso del amor es indiferente al del ser, es decir, que el ser o el no-ser no tiene impacto sobre el amor” (Vinolo, 2018, p. 19).

La clave para superar las limitaciones del amor propio radica en la noción de donación frente al otro, es decir, ante la otredad y como fruto de la alteridad. Como señala Roggero,

Marion ya no restringe la llamada al rostro de la otredad humana, sino que la extiende a todos los fenómenos. En el § 26 de *Étant donné*, el autor señala que, si bien Lévinas acierta en destacar la inversión de la intencionalidad que pone en juego la llamada, la limita al hacerla depender de un solo fenómeno: el rostro. Marion destaca que su



propuesta, en cambio, es separar a la llamada de todos los usos en la que ha sido empleada (Roggero, 2023, p. 4).

Marion desarrolla la idea de que el amor auténtico se configura en una dinámica de reciprocidad asimétrica, una relación donde no existe un intercambio equitativo en términos materiales o posesivos, sino una entrega que trasciende lo meramente poseíble. Al afirmar que cada amante “no posee nada y no debe poseerlo” (Marion, 2005, p. 109), se subraya que el don no se reduce a la propiedad ni a la voluntad absoluta del sujeto. En cambio, el acto de dar se produce precisamente desde la insuficiencia, lo cual abre un espacio para la verdadera donación como un evento que solo adquiere sentido en la relación con el otro. Este enfoque desestabiliza las concepciones tradicionales del amor y del dar como actos condicionados por lo que se tiene o controla, planteando que el don es recibido y, paradójicamente, realizado solo en la medida en que se inscribe en una relación de alteridad. Así, Marion desplaza el centro del amor de un intercambio entre iguales hacia una lógica donde la otredad y la apertura a lo no poseído fundamentan la experiencia amorosa.

Desde esta perspectiva, la donación no es simplemente un acto, sino una estructura fenomenológica que redefine la subjetividad y su relación con la ética. Mientras que Aristóteles desarrolla una ética basada en la virtud y la racionalidad, Marion amplía esta reflexión hacia una ontología de la donación que enfatiza la irreductible alteridad del otro. Sin embargo, ambos coinciden en señalar que la *philautía* viciosa no solo es un obstáculo ético, sino también una contradicción que debe ser superada mediante la apertura hacia el bien común y la reciprocidad.

3.1. Convergencia entre Marion y Aristóteles

Aunque Aristóteles y Jean-Luc Marion desarrollan sus reflexiones en contextos filosóficos marcadamente diferentes, sus ideas sobre el amor, la alteridad y la relación con el otro convergen en puntos fundamentales. Ambos autores comparten la intuición de que el amor



no puede ser un acto meramente autorreferencial y que su autenticidad depende de su apertura hacia algo que trasciende al sujeto. Sin embargo, Marion lleva estas intuiciones aristotélicas hacia un marco fenomenológico, replanteando la estructura del amor en términos de donación, exceso y saturación. Esta conexión permite una lectura enriquecedora en la que la *philautía* aristotélica se vincula con la crítica de Marion al amor propio vicioso como una forma de clausura ontológica.

Para Aristóteles, la *philautía* virtuosa es fundamental para el florecimiento humano (*eudaimonía*), ya que permite al individuo amar lo más elevado y excelente de sí mismo: su capacidad de actuar conforme a la virtud (*Ética a Nicómaco*, IX, 1168b). Sin embargo, este amor propio solo es posible si se vincula con la virtud y con la comunidad, porque la virtud solo se actualiza plenamente en la relación con los demás. En este sentido, Aristóteles reconoce que la amistad, especialmente la basada en la virtud, se convierte en un reflejo de la *philautía* virtuosa, ya que en ella el sujeto busca el bien del otro como extensión de su propio bien (*Ética a Nicómaco*, VIII, 1156a).

Marion retoma esta idea de la relacionalidad inherente al amor, pero la radicaliza al centrarla en la donación como eje estructural. Según Marion, el amor no es simplemente una extensión de las virtudes del sujeto, sino que surge como un fenómeno saturado que desborda las capacidades del amante y el amado (Marion, 2005, p. 327). Esta saturación implica que el amor no puede ser originado por el sujeto; siempre depende de un otro que lo convoca y lo constituye. Frente a esto, se podría argumentar que Marion profundiza las intuiciones aristotélicas al mostrar que el amor auténtico no solo se funda en la virtud, sino en la capacidad del sujeto para recibir lo dado, aunque desde la alteridad (Roggero, 2023).

Uno de los puntos clave de convergencia es la crítica al amor propio vicioso. Mientras que Aristóteles lo describe como una distorsión que prioriza los bienes externos, como el placer y el poder, por encima de los bienes internos, como la virtud (*Ética a Nicómaco*, IX, 1169a), Marion expone su imposibilidad fenomenológica al carecer de alteridad. Marion argumenta que el amor propio, que puede denominarse vicioso, no puede cumplir con las



condiciones fundamentales del amor, ya que la ausencia de distancia y exterioridad lo convierte en un acto cerrado y contradictorio al pretender la ilusión de preservar en su ser (Marion, 2005, p. 60). En este punto, hay una convergencia entre ambos autores que permite señalar que tanto Aristóteles como Marion reconocen que el amor requiere una estructura relacional que supera la autorreferencialidad, es decir, entenderlo de modo acontecimental (Paredes, 2024); en Aristóteles, esto se refleja en la amistad virtuosa, mientras que en Marion se manifiesta como donación.

Ambos autores coinciden en la necesidad de un “otro” para la realización plena del amor. Aristóteles plantea que la amistad perfecta solo es posible entre personas virtuosas, ya que en ella el otro actúa como un espejo que refleja y refuerza la virtud del sujeto (*Ética a Nicómaco*, VIII, 1157b). Marion lleva esta idea más allá al argumentar que el otro no solo es un espejo, sino una presencia irreductible que excede cualquier intento de apropiación. Según Marion, “el amor no es un intercambio de iguales, sino una asimetría donde el otro da lo que el amante no puede poseer por sí mismo” (Marion, 2005, p. 327). Se amplía esta interpretación al señalar que la donación redefine la ética relacional al introducir una vulnerabilidad radical, que transforma al sujeto desde su apertura hacia lo que no puede controlar. En este sentido, la posible interpretación de una ética de la donación es válida y necesaria (Murga, 2019; Roggero, 2024; Pizzi, 2024; Vinolo, 2024a; Fuentes, 2023).

Otro punto de convergencia significativo es la centralidad de la virtud y la alteridad en la vida ética. Aristóteles entiende la virtud como una disposición adquirida mediante la práctica y orientada hacia el bien común, pero su realización plena solo ocurre en comunidad (*Ética a Nicómaco*, I, 1098a). Marion retoma esta idea al afirmar que la donación no solo funda al amor, sino que también constituye al sujeto, desplazándolo a *adonado* y, por tanto, pensarlo desde otro y a partir de un tercero (Marion, 2006). Así, se podría plantear que la fenomenología de Marion sugiere que la donación no solo transforma al individuo, sino que también configura la estructura ética de la comunidad al introducir un espacio de reciprocidad y apertura.



A pesar de estas convergencias, también hay diferencias sustanciales entre ambos pensadores. Aristóteles sitúa la virtud como el eje central de su ética, mientras que Marion desplaza este enfoque hacia la donación como estructura ontológica. Esta diferencia no implica necesariamente una contradicción, sino un enriquecimiento mutuo. Mientras que Aristóteles proporciona un marco ético basado en la racionalidad y la virtud, Marion amplía esta reflexión al incluir las dimensiones fenomenológicas de la saturación, el exceso y la alteridad.

En este sentido, Marion no solo complementa a Aristóteles, sino que también lo radicaliza al mostrar que la virtud no puede realizarse plenamente sin una apertura hacia lo que excede al sujeto. Como podríamos concluir con Roggero (2022), Marion lleva la ética aristotélica a un nivel más profundo al situar la donación como la condición de posibilidad para la virtud y el amor auténticos. En este sentido, por tanto, para Marion, independiente si es virtuoso o vicioso, cualquier forma de *philautía* sería una aporía que resulta en la imposibilidad de amarse a uno mismo (Marion, 2005) y, además, en una negación de lo totalmente otro (Marion, 1993).

4. Conclusiones

El concepto de amor, tanto en Aristóteles como en Jean-Luc Marion, se presenta como un eje central para comprender las relaciones humanas desde perspectivas éticas y fenomenológicas. Para Aristóteles, el amor propio virtuoso (*philautía*) constituye una base fundamental para el florecimiento humano, pues permite amar lo más elevado y excelente de uno mismo: la virtud. Por su parte, Marion profundiza esta reflexión al replantear el amor como un fenómeno saturado que trasciende al sujeto, configurándolo como una apertura hacia la alteridad y el exceso. Ambos enfoques, aunque desarrollados en contextos distintos, convergen en la idea de que el amor auténtico no puede ser autorreferencial.



En el contexto contemporáneo, el concepto de amor propio ha sufrido una transformación significativa, promovida por la cultura de la autoayuda. Esta narrativa ha distorsionado su esencia, priorizando la validación personal y la autosuficiencia por encima de la ética y la alteridad. A diferencia de la visión aristotélica de la virtud y de la fenomenología de Marion, el amor propio moderno se ha convertido en una práctica autorreferencial que fragmenta las relaciones humanas, debilitando los vínculos necesarios para la cohesión social.

La *philautía*, como modelo ético dual en Aristóteles, permite distinguir entre una forma virtuosa y otra viciosa de amor propio. Mientras que la *philautía* virtuosa fomenta el desarrollo personal y las relaciones basadas en la virtud, la viciosa se caracteriza por el egoísmo y la autocomplacencia. Este modelo aristotélico resulta pertinente para criticar la narrativa contemporánea del amor propio, que tiende hacia lo vicioso al enfatizar la autosuficiencia y el éxito personal.

Desde una perspectiva fenomenológica, Marion refuerza esta crítica al mostrar que el amor propio vicioso no cumple con las condiciones del amor auténtico. Según Marion, la ausencia de alteridad y de distancia en el amor propio impide que este se constituya como un fenómeno saturado. El amor requiere siempre de una relación con el otro, basada en la donación y en una reciprocidad que excede las capacidades del sujeto. Esta reflexión conecta con la crítica aristotélica, que señala que el amor propio vicioso desordena tanto al individuo como a la comunidad.

