

DIÁNOIA

Volumen 68 Número 90 Mayo–octubre 2023

DOI: <http://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2023.90>

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Gonzalo Martínez Licea, *Lo bello y lo sublime en el Wallenstein de Schiller [The Beautiful and the Sublime in Schiller's Wallenstein]* 3–30
- Carlos Montemayor, *Luis Villoro y el principio de no exclusión [Luis Villoro and the Principle of Non-Exclusion]* 31–51
- Ulises Gorosito, *Giro teológico y giro acontecimental en Totalidad e infinito [Theological Turn and Evential Turn in Totality and Infinity]* 53–74

NOTAS CRÍTICAS

- José Fernández Vega, *Conspiraciones en la democracia [Conspiracies in Democracy]* 75–91
- Teresa Rodríguez, *La recepción del debate sobre las reconstrucciones racionales y las reconstrucciones contextuales en 1988: apuntes hacia una historia de la historiografía filosófica mexicana [The Reception of the Debate on Rational Reconstructions and Contextual Reconstructions in 1988: Notes Towards a History of Mexican Philosophical Historiography]* .. 93–109

SIMPOSIO DEL LIBRO *SOCIAL COGNITION AND THE SECOND PERSON IN HUMAN INTERACTION* DE DIANA I. PÉREZ Y ANTONI GOMILA

- Diana I. Pérez y Antoni Gomila, *Précis de Social Cognition and the Second Person in Human Interaction [Précis of Social Cognition and the Second Person in Human Interaction]* 111–122
- Miguel Ángel Sebastián, *El papel de las interacciones en la teoría de la mente [The Role of Interactions in the Theory of Mind]* 123–131

Diana Rojas-Velásquez, <i>Emociones, interacción humana y poder: comentarios a Social Cognition and the Second Person in Human Interaction</i> , de Diana Pérez y Antoni Gomila [<i>Emotions, Human Interaction and Power: Comments on Social Cognition and the Second Person in Human Interaction</i> , by Diana Pérez and Antoni Gomila]	133–141
Miguel Ángel Pérez Jiménez, <i>Las interacciones en segunda persona: Pragmática afectiva y normatividad</i> [<i>Second-Person Interactions: Affective Pragmatics and Normativity</i>] .	143–155
Diana I. Pérez y Antoni Gomila, <i>La segunda persona: respuestas a los comentaristas</i> [<i>The Second Person. Reply to Commentators</i>].....	157–168

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvaro Peláez e Ignacio Cervieri (comps.), <i>Contenido y fenomenología de la percepción. Aproximaciones filosóficas</i> [Juan Manuel Saharrea]	169–172
Miguel Saralegui, <i>The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought</i> [Víctor Zorrilla Garza].....	172–176

Artículos

Lo bello y lo sublime en el *Wallenstein* de Schiller*

[The Beautiful and the Sublime in Schiller's *Wallenstein*]

GONZALO MARTÍNEZ LICEA

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

gonzalomartinez@filos.unam.mx

Resumen: Planteo una lectura del *Wallenstein* de Friedrich Schiller como una puesta en escena (*Darstellung*) de las categorías de lo bello y lo sublime, así como de otras categorías poéticas derivadas, como lo ingenuo y lo sentimental, el idilio y la elegía o la sátira patética y la festiva. Este ejercicio artístico también le permite a Schiller experimentar y desarrollar sus propias ideas estéticas y poéticas y, de este modo, se desarrolla un auténtico diálogo entre el arte y la filosofía en la obra de uno de los clásicos alemanes de la modernidad. Una de las conclusiones es que con el *Wallenstein* se clausura una comprensión idealista del mundo, pues, como señala Villacañas a través de Hegel, no tiene final de teodicea.

Palabras clave: teatro alemán; drama histórico; estética del siglo XVIII; idilio; elegía

Abstract: I propose a reading of Friedrich Schiller's *Wallenstein* as a staging (*Darstellung*) of the categories of the beautiful and the sublime, as well as other derived poetic categories, such as the naive and the sentimental, idyll and elegy or pathetic and festive satire. This artistic exercise allows Schiller to experiment and develop his own aesthetic and poetic ideas. In this way, there is an authentic dialogue between art and philosophy within the work of one of the German classics of modernity. One conclusion is that *Wallenstein* brings to an end an idealistic understanding of the world, since, as Villacañas expresses via Hegel, it does not end as a theodicy.

Keywords: German theater; historical drama; 18th century aesthetics; idyll; elegy

Introducción

Sólo en raras ocasiones un gran literato ha accedido con éxito al mundo filosófico. Y con menor frecuencia aún se ha visto que, en tales casos, su

* Agradezco a los dictaminadores anónimos cuyos comentarios y sugerencias me dieron la oportunidad de mejorar notablemente el presente artículo, sobre todo en lo que respecta a la discusión filosófica en torno a los conceptos de lo bello y lo sublime en Schiller.

producción en ambos dominios llegue a influenciarse mutuamente a lo largo de su evolución intelectual en un nivel tal que la filosofía y la literatura entablen un auténtico diálogo. Uno de estos sucesos afortunados es el de Friedrich Schiller (1759–1805). Más conocido como uno de los máximos representantes de la literatura alemana junto con su amigo Johann Wolfgang von Goethe, la reputación de Schiller como filósofo es menos popular fuera del ámbito de la germanística. Sin embargo, en la actualidad las obras sobre el pensamiento filosófico de nuestro autor van en aumento y han contribuido a consolidar la relevancia e influencia de Schiller en la estética, la política y la pedagogía.

La metodología acostumbrada de los especialistas que estudian los textos filosóficos de Schiller tiende a privilegiar los escritos sobre estética, mientras que pocas veces pone de relieve su relación con la obra dramática. En cambio, quienes estudian su obra literaria no suelen hacer suficiente énfasis en la filosofía. Pienso que este proceder es válido y necesario para clarificar los límites entre filosofía y literatura y profundizar con mayor precisión en estos campos. No obstante, en el presente escrito deseo realizar una lectura que se ubique en un punto intermedio en el que lo filosófico ilumine la literatura y la literatura abone a la filosofía. Este proceder está más que justificado en un autor como Schiller en quien la historia, la poesía, el drama, la filosofía e incluso la medicina (no debe olvidarse que Schiller se formó como médico en la escuela militar de Karl Eugen) llegan a confluír muchas veces tanto en contenido como en forma.¹

Lo anterior es más evidente en el periodo de madurez de Schiller, cuando ya se ha consagrado como dramaturgo, historiador y filósofo. Una de las obras dramáticas correspondientes a esta etapa es *Wallenstein*, una propuesta difícil tanto por su densidad intelectual como por su forma y extensión. En ella se expresa un autor versado en la historia de la guerra de los Treinta Años y en la filosofía kantiana, por lo que es de esperar que se planteen problemas teóricos interesantes.

Dado que *Wallenstein* es una obra que puede enfocarse desde distintas perspectivas, deseo limitar mi examen a una cuestión: planteo una lectura de la obra como una puesta en escena de las categorías de

¹Por ello no puedo estar más de acuerdo con lo que afirma Acosta 2008 (p. 156): “Pero creo que así como los dramas enriquecerán las reflexiones schillerianas, también los textos filosóficos enriquecerán y transformarán la mirada artística y los propósitos del Schiller dramaturgo. Sostengo que tan profundos como pueden ser los conflictos y la conciencia de los matices en la puesta en escena de los dramas schillerianos, así también aparecen, incluso muchas veces anticipados, en sus reflexiones filosóficas.”

lo bello y lo sublime. Pero, en sentido inverso, también propongo que este ejercicio artístico le permite a Schiller experimentar y desarrollar sus ideas estéticas y poéticas. Estas últimas se refieren a los géneros poéticos expuestos por el autor en *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, tales como el idilio y la elegía. A este respecto, sigo de cerca las aportaciones en Villacañas Berlanga 1993, donde se entiende el drama clásico alemán, y el *Wallenstein* en particular, como una clausura del optimismo histórico burgués. Sin embargo, en este artículo me centro en las conexiones entre la obra filosófica y la dramática a la vez que incluyo en mi interpretación aspectos de los personajes principales que a veces no aparecen en la bibliografía especializada.

Comenzaré con dos apartados de carácter introductorio. En ellos ubico el *Wallenstein* dentro del conjunto de la obra poética, histórica y filosófica de Schiller; después ofrezco una noticia histórica sucinta del momento de la guerra de los Treinta Años y, por último, sintetizo el argumento de la obra para pasar a la discusión teórica. Los siguientes tres apartados constituyen propiamente el centro del artículo, ya que ahí comento la filosofía de lo bello y lo sublime de Schiller y luego explico cómo estos conceptos aparecen en el drama en forma de personajes y situaciones.

1. *El Wallenstein como obra poética, histórica y filosófica*

Cuando Schiller planeó y redactó su *Wallenstein* en 1796, ya contaba con una sólida carrera intelectual. Como dramaturgo ya había estrenado *Los bandidos* (1782), *Fiesco* (1783), *Intriga y amor* (1784) y *Don Carlos* (1787). En poesía había escrito dos de sus trabajos más logrados: *Los dioses de Grecia* (1788) y *Los artistas* (1789), unas de las perlas de lo que se considera poesía filosófica o, dicho de modo más poético, *Gedankenlyrik* (lírica de pensamiento). En materia histórica se había consagrado con su *Historia del levantamiento de los Países Bajos del gobierno español* (1788) y la *Historia de la guerra de los Treinta Años* (1791 y 1793). Finalmente, sus indagaciones filosóficas lo habían conducido a cuestionarse sobre temas relativos a su propia actividad poética, tales como el papel del arte en la cultura y la sociedad modernas, la naturaleza de los sentimientos suscitados en la tragedia, la diferencia entre la literatura antigua y moderna o la definición de lo bello y lo sublime. La cosecha de este periodo filosófico la constituyen algunos tratados breves: *Sobre el arte trágico* o *Sobre la razón del deleite en los temas trágicos* (ambos publicados en 1792). O bien, escritos de mayor envergadura e influencia en la estética idealista y romántica: *Sobre lo patético* (1793),

Kallias (correspondencia terminada en 1793 pero que no se publicó en vida de Schiller), *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (1795) y *Sobre lo sublime* (1801).²

Ya habían transcurrido diez años desde que Schiller compusiera una obra de teatro, así que *Wallenstein* significaba también la vuelta del dramaturgo, en las postrimerías del siglo XVIII, con una idea trágica madurada en el estudio de otras disciplinas. Pero, aunque durante todo ese periodo su producción fue muy prolífica, parece que nada le había costado tanta energía, frustración y esfuerzo mental como este trabajo. El 18 de noviembre de 1796 escribe a Goethe: “debo tratar un tema muy reacio, al que sólo he de vencer mediante una heroica porfía”; el 1 de diciembre de 1797: “casi me asusta cómo se me agranda el *Wallenstein*, especialmente ahora, porque los yambos, aunque abrevian la expresión, sostienen una holgura poética que a uno lo lleva a amplificar”; y siete días más tarde: “seguiré con el todo lo que pueda, pero el interés patológico de la naturaleza en este trabajo poético es muy desgastante para mí” (Burello y Rohland de Langbehn 2014).

Al seguir la evolución del trabajo, da la impresión de que Schiller intenta condensar en esta pieza el núcleo de todas las inquietudes que antes había tratado por separado. En primer lugar, está la idea fija de un tema histórico. En segundo lugar, la decisión de darle una forma trágica, aunque adaptada para un público moderno, con una sensibilidad y formación del todo diferente al público antiguo. De acuerdo con el espíritu ilustrado de su tiempo, Schiller estaba convencido de que el teatro tenía la misión de educar al público burgués en un conjunto de temas, conceptos y sentimientos propios de la vida política moderna (Schiller 2005, pp. 82–97; Villacañas Berlanga 1993, p. 237). ¿Qué mejor manera de formar al hombre y al ciudadano en y para la libertad que haciéndolo experimentar patéticamente el drama de la historia? Y, en tercer lugar, en esta pieza aparecen plasmadas, en distintos niveles, las ideas estéticas que acababa de confiar a sus tratados filosóficos. *Wallenstein*, como el personaje trágico de la obra, claramente porta los rasgos de lo sublime, mientras que Max y Tekla se relacionan con los de lo bello.³ A

²Pinna 2006 (versión electrónica) sostiene que *Sobre lo sublime* fue compuesto “con toda probabilidad después de 1795”.

³Una tesis similar puede verse en Villacañas Berlanga 1993, aunque el filósofo español se propone ahí el objetivo mucho más ambicioso de estudiar la relación del drama alemán con los ideales burgueses. Por esta razón, en última instancia no le interesa tanto identificar ciertos personajes y situaciones con categorías estéticas, y por ello nunca formula directamente la tesis tal como yo la planteo. Eso sí, identifica

través de ellos, Schiller explora numerosas facetas de estas categorías, como se verá a lo largo del presente artículo.

Antes de ofrecer al lector una breve noticia sobre lo que fue la guerra de los Treinta Años y el resumen del argumento de *Wallenstein*, me gustaría detenerme en la cuestión del drama histórico. ¿Por qué habría que tomar necesariamente a la historia como materia dramática si el propio Schiller parecía encontrar esa labor ardua y forzada? Si consideramos los antecedentes de *Don Carlos* y *La conjuración de Fiesco*, se entiende cierta disposición a trabajar con la materia histórica. Pero, además, la práctica como historiador y profesor le hizo apreciar con más claridad lo intrincado de los hechos humanos en el tiempo y es muy posible que su lectura de Kant le haya permitido modificar su comprensión teleológica optimista de la historia (Safranski 2011, pp. 267–274). Ahora sabe que el juicio opera según fines y que nuestro conocimiento de la naturaleza está mediado por esa imposición de fines desde nosotros hacia las cosas. Pero cuando el filósofo se aplica a la historia descubre que en este ámbito los hechos no se dejan aprehender de la misma forma. Ahí donde todo parecía preparar un desenlace magistral, la realidad impone la ruina para la grandeza, la belleza y los ideales. La dinámica de los sucesos políticos no se deja reducir a leyes imperecederas, pues está sujeta a la lucha de las voluntades, ambiciones, intrigas y al final todo parece decidirlo el capricho de la fortuna (Schiller 1991, p. 230; Hinnant 2002, pp. 132–133). ¿Qué le queda esperar al hombre ante un panorama tan consternador? La evidencia textual indica que Schiller reconoció esta naturaleza dramática de ciertos sucesos históricos, es decir, de situaciones en las que un héroe se ve envuelto en la trama de la historia, se debate para afirmarse, pero finalmente sucumbe. El *Wallenstein* histórico le permitía transmitir esta tragedia al público burgués.

Por otro lado, al basarse en hechos históricos el teatro aportaba una dosis de realismo a la trama y a los personajes. Si para los griegos las fuentes de la tragedia habían sido los mitos y las leyendas, para el hombre moderno la historia debe cumplir esa función sin perder ni un ápice del sentimiento de lo patético. En opinión de Wilhelm Dilthey, la realización de esta hazaña se debe justamente a Schiller con el *Wallenstein*; éste sería el primer drama histórico porque sólo en él se logra presentar un todo en el que el conocimiento detallado del pasado permite hacer comprensibles, partiendo de situaciones históricas, “el carácter y

a Max como el “alma bella” de la obra (pp. 312 y ss.) y juzga que *Wallenstein* “quizás sea el personaje más trágico de Schiller” (p. 291).

el destino de las figuras de la historia” (Dilthey 1984, p. XVII). En otras palabras, Schiller construye un drama en el que no es necesario apelar a elementos míticos o legendarios para echar a andar el mecanismo de la tragedia, sino que todo cobra sentido por las situaciones y caracteres históricos mismos configurados por el libre proceso de elaboración artística, pues, en efecto, no se trata tampoco de subordinar la verdad poética a la verdad histórica. En *Sobre lo patético*, un texto tardío, Schiller explica lo siguiente:

La poesía no debe seguir su camino a través de la fría región de la memoria, no debe convertir nunca la erudición en su intérprete ni el provecho propio en su abogado. Debe tocar al corazón, porque fluye del corazón, y no debe dirigirse al ciudadano en el hombre, sino al hombre en el ciudadano. (Schiller 1991, p. 93)

La autonomía del juego estético del artista desvela verdades que la realidad no puede exponer por sí misma. Al contrario, el drama histórico tiene ahora la capacidad de hacer patente la presencia de lo trágico en la vida del hombre sin necesidad de recurrir a mecanismos extraordinarios o trascendentes. Schopenhauer aplaudió en el *Wallenstein* precisamente esa cualidad:

Yo prefiero con mucho este último tipo [de recurso para llegar al infortunio en la tragedia] a los otros dos, pues nos muestra el mayor infortunio no como una excepción, no como algo debido a raras circunstancias o a un carácter monstruoso, sino como algo que se desprende fácilmente por sí mismo del hacer y de los caracteres humanos, como algo casi consustancial a ellos y que se cierne sobre nosotros a cada paso [...] este último género nos muestra que esos poderes destructores de la felicidad y de la vida nos acechan a cada instante en nuestro camino, pues el mayor sufrimiento puede verse acarreado por entrelazamientos que pueden afectar también a nuestro destino y por acciones que quizá nosotros fuéramos capaces de cometer sin quejarnos sobre su injusticia; entonces nos estremecemos y nos sentimos en medio del infierno. (Schopenhauer 2003, § 51, pp. 300–301)

Una impresión contraria causó la obra en el joven Hegel, quien después de leerla concluyó su breve pero denso comentario con las siguientes palabras: “No es un final de teodicea ¡Esto no es trágico, sino espantoso! Desgarra el corazón [...] imposible salir aliviado de este espectáculo!” (Hegel 1978, pp. 435–436). A su juicio, Schiller se había rehusado a conceder al público o lector el alivio de la manifestación de una razón optimista en el curso de la historia. Ahora veremos a qué se refería Hegel.