Tanto Aristóteles como Marion coinciden en destacar la alteridad como una condición esencial del amor. Para Aristóteles, la amistad basada en la virtud es el reflejo perfecto de la *philautía* virtuosa, mientras que Marion lleva esta idea más allá al argumentar que el amor surge de una presencia irreductible del otro, que desborda cualquier intento de apropiación. Este desbordamiento, que Marion describe como exceso, redefine el amor como un fenómeno relacional y asimétrico.



Otro punto de convergencia entre ambos autores es la crítica a la narrativa de la autosuficiencia. Aristóteles enfatiza que la virtud solo puede realizarse plenamente en comunidad, mientras que Marion subraya que el amor no puede originarse en el sujeto sin una apertura hacia la alteridad. Ambos enfoques rechazan la clausura autorreferencial del amor propio vicioso, destacando su carácter éticamente problemático y fenomenológicamente contradictorio.

El impacto social de estas ideas es significativo. La visión contemporánea del amor propio, al priorizar la autonomía individual, ha fragmentado las relaciones humanas y debilitado los compromisos necesarios para la vida en comunidad. Este fenómeno contrasta con la *philautía* virtuosa de Aristóteles, que promueve la justicia y la amistad, y con la fenomenología de Marion, que pone de relieve la interdependencia y la donación como pilares del amor.

Desde la perspectiva de Marion, la donación no solo transforma al individuo, sino que también configura la estructura ética de la comunidad. Este énfasis en la reciprocidad y la apertura redefine la subjetividad y las relaciones humanas, alejándolas de la lógica transaccional que predomina en la narrativa contemporánea del amor propio. Para Aristóteles, este enfoque encuentra un paralelo en la manera en que la virtud fortalece los lazos sociales y promueve el bien común.

A pesar de las diferencias entre ambos pensadores, sus enfoques son complementarios. Aristóteles desarrolla una ética basada en la virtud y la racionalidad, mientras que Marion amplía esta reflexión hacia una ontología de la donación que enfatiza la irreductible alteridad del otro. Este enriquecimiento mutuo permite una comprensión más profunda del amor como un acto que trasciende al sujeto y transforma tanto al individuo como a la comunidad.

Finalmente, el análisis conjunto de Aristóteles y Marion ofrece un marco para criticar y replantear el concepto contemporáneo de amor propio. Ambos autores subrayan que el amor no puede reducirse a un ejercicio autorreferencial, sino que debe orientarse hacia el



bien común y la alteridad. Esta reflexión es fundamental para recuperar el potencial ético y relacional del amor propio, rescatándolo de las narrativas individualistas que prevalecen en la actualidad.



Referencias bibliográficas

- Araiza, J. (2005). Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles. *Nova tellus*, 23(2), 125-159. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2005.23.2.166>
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Benavides, T. (2019). Eros, philia y comunidad en Platón y Aristóteles. *Eidos*, 30, 14-47. <https://doi.org/10.14482/eidos.30.184>
- Carlson, T. (2024). Metafísica y la lógica del amor: Marion y la herencia fenomenológica de Agustín. *Revista De Filosofía UCSC*, 23(2), 434-453. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.3003>
- Celli, M. (2022). Dios en la propuesta de Jean-Luc Marion: Del giro teológico al giro levinasiano. *Anales de Teología*, 24(2), 185-193. <https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420204>.
- Delgado, C. (2016). La amistad como una experiencia de encuentro con los otros. *Universitas Philosophica*, 33(66), 171-192. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-66.aeeo>
- Ehrenreich, B. (2021). *Smile or die: How positive thinking fooled America and the world*. Granta.
- Falque, E. (2023). Pascal y la inquietud de la fe. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2), 251–277. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316>



- Fuentes, N. (2023). Ética de la donación: Una propuesta ética de la gratuidad. *Metanoia*, 8(1), 120–145. <https://doi.org/10.53870/metanoia20231273>
- Garcés, L. & Giraldo, C. (2018). Emociones en aristóteles: facultades anímicas en la formación de las opiniones y de los juicios. *Sophia*, 14(1), 75-86. <https://doi.org/10.18634/sophiaj.14v.1i.826>
- Harshad, H., & Ghosh, S. (2022). Self-love: The lesson through which all other lessons are realized. *International Journal of Health Sciences*, 6 (S2), 8054–8067. <https://doi.org/10.53730/ijhs.v6nS2.7013>
- Illouz, E. (2023). *Why love hurts: A sociological explanation*. Polity.
- Inverso, H. (2018). ¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del ego cogito al ego páscho. *Open Insight*, 9(16), 207-227.
- Lasch, C. (2023). *La cultura del narcisismo: La vida en una era de expectativas decrecientes*. Capitán Swing.
- Mackinlay, S. (2007). Exceeding Truth: Jean-Luc Marion's Saturated Phenomena. *Pacifica*, 20, 40-51. <https://doi.org/10.1177/1030570X0702000103>.
- Marion, J.-L. (1993). *Prolegómenos a la caridad*. Caparrós.
- Marion, J.-L. (2005). *El fenómeno erótico*. El cuenco de Plata.
- Marion, J.-L. (2006). El tercero o relevo del dual. (2019). *Stromata*, 62(1/2), 93-120. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2434>
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. Ellago.
- Molina, S. (2014). *El fenómeno erótico en Jean Luc Marion. La inconveniencia de no pensar el amor*. [Tesis de maestría]. Universidad Pontificia Bolivariana. <http://hdl.handle.net/20.500.11912/2300>



- Murga, E. (2019). Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion. *Sapientia*, LXXV(246), 230-241.
<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12083/1/hospedar-fenomeno-etica-jean.pdf>
- Neff, K. (2011). *Self-compassion: The proven power of being kind to yourself*. HarperCollins.
- Neff, K., & Beretvas, N. (2013). The Role of Self-compassion in Romantic Relationships. *Self and Identity*, 12, 78 - 98.
<https://doi.org/10.1080/15298868.2011.639548>.
- Paredes, A. (2024). La coincidencia de lo dado con el modo de darse. El acontecimiento más allá de la metafísica en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 472-501.
<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2902>
- Palomar, A. (2014). La *philia* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y fundamentación. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, LVI(162), 51-73.
- Pizzi, M. (2024). La dimensión pragmática del lenguaje de la saturación en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Areté*, 36(1), 179-196.
<https://doi.org/10.18800/arete.202401.009>
- Ramírez, R. (2018). Eros, Filía y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona. *Metafísica Y Persona*, (18).
<https://doi.org/10.24310/Metyper.2017.v0i18.4734>
- Roggero, J. L. (2022). El amor como tema fundamental de la fenomenología. *Escritos de filosofía*, 10, 67-76. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/1244>.



- Roggero, J. L. (2023). Paz y amor. La posibilidad de la constitución política y jurídica de una comunidad en la fenomenología de J.-L. Marion como continuadora de la propuesta de E. Levinas. *En-claves del Pensamiento*, 34, 1-24.
- Roggero, J. L. (2024). Derecho y justicia en la fenomenología de J.-L. Marion. *Areté*, 36(1), 160-178. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.008>
- Santasilia, S. (2022). La cuestión de la afectividad entre Michel Henry y Jean-Luc Marion. *Tópicos del Seminario*, 48, 116-130.
- Vinolo, S (2018). Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor. *Theologica Xaveriana*, 68(186). <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>
- Vinolo, S. (2024a). La política de la comunión de Jean-Luc Marion. *Areté*, 36(1), 145-159. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.007>
- Vinolo, S. (2024b). ¿Descartes o Pascal? La brújula metafísica de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 254–275. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2898>
- Vollset, E., Goren, E., Yuan, C.-W, Cao, J, Smith, A. E, Hsiao, T, Bisignano, C, Azhar, G. S, Castro, E, Chalek, J, Dolgert, A. J, Frank, T, Fukutaki, K, Hay, S. I, Lozano, R, Mokdad, A. H, Nandakumar, V, Pierce, M, Pletcher, M. *et al.* (2020). Fertility, mortality, migration, and population scenarios for 195 countries and territories from 2017 to 2100: a forecasting analysis for the Global Burden of Disease Study. *The Lancet*, 396(10258), 1285-1306. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30677-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30677-2)
- Walton, R. (2006). Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion. *Tópicos*, (14). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28819851004>
- Zagal Arreguín, H. (2009). The Role of Philautia in Aristotle's Ethics. *Acta Philosophica*, 18(2), 381-390. <https://www.actaphilosophica.it/article/view/3967>



Evocar / Sin jerarquía¹
Évoquer / Sans hiérarchie
François Fédier²
Traducción: Jorge Acevedo Guerra³

*Evocar*⁴

1

El otro día, en clase, como trataba de explicar que el don puro era, por ejemplo, el almendro completamente inmerso en madurar sus frutos, sin afán ni inquietud por que sean recibidos; como quería transmitir esta idea de una sensatez sin otra solución alternativa por parte de alguien, un alumno (¡qué cara la suya!) toma la palabra: “Pero si el árbol no cuenta con un jardinero, no tardará en no dar ya buenos frutos”.

Necesidad de otros, del cuidado de otros. Pero el árbol depende del jardinero, no de aquellos a quienes dona.

¹ En Fédier, F. (1995b). *Regarder Voir*. Les Belles Lettres / Archimbaud.

² François Fédier nació en 1935 y falleció en 2021. Ejerció la docencia en el Lycée Louis Pasteur (Neuilly-sur-Seine). Uno de los principales intérpretes del pensamiento fenomenológico, fue discípulo de Jean Beaufret. A partir de 1958 se consagra a la traducción de textos de Heidegger, dirigiendo la traducción, en curso, de la *Edición integral (Gesamtausgabe [GA])* en la editorial Gallimard. También estuvo dedicado a traducir a Hölderlin. Obras suyas en castellano: Fédier, F. (2017). *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Universidad Diego Portales; Fédier, F. (2019). *Cinco intentos filosóficos*. Ediciones e[ad]; Fédier, F. (2023). *Pensar desde el arte. Heidegger, Cézanne, Matisse, Hölderlin*. Editorial Universitaria.

³ Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

⁴ “Évoquer”. En Fédier, 1995b, pp. 331-358. A menos que se indique otra cosa, las notas –así como todo lo que se halla entre corchetes []– son del traductor. Los asteriscos que separan los pensamientos y la numeración de ellos se deben también al traductor.



2

¿A qué precio –inmediatamente disfrazado de bondad de espíritu– iba a empezar a elogiar a Ismene? Porque a la pobre, Antígona –que es todo amor–, la rechaza con una violencia que nos hace dudar de si aún sabemos lo que es amar.

Ahora bien, lejos de sensiblerías sentimentales, Antígona sigue mostrando el secreto del amor, que es vertical, no dejando de remontar todas las pendientes, por tanto (suponiendo que tenga un lado feroz), capaz de dar golpes mortales si se siente en peligro. Todo amor es esencialmente frágil, teniendo su origen en lo alto, en el ápice [*en haut*]. Pobre Ismene –¿cómo hacerla digna de un amor verdadero, si no es maldiciendo lo despreciable [*pitoyable*]?

3

El respeto de los padres es la concretización sobre un plano de respeto que se *debe* tener respecto de la propia existencia.

Este respeto está fundado sobre la alegría de existir. Aunque no fuera sino para experimentar la angustia de existir, *es preciso* existir, lo que es la alegría fundamental.

Cuando no hay más que el puro hecho de existir, cuando no hay más que la pura experiencia de existir, entonces esta experiencia es alegría.

4

Ensayo para introducir una noción desconcertante, la de una identidad (o de una igualdad) no cuantificable.



Ejemplo: un poema mediocre y la *Iliada* (comprendida, por principio, como el pináculo de lo poético).

Los dos poemas son *idénticos*, es decir, cada uno a su nivel es plenamente lo que es, a saber, precisamente tal o cual rostro de lo poético.

Esta noción tiene prolongaciones por todas partes.

Todas nuestras experiencias, en toda su variedad, son una sola y misma experiencia, plenamente llevada a cabo (a pesar de la diferencia eventual de nivel).

La diferencia no es una diferencia de intensidad o de pureza. Metáfora: la piedra que rueda por la ladera obedece a la misma ley de gravitación universal que la nebulosa de Andrómeda. No menos. No menos “intensamente”, no menos “puramente”.

¿Cuál es entonces la diferencia? Porque hay una.

5

– Todos los que convierten en profesión [*profession*] lo que primeramente es oficio [*métier*]...

– Imprudente. O, más bien, impaciente. Porque, ¿hay aún oposición entre profesión y oficio? ¿Tiene sentido todavía esta distinción?

– No me gusta tu “aún”. Tiene una dosis de nostalgia por un pasado que no ha de volver. Lo que trato de decir es absolutamente actual. Nuestro tiempo, como todos los tiempos tiene *sus* oficios. Pensemos en la arquitectura, en la ingeniería, en el oficio de poeta...

– Parece que el oficio de poeta es uno de los escasos en los que el riesgo de devenir en profesión es mínimo.

– ¿En verdad lo crees? ¿Y en nuestro tiempo, especialmente?

– Tal vez tengas razón. Pero volvamos a nuestro tema. Dices que nuestro tiempo tiene sus oficios. Lo concedo con agrado si das a “oficio” el sentido preciso...



- de un trabajo practicado por un individuo competente, en el que la comunidad encuentra un beneficio potente, ya que este trabajo es hecho mejor por aquel que ejerce su oficio.
- Esa descripción de oficio [*métier*] coincide con el sentido etimológico de la palabra; *ministerium* es el oficio [*office*] del que disminuye una pena.
- No conocía esa etimología. Ahora bien, la locución medieval, aún usada en el Renacimiento, “es oficio de...” [*il est métier de...*]. Me ha hecho reflexionar con frecuencia.
- ¿Cuál es su sentido?
- “Es necesario que...”, “hay necesidad de...” [*Il est nécessaire...*, «*il y a nécessité à...*»].
- ¡Parecería que se oye hablar de los beneficios de la división del trabajo!
- En efecto. Quizás aún más de la *necesidad* [*besoin*: obligación] en que se encuentra todo ser humano de vivir para una ocupación social.
- ¿Cómo distingues, entonces, “profesión” de “oficio”?
- Así: esta necesidad en que se encuentra el ser humano de ejercer una actividad social, cada cual puede volverla en oportunidad de ser excelente en su trabajo. Allí donde esta oportunidad no pueda ser asumida, se ejerce una profesión, o como se dice hoy día, “una actividad” [*une activité*]: labor, trabajo, empleo]. Lo que quiero decir es, en suma, bastante simple: es muy posible que en nuestro tiempo no haya sino para muy pocos seres la posibilidad de ejercer un oficio.
- Esa posibilidad, sin ninguna duda, ha sido extremadamente restringida en todos los tiempos.
- Así es. Pero lo que digo es que allí donde en lugar de un oficio lo que se ejerce es una actividad, hay una pérdida, una oportunidad no asumida, en definitiva: una catástrofe para el individuo así como para la sociedad.
- Por lo que se podría concluir que una sociedad que no deja sino pocas oportunidades a los oficios es una sociedad deficiente.



– Eso se podría decir. Sin embargo, insisto en esto: allí donde es el individuo quien no aprovecha la ocasión de ejercer un oficio, mientras las circunstancias lo permitan; allí donde la pereza, el miedo o simplemente la falta de coraje obstaculicen; allí, el individuo asume una pesada responsabilidad, tanto ante sí mismo como ante la comunidad.

6

El verdadero político:

No quiere cambiar al hombre, sino que haya justicia con el que hay. Porque no imagina que algunos sean los factores del mal, y como tales, habría que eliminar o reeducar.

No es cristiano no creer en una historia sagrada del mal. El mal es un hecho “natural”. Soy, el primero, malo. Así es. Juntos, hagamos mejor las cosas.

7

...Ut verbis elementa...

(*De Rerum Natura*, I, 196)⁵

Lo que son los átomos respecto de los cuerpos concretos: *como las letras del alfabeto respecto de las palabras*. El epicureísmo es el que ha propuesto por primera vez este “modelo” de comprensión de lo real. Lo volvemos a encontrar hoy reinando, por ejemplo bajo la figura del “programa genético”.

⁵ Lucrecio, 2003, p. 132.



Creo que se puede mostrar que esta manera de comprender lo real es esencialmente *técnica* (en el sentido rigurosamente heideggeriano del término, es decir, pensable a partir de la τέχνη [téchne] griega). Un medio de ver inmediatamente eso de que se trata consiste en considerar el *arte*. Es casi posible definir formalmente el arte como el dominio donde algo elemental es llevado a formar significaciones.

Pero los antiguos Griegos, que pensaban espontáneamente el saber a partir de la τέχνη, han sabido descubrir, sin embargo, otro sentido del saber, la ἐπιστήμη [epistémē]. Simplemente comprendamos esto último: se trata, ni más ni menos, de la filosofía. Incluso si la tendencia constante de los Griegos ha sido conducir lo filosófico a lo técnico, lo cierto es que al menos la filosofía como tal siempre ha tenido que ver con la experiencia de la diferencia ontológica (la que, por el contrario, se desvanece en la visión técnica).

La dimensión propiamente filosófica no deja de ganarse a contrapendiente de la inclinación técnica (la inclinación formadora de significaciones). Es en Aristóteles donde se nombra el polo opuesto a la τέχνη. Desde entonces, es conocido como πρᾶξις [práxis] –sin embargo, todavía casi completamente incomprendida. Esto se nota en la ignorancia en que estamos. Del hecho de que para Aristóteles la forma más acabada de la πρᾶξις es la θεωρία [theoría] (¡mientras que nosotros oponemos “teoría” y “práctica”!)⁶.

La θεωρία, en sí misma, no es en absoluto una τέχνη. El correlato de lo técnico es el ποιούμενον [poiούμενον]. El correlato de lo teórico es el φαινόμενον [phainόμενον]. La filosofía, decididamente, no es sino *fenomenología*.

Técnica: yo formo las palabras.

Fenomenología: yo leo un texto (que en ningún caso formo). La parte técnica de la filosofía, necesariamente, es la *escritura*, la *descripción*. Sin embargo, en una filosofía auténtica, nunca puede estar en primer lugar la técnica. Antes que las palabras y antes que los conceptos, siempre primero los fenómenos⁷.

⁶ Acerca de *práxis* y *theoría*, véase «Notre mot “art”» en Fédier, 2006, pp. 45ss.; o «Nuestra palabra “arte”», en Fédier, 2023b, pp. 330s.

⁷ Véase «Entendre Heidegger ?» en Fédier, 2013, pp. 38s.; 2023a, p. 173.



8

El mundo no-cristiano no es un mundo sin mala conducta, o sin pecaminosidad. Es un mundo en el que la pecaminosidad (la mala conducta) se lleva de otra manera que en la confesión y la contrición –con pudor, habiendo extraído y no dejando de extraer en silencio la lección, un poco como Edipo en Colono...

9

El pudor: no es ocultar algo. Es bajar los ojos cuando se muestra lo que está más arriba y es más fuerte –en pocas palabras, lo divino. El pudor puro del cuerpo desnudo: ya nada se oculta. Desde ese momento, para quien *ve*, el secreto está absolutamente a resguardo.

(Si no, se piensa que se puede desvelar quitando una prenda más. Ahora ya no hay nada que desvelar, y el secreto no es visible).

¡Pudor griego! Para quien sabe ver la desnudez.

10

Uno de los medios es invertir los pensamientos. De este modo, no decir ya: estoy inquieto, sino: la inquietud está en mí.

Entonces se piensa en el ser.

Es como estar *aquí* y al mismo tiempo tener una visión *sobre* “cómo es aquí”. Desde aquí, puedo ver como desde otro lugar.



El otro lugar existe; se pone inmediatamente en relación con el aquí; se experimentan mutuamente, las dos partes reunidas.