2. *La guerra de los Treinta Años y el argumento de Wallenstein*

Como no podía ser de otra manera, el *Wallenstein* se extendió de manera extraordinaria por más que Schiller trató de economizar sus recursos. Al final, el grueso de la obra podía compararse con el de una noveleta. Por consejo de Goethe, quedó dividida en tres partes:

1. “El campamento de Wallenstein” (*Wallensteins Lager*): un acto de once escenas;
2. “Los Piccolomini” (*Die Piccolomini*): cinco actos de cinco, siete, nueve, siete y tres escenas respectivamente;
3. “La muerte de Wallenstein” (*Wallensteins Tod*): cinco actos de siete, siete, veintitrés, catorce y once escenas respectivamente.

La tragedia propiamente se condensa en la última parte; las dos primeras montan la escena histórico-política y dramática para comprender el asunto. “El campamento de Wallenstein” tiene la función de sensibilizar al espectador o lector con respecto al ambiente de las consecuencias de la guerra, así como de proyectar la sombra de Wallenstein. “Los Piccolomini” nos introduce en las casas consistoriales del duque, en Bohemia, donde se desarrollan las principales líneas argumentales de la caída del héroe. Por último, “La muerte de Wallenstein” desarrolla con velocidad creciente el desenlace fatal.

En líneas generales, el drama se ubica en el decimosexto año de la guerra de los Treinta Años, conflicto bélico del siglo XVII (1618–1648) que enfrentó a las principales potencias europeas por motivos religiosos, entre otros. Muchos de los Estados del Sacro Imperio Romano defendían la fe católica frente a los reformistas (por ejemplo, el reino de Dinamarca, el Imperio sueco y varios ducados “alemanes”). Al enfrentarse a los daneses, el emperador Fernando II de Habsburgo recurrió al talento militar de un duque de Bohemia, Albrecht von Wallenstein, quien proporcionó una ventaja a la corona del Sacro Imperio. Pero en 1630 Fernando lo depuso en la Dieta de Regensburg a raíz de ciertos rumores que corrían en la corte de Austria según los cuales el duque intentaba apoderarse de Alemania. Dos años más tarde, el emperador volvió a solicitar la ayuda de Wallenstein tras las derrotas sufridas por la Liga Católica. Pero, de nuevo, en 1633 volvieron a caer sospechas sobre el duque, cuyo poderío militar crecía a una velocidad inusitada. Esta vez se rumoraba que Wallenstein pretendía pactar con los enemigos suecos y cerrar una paz que beneficiaría a los protestantes. No hay evidencia histórica suficiente que sustente estas sospechas, pero

bastaron para que Fernando buscara deponer por segunda ocasión a su caudillo y confiscara sus bienes y territorios. Se produjo entonces una situación compleja en el ejército, que vacilaba entre serle fiel a su general o al emperador. Wallenstein fue perdiendo poco a poco algunos regimientos hasta que unos enviados del emperador lo asesinaron en sus habitaciones en Pilsen, Bohemia.⁴

Ésa es la historia. Ahora veamos el teatro.

Para efectos del presente trabajo, sólo es necesario saber que la tragedia de Schiller se centra en los últimos días de Wallenstein, quien hace frente al dilema de aliarse con los suecos para convertirse en príncipe o permanecer fiel al Imperio y volver a ser relegado de la corte. Como es de esperarse, alrededor del vacilante duque otros personajes cercanos tejen intrigas y rumores que sigilosamente echan a andar la trama. Octavio Piccolomini, hombre de confianza del duque, actúa en secreto en favor del emperador y se convierte en el principal artífice (aunque indirecto) del asesinato de Wallenstein. En medio del conflicto se encuentra la pareja de enamorados de Max y Tekla, hijos, respectivamente, de Octavio y Wallenstein. Además, Max quiere al duque como si fuera su propio padre y, al mismo tiempo, lo admira como estadista genial pero leal al imperio. Una de las escenas más trágicas se presenta cuando Max conoce tanto las intenciones de su padre como de Wallenstein, y se ve obligado a elegir un bando. Finalmente, Max, sabiendo que no puede salir airoso cualquiera que sea su elección, elige morir con su tropa peleando contra los suecos. No mucho después, Tekla desaparece en pos de la tumba de su amado y Wallenstein, ignorante de su ruina, es asesinado mientras duerme.

No hay teodicea, no hay promesa de un imperio alemán. Sólo el sepulcro que devora lo bello y lo sublime.

3. *Filosofía de lo bello y lo sublime*

Volvamos a los conceptos. Ya mencioné que el pensamiento filosófico de Schiller había llegado a su madurez al comenzar el *Wallenstein*. Su último texto importante sobre estética, *Sobre lo sublime*, apareció en 1801, dos años después que su obra de teatro, pero, como ya señalé antes, lo más probable es que las ideas contenidas allí surgieran poco antes o durante la escritura de *Wallenstein*. Esta información sugiere con fuerza una relación entre su producción artística y filosófica.

⁴Al respecto puede consultarse Mortimer 2010.

En la actualidad hay un acuerdo sobre el hecho de que Schiller experimentó una intensa evolución en sus ideas sobre lo bello y lo sublime. Estas dos categorías estéticas son el corazón de las distintas opiniones del poeta alemán acerca del arte (con un énfasis en la tragedia), la política y la moral (Sharpe 1991, pp. 118–169). En el transcurso de la década de 1790 Schiller pasó de una estética deudora del movimiento dieciochesco del *Sturm und Drang* (tormenta y empuje) a una concepción que, desde la meditación sobre el kantismo y la filosofía estética y moral inglesa, abría las puertas al idealismo y preludiaba el romanticismo (Beiser 2005, pp. 1 y 2). Especialmente a través de su obra y la de Goethe, se recupera en forma creativa la situación filosófica de habla alemana, como argumenta Franzini, “a distintos niveles, desde los límites extremos de la sublimidad y del genio hasta la exigencia de la armonía clásica, al mismo tiempo histórica, ética y estética” (Franzini 2000, pp. 223–224).

Lo primero es la belleza. Como se sabe, una preocupación próxima a la obsesión entre los autores alemanes de este periodo fue el de la relación entre el arte y la vida. Goethe noveló su vida en *Poesía y verdad*; Hölderlin fue al extremo y encarnó trágicamente este vínculo (Safranski 2009, pp. 147–154). Uno de los precursores más importantes de esta tendencia fue J.J. Winckelmann, pues desde una perspectiva histórica quiso dar sentido al fenómeno del arte bello en su relación con la vida del griego antiguo. Dice el historiador del arte:

El buen gusto, que se extiende cada vez más a lo largo del mundo, comenzó a formarse por vez primera bajo el cielo griego. Todas las invenciones de pueblos extranjeros confluyeron en Grecia, por así decirlo, tan solo como las primeras semillas, y adoptaron otra naturaleza y otra figura en el país que —se dice— Minerva, frente a los otros, dio a los griegos como morada por el clima moderado de las estaciones que aquí encontró, como el país que habría de producir sabias cabezas. (Winckelmann 2008, p. 77)

De modo análogo, Schiller encuentra en la belleza una de las claves para comprender al sujeto moderno como hombre (*Mensch*) y ciudadano dentro del Estado. Este paso lo desarrolla en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, publicadas por entregas entre septiembre de 1794 y junio de 1795 en *Die Horen*, revista editada por él mismo. En esta obra, como afirma Billings 2014 (p. 88), “la teoría de la educación estética de Schiller es el enlace más importante entre la estética kantiana y la filosofía idealista del arte y es una importante influencia en Schelling, A.W. Schlegel, Hegel y Hölderlin.” Esto es así, en parte porque Schiller funge como mediador entre la tercera *Crítica* kantiana-

na y el romanticismo temprano, pues hace del concepto kantiano de belleza no sólo un mediador entre la sensibilidad y la razón, sino que le proporciona, a través del arte, un papel unificador de la existencia (Billings 2014, p. 88). Además, más que Kant o Hegel, Schiller “formula el problema global de la experiencia estética con una clara visión de su relación con el problema general del desarrollo humano, la crítica social y la relevancia política” (Ross 2017, p. 31).

En las *Cartas* el arte bello (o estético, como también lo llama Schiller) aparece como un recurso palingenésico para resolver los problemas históricos y metafísicos de la humanidad moderna (Gennari 1997, p. 124). Se parte del diagnóstico de que el sujeto moderno ha perdido la unidad y libertad características del pueblo griego. A nivel cultural, individual y político, el hombre moderno es incapaz de competir con los griegos, aunque los aventaje en profundidad de conocimientos debido a la especialización de las ciencias. El individuo moderno vive una vida fragmentada sin una verdadera relación con los demás ni con los objetos que le rodean: “no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, no desarrolla la armonía que lleva dentro de sí, y en lugar de imprimir a su naturaleza el carácter propio de la humanidad, el hombre se convierte en un reflejo de su oficio, de su ciencia” (Schiller 1990, p. 149). Alienado de sí mismo, este hombre ya no sabe cómo experimentar la libertad ni la belleza, pues ambas son distintas caras de una misma moneda.

Esto podría comprobarse en la realidad. El fracaso, para él, de la Revolución francesa consistió en que los hombres no estaban listos en su interior para la libertad a la que se abrieron paso a través de la violencia. Siguiendo en este sentido los pasos de Kant, Schiller desconfía de la eficacia de las revoluciones para fundar un nuevo orden en la senda del progreso. Y, fiel a una línea de pensamiento muy arraigada entre los autores de habla alemana (por ejemplo, Humboldt, Fichte o Herder), confía más en el lento proceso de transformación a través de la educación.

Sin embargo, no se trata ya de una educación a través de reglas morales ni menos aún de una excesivamente racionalista; la belleza, y sólo la belleza, puede volver a unir el sentimiento con el entendimiento. Éste es el proyecto de educación estética: “porque es a través de la belleza como se llega a la libertad” (Schiller 1990, p. 121); es decir, sólo el arte bello es capaz de educar verdaderamente al hombre moderno y otorgarle la oportunidad de reconstruir de manera continua su unidad perdida. Esta solución pretende abarcar de una vez la naturaleza del hombre (la belleza como “condición necesaria de la humanidad”; Schi-

ller 1990, p. 191), pasando por una revisión de aspectos histórico-culturales (la teoría del juego y la evolución de las artes en la cultura) hasta llegar a un horizonte político gracias al cual ahora sí serían posibles una comunidad y un Estado (*Staat*) en armonía.

La realidad completa del hombre se engloba en esta autocrítica de la Ilustración realizada desde una racionalidad que, según afirma Ulrichs 2010 (p. 128), “trabaja en la superación de sus propias parcialidades”. De ahí que para Schiller ahora no sea suficiente con apelar a la razón y la moralidad, sino que sea preciso incluir también el papel decisivo de la sensibilidad en la conformación de la subjetividad y el terreno político. En última instancia, nuestro autor se da cuenta de que no se necesita que el Estado estético medie para la consecución del Estado moral, sino que éste se encuentra ya incluido en aquél, de manera que la nobleza de carácter hace superflua toda constricción moral (Sharpe 1991, p. 154; Acosta 2010, p. 67). Como escribe Simón Marchán,

el arte se revela como un medio o instrumento para la futura realización social de lo bello. Si se concibe lo bello, o como diríamos hoy, lo estético sin más como un ideal político y su realización social como la satisfacción suprema, el arte reclama también un carácter político como anticipación modelica de la realización social de lo estético, ya sea en la república estética o en la vida social. (Marchán Fiz 2006, p. 210)

Nuevas ideas de bella humanidad y bella comunidad surgen de estas reflexiones del Schiller maduro. “La creencia más básica de Schiller era que una naturaleza equilibrada en sus deseos, hacía al hombre más sociable” (Villacañas Berlanga 2001, p. 107). Probablemente lo más notable de estas nociones sea que no supongan una reconciliación de carácter ingenuo en la que se expulse de un plumazo todo conflicto y escisión —algo razonable de pensar dado el entusiasmo desbordante de algunos párrafos de las *Cartas*—. Más bien, al contrario, lo humano se concibe en un perpetuo y tenso equilibrio, tanto a nivel individual como en las relaciones con los demás. No se da jamás, “en polémica con Winckelmann, un estado de inmóvil fusión” (Franzini 2000, p. 228).

La crítica más reciente ha sabido ser más justa y generosa con las teorizaciones sobre el concepto de belleza de Schiller. Muchos de los más importantes comentaristas reconocen, por ejemplo, la originalidad de Schiller ante Kant, su principal fuente, así como su gran influencia sobre los pensadores de la *Frühromantik* (Bowie 2003, p. 47; Beiser 2005, p. 140; Ross 2017; Safranski 2011). Aunque es imposible siquiera enumerar las distintas facetas del concepto schilleriano en este apartado, puedo destacar dos asuntos. Primero, que aquí la belleza no se limita,

como en Kant, al punto de vista de la subjetividad, sino que adquiere cierta objetividad al presentarse desde un ángulo más “antropológico” (Beiser 2005, p. 140), histórico y social. Un ejemplo notable de esto es la teoría del juego de Schiller que, basada en la idea de “juego libre” de la imaginación y el entendimiento de Kant (KU, § 9 B28), concretiza la belleza, por decirlo así, como fenómeno en ciertas acciones que contribuyen al despliegue armónico y equilibrado de la doble naturaleza sensible-racional del hombre (“El juego es la *puesta en práctica de la libertad*”; Feijóo 1990, p. LXVI). De ahí la tesis de que “el hombre sólo debe jugar con la belleza, y debe jugar sólo con la belleza” (Schiller 1990, p. 241).

Relacionado en forma directa con el anterior, el segundo detalle es que la belleza puede establecer un vínculo más claro con la ética, vínculo que Kant sólo sugirió cautelosamente, por ejemplo, en el § 59 de la *Crítica del juicio*, según el cual la belleza es “símbolo de la moralidad”. Schiller da un paso más y trata de justificar que la experiencia estética de la belleza convierte al hombre en un ser moral sin necesidad de apelar a la ley moral. Esto se fundamenta en su distinción entre la libertad de la razón y la “libertad estética” (Schiller 1990, p. 305). La primera es la libertad kantiana como autonomía moral; la segunda involucra a la naturaleza humana completa al incluir también a la sensibilidad. Sin decirlo de manera abierta, Schiller critica a Kant y pretende completarlo al introducir la belleza como la base de la libertad (Beiser 2005, p. 153). De esta suerte, la belleza trasciende la posición kantiana cuidadosamente delimitada a la subjetividad y a la contemplación de la naturaleza y las bellas artes, a una en la que funge además como concepto clave para la unidad y el equilibrio de la persona y la cultura.

Pero en todo esto todavía no figura lo sublime. La evolución del pensamiento schilleriano en torno a esta categoría es sumamente compleja. Como lo muestra el excelente trabajo de Acosta 2008, el problema de lo sublime en Schiller se liga con el de la tragedia, y este último además se aborda desde distintos puntos de vista: los problemas morales y políticos, los géneros literarios, el sentimiento de lo patético o los temas y personajes representados.

Sobre este asunto contamos primero con un par de textos tempranos muy próximos a Kant, a saber, *Sobre el arte trágico* y *Sobre el fundamento del deleite ante los objetos trágicos*, ambos de 1792. En ellos lo sublime se tematiza todavía desde las ideas kantianas en la *Crítica del juicio*. Recordemos que en la “Analítica de lo sublime” esta categoría estética no aparece como una propiedad de los objetos ni se limita al ámbito de la sensibilidad; en contraste con otros comentaristas ingleses y alemanes del siglo XVIII, Kant comprende lo sublime no como una re-

acción emocional ante determinados objetos, sino como una “respuesta de los límites de nuestra imaginación y el poder de nuestra razón teórica y práctica” (Guyer 2012, p. 102). El remate de la argumentación kantiana —que llega con lo sublime dinámico— consiste en que, ante la inconmensurabilidad de la naturaleza, se revela en nosotros nuestra superioridad frente a esa misma naturaleza externa (y también nuestra propia naturaleza interna) en virtud de nuestra independencia y autonomía como seres racionales capaces de regirse por la ley moral que nos imponemos a nosotros mismos (KU, § 28 B104–109). La experiencia de lo sublime acaece por la colisión del poder (*Macht*) de la naturaleza con nuestra fuerza (*Kraft*) para resistir. Cuanto más intensa es esta experiencia, tanto más notable es la distancia entre la naturaleza (la temible de fuera, pero también la que teme en nuestro ánimo, es decir, nuestros instintos e inclinaciones para huir y preservarnos) y nuestra voluntad para no dejarnos dominar. No es sorprendente que se haya encontrado aquí un concepto de moralidad definido como “subjetividad heroica” (Doran 2015, p. 248).