Heidegger llama a esto *ser* y *ente*. Es el nombrar más elocuente del lenguaje –con la condición de que se sepa entenderlo.

Quien no lo entiende, no comprende sino palabrerías. Quien no lo entiende, pero lo escucha con benevolencia, es un amigo.

Pero, ¿cómo lo hacemos, entre nosotros, para saber que es precisamente de la misma cosa de lo que hablamos? Multiplicando los signos [*signes*], que están, por esencia, cargados de un enjambre de abejas.

(Así es: entre *dos*, una gran distancia).

Todo signo es entendido. Que sea bien o mal entendido, importa poco.

– ¿Por qué?

– Porque lo importante es que el signo *sea* signo. Ahora bien, con la condición mínima de que sea entendido.

– Nos dices en seguida la condición máxima...

– No, sino la dirección de maximización creciente.

– ¡Y recaes en la estructura onto-teo-lógica!

– Cálmate. Podría ser. Pero veamos esto más atentamente. En verdad, esto no tiene incidencia real sobre el signo como tal.

– ¿Estás tan seguro de eso? ¿Qué sentido de *ser* despliegas para saber *lo que es* un signo?

– No me hago cargo de *lo que es* un signo, sino de que hay signo.

– De nuevo la perspectiva minimalista.

– ¿De dónde sacas que sea minimalista?

– ¡Es suficiente!

(¿En qué tono se habla? ¿En tono de broma? ¿O bien autoritativo? ¿O en un tono cansado? Y si es en un tono cansado, ¿se trata de cansado de esfuerzo, o bien cansado de alegría? ¿De la plenitud de dar? Y no: no queriendo dar más).



11

Los grandes son como los astros en el cielo –absortos en brillar– sin enlace real con los otros, excepto el parentesco, es decir, ser del mismo linaje. (Para nosotros, forman constelaciones, figuras, que incluso pueden contar historias).

Pero lo esencial es ver hasta qué punto toda “personalidad” es superada.

En el dominio del espíritu, ya no se trata tan sólo de “yo”, de “tú”, de “él” –tampoco de “nosotros”.

Se trata del espíritu, impersonalmente. La relación de lo impersonal con la persona –porque siempre es una persona, para nosotros los hombres, quien piensa– es la de una sorpresa: ¡que haya siempre y todavía una persona que busca involucrarse en eso!

En el mejor de los casos, es la persona quien se sorprende así, revolviéndose contra ella misma, dedicándose a limitarse.

12

Todo trabajo que puede ser dividido no es un trabajo.

¿Cómo hacer la distinción?

Si el trabajo tiene un *objetivo* [*but*], no es trabajo. Si, al cabo del trabajo hay algo que resume y manifiesta el trabajo, entonces eso es *obra* [*œuvre*].

De hecho, el verdadero trabajo es obra, la que eventualmente deja manifestarse *una* obra.

13



El espíritu evoca al espíritu –lo llama, y él es.

lo llama, no a la vida, porque el espíritu no vive como un
viviente (él no muere).

no como un viviente, él es pura *vida*.

El hombre es el “primer” [“*premier*”] viviente dotado de espíritu. Basta con que él mire una
montaña, un árbol o una roca oyendo (por decirlo así) “esta es una montaña, este es un árbol,
esta es una roca” –y en el mundo hay un espíritu.

El espíritu: lo que *se* manifiesta, lo que *se* da.

14

Vinimos *demasiado tarde* para los dioses
demasiado temprano para el ser⁸
es esto, el tiempo
demasiado tarde, pero sin nostalgia
demasiado temprano, pero sin impaciencia
el tiempo puro, en su fragmentación [*écartèlement*]

15

Los Griegos, dice Hölderlin, son más “indirectos” [“*médiats*”] en cuanto ellos pasan por el
cuerpo para asirse (“asirse” [“*se saisir*”]: asumirse] era su debilidad).

⁸ Véase Heidegger, 2000, p. 27.



Nosotros, que hemos perdido el cuerpo, tenemos una diminuta alma abstracta (considerando que el alma, según Aristóteles, es la entelequia de un cuerpo que tiene la vida en virtualidad). Cuando dejamos estar vivo al cuerpo, entonces irrumpe que nuestros pensamientos no están a la altura –irrumpe que los Griegos tienen un alma a la medida de su *cuerpo heroico*.

16

Del principio

El principio no es aquello de lo cual se parte, sino eso a lo que se llega.

No se puede, es imposible –y si se lo intenta, se actúa falsamente– actuar a partir de principios.

El principio es lo que hay tras de uno *cuando* se actúa.

Cuando se deja de actuar, uno puede volverse y mirar hacia el principio.

El origen está siempre al final del “tiempo” [“*temps*”] (puesto que él está en la fuente del *ritmo* [*tempo*]).

Eso es lo que es dicho claramente al comienzo de la *Física* de Aristóteles.

17

Cuando Platón establece como $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ [*mè ón*] lo que nos rodea, lo hace en nombre de un pensamiento sólido [*solide*] del presente como permanente.

Si nosotros quisiéramos otro pensamiento, sería necesaria otra solidez [*solidité*: durabilidad] del tiempo.



¿Solidez de saxífraga? No, solidez del aire, del agua, del fuego, de la Tierra. Solidez fluida.
De una saxífraga que no grita, sino que susurra (infrasonido).

18

Porque [parce que]

Escuchando con un oído platónico: por ESO que [*par CE que*], en respuesta a la pregunta
“por qué” [*par quoi*].

– ¿Por qué florece la flor?

– Por *eso* [*par ce*] que florece.

¿Se comprende la superabundancia del verbo *floreecer*?

19

El presente no es aún presente si no transparece en él ese fenómeno eminentemente
doloroso que es la retirada del Donador.

(¿Por qué la mayúscula en Donador?)

Nuestra lengua no distingue ya un género neutro de un género masculino. Parece –dice
Jean-François Rollin– que la lengua china *no* los distingue *aún*. La mayúscula, pues, no
señala a aquel que dona, tampoco lo que dona. ¿Cómo llegar a decirlo?)

No hay presente si él no resplandece a partir de lo que no puede sino escapar, fugarse,
desaparecer *para* que el presente siga siendo presente.

No hay día sin noche.



20

Jean Beaufret explica que lo que nosotros denominamos “consciencia”, Aristóteles lo piensa como *πάρεργον-παρά ἔργον* [*párergon-pará érgon*]. Jean Beaufret traduce, con una sonrisa: *accessorio* [*hors d’œuvre*⁹].

En efecto, para Aristóteles el hecho de que seamos conscientes de ser conscientes no está sino *al lado* [*à côté*], *a lo largo de...* [*le long de...*], como complemento [*en accompagnement*] de la obra-misma que es, para nosotros los hombres, *ἀληθεύειν* [*aletheúein*].

En términos muy poco elocuentes, se podría decir: la verdad prevalece sobre la consciencia, mientras que para Descartes y para nosotros, la consciencia prevalece sobre la verdad, que desde entonces deviene *certeza* [*certitude*].

Examen de las tensiones:

Verdad — consciencia: la consciencia es aún *Dasein*.

Consciencia — verdad: la verdad deviene certeza

← →

Dasein certeza

Se es más cierto y se es más consciente

← →

Dasein ser consciente certeza

¿Ser consciente es, como lo piensa Aristóteles, *πάρεργον*?

¿En relación con qué, al precio de qué diferencia, el ser consciente estaría al lado del *ἔργον* [*érgon*]? ¿De qué se trata con este *ἔργον*?

¿Es el *ἔργον* de la *ἐνέργεια* [*enérgeia*]¹⁰!

⁹ Al respecto, véase *Trésor de la Langue Française informatisé* (Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française, s. f.).

¹⁰ Véase «*Enérgeia y actus*» en Beaufret, 2012.



En Aristóteles, ἔργον es la denominación de lo que es. Obviamente no es la única. Hay cuatro en total. Sin embargo, Heidegger siempre insiste en que la ontología de Aristóteles alcanza su cima cuando expone la ἐνέργεια. Ἐνέργεια es un sinónimo de οὐσία [ousía]. Ver el ente como ἔργον es la suprema proeza de Aristóteles.

Ἐργον no significa lo que es ejecutado [*ce qui est œuvré*] sino *lo que está en ejecución* [*ce qui est en œuvrement*]. Todo lo que es –por todas partes alrededor, por ejemplo lo que vemos gracias a nuestros ojos–, todo eso está ejecutándose [*à l'œuvre*]. La planta brota, los animales viven. Los muebles forman un orden de confort y quizás inclusive de satisfacción. El vaso contiene la bebida. El cielo estrellado manifiesta el mundo. El mundo es bello, superlativamente. Un poeta de hoy ha escrito:

Mundo, no eres sino tu propia visibilidad

Monde tu n'es qua ta propre visibilité¹¹

Esta visibilidad, con toda evidencia, reclama ser vista.

Pero que ella sea vista, relativamente a la visibilidad misma, no es sino un *parergon*, algo accesorio [*hors d'œuvre*]. Aunque tuviéramos los ojos bien abiertos, si no hubiera *visibilidad* (la que nunca se confunde con lo visible), no veríamos nada¹².

De ahí una larga tradición en filosofía que imagina o concibe esta relación gracias a otra relación, la relación entre la *luz* y lo visible.

Sea como fuere, lo importante es llegar a comprender [*intelligence*] la relación misma: no hay existencia humana sin comprensión [*intelligence*] del mundo. En Heidegger, la comprensión [*intelligence*] (*das Verständnis*) es un *existencial* –estructura toda existencia *haciente* [*factive*]¹³, inclusive aquella que no es consciente de estar estructurada así.

¹¹ Fourcade, 1983, poema n° 43. Véase Fédier, 1985, pp. 9s.

¹² Ejercicio: ¡llegar a entender en qué sentido los animales no ven nunca nada! (¡Un águila –o una golondrina, o un tigre– no ve nunca NADA!). [Nota del autor].

¹³ Sigo la proposición de Jaime Sologuren para traducir *factive*. Véase «Hannah Arendt, a propósito de Heidegger» en Fédier, 2017, pp. 34s., en nota.



21

La oscuridad es visible por sí misma, en la precisa medida en que su visibilidad no se vea eclipsada por la de todo lo demás que hay en ella. En la noche no veo los árboles, las rocas, las flores.

La luz, por el contrario, escapa a la vista: se ve lo que está en la luz.

Para ver la luz, es necesaria *la mirada nocturna* [*l'œil de la nuit*]¹⁴, mantener [*garder*] la mirada nocturna, mirar [*regarder*].

*Sin jerarquía*¹⁵

Cuando sepas cuán blando es el límite, cómo contiene, es decir, cómo dilata y sostiene; cuando veas el límite como el viento que infla la vela, como el calor que hace madurar el fruto; entonces tú mismo partirás en búsqueda del límite.

Ir al límite

[I Experiencia, límite, morir]

Por un lado, se puede decir que la experiencia es el análogo de la muerte. Toda experiencia tiene algo de ella –el límite. Porque no se tiene experiencia sino del límite.

– Declaración muy oscura, ¿estás de acuerdo?

– No, si haces una experiencia.

¹⁴ «Es necesario cuidar el ojo nocturno [*l'œil nocturne*] para ver la luz». Véase Fédier, 2019, p. 171; y *Firmeza Cuidado Escucha*, en Fédier, 2023b, p. 308.

¹⁵ “Sans hiérarchie”. En Fédier, 1995b, pp. 143-161. Las notas –así como lo que aparece entre corchetes– son del traductor. Cuando el autor usa corchetes, son reemplazados por llaves: { }.



- ¿Cuál?
- ¡Cualquiera! Por ejemplo, la experiencia de comprender lo que acabo de decir.
- ¿Cómo hacerla?
- Hacer la experiencia del límite –y experimentar la relación entre el límite y la muerte. No te ocultaré que todo lo que se puede *decir* de la experiencia sólo es verdadero si viene de la experiencia.
- Admitámoslo. Pero vuelvo a mi pregunta: ¿cómo hacer la experiencia de comprender?
- ¡Comprendiendo! Comprende lo que sea, y comprende que *eso* es comprender.
- ¿Qué tiene que ver eso con la muerte?
- Morir –es necesario afirmarlo– es hacer la experiencia del propio límite. Querría que comprendas bien lo que acabo de decir.
- Empiezo a comprender.
- ¡Dímelo!...
- Empiezo a comprender... morir no es cuando las funciones biológicas se interrumpen (todo lo que vive, en ese caso, moriría; ahora bien, sólo los seres humanos mueren).
- ¿Estás seguro de eso?
- Mira, si los árboles murieran serían seres como nosotros. Ahora bien, no son hombres; los animales tampoco, aunque nos sean más próximos. Así que repito: morir es específicamente humano.
- ¿En qué?
- En esto: el ser humano *sabe* que morirá. Lo sabe con seguridad; o sea lo sabe, pero se lo oculta.
- ¿No hay ahí una relación entre límite y muerte?
- Sí, y la relación puede denominarse “saber”.
- O *experiencia*.
- Si se comprende cómo el saber se origina en la experiencia.
- ¿Y la experiencia misma?
- Se origina en la relación abierta a la muerte.



- Ya no sé seguir.
- La relación abierta a la muerte es simplemente asentir [*acquiescer*] al propio límite. Si acepto mi destino, acepto la muerte. Si acepto la muerte...
- ¿Por qué has dejado de hablar?
- ¿No está claro el proceso que he bosquejado?
- ... si acepto la muerte, ¿todos mis límites son alcanzados?
- ¡Por ejemplo! Hay una infinidad de maneras de decir.
- ¿Hay una infinidad de experiencias?
- Más bien, hay una infinidad de maneras de hacer la experiencia. Pero quiero decir algo más. Has dicho: si acepto la muerte. Yo diría: si acepto *mi* muerte.
- Por tanto: ¿si acepto mi muerte...?
- Soy libre.
- Todo se basa en esta aceptación. ¿Cómo asentir a la propia muerte?
- ¡He aquí! Es necesario saber que se morirá y que este saber supera en certidumbre toda otra certidumbre.
- ... ¿inclusive la de las matemáticas?
- Por supuesto, porque la certidumbre de la muerte es absoluta, anhipotética, mientras que la certidumbre de las matemáticas supone la aceptación de axiomas.
- Saber que se morirá...
- Ahora bien, si miramos bien, todo lo sabemos así.
- Sí, todos nosotros, todos los seres humanos. Probablemente es esto lo que ha debido decir la primera palabra humana.
- Aunque eso no es necesario. La primera palabra humana, tal como la entiendo, perfectamente ha debido describir el límite de algo... Pero no se puede sino fantasear acerca de esta primera palabra.
- Sin embargo, algo es seguro: fue prodigiosa.



– Atención, cuidado con esto: he entendido primera en un sentido muy especial. Lo primero no como el principio de una serie, sino primero como ocupando el primer lugar, encabezando [*venant en tête*].

[II Respeto, amor, adhesión, servidumbre – *Sin jerarquía*]

- Para quien no respeta es imposible comprender el respeto [*respect*].
- ¿El respeto es, pues, una modalidad que tiene su propio sentido [*sens*]?
- Sí. Tiene su propio sentido, que no puede ser llevado a cabo sino por él, y por los sentidos *superiores*.
- ¿Qué entiendes por “superior”?
- Los sentidos que están por encima.
- ¿Por encima de qué?
- De los sentidos inferiores.
- Si comprendo bien, ¿los sentidos cobran sentido *tópicamente*?
- Tópicamente o relativamente.
- Quieres decir: manteniendo una simple relación.
- ¡Así es! El sentido A es superior al sentido B significa que el sentido A entiende al sentido B, el que no entiende al sentido A.
- Sé explícito.
- Por ejemplo: se puede no comprender el respeto. Pero el amor comprende al respeto, el cual no comprende al amor.
- ¿Quieres decir que en los casos en que se respeta sería mejor amar?
- De ninguna manera. No puede haber imperativo para amar.
- ¿El imperativo es el modo del respeto?
- Se lo puede decir —Kant lo ha dicho.



- ¿Cuál es el modo del amor?
- El optativo: ¡Sea! Ojalá fueses [*Sois! Puisses-tu être*].
- ¿Y el respeto?
- El respeto respeta, mira de nuevo, y en esa mirada se detiene frente a lo que ve, porque lo que ve es la Ley y su imperativo.
El respeto es la asunción de la servidumbre [*servitude*], esa inclinación secreta de todo hombre libre¹⁶. En el respeto es posible someterse sin abajamiento [*abaissement*].
- Son actos completamente diferentes del amor. En el amor encontramos al otro como nuestra parte más querida.
- ¿Cómo lo encontramos?
- Cara a cara. De cara a nuestro amor, agradecemos verlo ser.
- Nosotros le agradecemos ser, diciéndole y reiterando: ¡Sea!
- Dependemos de su ser. Vemos a través de sus ojos...
- Pensamos sus pensamientos. Estamos juntos.
- Hasta no ser más que uno –el uno para el otro.
- El amor es la asunción del lugar de la adhesión [*attachement*]. Así vemos formarse cuatro formas: la servidumbre/el respeto – la adhesión/el amor.
- Observemos las relaciones: el respeto es superior a la servidumbre. Pero, ¿es superior a la adhesión?
- Partamos desde el otro lado: el amor es superior a la adhesión, pero al mismo tiempo es superior también, a la vez, al respeto y a la servidumbre.
- Pero, ¿el respeto es superior a la adhesión?
- Es preciso responder que sí. Porque la adhesión es ciertamente superior a la servidumbre, pero conserva aún algo de ella.
- Así se formaría una jerarquía. Partiendo de lo más bajo: servidumbre/adhesión – respeto/amor.

¹⁶ Véase Fédiér, 2007, pp. 28 ss.; 2017, pp. 193 ss.



– Esa es, precisamente, la relación. Pero no es, de ninguna manera, *jerárquica*. Lo importante es llegar a experimentar lo “superior” y lo “inferior” sin ninguna jerarquía.

[III Etimología popular y etimología científica]

– La etimología popular consiste en aclarar el sentido de una palabra por el de una palabra generadora. En lo cual se puede deslizar una etimología falsa.

– ¡Un ejemplo!

– La palabra *talion*. Es una palabra latina, del antiquísimo derecho romano. Se encuentra en las XII Tablas. Ahora bien, la etimología popular de los Romanos la hacía venir de *talis*: semejante [*tel*].

– El “talión”, así entendido, significa, pues, esa justicia que iguala la pena al daño: ojo por ojo, diente por diente.

– Exactamente. Pero la etimología docta vincula *talio* a una forma céltica *tal* –que quiere decir pagar. Hay así una palabra anterior a *talio*, más exactamente una raíz, de la cual otra rama expresa, en celta, pagar.

– Aunque *talión* transmite también este sentido. En el lenguaje popular se dice haber pagado por haber purgado su pena.

– Es curioso que el sentido de la etimología científica se asoma al abismo de una justicia puramente represiva.

– Más curioso todavía es que la etimología popular intenta aclarar lo que quiere decir *pagar*: dar la compensación exacta (*tal* daño, *tal* pena).

– No queda más que afinar las equivalencias...

– ... en el establecimiento flexible de las relaciones.



[IV Para Kant: el juicio *yo pienso* es vehículo de los conceptos, fuente de las categorías, apertura al mundo – Matisse busca la sensación que lo defina enteramente – Analogía entre Kant y Matisse]

- Pienso en Kant¹⁷.
- ¿Piensas también en su amigo?
- He olvidado su nombre.
- Era escocés, negociante en Königsberg. Se llamaba Joseph Green.
- Es él ¿no es así? de quien decía Kant que ninguna frase de la *Crítica de la razón pura* ha sido redactada sin haber sido discutida con Green, sin haber recibido su aprobación.
- En efecto. Pero, ¿qué piensas tú pensando en Kant?
- En esta extraña expresión de vehículo del espíritu.
- Pero no es eso lo que dice Kant. Él habla del vehículo de todos los conceptos.
- ¿Dónde está eso?
- En la *Crítica de la razón pura* (A 341/B 399). El vehículo de todos los conceptos es el juicio *yo pienso*.
- El acto de pensar *yo pienso*, que es el acto originario del juicio, este acto, pues, transporta todos los conceptos. Pero, ¿puedes leerme el pasaje?
- Con gusto. Este es el texto: “Pero se ve fácilmente que él es {este juicio: *yo pienso*} el vehículo de todos los conceptos trascendentales y que así él es cada vez comprendido y concebido junto con ellos, y que, por ahí, él es del todo también trascendental, pero no pudiendo tener ningún título particular, visto que él no sirve sino para hacer avanzar {*aufführen*: producir, introducir, hacer aparecer en la conducción hacia lo que veo venir} todo pensamiento en tanto que perteneciente a la consciencia”.
- (después de haber tomado tiempo para repensar) El juicio *yo pienso* es así doble. Produce los conceptos, pero a la par, él mismo no lo es. Sin embargo, *concibe*, es decir, toma juntos.