Es precisamente esta cualidad heroica de la filosofía kantiana de lo sublime la que inspira a Schiller y le ofrece las herramientas para teorizar sobre el arte trágico ya desde los dos primeros ensayos mencionados.⁵ En éstos el placer que se obtiene al contemplar una tragedia está mediado por el juicio moral y el sentimiento optimista de superioridad moral ante la naturaleza. Hay una fe desmedida en el triunfo de la libertad inspirado por la visión de un héroe que sufre sin traicionar los mandatos de la razón práctica. “La experiencia del poder vencedor de la ley ética, que tenemos ante este espectáculo, es un bien tan alto y esencial, que incluso deberíamos intentar reconciliarnos con el mal al que se la debemos” (Schiller 2008b, p. 173).

Sin embargo, en esta época Schiller ya ha descubierto algo esencial, a saber, que la tragedia es un arte que sólo alcanza su perfección en la modernidad, pues el hombre moderno padece la escisión de su doble naturaleza y antes que someterse al destino, como el griego, le hace frente. “Si nosotros los modernos tuviésemos efectivamente que renunciar a restablecer el arte griego, para no decir superarlo, sólo la tragedia debería exceptuarse. Sólo a ella quizá le resarce nuestra cultura científica el robo que le cometió al arte en general” (Schiller 2008a, p. 195). La tragedia, sus personajes y situaciones, así como el sentimiento de lo sublime que se produce en el espectador, son elementos propios de la modernidad. Como de manera acertada escribe Acosta:

⁵ Sin embargo, hay que decir que este gesto de pensar el arte como sublime es propio de Schiller, pues Kant lo limita a la naturaleza (Hofmann 2003, p. 126).

Sólo un moderno encuentra insatisfactorio “abandonarse” al destino; sólo un moderno entiende la necesidad del conflicto, de la lucha, como condición para su libertad. *Sólo un moderno es esencialmente trágico*. Ésta es la imagen que lo sublime kantiano hace posible para Schiller, y que ahora él ha trasladado incluso al espacio de la representación escénica. (Acosta 2008, p. 160)

Esta idea alcanza su plenitud en los trabajos de madurez. En *Sobre lo patético* (1793) ya hay un desplazamiento del fuerte énfasis que antes tenía el juicio moral y cobra más importancia la “fuerza” de las acciones que el poeta utiliza que la “dirección” de la misma. “Un vicioso comienza a interesarnos desde el momento en que tiene que arriesgar la felicidad y la vida para llevar a cabo su mala voluntad” (Schiller 1991, pp. 92 y 95), afirma un escritor más artista que moralista. La eficacia estética de la tragedia está más allá del bien y del mal. Tal representación escénica (*Darstellung*) del desgarramiento de la sensibilidad en favor de la razón produce un “ensanchamiento” del espíritu “tanto más al encontrar límites hacia afuera” (Schiller 1985, p. 128).

No obstante, es en *Sobre lo sublime*⁶ donde se formulan las ideas más contundentes. Una vez que se acepta la tesis de que es especialmente en el arte trágico, y no en la naturaleza, donde tiene lugar la experiencia de lo sublime (como lo patético) más significativa para la vida humana, el siguiente paso es el enfrentamiento directo entre el hombre y el mundo. Ya no se trata de la oposición entre la razón y la sensibilidad de los primeros textos (Pinna 2006), sino del hombre como ser sensible y racional frente a la violencia y caos de la realidad que se le presenta, pues la miriada de fenómenos que acuden al entendimiento del hombre configura un mundo “donde más parece regir el azar absurdo que un plan sabio, y donde mérito y fortuna están en contradicción en la mayoría, con mucho, de los casos” (Schiller 1991, p. 230). En virtud del contraste con este panorama, el hombre descubre dentro de sí a idea de libertad, que es la prueba de su independencia respecto de la aparente falta de coherencia de los fenómenos del mundo.

Por lo anterior, la “historia universal” aparece como un objeto sublime, pues ahí resalta “el conflicto de las fuerzas naturales entre sí y con la libertad del hombre” (Schiller 1991, p. 231). Esta aseveración es

⁶ *Über das Erhabene*. No se confunda con *Vom Erhabenen: zur weitem Ausführung einiger Kantischen Ideen*, un texto anterior publicado en la revista de Schiller *Neue Thalia*. Luego, en 1801, en *Kleinere prosaische Schriften* —donde también aparecen las *Cartas*— divide *Vom Erhabenen* en dos ensayos distintos: *Über das Erhabene* y *Über das Pathetische* (Billings 2014, p. 81).

significativa cuando recordamos que Schiller escribió justamente una tragedia tomando como motivo un momento de la guerra de los Treinta Años. Y es que el trabajo del arte trágico es coadyuvar a que surja en el hombre la conciencia de su propia libertad al representar una desgracia artificial basada, por así decirlo, en hechos reales.

En última instancia, este texto sobre lo sublime revela una nueva actitud ante la ruina inevitable. Frente a lo temible no cabe otra respuesta que la aceptación voluntaria; ésa es la aplicación más madura y plena de la libertad. No se trata de sumisión ni sometimiento, sino de un ejercicio de aceptación de lo inevitable, con lo cual la violencia queda reducida a cero: “anular conforme al concepto una violencia no quiere decir otra cosa que someterse voluntariamente a la misma” (Schiller 1991, p. 220). Por eso, Villacañas encuentra en la teoría de la tragedia de Schiller una “disposición idealista hacia la libertad” que desplaza del centro a la moralidad. “En la estética, la noción de libertad es ahora mucho más central que la ley moral, y lo es porque es la única forma verdadera de lucha ideal contra la muerte” (Villacañas Berlanga 2010, pp. 143 y 144).

¿Entra esto en contradicción con la educación estética, en la cual la belleza es el corazón del proyecto? Cualquier lector de las *Cartas* y los textos sobre lo sublime podrá darse cuenta de que existe claramente una tensión entre ambos conceptos, e incluso podrá percibir un cambio de tono en la retórica de Schiller. Sharpe 1991 (p. 168) comenta que el optimismo progresista que domina en las *Cartas* se transforma en una disposición para la lucha perpetua entre el hombre y el mundo en *Sobre lo sublime*. Así, aunque nos encontremos con frases como “Sólo cuando lo sublime se desposa con lo bello y nuestra receptividad hacia ambos ha sido formada en igual medida, somos ciudadanos consumados de la naturaleza, sin por ello ser sus esclavos y sin perder por ligereza nuestra ciudadanía en el mundo inteligible” (Schiller 1991, p. 236), incluso así, parece haber un énfasis en la disposición sublime del ánimo más que en la reconciliación armónica de la belleza. En cambio, Acosta 2008 (p. 277), siguiendo a Wolfgang Dusing, apuesta por una lectura más conciliadora de ambas categorías. Ella piensa que la experiencia de lo sublime conduce, de hecho, a una situación de “mutuo reconocimiento [y] mutua necesidad” de las dos fuerzas constitutivas del hombre. Lo mismo que la belleza, pero por distinta vía, lo sublime llega a la experiencia de la libertad (estética): “así también es probable que cuando habla de belleza en las *Cartas* esté hablando de ‘belleza sublime’ anunciada en el concepto de ‘alma bella’” (Acosta 2008, p. 286). Como se verá más adelante, creo que esta afirmación tiene sentido cuando la

leemos a la luz de una obra como *Wallenstein*, donde es precisamente en el alma bella (Max Piccolomini) donde se llega a fundir lo bello con lo sublime al momento de realizar su último acto heroico. En este sentido, habría en Schiller unas relaciones filosóficamente más ricas entre lo bello y lo sublime que las que aparecen a primera vista. Por un lado, estaría una belleza armónica imposible para el hombre moderno (que fungiría como idilio) y, por el otro, una belleza sublime (propias del hombre moderno; Pugh 2005, p. 52) que, dependiendo de la situación, a veces resaltaría la reconciliación y a veces la lucha y resistencia.⁷

Ahora pasemos al teatro, donde tal vez alcancemos un poco de mayor claridad que la que hemos obtenido hasta ahora de los conceptos.

4. *Wallenstein: la sublimidad del héroe trágico*

En primer lugar, hay que hacer notar la opacidad de la contextura moral del “héroe”. Schiller tiene la osadía de presentarnos no al joven Wallenstein, brillante y victorioso, sino al viejo, inseguro de sí mismo, herido por las traiciones, incapaz de dar un paso sin consultar a los astros, reflexivamente enfermizo. Ha dejado de ser un hombre de acción para convertirse en un visionario, impulsado por la osadía intelectual y atezado por el miedo a culminar. Esto da pie para el despliegue de un drama de carácter igualmente enfermizo.⁸

Sin embargo, no está vencido aún. El protagonista de Schiller tiene los signos de la derrota y la enfermedad, pero sigue siendo un personaje de genio a través del cual se pueden diagnosticar las derrotas y enfermedades de la época. La grandeza de Wallenstein es tal que ya es una leyenda viviente. De principio a fin sus subordinados se muestran admirados y temerosos por su presencia y sus victorias a tal grado que le atribuyen una relación con el demonio: “¿De qué nos servirán las armas contra él, si le protege un hechizo y es invulnerable? [...] Ni el acero, ni las balas pueden nada contra él. Está hechizado y protegido por arte diabólico. Repito que es invulnerable” (WT, p. 147/V, 2).⁹

⁷También Petrus 1993 (p. 94) llama la atención sobre una posible lectura de las relaciones entre lo bello y lo sublime como “acción recíproca *dialéctica*”, fundamentada en algunas anotaciones de Schiller en las *Cartas*. De este modo, se podría romper con una interpretación rígida que obligaría a elegir taxativamente entre una u otra categoría.

⁸A decir de Villacañas Berlanga 1993 (p. 146), la tragedia schilleriana muestra a la libertad en sus casos más enfermizos y polarizados.

⁹Para citar el *Wallenstein* proporcionaré primero la abreviatura de una de las tres partes en que se divide la obra: WL (*Wallensteins Lager*/“El campamento de

No obstante, hay que decir que a lo largo de la obra tiene lugar una corrosión de esta forma tradicional de sublimidad. Al final, el ejército abuchea a Wallenstein y los soldados encargados de asesinarlo llevan a cabo su tarea sin escrúpulos. El ánimo voluble de las personas, el afán de una mezquina venganza y una buena recompensa son capaces de disolver el temor y el respeto que se siente por lo grande.

En contraste con el temor que provoca entre el vulgo (poco preparado para la contemplación estética), Max, el alma bella, ve en Wallenstein al genio político que inspira amor y respeto. Sólo la belleza puede reconocer la altura de lo sublime, pues, recordemos, la belleza y la sublimidad son caras de la misma moneda:

No ha nacido él para plegarse dócilmente a la ajena voluntad; esto sería contrario a su naturaleza. No puede. Dotado de un alma de soberano, ocupa el lugar de un soberano, y no es poca suerte para nosotros que sea así. Puesto que son pocos los que saben gobernarse y usar sabiamente de su inteligencia, gran dicha es para todos nosotros, repito, haber dado con un hombre capaz de ser la piedra angular, el apoyo de muchos miles y como sólida columna a la cual se atan los demás con gusto y confianza. Éste es Wallenstein. Si otro existe que parezca mejor a la corte, el ejército sólo quiere a él. (DP, p. 35/I, 4)

Sin embargo, pronto se ve que este soberano está incapacitado para actuar porque se encuentra atrapado en un drama interno. En su obsesión de que todo suceda según el libre designio de su propia voluntad, es en buena medida responsable de su caída. Supone mal que la unidad de la mente puede dirigir la historia a voluntad (Martinson 1996, p. 133). ¿Acaso un genio como él tiene que rebajarse a reaccionar a las acciones de los otros en vez de determinarlas con libertad de artista? El protagonista confiesa: “no estoy acostumbrado a dejarme dominar y conducir ciegamente por el acaso” (WT, p. 86/I, 3).

Por eso Wallenstein no sabe aprovechar la ocasión, un tema que se repite a lo largo de la obra.¹⁰ “¡Oh! Aprovecha la ocasión favorable antes no se te escape. Se ofrece tan rara vez en la vida la hora deci-

Wallenstein”), DP (*Die Piccolomini* / “Los Piccolomini”) y WT (*Wallensteins Tod* / “La muerte de Wallenstein”). Luego indicaré la página de la traducción al español y adelante, separados por una diagonal, añadiré en romanos el acto y en arábigos la escena. Para este artículo utilicé la traducción de José Ixart, aunque la he comparado con el original alemán y en una ocasión, que indico oportunamente, he traducido una cita.

¹⁰En la producción lírica de Schiller pueden leerse poemas como *Die Gunst des Augenblicks* (*El favor del momento*) y *Sehensucht* (*Nostalgia*); (véase Schiller 2009).

va...”, le ruega Illo, uno de sus partidarios. En vez de elegir, se acoge a la astrología, en la que espera encontrar los vaticinios que se le sustraen en la lectura de los hechos de la realidad política. Consulta los astros continuamente, esperando la manifestación de una buena señal que le indique el momento oportuno para actuar. Pero mientras aguarda a que el cielo le conceda la anhelada organización de los planetas, sus enemigos aprovechan esta falta de acción para sellar su destino.

El motivo astrológico cobra un significado ambivalente en la obra. Para Wallenstein representa su asociación personal con un designio más elevado, misterioso y puro que la historia y la política. Pero el espectador ya adivina que esta superstición celeste proyecta la desconexión que hay entre las ideas y los actos, la razón y la sensibilidad. Al no haber un elemento regulativo que medie entre ambos regímenes, éstos se dislocan, para mala fortuna del protagonista. Finalmente, cuando Wallenstein cree leer en los astros la profecía de su victoria, se trata en realidad del cumplimiento de la fatalidad. Con esto, Schiller recupera el motivo antiguo de la malinterpretación de los oráculos.

Volviendo al asunto de la libertad se puede comprobar que Schiller ha puesto sobre las tablas ideas que también aparecen en sus textos filosóficos. Así como en *Sobre lo sublime* lo que importa es la fuerza de la voluntad sin importar la dirección moral de la misma, también en la obra de teatro Wallenstein siente dentro de sí el poder de una libertad que es posibilidad pura. Esto lo revela en el clásico soliloquio del primer acto de la tercera parte, del que transcribo una parte:

¿Es cierto? ¿Me será imposible obrar con entera libertad, y retroceder en mi empresa, si tal fuera mi deseo? ¿He de realizarla puesto que la he concebido? [...] ¡Ah! ¡Adónde me veo llevado súbitamente! Cerróse a mis espaldas toda salida; mis propias obras alzaron en torno un muro que me aprisiona y me impide retroceder [...] Pero ¡ah!, ¡que el aspecto de la necesidad es severo, y no sin terror introduce el hombre la mano en la urna misteriosa del destino! Encerradas en mi alma, era todavía señor de mis acciones; una vez escapadas del asilo donde se engendraron, lanzadas de allí a la corriente de la vida, son juguete de las malélicas divinidades que nada puede ablandar [...] ¡No fue todavía profanada!... Todavía no... ¡El crimen no pasó aún el dintel!... ¡Cuán breve el límite que separa los dos caminos de la vida! (WT, pp. 86–87/I, 4)

En este soliloquio el protagonista vive interiormente el drama del destino y la libertad. Ejerce el poder para dar forma a la realidad; conforme progresa, aparecen nuevas posibilidades, una puerta lleva a una estancia con más puertas que conducen a distintos tipos de acción con-

creta. Wallenstein se encuentra en una de estas estancias, de suerte que siente la libertad como ensanchamiento del espíritu, como holgura de posibilidades, como tener capacidad de realización. En esto se diferencia de la libertad kantiana, que más bien constriñe el ánimo a la ley moral. La libertad que encarna nuestro protagonista está más allá del bien y del mal; no se atiene a consideraciones morales. Su valor reside en la mera contemplación de poder hacer, sin importar los juicios morales.

Se puede leer esta experiencia de la libertad por el tamiz de la poesía sentimental teorizada por Schiller:

De la lectura del poeta ingenuo pasa uno fácil y gustosamente a la efectiva realidad; el sentimental siempre nos predispone, por unos instantes, contra la vida real. Esto proviene de que la infinitud de la idea dilata nuestro espíritu, por así decir, más allá de su diámetro natural, de suerte que nada de lo que existe puede ya llenarlo. Preferimos sumergirnos contemplativamente en nosotros mismos, donde para el anhelo excitado encontramos alimento en el mundo de las ideas, en lugar de tender hacia objetos sensibles proyectándonos fuera de nosotros. La poesía sentimental es fuente de recogimiento y silencio, y a ello nos invita [...]. (Schiller 1985, pp. 128–129)

Lo sentimental es aquí lo característico de los hombres modernos, para quienes la relación con el mundo y consigo mismos se ha vuelto más problemática. Ellos viven más hacia dentro que hacia afuera y se ha agudizado la autoconciencia de sus propios pensamientos y sentimientos. Lo que para un antiguo (o ingenuo, como les llama a estos caracteres) es natural y sencillo, se vuelve un motivo de cavilaciones para el sentimental.

En Wallenstein esta característica moderna llega a niveles enfermizos que lo hacen incompetente para integrarse al mundo. En efecto, sólo los modernos pueden llegar a experimentar la libertad pura desatada de la sensibilidad y con ello pertrecharse anímicamente contra los terribles sucesos inevitables. De hecho, ése es el efecto que la tragedia se propone conseguir en el espectador, según Schiller. Pero el duque es un ejemplo de cómo esta disposición, cuando no se toma con la distancia estética correspondiente, sino que se entremezcla con la realidad, incapacita al individuo en vez de fortalecerlo.

Este problema ya lo había tematizado Schiller en sus *Cartas*, por ejemplo, en la número XI, donde hace una lectura de los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* de Fichte. Ahí establece el tipo de relación que debe darse entre las dos naturalezas humanas, la que exige permanencia y la que exige cambio, o bien, los principios de libertad y tiempo. Para existir como seres humanos completos, es necesario conectar am-

bas partes: “Así pues, para no ser mero mundo, el hombre ha de darle forma a la materia; para no ser mera forma, tiene que dar realidad a la disposición que lleva en sí [...] debe exteriorizar todo lo interno y dar forma a todo lo externo” (Schiller 1990, p. 199). El error de Wallenstein está en haber permitido un predominio excesivo de la razón y, con ello, haberse anulado a sí mismo como “fuerza autónoma y sujeto” (Schiller 1990, p. 219). En otras palabras, el personaje vive en un mundo ideal donde cree tener todo controlado con sólo quererlo, pero la disonancia entre el amplio mundo ideal y la “estrechez” del real lo llevan a un estado de angustia. Ése es el error trágico o *hamartia*.

En cambio, el factor del destino en la tragedia lo cumplen no ya los dioses ni una fuerza misteriosa que urde la fatalidad, sino la historia y la política. Ese conjunto de sucesos fortuitos que conforman el devenir humano y que parecen no poder organizarse según un principio teleológico, desempeñan aquí el papel del destino insondable que se tiende sobre el duque. Para el espectador, el resultado ya es conocido a través del relato histórico, pero es sólo por medio de su dramatización que se hace sensible como situación trágica. El teatro representa el relato histórico de manera estética para que pueda experimentarse en el presente algo ya acaecido en la forma de un enfrentamiento entre el hombre y el mundo. Es como si el poeta dijera: “también en la vida real algunos ejemplares del género humano se han enfrentado a lo temible de la historia, tal como los antiguos creían enfrentarse al hado”. Y esto temible viene de la mano de los hombres, cuyos actos, voluntarios o involuntarios, planeados o accidentales, autónomos o heterónomos, tejen una red fatal sobre una gran personalidad. Por este motivo es que la palabra destino (*Schicksal*) podría ser insuficiente para abarcar este factor poético y sea necesario recurrir a otros conceptos, según lo que se quiera acentuar; por ejemplo, el error, la necesidad, el caos, la fatalidad o el sino.

Como ha comentado Villacañas Berlanga 1993 (p. 320), el mundo de Wallenstein constata la decadencia de las virtudes heroicas que ceden el paso a la ética del funcionario, obediente a las órdenes que vienen de arriba: “Nosotros los subalternos no tenemos voluntad [...] Somos simples esbirros de la ley, la cruel; obediencia se llama la virtud a la que ha de pretender el inferior” (WT, IV, 2).¹¹ Esta ética de la obediencia constituye el tejido que puede interpretarse como el destino. Schiller

¹¹En esta ocasión la traducción es mía. He consultado la versión alemana en línea del *Friedrich Schiller Archiv* <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/wallenstein-text/wallensteins-tod/4-aufzug-wallensteins-tod/4-aufzug-2-auftritt-4/>>.

plantea así una atmósfera pesimista respecto del ejercicio de una moralidad autónoma (Borchmeyer 2005, pp. 209–210).

Por otra parte, la muerte de Wallenstein es opaca y sin gloria. Nunca estuvo en control del curso de los acontecimientos y muere ignorante del mecanismo que lo mata. Un oscuro asesinato mientras duerme no es una muerte precisamente sublime. Con este final, Schiller ha recusado el momento culminante de un acto heroico (trasladándolo a Max) y, con ello, la identificación final de Wallenstein con lo sublime —aunque la conducta en sus últimos momentos le confiere dignidad—. El duque aparece más bien como el fantasma de su propia posibilidad de convertirse en un héroe. Es comprensible que para el joven Hegel esto no fuera trágico, sino simplemente espantoso.

5. *Max y Tekla: la huida de la belleza*

En medio del ambiente político, con su juego de intrigas y traiciones, Max y Tekla aparecen como un contrapunto que hace que la trama sea más variada y contrastada. En esta pareja vemos representada la juventud, lo lúdico, la inocencia, la amistad, el amor, la aspiración de una reconciliación idealizada. En suma, encarna muchas de las características atribuidas por Schiller a la belleza y al idilio, con lo cual se erige como el componente que hace contrapeso a la sublimidad de Wallenstein y, en general, a la seriedad que pesa sobre la obra.

En Max y Tekla se representa la imposibilidad de plantear una reconciliación idílica entre el ideal y la realidad o, dicho de otro modo, entre la moral y la política (Villacañas Berlanga 1993, pp. 312–321). Fruto del amor que se tienen, producen imágenes ideales de paz y belleza, mismas que no pueden sino destruirse inexorablemente al entrar en contacto con la realidad que todo lo subsume bajo la lógica del poder.

Ya he mencionado cómo Wallenstein aparece a ojos de Max como un estadista sabio y bondadoso que guiará al Imperio a la paz. A partir de esto, fantasea con el fin de la guerra:

¡Qué feliz, qué hermoso el día en que el soldado vuelve a la vida, a la humanidad, y con banderas desplegadas al son de una marcha de júbilo, torna el ejército a su patria, cantando himnos a la paz! Ciñen los yelmos verdes ramos, último hurto hecho a los campos; se abren por sí mismas las puertas de las ciudades, sin necesidad de derribarlas a cañonazos; los muros se coronan de gente vitoreando; las campanas a vuelo, festejan el fin de los sangrientos combates; la multitud, alegre, feliz, se derrama fuera de la ciudad y retarda el paso del ejército con sus muestras de entusiasmo y de cariño... El anciano, gozoso de alcanzar semejante espectáculo, estre-

cha la mano de su hijo que entra de nuevo en el doméstico hogar. Como extranjero vuelve a sus dominios por tanto tiempo abandonados; el tierno arbolillo que doblaba con la mano, le cubre ahora con su ramaje; la niña, que dejó en brazos de la nodriza, acude a saludarle ruborosa... ¡Ah! ¡Feliz aquel para quien se abre sus brazos con ternura! (DĖ, pp. 35–36/I, 4)

Pero Octavio, su padre, nos aclara que el sueño exaltado de Max no procede de la experiencia, pues éste sólo ha conocido el campo de batalla, en el cual ha estado durante quince años. El lector/espectador se entera así que las esperanzas de Max no tienen fundamento en la realidad, sino que proceden de una imaginación que, inflamada de amor, traduce en imágenes de bella comunidad el equilibrio de su propia alma bella. En efecto, Schiller caracteriza el alma bella como aquella en la cual “el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y no corre nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones” (Schiller 1985, p. 45). Deber y sentimientos discurren por la misma vía en este ánimo que quisiera ver realizada la armonía en su entorno.

En otra escena, Max y Tekla incursionan, como Wallenstein, en la astrología. Pero los astros significan para ellos algo muy distinto, pues no pretenden la revelación de la verdad, porque ya la poseen, ni consideran la astrología una ciencia arcana y mágica. Para la pareja todo esto se transfigura en arte para ser contemplado; han desmitologizado la astrología para convertirla en símbolo estético (Borchmeyer 2005, p. 205). En sintonía con la estética kantiana, no pretenden obtener nada de los astros, sino que los contemplan con desinterés y suficiente distancia estética; dejándolos ser, les atribuyen la función de bellos heraldos celestes de su amor. Si Wallenstein escruta los cielos para compensar el sentimiento de que la naturaleza le ha retirado su favor,¹² Max y Tekla recuperan esa naturaleza en forma de belleza y reconcilian así la idea con la naturaleza.¹³ Por eso Tekla puede sentirse libre de exclamar: “Si en esto consiste la astrología, me convierto de buen gra-

¹²Su esposa dice de él: “mas desde el día desdichado de Ratisbona, en que fue depuesto, se volvió desconfiado, suspicaz, misántropo, sombrío, y siempre inquieto, perdida la fe en su antigua fortuna, se arrojó a oscuros manejos, funestos a sus autores” (WT, p. 109/III, 3).

¹³Véase Assunto 1990 (p. 106). Esta autora es sólo una de varios especialistas que caracterizan al neoclasicismo como un intento por situar la belleza en la historia, que no sería otra cosa que la recuperación de la naturaleza como idea o, como prefiere el autor, “naturaleza que se convierte en idea, idea que se convierte en naturaleza”.

do a tan risueña religión [*heitern Glauben*]. ¡Qué grato es pensar que en la altura, allá en la esfera infinita, las fúlgidas estrellas tejieron las guirnaldas de nuestro amor en el mismo punto en que nacimos!” (DP, p. 57/III, 4).

Por cierto, la referencia a la religión o, más precisamente, a la fe o creencia (*Glaube*), no es casual. Schiller también subsume el ámbito religioso bajo la estética de lo bello. Por un lado, Max relata su experiencia en una iglesia, donde ante una imagen de la Virgen llega a la comprensión simultánea del amor y la devoción; por el otro, Tekla ha vivido recluida en un convento durante la guerra. Más aún, no parece gratuita la elección del nombre de Tekla, que hace pensar en Santa Tecla o Tecla de Iconio, mártir y ejemplo de castidad del cristianismo primitivo. Además, la hija del duque goza de facultades artísticas (toca el laúd y canta) que la acercan todavía más al plano superior del arte como esfera de lo divino estetizado.

Tal fe en la belleza arrebató a Max del tiempo y la realidad, a la que ya le resulta difícil asimilarse: “Ni caía la arena en el reloj, ni sonaban las campanas. Parecía que el tiempo había detenido para nosotros, como para los bienaventurados, su eterna carrera... ¡Ah, verse forzado a contar las horas, es ya caer del cielo; la campana no suena nunca para los dichosos!” (DP, p. 55/III, 3). Este sereno estatismo contrasta magistralmente con lo decisivo del tiempo y el movimiento de la trama principal de la obra: el tiempo apremia, se busca el momento adecuado para actuar y después ya es demasiado tarde porque se ejecutó una acción irrevocable demasiado pronto. En cambio, en el pecho del poeta gobierna una inaccesible calma que proviene de otro ámbito: “recibe la forma de un tiempo más noble, e incluso más allá del tiempo, de la absoluta e inmutable unidad de su ser” (Schiller 1990, p. 175).

Con todo, hay que insistir en que no deja de ser irónico que el amor y la paz los exprese un soldado que no conoce otra cosa que el campo de batalla y la núbil que ha pasado su vida en un convento. Sus ideales apenas si han rozado la realidad, lo cual, sin embargo, no los convierte en unos crédulos completos.

Tekla muestra de manera especial una mayor sabiduría a la hora de desempeñarse en el ámbito de la corte. Se guarda con prudencia de compartir sus verdaderos pensamientos con su astuta tía, la condesa Terzky, quien cultiva con lucidez la mayestática ambición de Wallenstein. Tekla incluso funge como la voz de origen supramundano que orienta y precave a Max contra las astucias de los miembros de la corte, incluido su propio padre, el duque. Max, el alma bella, el hombre de espíritu francamente *ingenuo* o *naïf* (en el sentido schilleriano de la pa-

labra),¹⁴ ve en Tekla a la belleza misma. De ella proviene toda lucidez y verdad, pues es consciente de la distancia que media entre lo real y la apariencia, cosa que muchas veces escapa a Max. “¿Dónde hallarías la verdad, si no la oyeras de mis labios?” (DP, p. 58/III, 5), le dice Tekla.

Sin embargo, al avanzar en el desarrollo de la trama el idilio de viene transitoriamente elegía y culmina en tragedia. El ideal no puede alcanzarse porque forzosamente choca con ese mundo en el que, en palabras de Max, “reina la traición y la hipocresía, el asesinato, el veneno, el perjurio y la falsedad” (WT, p. 105/II, 7). Al revelársele los planes tanto de su padre como de Wallenstein, Max finalmente experimenta en su interior el desgarramiento en su naturaleza ingenua. Se ve forzado a tomar una decisión: ser leal al emperador y respetar los planes de su padre o abrazar la rebelión de Wallenstein y, así, también casarse con Tekla —o al menos eso cree, ya que Wallenstein no tiene ninguna intención de casar a su hija con Max—.

Max se ve envuelto en un auténtico dilema trágico. No obstante, su decisión final de pelear contra los suecos y dejar a Wallenstein y a Tekla no responde a un acto de obediencia ciega al emperador y a su padre. Que no crea en la causa del duque no significa que abrace la del emperador. Es consciente de que el idilio no podrá realizarse por ninguno de los bandos, pues la estrechez del mundo oprime lo bello y el amor. Por eso elige la muerte. Una muerte heroica, sin embargo, a través de la cual preserva su dignidad y la pureza de su amor por Tekla, pues, en palabras de ésta, “permaneciendo fiel a ti mismo, sigues siéndome fiel a mí. Si la suerte nos separa, nosotros seguimos unidos” (WT, p. 126/III, 21). Y, en efecto, tras enterarse de la muerte de su amado, Tekla escapa de noche del palacio para dirigirse a la iglesia donde están depositados sus restos.

Con esta doble muerte de los amantes Schiller traza el único y último ejemplo de acto heroico de la obra. Más aún, Max y Tekla se atreven a hacer lo que Wallenstein nunca realiza plenamente, que es tomar una decisión y asumirla con responsabilidad. La belleza, confrontada con un destino fatal, se convierte en sublimidad para soportar con valor el sufrimiento y mantener viva la facultad racional a expensas de la sensibilidad.

¹⁴De este tipo de caracteres se dice en Schiller 1985 (p. 76) que “obran y piensan a menudo ingenuamente en medio de las artificiosas circunstancias del gran mundo; olvidan, a causa de la belleza de su propia humanidad, que tienen que habérselas con un mundo corrompido, y se conducen aun en las cortes de los reyes con una ingenuidad e inocencia que sólo caben en un mundo idílico.”

Con todo, este sublime cuadro heroico no es el centro de la obra. Su función es más bien la de constatar que a partir de ahora ya no es posible la belleza ni, en consecuencia, lo sublime en este sentido pleno. Cuando la belleza, el amor y la heroicidad se hunden en esta obra parecen hacerlo para no volver jamás. Se constata, entonces, que, perdido el idilio, vivimos en una época elegíaca (Villacañas Berlanga 2001, p. 105).

Conclusiones

Con *Wallenstein* Schiller plantea al arte y a la filosofía de su época un desafío de serias consecuencias para la fe popular en el curso racional de la historia, sus actores y sus valores, tanto estéticos como morales y políticos. El mal en la historia no es un accidente, pero tampoco un fruto de caracteres especialmente perversos. Es el actuar mismo de personajes mediocres o astutos el que da cuerpo a un poder tradicional que desmedra lentamente toda grandeza y nobleza en el mundo. Wallenstein, el genio, se incapacita a sí mismo para funcionar en política, con lo que termina perdiendo a la larga su influjo carismático sobre el ejército y muere sordamente, sin gloria. Del otro lado se encuentra el drama de Max y Tekla, que sólo pueden ver realizados el amor y la belleza en la muerte. Lo bello y lo sublime son consumidos por un nuevo orden de cosas sin poesía, más vulgar.

Algo de esto ya preveía Schiller uno o dos años antes en el final de las *Cartas*, donde relega la existencia del Estado estético a “la pura Iglesia y la pura República, en algunos círculos escogidos, que no se comportan imitando estúpidamente costumbres ajenas a ellos, sino siguiendo su propia y bella naturaleza” (Schiller 1990, p. 381). La belleza sólo rige entonces en el ámbito privado, entre unos pocos, pero parece rehuir al público.

¿Significa esto que Schiller plantea una resignación a un mundo sin poesía ni libertad, salvo en estas esferas privadas? La opinión de Villacañas y Acosta es más bien que el Schiller tardío renuncia a seguir explotando una nostalgia ingenua por el idilio sentimental y abre la puerta para formular nuevas formas de crítica y “otra figura de la humanidad” (Villacañas 2007, p. 129). Acosta apuesta específicamente por una recuperación del concepto de lo sublime schilleriano, como contraparte y complemento de la belleza, con el fin de construir nuevas relaciones humanas “determinadas por el libre juego que describe la experiencia de la belleza” (Acosta 2008, p. 338). Incluso el propio Jacques Rancière ha recurrido, en su estilo libre y personal, a las ideas

schillerianas de la educación y el juego estéticos en la elaboración de su filosofía de la emancipación (Rancière 2010, pp. 91–107).