¹⁷ Véase «La pensée de Kant» en Fédier, 2006, pp. 139 ss.



Lo que toma juntos son el pensamiento (productor de conceptos) y la conciencia. Pensar en Kant significa juzgar. El mismo juzgar no es ser consciente. Pero para juzgar es necesario ser consciente.

– Sí. Pero otra cosa me sorprende. En la página A 348, Kant escribe: “...el juicio *yo pienso*... contiene la forma de cada juicio del entendimiento en general, y acompaña todas las categorías como su vehículo”. Lo que me sorprende es que un vehículo pueda *acompañar*.

– ¿Nunca has llegado a pensar, viajando en un automóvil, que éste te acompaña?

– Sí.

– Las categorías son como tú viajando; y yo pienso es como el automóvil. Eres tú quien decide, pero sin él no estarías aquí.

– No obstante, ¿podría haber venido en tren!

– Por tanto, al mundo que descubren las categorías sólo llegamos con el *yo pienso*.

– ¡Eso es el componente trascendental del *yo pienso*! *Yo pienso*, fuente de todas las categorías, no deja de acompañar las categorías en cuanto que este *yo pienso* es apertura al mundo.

– Creo que ves a Kant con los ojos de Heidegger.

– ¿Y qué? Repito: pensar, en el sentido de atribuir un predicado a un sujeto –más originalmente, la ἀποφάνσις [*apophánsis*] – se acompaña de una apertura a un mundo. La cuestión es: ¿cuál es la relación de lo trascendental a lo lógico? ¿Lo lógico es derivado o primario? Ahora bien, la respuesta es clara: lo lógico es acompañado de lo trascendental como su *vehículo*.

– Está bien. Pero pregunto: ¿qué quiere decir *vehículo*?

– *Vehiculum* es lo que permite el transporte. La raíz es *weg'h*: ir en carro [*char*].

– Si te sigo, ¿*vehiculum* es el carro mismo o todo lo que hace las veces de carro, “acarreado” [en “*charriant*”]?

– En efecto, se puede decir que lo trascendental acarrea [*charrie*] lo lógico, lo transporta. ¿Hacia qué? Precisamente, hacia el mundo.

– Así, ¿todos nuestros conceptos serían *mundiales* [*mondiaux*]?

– Sí, llenos de mundos [*gros de mondes*]. Por eso es necesario pensar con el mayor cuidado.



- ¿Querías decir que el mundo es función de nuestros conceptos?
- No, quiero decir que nuestros conceptos dejan aparecer un mundo más o menos rico.
- Lo que dices me hace recordar este pasaje que leía esta mañana en los *Écrits et Propos* de Matisse¹⁸:

A menudo ... en una primera sesión siento sensaciones frescas y superficiales. Hace algunos años, a veces ese resultado me bastaba. Si eso me contentara hoy, un hoy en que creo ver más lejos, quedaría un vacío en el cuadro: yo habría registrado las sensaciones fugaces de un momento que no me definiría enteramente ...

Matisse dice aquí claramente que busca la sensación que lo defina enteramente.¹⁹

- Busca establecer...
- Dice: *expresar*...
- Busca expresar una sensación, o una suma de sensaciones, que lo defina enteramente. ¿En qué piensas?
- No se trata para él de expresarse –de pasar al primer plano. Se trata de ser pintor hasta el punto en que la obra sea la sensación misma.

Decías que el movimiento trascendental acompaña las categorías lógicas. Si se me permite pensar por analogía, en esta reflexión de Matisse el movimiento trascendental equivale a ese *yo [moi]* por definir enteramente.

- Enteramente: un yo que no sea más que espejo.
- Y las categorías lógicas corresponderían a las sensaciones. Cuanto más sean verdaderas sensaciones, profundas, ligadas al yo-espejo, y cuanto más dejen aparecer no al yo, sino el mundo que se refleja en mí...

[V Poetas, divinidades y mortales – Hölderlin]

¹⁸ Matisse, 1972, p. 43; 2010, p. 72. Otra versión: Matisse, 1977, p. 53.

¹⁹ Véase «Henri Matisse. *Notes d'un peintre* (1908)», en Fédiér, 2006, p. 216.; y «Henri Matisse. *Apuntes de un pintor*», en Fédiér, 2023b, p. 59.



- Poetas –has dicho– ellos miran el guiño plural de las divinidades.
- Ellos miran, sí, y guardan en la memoria los guiños, y los muestran.
- Por eso se está tan tentado de llamarlos “creadores” –porque se piensa en las obras, no en el origen de la obra de arte.
- Si se piensa en el origen, ¿los artistas no son ya creadores?
- Por supuesto que sí. Pero *crear*, visto desde el origen, quiere decir responde al aflujo. *Responder* –y para responder es necesario mirar primero.
- ¿Y si crear fuera primero? ¿Si responder solamente hace posible ver?
- *Mirar*. Mirar primero. Ejercitar la mirada, quizás, pero la mirada permanece primero.
- Pero, ¿qué quieres decir con *mirada*?
- Mantener los ojos bien abiertos ante el espectáculo de lo desconocido. Estar atento a lo que es *diferente*. Esperar lo inesperado.
- ¿Por qué, o más bien cómo es posible mirar incluso antes del relámpago [*éclair*]?
- Se sabe reconocer que una tormenta es inminente.
- Pero, ¿la primera vez?
- ¡La primera vez también! El cielo se había vuelto negro y marrón, la luz opaca. Todo viento había cesado. Era sofocante. Todos los animales estaban en silencio, huyendo a los refugios sin siquiera una ayuda. Era imposible abstraerse.
- ¿Entonces se mira?
- Se mira puramente, sin saber qué, con el vistazo [*coup d’œil*: golpe de vista] del mortal.
- ¿Por qué he dicho que los dioses no miran, pero hacen guiños [*clin d’yeux*: señas]?
- Porque reiteras lo que ha dicho Hölderlin:
 - Guiños desde las profundidades del tiempo
 - El lenguaje de los dioses
 - [*Clins d’yeux depuis le fond des âges*
 - La langue des dieux]
- ¿Por qué él ha dicho eso?



– ¿Cómo quieres que lo sepa?

– ¡Es, sin embargo, simple!

limitaciones

Imitación

mutación

*Reyes de la finitud, despertaos*²⁰

²⁰ Véase “Hölderlin Révolution Modernité”, en Fédiér, 1995b, pp 123 ss.; 1995a, pp. 12 ss. Véase, además, Hölderlin, 2003, pp. 42 s.



Bibliografía

- Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française (s. f.). Hors d'œuvre. En *Trésor de la Langue Française informatisé*. Recuperado el 13 de junio de 2024, desde <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/search.exe?27;s=3492779880;cat=0;m=hors-doeuvre>
- Beaufret, J. (2012). *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*. Miluno.
- Fédier, F. (1985). *Interprétations*. Presses Universitaires de France.
- Fédier, F. (1995a). *Hölderlin Revolución Modernidad*. Ediciones del Instituto de Arte de la Universidad Católica de Valparaíso.
- Fédier, F. (1995b). *Regarder Voir*. Les Belles Lettres / Archimbaud.
- Fédier, F. (2006). *L'art en liberté*. Pocket.
- Fédier, F. (2007). *Voix de l'ami*. Éditions du Grand Est.
- Fédier, F. (2013). *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Le Grand Souffle Éditions, Pocket.
- Fédier, F. (2017). *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Universidad Diego Portales.
- Fédier, F. (2019). *Tenir Entretenir S'entretenir. À nul fur*, Presses de l'Imprimerie F. Paillart.
- Fédier, F. (2023a). ¿Comprender a Heidegger? (J. Acevedo, trad.). *Cuestiones de Filosofía*, 9(33), 169-184. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.16843>
- Fédier, F. (2023b). *Pensar desde el arte. Heidegger, Cézanne, Matisse, Hölderlin*. Editorial Universitaria.
- Fourcade, D. (1983). *Le ciel pas d'angle*. P.O.L.
- Heidegger, M. (2000). *La experiencia del pensar* (A. García Astrada, trad.). Ediciones del Copista.
- Hölderlin, F. (2003). Himno a la libertad (1790-1793). En B. Onetto, *Hölderlin. Revolución y memoria* (pp. 38-47). Be-uve-dráis.
- Lucrecio (2003). *La Naturaleza*. Ed. Gredos.



Matisse, H. (1972). *Écrits et Propos sur l'art*. Hermann.

Matisse, H. (1977). *Reflexiones sobre el arte*. Emecé.

Matisse, H. (2010). *Escritos y consideraciones sobre el arte* (D. Fourcade, ed.). Paidós Ibérica.



Jordi Maiso. *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2022. ISBN: 978-84-323-2040-8

Para hablar de *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*, me gustaría partir con una conocida anécdota relatada por Martin Jay. En su clásico estudio sobre Theodor Adorno, Jay cuenta la ocasión en la que Siegfried Kracauer increpa al francfortiano por el vértigo que le produjo la lectura de una de sus obras, a lo que Adorno respondía que “solo asimilándolas todas podría comprender el significado de cualquiera de ellas” (Jay, 1988, p. 11). El libro de Jordi Maiso es el punto más refinado al que esta larga y laberíntica asimilación de la obra de Adorno ha llegado. Separado en dos partes y una coda, *Desde la vida dañada* logra una lectura de la teoría adorniana que, afirmando la distancia irreversible que nos separa de ella, intenta expresar su núcleo temporal, su contenido de verdad. La lectura de Maiso nos presenta un Adorno al que ya no se le embalsama como un “clásico” ni al que se le neutraliza para mostrar la continuidad de una tradición inventada (Maiso, 2010); contrario a eso, *Desde la vida dañada* nos ofrece una imagen prismática de la teoría adorniana, donde tanto su pensamiento como su vida forman y expresan la misma totalidad histórica. La práctica y la teoría forman una unidad, en específico, la teoría es un momento necesario de la práctica humana, y en la conciencia no atenuada de un abismo sin superar entre ambas dimensiones se encuentra precisamente la negatividad que intentó expresar Adorno en vida.