Estas nuevas lecturas constituyen una revaloración interesante del diagnóstico schilleriano de la modernidad, consignado en su teatro y su filosofía a través de las categorías de lo bello y lo sublime, así como otras subcategorías, poéticas éstas, tales como lo ingenuo y lo sentimental, el idilio y la elegía o la sátira patética y la festiva (la tragedia y la comedia). Es de esperar que en el futuro cercano veamos más aportaciones que sigan profundizando en esta perspectiva desde distintas tradiciones filosóficas y enfoques, con lo cual se ganaría una mejor comprensión de la actualidad del pensamiento estético-político de Schiller.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta López, María del Rosario, 2010, “La ampliación de la estética: la educación estética de Schiller como configuradora de un espacio compartido”, en Antonio Rivera García (comp.), *Schiller, arte y política*, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 49–90.
- Acosta, María del Rosario, 2008, *La tragedia como conjuro: El problema de lo sublime en Friedrich Schiller*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Assunto, Rosario, 1990, *La antigüedad como futuro. Estudio sobre la estética del neoclasicismo europeo*, trad. Z. González, Visor, Madrid.
- Beiser, Frederick, 2005, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford University Press, Nueva York.
- Billings, Joshua, 2014, *Genealogy of the Tragic. Greek Tragedy and German Philosophy*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Borchmeyer, Dieter, 2005, “Wallenstein”, en Steven D. Martinson (comp.), *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*, Camden House, Nueva York, pp. 189–212.
- Bowie, Andrew, 2003, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, 2a. ed., Manchester University Press, Manchester/Nueva York.
- Burello, Marcelo G. y Regula Rohland de Langbehn (comps. y trads.), 2014, *J.W. Goethe y F. Schiller: “La más indisoluble unión”. Epistolario completo 1794–1805*, Miño y Dávila, Buenos Aires (versión electrónica).
- Dilthey, Wilhelm, 1984, “Prólogo”, en Friedrich Schiller, *Wallenstein/La novia de Mesina*, trad. J. Ixart, Porrúa, México, pp. IX–XXVIII.
- Doran, Robert, 2015, *The Theory of the Sublime. From Longinus to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Feijóo, Jaime, 1990, “Estudio introductorio”, en Friedrich Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. J. Feijóo y J. Seca, Anthropos, Barcelona.
- Franzini, Elio, 2000, *La estética del siglo XVIII*, trad. F. Campillo, Visor, Madrid.
- Friedrich Schiller Archiv*, consultado el 18/12/2022: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/dramen/wallenstein/>>.

- Gennari, Mario, 1997, *La educación estética: arte y literatura*, trad. N. Cortés López, Paidós, Barcelona.
- Guyer, Paul, 2012, “The German Sublime After Kant”, en Timothy M. Costelloe (comp.), *The Sublime. From Antiquity to the Present*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Hegel, G.W.F., 1978, *Escritos de juventud*, trad. Z. Szankay y J.M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hinnant, Charles H., 2003, “Schiller and the Political Sublime: Two Perspectives”, *Criticism*, vol. 44, no. 2, pp. 121–138. <<https://doi.org/10.1353/crt.2002.0021>>
- Hofmann, Michael, 2002, *Schiller. Epoche, Werk, Wirkung*, C.H. Beck, Múnich.
- Kant, Immanuel, 2003, *Crítica del discernimiento*, trad. R.R. Aramayo y S. Mas, Machado, Madrid.
- Marchán Fiz, Simón, 2006, “A través de la belleza se llega a la libertad. La estetización ético-política en Schiller y sus derivas”, en Fausto Oncina Coves y Manuel Ramos Valera (comps.), *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*, Universitat de València, Valencia, (versión electrónica).
- Martinson, Steven D., 1996, *Harmonious Tensions. The Writings of Friedrich Schiller*, University of Delaware Press, Newark.
- Mortimer, Geoff, 2010, *Wallenstein. The Enigma of the Thirty Years War*, Palgrave Macmillan, Hampshire/Nueva York.
- Petrus, Klaus, 1993, “Schiller über das Erhabene”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 47, no. 1, pp. 23–40.
- Pinna, Giovanna, 2006, “De lo sublime a lo trágico”, trad. J. Navarro Pérez, en Faustino Oncina y Manuel Ramos (comps.), *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*, Universitat de València, Valencia (versión electrónica).
- Pugh, David, 2005, “Schiller and Classical Antiquity”, en Steven D. Martinson (comp.), *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*, Camden House, Nueva York, pp. 47–66.
- Rancière, Jacques, 2010, “Schiller y la promesa estética”, trad. V. Cases, en Antonio Rivera García (comp.), *Schiller, arte y política*, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 91–108.
- Ross, Nathan, 2017, *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience. German Romanticism and Critical Theory*, Palgrave Macmillan, Oklahoma.
- Safranski, Rüdiger, 2011, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. R. Gabás, Tusquets, México.
- Safranski, Rüdiger, 2009, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. R. Gabás, Tusquets México.
- Schiller, Friedrich, 2009, *Lírica de pensamiento (Gedankenlyrik)*, trad. M. Zubiria, Hiperión, Madrid.
- Schiller, Friedrich, 2008a, “Sobre el arte trágico”, trad. M. del R. Acosta López, en María del Rosario Acosta López (comp.), *Friedrich Schiller: estética y libertad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 181–209.

- Schiller, Friedrich, 2008b, “Sobre el fundamento del placer ante los objetos trágicos”, trad. de M. Gualdrón, en María del Rosario Acosta (comp.), *Friedrich Schiller: estética y libertad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 163–180.
- Schiller, Friedrich, 2005, “¿Qué influencia puede tener verdaderamente un buen teatro permanente? O el escenario teatral considerado como institución moral”, en Friedrich von Schiller, *Seis poemas “filosóficos” y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*, trad. M. Zubiria y J. Monter, Universitat de València, Valencia.
- Schiller, Friedrich, 1991, *Escritos sobre estética. Johann Christoph Friedrich Schiller*, trad. M. García Morente, M.J. Callejo Hernanz y J. González Fisac, Tecnos, Madrid.
- Schiller, Friedrich, 1990, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. J. Feijóo y J. Seca, Anthropos, Barcelona.
- Schiller, Friedrich, 1985, *Sobre la gracia y la dignidad / Sobre poesía ingenua y poesía sentimental y una polémica Kant*, Schiller, Goethe y Hegel, trad. J. Probst y R. Lida, Icaria, Barcelona.
- Schiller, Friedrich, 1984, *Wallenstein / La novia de Mesina*, trad. J. Ixart, Porrúa, México.
- Schopenhauer, Arthur, 2003, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, trad. R.R. Aramayo, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sharpe, Lesley, 1991, *Friedrich Schiller. Drama, Thought and Politics*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Ulrichs, Lars-Thade, 2010, “Sind wir noch immer Barbaren? Ästhetische Bildungskonzepte bei Schiller, Fichte und Nietzsche”, en Jürgen Stolzenberg y Lars-Thade Ulrichs (coords.), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 127–150.
- Villacañas Berlanga, José Luis, 2010, “La teoría de la tragedia en Schiller: Metaconceptos”, en Antonio Rivera García (comp.), *Schiller, arte y política*, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 125–152.
- Villacañas Berlanga, José Luis, 2007, “Otro final para *Wallenstein*”, *Ideas y valores*, vol. 56, no. 133, pp. 113–131.
- Villacañas Berlanga, José Luis, 2001, *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Síntesis, Madrid.
- Villacañas Berlanga, José Luis, 1993, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Visor, Madrid.
- Winckelmann, Johann Joachim, 2008, *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, trad. S. Mas, Fondo de Cultura Económica, México.

Recibido el 20 de diciembre de 2022; revisado el 4 de abril de 2023; aceptado el 10 de abril de 2023.

Luis Villoro y el principio de no exclusión

[Luis Villoro and the Principle of Non-Exclusion]

CARLOS MONTEMAYOR

San Francisco State University

cmontema@sfsu.edu

Resumen: Este artículo presenta lo que denomino la *Propuesta Central Normativa* de Luis Villoro, la cual se basa en una interpretación del principio de no exclusión en los ámbitos epistémicos y éticos. Mi argumento principal se sustenta en una analogía lingüística que demuestra la importancia de la comunicación razonable para la no exclusión epistémica, presente en varias tesis de Villoro. Una consecuencia de esta analogía para la no exclusión ética es que Villoro defiende apoyar lo razonable en las posibilidades concretas de entendimiento, comenzando con asimetrías e injusticias que se oscurecen o eliminan en un análisis contractualista o que inicia con principios estrictamente igualitarios. Esta crítica es compatible con tesis igualitarias, pero adopta un punto de partida radicalmente distinto. Aunque varias tesis de Villoro son compatibles con nociones igualitarias, debido a este punto de partida basado en las asimetrías de poder su propuesta debe entenderse a partir de nuestras capacidades cognitivas para comprender y apreciar dichas asimetrías. Por esta razón, el artículo concluye con un análisis de la noción de razonabilidad que, según mi interpretación, Villoro define en términos de capacidades de atención no reducibles a creencias o sistemas de creencia. De este modo, la Propuesta Central Normativa de Villoro depende de una convergencia entre la verdad y la dignidad de los miembros de comunidades en donde, de hecho, existen varias asimetrías que deben eliminarse a través de esfuerzos comunicativos concretos. **Palabras clave:** Propuesta Central Normativa; analogía lingüística; epistemología social

Abstract: This article presents what I call the *Central Normative Proposal* of Luis Villoro. This proposal is based on an interpretation of the principle of non-exclusion in ethics and epistemology. The core argument of the paper is based on a linguistic analogy that demonstrates the importance of reasonable communication for non-exclusion in epistemology, which is assumed in various theses of Villoro. A consequence of this analogy for non-exclusion in ethics is that Villoro defends basing what is reasonable on the concrete possibilities of mutual understanding, starting with asymmetries and injustices that are obfuscated or eliminated in a contractualist analysis, or one that begins with strictly egalitarian principles. This criticism is compatible with egalitarian views, but it assumes a radically different point of departure. Although various theses by Villoro are compatible with egalitarian notions, given this point of departure based on asymmetries of power his proposal should be understood based on our cognitive capacities to understand and appreciate such asymmetries. For this reason, the paper concludes with an

analysis of the notion of reasonableness, which under my interpretation Villoro defines in terms of our capacities for attention, that are not reducible to beliefs or systems of beliefs. In this way, the Central Normative Proposal of Villoro depends on the convergence between truth and the dignity of the members of communities in which as matter-of-fact asymmetries exist and must be eliminated through concrete communicative efforts.

Keywords: Central Normative Proposal; linguistic analogy; social epistemology; principle of non-exclusion

1. *Introducción: conocimiento y libertad*

¿Qué función conceptual tiene la noción de no exclusión en la obra de Luis Villoro? Y ¿cómo se relaciona esta noción con cuestiones epistémicas sobre la justificación y el conocimiento? El principio de no exclusión es una de las nociones más importantes y recurrentes en la obra de Villoro. Examinaré este principio a partir de lo que considero una tesis fundamental del autor y que llamo la *Propuesta Central Normativa: la no exclusión debe ser entendida tanto en sentido epistémico como ético*. En términos contemporáneos, dicha propuesta consiste en afirmar que la injusticia y la violencia epistémica son mecanismos de silenciamiento y opresión, con implicaciones graves para la ética. La Propuesta Central Normativa es, para Villoro, condición necesaria para que la racionalidad sea *razonable*. Con base en esta propuesta, puede sostenerse que existe una relación conceptual, que ejemplifico con la analogía lingüística propuesta en la siguiente sección, entre el conocimiento y la libertad. La relación entre el conocimiento y la libertad a partir de la no exclusión es esencial para entender cómo se vincula el trabajo en epistemología de Villoro con su obra sobre multiculturalismo y ética. Como él mismo señala:

Hemos llegado a una concepción de la creencia y del conocimiento como disposiciones que cumplen una función en la práctica, tanto individual como social. Por abstracción pueden separarse de los fines elegidos, pero en concreto nuestras creencias están siempre en relación estrecha con querer e intereses. Por eso, la teoría del conocimiento, al tratar de la función que desempeñan en la vida concreta creencias y conocimientos, tendrá que encontrarse con una teoría de los preceptos que regulan nuestras acciones conforme a fines. De allí que la epistemología tenga una relación estrecha con la ética. (Villoro 2008, p. 269)

La sociedad desempeña un papel crucial para Villoro en la distribución, acumulación y estructuración del conocimiento, lo cual determina

cómo los individuos entienden sus habilidades cognitivas, su dignidad y su libertad en general. Este énfasis en las capacidades de entendimiento y acomodamiento razonable que impiden o previenen la exclusión, justifica la analogía lingüística que defiende la siguiente sección. Con respecto a la dimensión normativa de dichas capacidades, el filósofo mexicano afirma de manera enfática la relación entre los deberes epistémicos y éticos resaltando el papel de la tolerancia en nuestras comunidades:

Se supone que la verdad es un bien y, por lo tanto, *debe* seguirse. Ese deber no sería sólo individual, podríamos generalizarlo. ¿Acaso no tendríamos la obligación de procurar que todos accedieran a la verdad? Lo cual implicaría el deber de compartir nuestros conocimientos y de ayudar a los demás a alcanzarlos. *A este deber cabría añadir el de la tolerancia*, esto es, el de respetar las creencias ajenas aunque no las compartamos. [...] El deber de procurar la verdad para todos no debería [...] eliminar el de la tolerancia. *Ambos deberes están presentes en toda situación de comunicación de creencias y conocimientos*. La educación, el adoctrinamiento, los procesos de aculturación de pueblos enteros plantean problemas éticos en la transmisión de conocimientos. (Villoro 2008, pp. 269–270; el énfasis es mío.)

La relación de dependencia entre el conocimiento y la libertad está condicionada por situaciones sociales concretas. La comunicación razonable es un arma esencial para prevenir la exclusión. Como aclaro en la siguiente sección, el tipo de acomodamiento razonable en la transmisión de conocimientos es un aspecto fundamental de nuestras prácticas lingüísticas en general. Las capacidades de comunicación razonable no deben ser arbitrarias o simplemente asumidas. Esto nos confronta con una cuestión empírica, pero también metodológica. Partir de la injusticia implica metodológicamente poner atención a los posicionamientos epistémicos y sociales de las otras y otros, en su concreta particularidad. Éste es el tipo de punto de partida metodológico de tesis contemporáneas “no ideales” tanto en epistemología (Srinivasan 2020) como en ética (Mills 2005). Mills 2005 ha presentado objeciones a teorías ideales, como las de Robert Nozick o John Rawls, por no abordar explícitamente las injusticias históricas, entre otros problemas. Seré neutro con respecto a esta crítica en parte porque Villoro discute con aprobación varias ideas de Rawls. Mi estrategia para explicar la Propuesta Central Normativa se enfoca en los aspectos empíricos y metodológicos de cómo entender las prácticas de no exclusión en intercambios comunicativos. Aunque Villoro simpatizaría con la crítica a las teorías ideales porque éstas no parten de la injusticia, lo

más original de su crítica radica en cómo la no exclusión implica una *labor comunicativa* basada en capacidades epistémicas y de distribución del conocimiento. Dicha labor es en principio compatible, y quizá esencial, para entender varias tesis igualitarias o contractualistas y, por ende, es lógicamente independiente de la crítica a las teorías ideales. Para la analogía lingüística que propongo a continuación es importante resaltar que la comunicación razonable no puede simplemente estar basada en normas o convenciones. En “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (Octavas Conferencias Aranguren)”, Villoro señala que:

Dar razón de la idea de justicia por la voluntad de disrupción de una situación percibida como injusticia [...] [p]rocedería en dos partes. Primero, la caracterización de la injusticia cuyo principio es la exclusión. Ésta puede definirse como la no-pertenencia a una asociación civil dada, de personas que pertenecen a la comunidad de los hombres. La percepción de exclusión nos llevaría a determinar tanto los requisitos de pertenencia a una asociación civil como las exigencias planteadas por la condición humana. Segundo, el análisis de las principales formas de exclusión y sus modalidades. De ese análisis podrían deducirse los principios de una teoría de la justicia que partiera del rechazo de una situación de exclusión real, *sea o no objeto de consenso*. (Villoro 1999, p. 65; el énfasis es mío.)

Las situaciones concretas de exclusión comunicativa silencian al oprimido y esto ocurre en procesos de distribución y generación de conocimientos, aunque también en conversaciones comunes y corrientes. Para evitar modos de exclusión sistemática no bastan las reglas que gobiernan el lenguaje —los participantes deben acomodar asimetrías y estar atentos a la situación de los silenciados dentro de los límites y parámetros de lo razonable—. En filosofía del lenguaje, estos aspectos cognitivos de acomodamiento lingüístico han sido caracterizados a partir de un principio de “caridad” con el que los hablantes, a pesar de tener evidencia concreta de asimetrías y de fallas lingüísticas, reconstruyen y acomodan generosamente lo que el hablante quiso o intentó comunicar. Pero la caridad comunicativa es más amplia y fundamental. Como veremos a continuación, para Donald Davidson es esencial para una teoría adecuada del significado. En este primer acercamiento a la no exclusión aclararé de qué modo se debe interpretar la noción de caridad o “clemencia,” que es su equivalente político. Argumentaré que la atención es la capacidad fundamental para entender lo que Villoro denomina “racionalidad razonable” porque la atención es indispensable para regular o modular este tipo de acomodamiento caritativo.

2. La analogía lingüística

La analogía entre las reglas morales y las lingüísticas tiene una larga y prestigiosa tradición en la historia de la filosofía. John Rawls, a quien Villoro dedica varias páginas de su obra, propuso en *A Theory of Justice* (1971) que nuestra capacidad para representar principios morales es semejante a nuestra capacidad para representar reglas gramaticales (una propuesta metaética de carácter empírico).¹ Mikhail 2011 desarrolla esta idea incorporando la teoría de la gramática universal de Noam Chomsky. De acuerdo con esta propuesta, nuestras capacidades de aprendizaje y entendimiento de las normas comunicativas no dependen de convenciones sociales ni de datos sensoriales. Nuestras capacidades para desarrollar y aprender normas lingüísticas, por lo menos en el ámbito de la sintaxis y la gramática, dependen de nuestras habilidades innatas, que son el resultado de un largo proceso evolutivo. Según la analogía lingüística, nuestras capacidades para aprender y reconocer normas morales tienen una base cognitiva innata similar a las capacidades lingüísticas que nos permite aprenderlas y reconocerlas rápidamente en nuestro desarrollo educativo.

Cabe aclarar que, aunque de acuerdo con Chomsky estas capacidades son universales e innatas, existe variación y diversidad. La humanidad cuenta con una base cognitiva innata que utiliza para aprender la gran diversidad de lenguajes que existen y han existido en nuestra historia. El hecho de que la base sea innata y común no significa que los lenguajes hablados sean homogéneos. Por el contrario, la base sintáctica común ofrece una estructura fundamental, pero mínima, de la cual emerge la riqueza semántica y pragmática de las lenguas. De igual modo, el hecho de que exista una sintaxis moral no significa que los sistemas morales y éticos, contemporáneos e históricos, sean homogéneos. La tesis de la sintaxis moral es compatible con la gran heterogeneidad de sistemas morales que registran la historia y la antropología.

Claramente, la propuesta universalista tiene méritos y presenta un caso muy plausible de cómo las reglas de la sintaxis moral pueden desempeñar un papel central en la epistemología jurídica (Mikhail 2011; Montemayor 2008). La analogía lingüística no depende del nativismo, y de hecho se puede hacer a partir de cualquier teoría sobre la episte-

¹ Como señalo más adelante, existen comparaciones, hechas por el mismo Villoro, entre el trabajo tardío de Rawls y el de Jürgen Habermas. A Habermas le interesaron los temas de la racionalidad y la comunicación de manera más sistemática que a Rawls, pero la comparación es muy válida. A diferencia de estos autores, Villoro fundamenta su teoría de un modo más sólido en la epistemología social.

mología del lenguaje. Por ejemplo, las propuestas no nativistas del lenguaje se basan en *reglas convencionales*. De acuerdo con la analogía lingüística, las reglas convencionales garantizan a través de su aprendizaje que los procesos epistémicos mediante los cuales coordinamos intercambios significativos sean similares a nuestras capacidades para aprender normas morales. Ambas posturas admiten un tipo de sistema de homogeneización para el aprendizaje de normas fundado en estructuras innatas o en el consenso social. Pero hay una alternativa a este tipo de teorías basadas en *reglas innatas* o consensuadas que ofrece una interpretación diferente de la analogía lingüística sugerida por Villoro y que ha desarrollado recientemente Bull 2019. La sintáctica moral es una tesis universalista porque apela a capacidades que todos los seres humanos poseen al margen de sus situaciones concretas de privilegio o inclusión (o, por el contrario, de desventaja y exclusión). Como acabo de mencionar, la alternativa más influyente a esta postura innatista es el convencionalismo, según el cual tanto las reglas lingüísticas como las normas morales son el resultado de convenciones que dependen de acuerdos alcanzados por sujetos en situaciones de igualdad. El aspecto universalista del convencionalismo es que juzga que las situaciones de igualdad son necesarias para llegar al consenso, independientemente de las circunstancias de asimetría concretas.

En el contexto de la normatividad social y política, Malcolm Bull propone la noción de *sociabilidad radical* en lugar del consenso universal. Bull alude a las ideas de David Hume sobre el papel de las convenciones en los orígenes de la justicia, que Hume fundamenta en una analogía con el lenguaje. Lewis 1969 se inspira en Hume para su propio análisis de las convenciones comunicativas. Para Lewis, los mecanismos que garantizan la fiabilidad de nuestros intercambios comunicativos son convencionales. Pero, como señala Bull, Davidson 2001 ofrece contraejemplos a la teoría de Lewis. En particular, hay casos en los que el significado no puede ser determinado por convenciones mutuamente entendidas dada la presencia de errores o despropósitos lingüísticos. Davidson propone como solución a este problema un principio de caridad o de “acomodamiento” racional, sin el cual la comunicación genuina no es posible. Según este principio, en casos en donde está claro que el uso de términos lingüísticos es aberrante o no concuerda con las normas, los hablantes deben suponer que la persona que cometió el error tiene intenciones comunicativas genuinas, racionales, coherentes y que el hablante posee las capacidades necesarias para tener creencias generalmente verdaderas (Davidson 1984). Esto implica que los hablantes no pueden apelar a usos aberrantes como evidencia en contra del esta-

tus de otros hablantes —los hablantes no deben usar dicha evidencia como justificación para excluir a quienes cometen errores de la comunidad lingüística—.

Para Davidson, el principio de caridad no es negociable porque es un presupuesto de la labor interpretativa y comunicativa de cualquier intercambio lingüístico. Violar el principio de caridad es un impedimento a la comunicación racional y al estatus de otros hablantes como miembros de la comunidad lingüística. De hecho, Davidson argumenta que, como las convenciones no son previas a nuestras habilidades lingüísticas o, dicho con más precisión, como las convenciones no son condiciones necesarias ni suficientes para la comunicación lingüística, uno sólo puede converger hacia una teoría provisional del lenguaje, que siempre es dependiente de la caridad comunicativa, la cooperación y el acomodamiento racional. De ahí que Davidson argumente contra Lewis que lo que es previo es el lenguaje, porque es condición necesaria de las convenciones.

Bull traslada el principio de caridad de Davidson al dominio político y moral con la idea de sociabilidad radical empleando el término “interpretación radical”. De acuerdo con esta interpretación de la analogía lingüística, el principio de caridad se puede entender como un principio de clemencia política que parte de la injusticia y la crueldad como realidades concretas (Bull 2019, pp. 82–87). La analogía lingüística propuesta por Bull permite entender la clemencia de un modo menos asimétrico y patriarcal: en este contexto, la clemencia parte de la injusticia y requiere un acomodamiento o sociabilidad radical. Sin embargo, de algún modo Bull requiere aún la “bondad” del poderoso y por eso no adopto aquí su postura, puesto que, para Davidson, el principio de caridad no depende de nuestras disposiciones benevolentes: la caridad es una condición necesaria para realizar intercambios lingüísticos en general. Por lo tanto, en mi interpretación, y a diferencia de Bull, la noción de caridad en los intercambios comunicativos no implica necesariamente la noción clásica de clemencia como “favor” o generosidad del más poderoso.²

Phillips 2021 es útil para entender cómo el principio de caridad debe operar en el ámbito moral. La autora argumenta que la igualdad no es, como se ha supuesto, una característica común. Por el contrario, es un *acto* de rechazo a ser tratado como inferior. La igualdad comunicativa para Davidson tiene este carácter comunitario y de acción:

²Uso la palabra “clemencia” y no “misericordia” por las connotaciones religiosas de esta última. El término en inglés “mercy” no tiene esas connotaciones.

si como hablante siempre se juzgan mis errores como faltas de racionalidad o como discapacidad cognitiva, tengo la justificación epistémica de rechazar este tipo de silenciamiento o juicio injusto por parte de quienes me interpretan de esta manera excluyente. Para Villoro, este tipo de rechazo a ser tratado como inferior tiene un valor epistémico y moral (a diferencia de las propuestas de Bull, Phillips y Davidson). La Propuesta Central Normativa integra ambos principios de caridad: el de no ser tratado como inferior en la comunidad epistémica de hablantes y el de no ser injuriado como moralmente deficiente o incompetente. Es este carácter activo de la agencia epistémica y moral, de rechazo a ser tratado como inferior, y de acomodamiento constante por parte de quienes posibilitan dicho trato (directa o indirectamente), lo que distingue a la Propuesta Central Normativa de Villoro.

Las capacidades cognitivas de los miembros de comunidades en donde hay *de hecho* injusticias y diferencias basadas en el privilegio, no pueden ejercerse con igualdad o del mismo modo. Varias teorías igualitarias y contractualistas intentan eliminar este problema sustentando la igualdad como requisito fundamental. El principio de caridad comunicativa parte de la injusticia en el ámbito político y en la epistemología y, aunque comparte los ideales igualitarios de las teorías contractualistas y deónticas, enfatiza el aspecto contingente y de acción continua que es necesario para evitar la exclusión y el rechazo. Para su implementación, la propuesta de Villoro depende de los posicionamientos y asimetrías concretos de una sociedad, y parte de las distintas formas de silenciamiento epistémico que impiden el desarrollo de las capacidades de conocimiento y reconocimiento de grupos específicos. La Propuesta Central Normativa tiene, por ende, dos postulados, ambos basados en un principio de caridad:

La no exclusión epistémica: Con base en el principio de caridad comunicativa, los miembros de las comunidades epistémicas deben colaborar activamente con los miembros en desventaja para la transmisión adecuada de conocimiento, atendiendo a sus necesidades epistémicas.

La no exclusión ética y política: Con base en el principio de caridad comunicativa, los miembros de las comunidades morales y políticas deben colaborar activamente con los miembros en desventaja para darles un trato más digno, atendiendo a las situaciones que los margina y que deben eliminarse.

Éstos son los dos deberes que Villoro propone para la no exclusión: el deber de permitir el conocimiento y el acceso a la verdad para todas

las y los miembros de comunidades, y el deber de ser tolerante con los que difieren de nosotros, permitiéndoles actuar para evitar que sean rechazados. Sería absurdo pensar que esta preocupación no es central para cualquier teoría ética —pocas ideas son tan centrales en las teorías morales y políticas como la injusticia y la desigualdad—. Lo que distingue a la propuesta de Villoro es el énfasis en que siempre se debe partir de injusticias concretas, relacionando la epistemología con la ética, de modo que no puede garantizarse la igualdad sin actos específicos de acomodamiento racional o de lo que aquí denomino *caridad epistémica* y *ética*. De manera análoga al lenguaje, los agentes epistémicos y morales deben negociar y hacer acomodamientos racionales constantemente. De su caridad lingüística depende la posibilidad de las convenciones y el estatus de igualdad entre todos los hablantes, y de su caridad epistémica y política depende que esta igualdad se concrete.

Sería igualmente absurdo pensar que todo tipo de exclusión es injustificable. La razón práctica permite varios tipos de exclusión (por ejemplo, la exclusión legal de menores en contratos o la exclusión de aficionados en el campo de juego). La exclusión que es problemática es la que impide la participación en comunidades epistémicas y ético-políticas por cuestiones injustas, que no tienen justificación alguna, incluidas las razones prácticas. La idea principal de Villoro es que no se puede partir de la igualdad epistémica o moral debido a que las circunstancias que posibilitan la vinculación de las capacidades epistémicas y ético-políticas son de hecho asimétricas.³ Esto, en una primera aproximación, parece un detalle menor, sobre todo porque puede haber, como es común entre posturas rivales, un número sustancial de puntos en común con las teorías contractualistas y deónticas que se enfocan en la igualdad y en la justicia. Pero la diferencia es fundamental cuando el enfoque se centra en los procesos de caridad comunicativa y la interpretación epistémica y moral del principio de no exclusión. Daré un ejemplo concreto que preocupó mucho a Villoro en la siguiente sección. Hay varios casos concretos de estas prácticas de caridad comunicativa en la legislación y en la política, como las mesas de diálogo y las juntas para la paz y reconciliación, que existen precisamente porque las reglas y leyes no son suficientes para la paz y para una convivencia aceptable. En las

³De acuerdo con una lectura marxista de esta tesis, dichas asimetrías son injusticias históricas que producen una profunda desigualdad, sistemática y estructural. Esta lectura no es necesaria para apreciar la dimensión epistémica y ético-política de la Propuesta Central Normativa. La analogía lingüística es suficiente.

comunidades epistémicas y morales esto es un ejercicio que debe hacerse de modo constante.

Otra manera de entender la diferencia fundamental que hace tomar el punto de partida de Villoro tiene que ver con la tesis de Davidson de las normas lingüísticas. Como indiqué, para Davidson las convenciones no son previas a nuestras habilidades lingüísticas —no pueden serlo en virtud de la importancia de la cooperación en la búsqueda y coordinación de significados—. Como las convenciones no son condiciones necesarias ni suficientes para la comunicación lingüística, las capacidades lingüísticas de los hablantes no pueden suponerse ya dadas, como iguales en su totalidad. Sólo se puede converger hacia una teoría provisional del lenguaje, que siempre depende de la caridad comunicativa, la cooperación y el acomodamiento racional. De igual modo, la igualdad y las capacidades para nuestra orientación normativa en ética y epistemología no pueden darse por sentadas —siempre están en un proceso de acomodamiento y reconocimiento mutuo—. Esto es muy distinto de los presupuestos básicos de igualdad y justicia, porque se supone que siempre estamos en un proceso de mejoramiento, con varias contingencias que pueden impedir esa transformación en cualquier momento.

Como señala la cita previa de Villoro, el deber de buscar y promover la verdad y el deber de ser tolerante están presentes “en toda situación de comunicación de creencias y conocimientos”. El valor epistémico radica en no ser excluido de una comunidad comunicativa y de conocimiento. El valor moral y ético estriba en no ser excluido de la vida pública y de los beneficios sociales. La inclusión epistémica y ética puede interpretarse a partir de la teoría de las necesidades desarrollada en Sen 1993, Sen 1999, Nussbaum 2011 y Nussbaum 2020, entre otros autores. Si hay miembros excluidos de las comunidades epistémicas y ético-políticas, sus capacidades no podrán desarrollarse y sus necesidades no podrán satisfacerse de manera adecuada. Aunque esta interpretación no es necesaria para entender los aspectos esenciales de la Propuesta Central Normativa, es útil resaltar cómo la teoría de las necesidades es compatible con principios caritativos como el de no exclusión. La aplicación estricta de reglas y procedimientos puede conceptualizarse como “racional”, pero no es *razonable* esta aplicación si, como resultado, se viola la caridad epistémica y moral, que excluye sistemáticamente a ciertos grupos. Por el énfasis en la comunicación, la Propuesta Central Normativa no es equivalente a las críticas de las teorías ideales (Mills 2005), ya que se basa en un principio de caridad epistémica y moral que debe regular la comunicación razonable, y el cual es en principio compatible con varias tesis de las teorías ideales —de otro

modo, sería difícil entender el compromiso de Villoro con los derechos humanos universales—.

La injusticia como punto de partida demuestra la originalidad e importancia del principio de no exclusión de Villoro. Mi contribución en esta sección ha sido interpretar este principio a través de una analogía lingüística. La caridad lingüística y comunicativa, que se compara aquí con la cooperación política, ética y epistémica, no es un acto de bondad o generosidad; es una condición necesaria para el desarrollo de capacidades cognitivas, con implicaciones normativas para comunidades epistémicas y éticas. Cooperamos lingüísticamente a pesar de situaciones de asimetría y desventaja no porque haya que beneficiar a los “oprimidos lingüísticos”, sino porque la caridad lingüística es esencial para que exista la comunicación razonable, y esto implica que la manipulación y la exclusión deben minimizarse sistemáticamente. A continuación, propongo que la capacidad de atender las circunstancias específicas de los miembros de nuestras comunidades es crucial para entender la noción de *razonabilidad*, que está íntimamente relacionada con la caridad y el tipo de acomodamiento racional que implica la Propuesta Central Normativa.

3. *Epistemología social: racionalidad, cooperación y razonabilidad*

Bull 2019 argumenta que una teoría política que parta de la injusticia y se base en la clemencia es incompatible con cualquier teoría de la justicia porque la justicia supone la igualdad y no la asimetría. A diferencia de Bull, Villoro enfatiza la universalidad y la validez de los derechos humanos, del mismo modo que las teorías ideales articulan la idea de derechos humanos en la igualdad y en la justicia. La versión epistémica de este compromiso de Villoro consiste en que está completamente decidido a defender que la verdad puede obtenerse sin caer en el relativismo o el escepticismo (Hurtado 2008). Sostengo que el principio de caridad epistémica y ética ayuda a aclarar e incluso a eliminar la aparente tensión que existe entre partir de la injusticia y la asimetría y aspirar a la justicia, tanto ética como epistémica. En esta sección ejemplifico dicho principio, y justifico la importancia de los procesos cognitivos de atención para alcanzar lo que Villoro llama la “racionalidad razonable.”