Captar el significado de cualquiera de las partes que componen la obra de Adorno requiere una determinación exacta de la cualidad que las une. Esto no ha sido evidente para la recepción de su obra, de hecho, y como indica Maiso, esta ha sido la principal debilidad de su recepción (2022, p. 12). *Desde la vida dañada* intenta corregir esta falencia entendiendo que la unidad en la teoría de Adorno viene dada por el hecho de que ésta es, ante todo, una *teoría crítica de la sociedad*. Y como ni *teoría* ni *sociedad* se dicen en abstracto, la teoría adorniana busca captar un tipo históricamente determinado de sociedad: las sociedades “posliberales”, “posburguesas” o del “capitalismo avanzado” son el ambiente que la teoría



crítica de Adorno respira. Sólo desde esta óptica se puede captar el significado de las tesis adornianas sobre la prehistoria, industria cultural, arte, sociología, literatura, fenomenología, etc. Jordi Maiso reconstruye la teoría crítica de Adorno desde el sustrato que le da unidad a su forma fragmentada. La figura, formulada por Walter Benjamin, de la “majestad de los mosaicos” que “perdura pese a su troceamiento en caprichosas partículas” (Benjamin, 2012, p. 9) es la imagen que mejor capta la teoría adorniana y la que la reconstrucción del libro de Jordi Maiso nos permite apreciar.

La primera parte del libro aspira a captar específicamente el “núcleo de experiencia” (2022, 16) que se codifica en la teoría de Adorno. Se podría decir que son dos los fenómenos que dejan cicatrices profundas en la crítica del teórico alemán. Por un lado, la derrota de los movimientos emancipadores del siglo XX y la posterior integración del proletariado a los circuitos de producción y reproducción sociales a través de un entramado relacional cada vez más compacto. Por otro lado, la experiencia de Auschwitz, específicamente el hecho histórico de que el infierno de los campos de exterminio es la barbarie atravesada de esquina a esquina por la tecnificación, por la racionalidad calculadora de costos y beneficios. Para Adorno, y a la luz del “exterminio sistemático y ‘racional’ de millones de seres humanos, la historia ya no aparece como algo susceptible de adoptar un sentido positivo sino como una sucesión de catástrofes” (2022, p. 32). La sociedad capitalista es una catástrofe permanente no solo por los mecanismos de “coacción muda” a través de los cuales reproduce su dominio y a sus dominados: mercancía, fuerza de trabajo, valor, trabajo abstracto, etc., sino también porque organiza y permite transformar las fuerzas de producción en fuerzas de destrucción a través de la coacción directa. La derrota del programa de la “conciencia de clase”, del cual el proletariado como sujeto-objeto de Lukacs (2021) es el representante más refinado, es la emergencia de un momento histórico donde el teórico que se entiende vinculado orgánicamente al sujeto histórico llamado a la revolución no puede sostenerse más. Esto alejaría a Adorno de Lukacs pero lo acercaría a Marx. Sin embargo, Adorno se distanciaría de la *Crítica de la economía política* marxiana al captar cómo la “coacción muda” de la ley del valor no es suficiente para expresar el movimiento histórico que deviene en la existencia



de los campos de exterminio. Estos son ejemplos de cómo el capitalismo moviliza tanto la coacción directa como la indirecta.

Este rechazo a la “mitología del marxismo vulgar que insistía en presentar al proletariado desde un imaginario heroico y titánico” (2022, p. 48) llevaría a la teoría crítica de Adorno – y Horkheimer— a establecerse como una teoría crítica sin receptor histórico. Aquí juega un papel fundamental la fórmula del mensaje en la botella. En un momento histórico donde la revolución se veía bloqueada, la teoría crítica codifica el *duelo* que supone un pensamiento que no abdica frente a la integración y la falsa reconciliación. El proletariado es un sujeto mutilado por el ordenamiento burgués de la vida, esa es su potencia y su limitación. Para Adorno, el límite de los movimientos de trabajadores fue justamente la avasalladora integración a la que se vieron sometidos, en forma de consumidores y ciudadanos se fueron apaciguando a las masas y ocluyendo la imagen de la vida atravesada por la contradicción de clase de la que éstas son producto. La fórmula del mensaje en la botella quiere decir que ya no se presupone una comunicación diáfana entre teoría y praxis. El “naufragio en la lucha por la emancipación” (2022, p. 30) se traduce en la conciencia, articulada teóricamente, de que el intento de una praxis emancipadora ha sido bloqueado. En torno al duelo, desgarrante y objetivo, que produce el bloqueo de la praxis transformadora se articula la teoría crítica de Adorno.

A ojos del duelo histórico que articula la teoría crítica de Adorno, la fórmula de la “conciencia de clase” pierde validez y se diluye en pura ideología; contra esto la inmanencia total del intercambio y la mercancía como “unidad de la modernidad” se vuelve el horizonte propiamente marxista. Por lo mismo, no es de extrañar que fueran alumnos de Adorno quienes defendieran una reconstrucción de la crítica de la economía política marxiana en los sesenta. La conocida *Neue Marx-Lektüre* es un ejemplo paradigmático de las repercusiones que pueden emanar de la desconexión entre teoría y sujeto histórico, mientras que, gracias a Adorno y su insistencia en el intercambio como unidad de la modernidad, logran captar la importancia metodológica del análisis de la forma-mercancía que Marx desarrolla en *El*



Capital y los *Grundrisse*. No alcanzan, y quedan en esto por detrás del mismo Adorno, a captar la contradicción de clase en la misma forma-mercancía y llevarla a sus consecuencias más concretas en la práctica política¹.

Sin embargo, Adorno no siguió el camino de un marxismo fundado completamente en la immanencia de la mercancía, su objetivo se desvió un poco de la ortodoxia marxista pero no de la *Crítica de la economía política*. La segunda parte del libro trata expresamente sobre este tema, nos dice Maiso, usando una formulación de Dirk Braunstein, que la teoría crítica adorniana podría entenderse como “una crítica de la economía política que ha sido ampliada mediante la teoría de la sociedad” (2022, p. 159).

Ahora bien, es necesario hacer un matiz sobre lo que una “teoría de la sociedad” significa. Adorno no elabora una “teoría de la sociedad” que sirva como un todo cerrado y a la que se le agregue “marxismo” desde el exterior². Específicamente, Adorno no cambia el estudio de una totalidad concreta (el capital) a una totalidad abstracta (la sociedad³). En realidad, y como Jordi Maiso señala, “lo que su obra [la de Adorno] ofrece es, más bien, el análisis de un conjunto de problemas particulares (...) que permiten entrever una comprensión coherente con las formas de socialidad de su momento histórico” (2022, p. 159). Por tanto, Adorno no intentó captar la realidad a través de las categorías del marxismo, sino que captó el campo magnético social que transmitía la *Crítica de la economía política*. Su insistencia en la objetividad de la abstracción en las sociedades burguesas es, sin duda, una de sus aportaciones más profundas y su punto fundamental sobre la abstracción real (el intercambio de trabajo abstracto que le da unidad a la sociedad) es que tiene un carácter coercitivo,

¹ Aquí sigo a Endnotes (2022, p. 132).

² El método de Marx es eminentemente autocrítico, esto quiere decir, para decirlo con Richard Gunn (1989), que el momento “teórico” y el “metateórico” forman una unidad y no son nada independiente a esta. Por tanto, cualquier intento de adherirle, desde el exterior, una teoría de la sociedad, filosofía, psicología, etc. destruye su auto-reflexión.

³ De hecho, se podría decir que Adorno es uno de los pensadores del siglo XX que más problematizó el concepto sociedad, en definitiva, la complejidad al momento de conceptualizar establemente la sociedad viene dada por el hecho de que es una “contradicción en movimiento” (Adorno, 2008).



infernial. En suma, las sociedades organizadas a través del valor reproducen el dominio que creían superado y la barbarie que creían abolida.

La individuación y el intercambio se retroalimentan para fortificarse históricamente: sólo a través del anónimo mecanismo del intercambio, del dinero que “no tiene dueño” (Marx, 2014), el sujeto que auto-determina sus medios y fines puede devenir históricamente. La autonomía es la cara subjetiva del proceso objetivo de “socialización de todos los ámbitos de la existencia” a través del mercado. La teoría de Adorno, y la dialéctica de la ilustración que esta presenta, captan el momento histórico donde la autonomía deviene heteronomía, donde “una relación social autonomizada, que se reproduce a través de las acciones de los individuos, pero de espaldas a su conciencia” (2022, p. 163) toma las riendas del destino de esas vidas individuales. Eso imprime en la individuación moderna un carácter de vida dañada que la teoría adorniana esculcará en sus dimensiones más microscópicas. Por tanto, Adorno, en lugar de ser un “marxista” en términos convencionales, capta la abstracción en movimiento que describe Marx en su crítica de la economía política y devela como supone una mutilación de la vida, particularmente, la del individuo.