La cooperación no puede basarse en certezas. La racionalidad y la orientación hacia la verdad deben estar mediadas por situaciones y evaluaciones en las cuales otras orientaciones, por ejemplo, hacia el bienestar de los otros, deben tomarse en cuenta de manera muy sustancial. La orientación que tenemos en el mundo es algo que Villoro subraya

cuando distingue la racionalidad de la razonabilidad.⁴ Señala con acierto que esta distinción desempeña un papel importante en las teorías de Rawls y Habermas, y recalca que es vital para la epistemología social y de la comunicación colectiva:

Todas las concepciones acerca de la comunicación racional y del consenso referidas a la ética tienen que admitir esta distinción entre lo puramente racional y lo razonable. En esa distinción se basa, por ejemplo, la propuesta de John Rawls del “consenso traslapado” (*overlapping consensus*) como requisito de una sociedad democrática. La misma distinción está presupuesta —creo yo— como condición de la “comunidad ideal de diálogo”, de Apel y de Habermas. (Villoro 2007, p. 218)

La comunicación debe basarse en valores epistémicos como el de no exclusión, que previene formas de injusticia epistémica. En la epistemología contemporánea, una de las preocupaciones fundamentales es cómo las orientaciones prácticas y morales modifican y afectan los principios epistémicos de la verdad y la evidencia (estos efectos se denominan *pragmatic and moral encroachment*).⁵ Este problema es central, como veremos a continuación, en las observaciones de Villoro sobre lo razonable a nivel colectivo. Un tema en el que esta preocupación se muestra de manera clara es el análisis de Villoro del concepto de ideología.

Villoro escribe en el apéndice de *Los retos de la sociedad por venir* que “Lo razonable es igualmente importante en las conductas colectivas. Conciérne, también, por lo tanto, al uso de la razón en política.” (Villoro 2007, p. 216). Si bien la racionalidad basada en normas y en el consenso desempeña un papel importante en nuestras prácticas epistémicas y éticas, no es suficiente para explicar qué es razonable o cómo ser razonable. El autor parte de la injusticia y del agravio porque *siempre es razonable combatirlos*, independientemente de consensos establecidos o por establecer. Esta batalla política radica en combatir enérgicamente consensos opresores o ideológicos. Una teoría de la comunicación pluralista fomenta la dignidad humana oponiéndose a la prevalencia de ideologías que son aceptadas erróneamente como consensos sobre normas válidas, y que en el fondo permiten ciertas formas de exclusión. En *El concepto de ideología*, Villoro señala:

⁴Véase Montemayor 2014 para una discusión sobre la distinción entre racionalidad y razonabilidad en el ámbito de la metodología jurídica, tema que también fue de interés para Villoro, en particular en relación con los derechos humanos.

⁵Véase, por ejemplo, Basu 2019.

Una situación de dominio requiere ciertas creencias comunes destinadas a afianzar el orden existente. Un pensamiento que responde a intereses particulares de una clase, de un grupo, intenta justificarlas. El concepto de ideología corresponde a este tipo de pensamiento y a las creencias que origina. Pero en cualquier situación de dominio puede darse también un pensamiento que busca romper o modificar ese orden. Frente a las creencias ideológicas, está la actividad racional que las pone en cuestión, frente a un pensamiento reiterativo de las convenciones existentes, un pensamiento disruptivo. (Villoro 1985/2007, p. 9)

Villoro llama “pensamiento disruptivo” al tipo de rechazo activo a ser tratado como inferior en los ámbitos epistémico y ético. Requiere actividad y, para ser exitoso, cooperación y caridad comunicativa en la medida en que lo que se cuestiona son presupuestos que, por ser consensuales, se toman por racionales. El consenso ideológico es una fuente muy importante de opresión precisamente porque puede considerarse racional con base en el consenso. Varios trabajos recientes de epistemología buscan, de un modo u otro, combatir la ideología (como sistema de creencias que perpetúa formas de opresión) ya sea evitando sesgos cognitivos o modulando la influencia de lo práctico y ético en lo epistémico. Por ejemplo, Srinivasan 2020 demuestra cómo el internismo sobre la evidencia puede desempeñar un papel ideológico que sólo puede eliminarse a partir de un externismo radical y estructural (Villoro lo llamaría un externismo *razonable*). Uno de sus ejemplos concierne a la ideología de la opresión y violencia en contra de la mujer que, como sistema de creencias evaluadas conforme a la evidencia dada en un contexto social de opresión, cumple, a pesar de dicha opresión, con estándares racionales internistas de acuerdo con algunas formulaciones canónicas del internismo. Este caso puede extenderse, como Srinivasan misma lo hace, a otros modos de exclusión y violencia epistémica justificados por ideologías. De acuerdo con la autora, enfrentar las ideologías requiere una teoría del *posicionamiento epistémico*. La razonabilidad es lo que permite la tolerancia y, sobre todo, la atención a lo concreto, que es básica para el pensamiento disruptivo y la apreciación de posicionamientos epistémicos — es difícil criticar el consenso establecido sin atender a lo concreto—.

¿Qué significa “atender” las circunstancias concretas de la otra o del otro? Un ejemplo muy importante para Villoro fue cómo los mexicanos hemos atendido los problemas y las necesidades de las comunidades indígenas. Comenzando por su opresión colectiva, pasando por su reconocimiento como miembros de la comunidad cristiana, y culminando con su reconocimiento como ciudadanos y fundadores de nuestra cul-

tura, Villoro encuentra en estos modos de posibilidad comunicativa con el mundo indígena varias etapas de encuentros y desencuentros que no logran realmente culminar en lo razonable. Sin duda, la identificación del indígena como ciudadano está fincada en principios racionales y es preferible a la esclavitud, la conversión forzada a un sistema religioso o a la persecución. Pero ciertamente no es suficiente para establecer una comunidad epistémica y ética en la que los grupos indígenas tengan las mismas posibilidades comunicativas que el resto de los mexicanos. La racionalidad constitucional que les otorga no sólo ciudadanía e igualdad ante la ley, sino autonomía comunitaria, no ha logrado sacar a las comunidades indígenas del abandono y la pobreza.

Las y los indígenas “remotos”, con sus tradiciones y comunidades, sus lenguas y su ubicación también remota, no son realmente miembros activos de las comunidades epistémicas y éticas dominantes del país. Esto los excluye de una manera tan efectiva como los sistemas de opresión anteriores, aunque, desde luego, nadie pensaría que esta situación es equivalente a la injusticia profunda de esos sistemas. Lo que se debe hacer es partir de esta exclusión injusta y realizar un esfuerzo activo por incorporar a estas comunidades, aceptando su reclamo de no ser tratados como inferiores, más allá de la palabra expresa de la ley. Sólo si atendemos las necesidades de todos los miembros de sus comunidades, con la caridad lingüística característica de la comunicación razonable, podrán realmente los mexicanos formar una comunidad razonable que no excluya a muchos grupos tanto de la producción y distribución de conocimientos como de las prácticas que dignifican y hacen mejor las vidas de las personas.

No habrá, sin embargo, un punto en donde todo sea homogéneo e igualitario, un tipo de “borrón y cuenta nueva.” Ésta es la diferencia fundamental que posibilita partir de la injusticia. Jamás habrá un mundo ideal mexicano en donde las asimetrías estén completamente eliminadas, en parte porque el pasado no se puede cambiar y las injusticias del pasado configuran cómo nos comunicamos, a qué comunidades pertenecemos y qué hacemos para atender las necesidades de las y los miembros de nuestras y otras comunidades. Es racional insistir en que hemos hecho “todo lo que se puede” desde el punto de vista legal; que la ley reconoce el mundo indígena, que es racional que ellos entiendan esto. Pero sabemos que, de hecho, en realidad y durante mucho tiempo, lo único que han recibido las comunidades indígenas de las otras comunidades epistémicas y éticas de México ha sido un rechazo constante. Lo racional no es suficiente para lograr lo razonable. El sistema de creencias de la legalidad igualitaria de los ciudadanos mexi-

canos, con base en la Constitución, no es suficiente para cambiar esta situación de rechazo e inferioridad social. Tenemos que ir más allá de estas creencias y atender de manera concreta esta situación de injusticia, en sus manifestaciones específicas.

No es suficiente saber que, *de hecho*, existe esta injusticia, del modo en que sabemos que Júpiter tiene más de 70 lunas. Éste no es simplemente un “hecho” que debemos entender; es también una exigencia de la comunicación razonable, una exigencia que reclama que seamos más razonables en nuestras labores comunicativas. Es una demanda que nos pide que modifiquemos nuestra comprensión de las necesidades comunicativas de los miembros de estas comunidades oprimidas. Es una demanda normativa —si no la atendemos de manera activa, procurando reparar los daños a estas comunidades, actuaremos de manera injusta, en los sentidos ético y epistémico—. Por esta razón, Villoro insiste en que la Propuesta Central Normativa depende fundamentalmente de partir de la injusticia y, para lograr esto, *debemos poner atención en lo que es injusto*; no basta simplemente saber que hay injusticias en el mundo y que este conocimiento sobre injusticias pertenece a un sistema de creencias sobre “hechos acerca del mundo.”

No podemos vivir vidas meramente racionales de acuerdo con normas legales o administrativas. Lo razonable es eminentemente social y cooperativo. En palabras de nuestro autor: “Lo razonable se refiere a una racionalidad dialógica, en oposición al soliloquio de una racionalidad pura.” (Villoro 2007, p. 218). Necesitamos orientarnos con la flexibilidad y apertura de lo que es razonable, considerando varias opciones que, aunque pueden ser racionales, no logran guiarnos de manera adecuada sin la comprensión de la otra o del otro en su situación social concreta. De ahí que la racionalidad razonable sea múltiple, incierta, impura y discreta o no arrogante (Villoro 2007, pp. 221–222). Continuando con la analogía lingüística, en palabras de Davidson, si nuestra habilidad lingüística es simplemente “la habilidad de converger hacia una teoría provisional de tiempo en tiempo [...] hemos borrado la frontera entre el conocimiento del lenguaje y el conocimiento de cómo navegar en el mundo en general” (Davidson 2006, p. 265. La traducción es mía).

La racionalidad razonable resuelve las aparentes tensiones en la obra de Villoro entre el pluralismo y la universalidad de la justicia y los derechos humanos, y entre la tolerancia y el rechazo al relativismo. La racionalidad del soliloquio abstracto conduce, o por lo menos es afín, a la ideología. Como se argumenta en Srinivasan 2020, podemos cumplir con las normas de la creencia, incluidas las normas que versan sobre la

experiencia y la evidencia, y justificar epistémicamente desde la perspectiva del internismo lo que es injustificable, tanto epistémica como moralmente (epistémicamente injustificable porque nuestras creencias justificadas no pueden conducir al conocimiento, y moralmente porque nuestras creencias justificadas constituyen un sistema ideológico de opresión). Esto ocurre porque la creencia *puede no ser fáctica*, no estar anclada en la realidad. De ahí la importancia de la racionalidad razonable que está fijada en lo concreto. Así se explica también por qué el contractualismo no puede ser la base de la racionalidad razonable. Villoro escribe:

Ambas formas de asociación, la sociedad basada en un contrato y la comunidad en un bien y valor comunes, pueden romperse si existe en ellas una discrepancia que condujera a la exclusión de una parte de sus miembros [...] La superación de la antinomia en la forma de asociación sólo podría superarse por la construcción de una nueva sociedad en donde no existiera la exclusión; en una sociedad basada en el reconocimiento del otro. Sería una sociedad plural donde las diferentes culturas tendrían posibilidades reales de desarrollarse en libertad. (Villoro 2007, p. 111)

La relación entre la libertad y el conocimiento depende de la cooperación y la caridad comunicativa de la racionalidad razonable, que evita modos de exclusión epistémica y moral. Ésta es en esencia la Propuesta Central Normativa de Villoro. Es fundamental el encuentro entre grupos o colectivos epistémicos en contextos específicos del entramado social concreto, donde las asimetrías deben superarse a través de la razonabilidad y la caridad epistémica, y donde la igualdad se entiende no como un principio dado, sino como un acto de rechazo a ser tratado como inferior.⁶

4. Conclusión. ¿Hacia una ética de la atención?

Finalizo con algunas reflexiones sobre dónde nos puede conducir la Propuesta Central Normativa basadas en los comentarios anteriores sobre la importancia de la atención para entender el concepto de razonabilidad en Villoro. La normatividad que no se sustenta exclusivamente en la creencia puede ser mejor y más amplia en su aplicación, como lo demuestra Gardiner 2022, entre otras autoras. Los casos en los que el problema no es la violación de estándares probatorios o de normas de

⁶Véase Eraña 2021, un trabajo particularmente relevante para el interés de Villoro en su obra tardía por el movimiento zapatista y su epistemología social.

verdad basadas en normas de creencia, sino *déficits de atención* sobre lo relevante o distorsiones donde se presta demasiada atención de modo sesgado a ciertos hechos o posibilidades, son fundamentales para determinar si nuestras prácticas racionales son o no razonables. En otras palabras, la atención es crucial para ampliar el ámbito normativo de nuestras prácticas racionales, llevándolas hacia el terreno de lo que Villoro denomina la racionalidad razonable. Podemos poseer un vasto conocimiento (e incluso ser expertos en derecho constitucional) y tener una evidencia muy bien fundada de varias de las injusticias que ocurren todos los días. En un sentido estricto, cumplimos entonces con varios estándares epistémicos de manera responsable. Pero no somos competentes, de manera satisfactoria, si ignoramos o no ponemos atención a las necesidades de las otras u otros que sufren estas injusticias; si no hacemos el esfuerzo por comunicarnos con ellas o ellos. Ésta es una norma de atención que exige la caridad comunicativa.

La atención no sólo amplía, sino que también puede ser *más fundamental* en términos epistémicos y morales que la creencia justificada. Esta tesis es más fuerte que la anterior, y no es esencial para entender la Propuesta Central Normativa aunque creo que es importante considerarla seriamente para entender la noción de razonabilidad que propone Villoro de manera cabal. Si bien él siempre habló en términos de creencia, como la gran mayoría de los epistemólogos contemporáneos, utilizó el término “orientación” para definir a la razón, y adoptó una teoría disposicional de la creencia que es muy compatible con entender la orientación de las creencias en términos de atención. La orientación sustentada en la racionalidad razonable puede interpretarse en términos de una *atención* anclada en las necesidades y características concretas de quienes merecen nuestra atención y caridad comunicativa.⁷ De otro modo, algunas propuestas centrales de la obra de Villoro serían poco claras o incluso paradójicas, dada la naturaleza no fáctica de la creencia que ya se mencionó. Por ejemplo, la siguiente definición de “razón” en el apéndice de *Los retos de la sociedad por venir* confirma el papel que desempeña la atención en el anclaje de lo razonable:

Por definición, la razón es una disposición humana que nos permite “amarar” nuestras creencias y acciones a la realidad. Pero no se trata de una realidad “en sí”, tal como existiría con independencia de todo sujeto. Realidad es, en cada caso, aquello que se opone a nuestra voluntad, que nos resiste, que se enfrenta a nuestras actitudes y deseos. La realidad en que la razón se ancla es pues un mundo en relación con la acción que en cada

⁷En el ámbito moral, Murdoch 1971 es muy relevante a este respecto.

caso despliega el hombre. La razón es “atadura” a la realidad en torno, la que está dada en una situación determinada y puede oponerse a las disposiciones humanas en esa situación [...] Llamamos “razonable” al uso de la razón en un contexto, conforme a los fines propuestos en ese contexto. (Villoro 2007, p. 221)

La creencia, incluso justificada, no puede desempeñar esta función de amarrar la razón a la realidad como situación dada y concreta. Como el mismo Villoro dice, algo debe amarrar “nuestras creencias y acciones a la realidad”, y ése es el papel principal de la atención. De hecho, la creencia jamás puede garantizar semejante amarre. Baste mencionar casos clásicos como el escenario del “nuevo demonio maligno” (que es uno de los casos que examina Srinivasan). Nótese también el amplio ámbito de la razón que amarra a las creencias y acciones a la realidad, epistémica, social y moral. En oposición a la creencia, la atención es por definición la forma más esencial de anclaje en situaciones concretas: nos orienta y “amarra” a objetos, propiedades y aspectos relevantes de lo que nos rodea. En el caso de la percepción, el anclaje de la atención es fundamental para entender la referencia demostrativa o *de re* y también para entender el modo más fundamental de justificación epistémica (Dickie 2020). Sin la atención y sus funciones selectivas, no se podría anclar a las creencias o acciones a contextos específicos.