La vida dañada es una vida dedicada al rito. Los individuos no pueden simplemente abstraerse a la lógica social de la que éstos fueron emergencia: “Si quieren subsistir [los individuos] dependen de la organización social que les precede, de su división del trabajo y sus mecanismos para regular la producción y distribución de bienes” (2022, p. 167). La lógica de la mercancía es un campo de fuerza que atrae a los individuos y, mientras estos más se intentan afirmar, más poder le otorgan a la lógica abstracta que los arrastra. La perspectiva “desde” la vida dañada es obtenida si uno enfoca, en la totalidad mercantil, el momento donde la autonomía es *prácticamente* obstruida; sin embargo, esta obstrucción no es lo mismo que



una equiparación de autonomía con falsedad, ni como meramente mitología⁴. Por el contrario, y como Jordi Maiso comenta:

Si su teoría crítica [la de Adorno] defiende la autonomía que iba asociada a la figura del individuo burgués es porque esta era algo más que una ilusión del sistema, y no se reducía a su funcionalidad en el entramado de la reproducción social sobre el que se sustentaba. (2022, p. 248)

Este aspecto del pensamiento de Adorno se puede caracterizar como su “giro al sujeto” (2022, p. 326). A este punto específicamente se dedica la coda de *Desde la vida dañada* y respecto a él me gustaría enfocarme en lo que resta de reseña. Cuando Maiso describe el movimiento en el análisis de Marx al autor de Fráncfort comenta que “[Adorno] es consciente de que ya no basta con plantear un análisis del modo de producción, sino que también hay que ocuparse de cómo afecta a la constitución de las formas de la vida social” (2022, p. 156) Y esto porque, para Adorno y siguiendo el desarrollo del libro, el capitalismo es algo más que sólo un modo de producción, también es “un entramado de constitución social que moldea las formas de vida y marca formas vigentes de objetividad y subjetividad social” (2022, p. 17). Esta tesis es la más objetable del libro y es muy difícil ver cómo para Marx o Lukacs el capitalismo, como modo de producción, no es justamente un entramado de subjetividad y objetividad históricamente producido a través de la práctica. Sin embargo, esta tesis, marca el movimiento que se produce en los análisis de la teoría crítica de Adorno. En su libro, Maiso se pregunta “¿Dónde cabe atisbar entonces esa posibilidad con la que pueden enlazar las energías transformadoras?” (2022, p. 325). Para Adorno específicamente yace en el hecho de que la objetividad social sigue dominando y reproduciéndose a través de los individuos y, por tanto, éstos “nunca son totalmente idénticos a la objetividad social que los conforma” (*Ibid.*). Para Adorno, la posibilidad transformadora yace en la capacidad de no identificación de los sujetos con las “máscaras de personaje” que deben asumir para sobrevivir. No obstante,

⁴ Este es el punto, como Jose Antonio Zamora (2020) señala, en el que Adorno insistiría en su controversia con Walter Benjamin en la década de los treinta. Para un análisis a profundidad de la relación entre Adorno y Benjamin en torno a la *Crítica de la economía política* de Marx véase: Romero Pérez, 2023.



esto deja ver que el énfasis de Adorno en las formas de subjetividad y objetividad que produce el capitalismo tiene un foco especial en la forma de subjetividad de la autonomía, en la medida en que la sociedad heterónoma necesita al individuo autónomo para reproducirse, expandiéndose con ella los “deseos, intereses y expectativas” de los individuos. En otras palabras, la individualidad siempre es un momento objetivo de la totalidad capitalista: el momento de la venta de la fuerza de trabajo es tan indispensable para la extracción de plusvalor, de la que depende la reproducción capitalista, como para la adquisición del dinero necesario para hacerse con los medios de subsistencia, de la que dependen los trabajadores. Por tanto, para Adorno la autonomía moderna no es simplemente “falsa” sino que contiene dentro de sí la promesa de algo diferente, algo que sólo se puede ver actualmente de forma abigarrada y “dañada”.

Para captar el punto de vista “desde” la vida dañada hace falta ver, por lo dicho anteriormente, la autonomía abortada que recibió la individualidad burguesa. El “daño” de esta marca al mismo tiempo que el individuo es el “límite de la cosificación” (2022, p. 327). Sin embargo, la mediación entre la potencia de la autonomía individual y la actualidad de dicha potencia es, en palabras de Hans-Jurgen Krahl (2008), “la contradicción política” de la teoría de Adorno. La perspectiva “desde” la vida dañada es ciega a la pregunta por la organización política. Como Jordi Maiso ha reconocido en presentaciones sobre su libro, el problema de Adorno fue justamente no ocuparse del problema de la organización⁵. La pregunta sería ¿es constitutiva a la perspectiva desde la vida dañada la omisión a enfrentarse con el problema de la organización? Para Krahl, por ejemplo, parece que eso es precisamente lo que significa que la teoría adorniana encarne los últimos restos de radicalismo burgués y que, por tanto, no escape del duelo ante las ruinas del sujeto burgués. Que Jordi Maiso entienda la “ciencia melancólica” (Rose, 1978) de Adorno como, en realidad, una “ciencia del duelo”

⁵ Como Jordi Maiso señala en la presentación de su libro que se llevó a cabo en Meta Librería (Madrid) el 14 de diciembre de 2022, el problema de Adorno es justamente la crítica de Krahl: “Las ruinas del sujeto burgués no lo dejaron ocuparse del problema de la organización”. Véase, Krahl, 2008.



precisamente orienta la pregunta: ¿qué actualidad tiene el duelo que empujó teórica y prácticamente la vida de Adorno?

El duelo en Adorno, siguiendo el libro de Jordi Maiso, se mueve en dos registros íntimamente unidos. En primer lugar, es un duelo respecto a los ideales ilustrados y la “obstrucción” de su realización en las sociedades burguesas. Y, en segundo lugar, es un duelo respecto a la posibilidad de superación de este “bloqueo” a través de la organización política de los trabajadores en su horizonte emancipador. Ni la burguesía en su temprana actitud revolucionaria, ni los trabajadores en su posterior intento de superar las relaciones burguesas han podido garantizar la realización de la autonomía. ¿qué nos queda entonces? Si la autonomía deviene heteronomía es justamente porque en su forma actual está atravesada completamente por la cosificación. Maiso, siguiendo a Adorno, establece que el individuo es el límite de la cosificación, por tanto, lo que nos queda es básicamente resistir (en tanto individuos) a la cosificación universal, esto es lo que busca la categoría de “no identidad” adorniana. El círculo de cosificación, por lo mismo, nunca puede estar completo, siempre debe quedar un excedente, algo no identificado —sea lo que esto sea.

Sin embargo, habría que notar acá como Adorno termina alejándose de Marx a través de su fijación en el individuo como límite de la cosificación. La teoría crítica de Adorno no nos brinda un análisis del desarrollo de la contradicción básica del modo de producción capitalista: la lucha de clases. En lugar de esto intenta por todos los medios “salvar” el proyecto de autonomía ilustrado. Marx, por el contrario, sí cierra dicho círculo de la cosificación, de hecho, sólo a través de la inmanencia total de éste es posible cualquier estrategia para la superación de la sociedad burguesa. No es de extrañar, por tanto, que Maiso vea en la figura del “sujeto automático” de *El Capital* de Marx simplemente un “gesto irónico”, esto porque “la categoría filosófica del sujeto, asociada a la libertad y la autonomía, aparece aquí como una compulsión ciega de lo que en principio es una pura abstracción: el valor” (2022, p. 172). Esto es coherente con la teoría crítica adorniana y su fijación con la no-identidad, pero para nada coherente con la crítica de la economía política marxiana.



Específicamente, si el capital es el “sujeto automático” es precisamente porque cualquier puesta en marcha de la maquina social siempre está orientada a la maximización del valor. No es una ironía de Marx considerar que el capital es el “sujeto” (automático) del proceso productivo, sino la descripción del movimiento concreto al interior de la producción humana; la “categoría filosófica” de sujeto, asociada, como bien señala Maiso, con la libertad y la autonomía, es más bien una abstracción de este proceso concreto donde el capital es el sujeto. Aquí Adorno termina siendo más cercano a la filosofía de la que Marx se intentó conscientemente alejar a través de una crítica a ésta.

Si Adorno, como señala varias veces Maiso, no se preocupó por el problema de la organización política no fue simplemente por falta de tiempo o interés, de hecho, es muy coherente esa omisión con el hecho fundamental de que su teoría es, finalmente, una teoría del duelo por el hundimiento histórico de la “categoría filosófica” de sujeto. Sólo una teoría que se ha blindado contra ese duelo, como la marxiana, puede ver como la organización tiene que atravesar dicho sujeto automático; no simplemente considerarlo una ironía.

El libro de Jordi Maiso es la exposición más precisa del proyecto adorniano que se ha escrito en castellano. Lo anterior no solamente porque entiende las razones de su emergencia sino porque expresa, consciente o inconscientemente, los límites mismos contra los que ésta choca. Por esa misma razón, *Desde la vida dañada* es un libro al que cualquier persona interesada por Adorno, por la teoría crítica o por el marxismo no puede perder la oportunidad de leer. Y, sin duda, se volverá un referente obligatorio para cualquier estudio de alto nivel en cualquier de los tres temas anteriores.

Bibliografía

- Adorno, T. (2008). *Escritos sociológicos I*. Akal.
- Benjamin, W. (2012). *El origen del Trauerspiel alemán*. Abada.
- Endnotes. (2022). *Endnotes 2. Miseria y forma-valor*. Ediciones Extáticas.



- Gunn, R. (1989). Marxism and philosophy: a critique of critical realism. *Capital & Class*, 13(1), 87-116.
- Jay, M. (1988). *Adorno*. Siglo XXI.
- Krahl, H.-J. (2008). *Konstitution und Klassenkampf*. Verlag Neue Kritik.
- Lukacs, G. (2021). *Historia y conciencia de clase*. Siglo XXI.
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Th. Adorno*. Siglo XXI España editores.
- Marx, K. (2014). *Textos de filosofía, política y economía*. Gredos.
- Romero Pérez, A. (2023). *Reconstrucción crítica de la discusión entre Theodor W. Adorno y Walter Benjamin acerca del método preciso para la crítica inmanente a la cosificación* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/197773>
- Rose, G. (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor Adorno*. The MacMillan Press LTD.
- Zamora, J. A. (2020). El arte como lugarteniente de la liberación bloqueada: Th. W. Adorno ante la tesis benjaminiana de la politización del arte (Parte II: Th. W. Adorno). *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 11/12, 175-207.

Andrés Romero Pérez

andresromeroperez99@gmail.com

Universidad de Chile

<https://orcid.org/0009-0002-8723-6114>