Debido a que lo razonable depende de nuestra capacidad de afianzar acciones y creencias en la realidad, y que esta función es el papel cognitivo por excelencia de la atención, se sigue que el valor epistémico y moral de la atención es más fundamental y también más amplio que el de la creencia. El comienzo de *El poder y el valor*, en la sección “Valor y actitud”, señala:

En una primera aproximación, podemos entender por “valor” las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable. “Actitud” es un viejo término utilizado inicialmente por la psicología social y adoptado luego por la filosofía. Se refiere a una disposición adquirida que se distingue de otras disposiciones por su “dirección” favorable o desfavorable hacia un objeto, clase de objetos o situación objetiva. Lo que la caracteriza es pues su carga afectiva hacia algo. (Villoro 2012, p. 13; el énfasis es mío.)

Esta definición de valor enfatiza la capacidad selectiva de la atención y demuestra su potencial para tomar una carga epistémica y moral significativa (con respecto a la noción de “carga epistémica”, véase Siegel 2017). En el ejemplo de la sección anterior, se puede tener una orientación distante, basada simplemente en creencias sobre hechos concernien-

tes a la desigualdad de ciertos grupos, pero al mismo tiempo tener una orientación *desfavorable* hacia ellos. La razón demanda en esta situación que orientemos nuestra atención a lo que nos confronta de un modo más directo y que reorientemos nuestra atención de un modo positivo hacia estos grupos y sus necesidades.

Por lo tanto, y para concluir, la no exclusión epistémica es esencial para la comunicación razonable con base en un principio de caridad epistémica y comunicativa. La no exclusión política y moral es una condición necesaria del pluralismo y de los derechos humanos.⁸ Lo razonable puede entenderse a partir de las funciones de la atención porque ésta se ancla en lo concreto y sobrepasa al soliloquio de la racionalidad privada. Puede defenderse una tesis más fuerte: lo razonable *debe entenderse* a partir de la atención porque sólo así podemos entender el valor epistémico y moral en sus sentidos más amplios. Si este análisis es acertado, las funciones de carga afectiva, epistémica o moral, y de orientación en el mundo en general, son cumplidas de manera más clara por la atención que por la creencia. La Propuesta Central Normativa y la racionalidad razonable requieren la normatividad más amplia y de anclaje que proporciona la atención. Lo que debemos hacer entonces, parafraseando el título de un libro de Habermas, es orientarnos de modo que vayamos “hacia una sociedad atenta” y no sólo racional.⁹

Agradecimientos

Agradezco a las organizadoras y organizadores, así como a los participantes del coloquio conmemorativo Luis Villoro, a Cien Años de su Nacimiento que tuvo lugar en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en el mes de noviembre de 2022. Mi agradecimiento en particular a dos dictaminadores anónimos de *Diánoia* que me ayudaron enormemente a mejorar este artículo. Agradezco a Ángeles Eraña, a Alejandra Cuestas y a Miguel Villoro por las numerosas conversaciones que sostuvimos y que me inspiraron y ayudaron a escribir este artículo.

⁸En la teoría de los derechos humanos, la no exclusión en distintos sentidos puede entenderse a partir del principio de irradiación que expande las libertades en forma progresiva y del modo más amplio posible. El carácter progresivo de este principio es similar y va muy de la mano del principio de no exclusión de Villoro. Véase, por ejemplo, Montemayor 2002.

⁹Habermas, Jürgen, 1971, *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*, Beacon Press, Boston, Massachusetts.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Basu, Rima, 2019, “Radical Moral Encroachment: The Moral Stakes of Racist Beliefs”, *Philosophical Issues*, vol. 29, no. 1, pp. 9–23. <<https://doi.org/10.1111/phils.12137>>
- Bull, Malcolm, 2019, *On Mercy*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- Davidson, Donald, 2006, “A Nice Derangement of Epitaphs” en Donald Davidson, *The Essential Davidson*, Oxford University Press, Oxford, pp. 251–265.
- Davidson, Donald, 2001, “Communication and Convention”, en Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, pp. 265–280.
- Davidson, Donald, 1984, “Radical Interpretation”, en Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, pp. 125–139.
- Dickie, Imogen, 2020, “Cognitive Focus”, en Rachel Goodman, James Genone y Nick Kroll (comps.), *Singular Thought and Mental Files*, Oxford University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1093/oso/9780198746881.003.0011>>
- Eraña, Ángeles, 2021, *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/UAM, México.
- Gardiner, Georgi, 2022, “Attunement: On the Cognitive Virtues of Attention”, en Mark Alfano, Colin Klein y Jeroen de Ridder (comps.), *Social Virtue Epistemology*, Routledge, Nueva York.
- Hurtado, Guillermo, 2008, “Reseña bibliográfica de Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*”, *Diánoia*, vol. 53, no. 60, pp. 195–199. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2008.60>>
- Lewis, David K., 1969, *Convention. A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Mikhail, John, 2011, *Elements of Moral Cognition: Rawls’s Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.
- Mills, Charles W., 2005, “‘Ideal Theory’ as Ideology”, *Hypatia*, vol. 20, no. 3, pp. 165–183. <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x>>
- Montemayor, Carlos, 2014, “Rationality and Reasonableness in Legal Theory”, *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, no. 8, pp. 39–51. <<https://doi.org/10.22201/ij.24487937e.2014.8.8160>>
- Montemayor, Carlos, 2008, “Moral Innatism and Legal Theory”, *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, no. 2, pp. 407–430. <<https://doi.org/10.22201/ij.24487937e.2008.2.8060>>
- Montemayor, Carlos, 2002, *La unificación conceptual de los derechos humanos*, Porrúa, México.
- Murdoch, Iris, 1971, *The Sovereignty of Good*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York.

- Nussbaum, Martha, 2020, “The Capabilities Approach and the History of Philosophy”, en Enrica Chiappero-Martinetti, Siddiqur Osmani y Mozaffar Qizilbash (comps.), *The Cambridge Handbook of the Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, pp. 13–39.
- Nussbaum, Martha, 2011, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Phillips, Anne, 2021, *Unconditional Equals*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- Sen, Amartya, 1999, *Development as Freedom*, Knopf, Nueva York.
- Sen, Amartya, 1993, “Capability and Well-being”, en Martha Nussbaum y Amartya Sen, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, pp. 30–53.
- Siegel, Susanna, 2017, *The Rationality of Perception*, Oxford University Press, Oxford.
- Srinivasan, Amia, 2020, “Radical Externalism”, *The Philosophical Review*, vol. 129, no. 3, pp. 395–431. <<https://doi.org/10.1215/00318108-8311261>>
- Villoro, Luis, 2012, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, Luis, 2008, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
- Villoro, Luis, 2007, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, Luis, 1999, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (Octavas Conferencias Aranguren)”, en Juan Villoro y Guillermo Hurtado (comps.), 2022, *La identidad múltiple*, El Colegio Nacional, México, pp. 65–128.
- Villoro, Luis, 1985/2007, *El concepto de ideología*, Fondo de Cultura Económica, México.

Recibido el 6 de enero de 2022; revisado el 25 de febrero de 2023; aceptado el 16 de marzo de 2023.

Giro teológico y giro acontecual en *Totalidad e infinito*

Theological Turn and Evential Turn in *Totality and Infinity*

ULISES GOROSITO

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

ulisesgoro@gmail.com

Resumen: En este artículo examino dos excedencias descritas en *Totalidad e infinito*: el elemento y el rostro. Expongo en primer lugar cómo éstas desbordan lo perceptible, comprensible o domeñable. Mientras que la filosofía del elemento, de acuerdo con mi lectura, permite describir el modo en que *hay* aquello que es, *i.e.*, el acontecer material de la presencia, el rostro del Otro expone una presencia que no es constituida, sino que se expresa y significa por sí misma. En segundo lugar, explicaré algunos problemas en ambas excedencias que me llevarán a concluir con el carácter teológico de la filosofía levinasiana tanto respecto del Otro como respecto del elemento. Aun así, considero que los análisis levinasianos del elemento son muy fecundos para una fenomenología de la excedencia.

Palabras clave: excedencia; elemento; rostro; fenómeno; ética

Abstract: In this article I examine two surpluses described in *Totality and Infinity*: the element and the face. I present in the first place how these exceed the perceptible, understandable and tamable. Whereas the philosophy of element, according to my reading, allows to describe the way in which *there is* what is, *i.e.*, the material happening of presence, the face of the Other shows a presence that is not constituted but expresses and signifies itself. In the second place, I will present some problems in both surpluses that will lead me to conclude with the theological character of Levinasian philosophy regarding both the Other and the element. Still, I consider that the Levinasian analysis of the element are very fruitful for a phenomenology of surplus.

Keywords: surplus; element; face; phenomenon; ethics

Introducción

Dominique Janicaud ha señalado que la fenomenología francesa de las últimas décadas del siglo xx ha realizado un *giro teológico* (Janicaud 2000). En efecto, ante la limitación del ámbito fenoménico a lo visible, varios filósofos que pretenden cultivar la fenomenología, en vez de indagar aquello que, desde el mundo y de forma inmanente, excede el horizonte constituido por una conciencia, optaron por realizar una “afirmación incondicional de la Trascendencia” (Janicaud 2000, p. 26). Más que superar a la metafísica, considera el autor, la fenomenología ter-

minaría por ocupar su lugar (*cf.* p. 102). En cambio, para László Tengelyi esta fenomenología se topó con ciertos fenómenos que no podían estudiarse con los parámetros de la fenomenología clásica (*cf.* Tengelyi 2012, p. 299), pues eran “fenómenos” indescriptibles, espontáneos e “inaparentes” (p. 299) que no eran constituidos por una conciencia intencional. Y si los temas religiosos eran y son investigados, esta nueva fenomenología en verdad no se subordinó a una “forma tradicional de teología” (p. 299). No se trata tanto de un giro teológico, considera Tengelyi, sino más bien de un viraje hacia el “acontecimiento de la fenomenalización” (p. 302): hacia el acaecer espontáneo de ciertos fenómenos que emergen desde sí mismos y, por lo tanto, exceden la constitución de una conciencia. En contra del idealismo, “la realidad se encuentra primero en la experiencia, antes de ser constituida por una conciencia intencional” (p. 302). Por su parte, Jocelyn Benoist también señala que la fenomenología francesa cuestiona los límites que determinan lo que se considera un fenómeno (*cf.* Benoist 2001, p. 20); si para la fenomenología clásica de Husserl y de Heidegger nada excedía el ámbito fenoménico, sino que los fenómenos se ordenaban en un plano inmanente y sensible,¹ la nueva fenomenología francesa cuestiona estos límites inmanentes. Sin embargo, Benoist no sólo considera que este giro es teológico (*cf.* p. 24), sino que está inspirado en la filosofía de Lévinas (*cf.* p. 21) al punto de que todas las excedencias descubiertas en el siglo xx son “consecuencias directas del pensamiento de Lévinas” (p. 21): “si se pudo hablar de ‘giro teológico’ haría falta más bien hablar de giro levinasiano” (p. 22), el cual culmina con el desborde de toda inmanencia y la persecución de la trascendencia (*cf.* p. 41). También para Janicaud este giro comenzaría con Lévinas, pues en su filosofía la fe resurgiría en un contexto de “palabras santas y dogmas altivos” (Janicaud 2000, p. 16). La teología se restaura así sobre una experiencia metafísica.

En este trabajo examinaré un texto que considero capital en la obra levinasiana y por ello también en el giro de la fenomenología francesa: *Totalidad e infinito*. Pienso que Lévinas describió ahí al menos dos excedencias del ámbito fenoménico, el elemento y el rostro, que aquí deseo exponer para luego evaluar y problematizar el tipo de viraje que moti-

¹“Husserl y Heidegger parecen compartir un presupuesto sin duda constitutivo de la fenomenología: el de la absolutez del plano fenomenal. [...] Nada excede el plano del aparecer, incluso si, como en Heidegger, está determinado en relación con la contingencia de un ser finito [...]. Es el principio de *inmanencia* propio de la fenomenología” (Benoist, 2001, pp. 20–21).

van.² La tesis que sostendré es que ambas excedencias levinasianas no pueden concebirse si no se las enmarca en un giro teológico. La lectura que propongo incita a volver a problematizar la relación entre la ética y la fenomenología atendiendo al contexto contemporáneo en el cual la tierra en y por la que vivimos se encuentra asediada y rumbo a su destrucción. Se tratará entonces de cuestionar el fundamento de la ética levinasiana a través de la pregunta de si en verdad el otro ya se presenta como trascendencia y, por lo tanto, la fenomenología sólo debería describir cómo es que el Otro ya aparece, o si, en cambio, ese Otro es una idea a ser construida para así poder responder a las demandas de las alteridades, tanto humanas como “elementales” o terrenas.

1. *Excedencias*

1.1 Elemento

Si la filosofía levinasiana se estudia sobre todo por su ética, en la que expone una relación con aquello que excede esa misma relación, es decir, con una exterioridad absoluta a la conciencia, como veremos, hay también en *Totalidad e infinito* otra excedencia que socava desde un plano *inmanente* las pretensiones de la conciencia representadora: el elemento. Por excedencias entiendo aquellos acontecimientos de los que, si bien hay cierta experiencia, no logran ser integrados al mundo comprendido, sino que lo condicionan y permiten su articulación; se trata del aparecer y contacto con aquello que escapa a toda relación, conceptualización o percepción objetivante, pero que posibilita toda experiencia mundana.

Lévinas señala que, paradójicamente, toda representación encuentra su fundamento en aquello que representa. La donación de sentido que constituiría un objeto “se invierte” (Lévinas 2000, p. 136) y lo que era constituido “deviene, en el seno de la constitución, la condición de lo constituyente o más exactamente el alimento del constituyente” (p. 135). La conciencia idealista que pretendería configurar su objeto a partir de sus sensaciones no puede obviar que ella misma es una conciencia viva y que vivir no se reduce al acto intransitivo de ser, sino que vivir es vivir *de algo* (*cf.* p. 114). El cuerpo que soy es en la medida en que se alimenta de algo otro que necesariamente me precede, una materialidad que ya está ahí incluso antes de que pueda tener con-

²Por cuestiones de extensión dejo de lado la fenomenología del Eros, en la que Lévinas también tematiza una caricia que toca nada y que, por lo tanto, excede el ámbito de lo fenoménico.

ciencia de ella. Todo trabajo supone una materia dada, un suelo que labrar, como también el mero hecho de vivir supone que haya aire para respirar y agua para beber; en suma, un mundo anterior que me condiciona.³ Mi cuerpo, esencialmente “desnudo e indigente”, es decir, que vive y tiene necesidades, “afirma ‘la exterioridad’ como no-constituida” (p. 134). Por ello, si bien la tierra puede ser trabajada en un intento de domeñarla y reducirla a cosas sustanciales, no es posible eludir el hecho de que siempre hay una anterioridad increada, esto es, un *rebasamiento o excedencia de sentido (surplus de sens)* (p. 135). La materialidad de la existencia no se reduce a ser correlato de una conciencia constituyente de sentido ni al sustrato que sólo aparece en los objetos trabajados, sino que su presencia excede ya el ámbito de los fenómenos dados en y para una conciencia. Al vivir de ella, la tierra de la que nos nutrimos se presenta excediendo su presentación y atestiguando un pasado en el que nunca estuvimos presentes, un “pasado absoluto” (p. 136) del que dependemos, en la medida en que no creamos aquello de lo que vivimos. A la materialidad de la que vive todo lo vivo y que incluso penetra y sumerge a todo lo que es, Lévinas la llama “lo elemental” (p. 138). Examinemos esta primera *excedencia*.

Para Lévinas, las cosas de las que vivo vienen desde un fondo no susceptible de ser poseído, de una materia que no puede ser aprehendida de forma total en alguna representación. Lo elemental de las cosas, su ser material, se mantiene indeterminado como un “contenido sin forma” (Lévinas 2000, p. 138). Mientras que las cosas se donan ocultando siempre una cara trasera, un aspecto no visto por el cual ninguna cosa es aprehendida de forma completa en una única mirada, el elemento, en cambio, no tiene cara ni es en verdad una cosa sustancial. Vivir es estar inmerso en la materia del ser, es bañarse en lo elemental tal que éste nos inunda y aborda desde todas partes: desde el aire que respiramos, el alimento que comemos, el suelo que caminamos. Por lo tanto, la tierra o elemento no es una trascendencia (*cf.* p. 142) ni una exterioridad (*cf.* p. 139) con la que nos relacionamos cara a cara, sino que somos siempre ya *interiores* a ella (*cf.* p. 138). Si bien mediante el trabajo es posible construirse un domicilio y apropiarse de un suelo del que alimentarse, el hombre “es *interior* a aquello que él posee” (p. 139). Por ello, la materialidad inaprehensible y que rebasa la constitución humana de sentido, lo elemental, no es tanto una cosa o una sustancia, sino

³“El mundo donde vivo no es simplemente el cara a cara o el contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad. El mundo que yo constituyo me nutre y me baña” (Lévinas 2000, p. 136).

más bien una “cualidad pura” (p. 139), como un líquido o un gas que no se deja compactar en una cosa con propiedades.

Ahora bien, que el elemento afecte como cualidad pura y no como una sensación de objeto atestigua de inmediato que *hay* diferencia: hay alteridad y no pura homogeneidad continua de lo mismo, pues hay, en efecto, afección. El elemento, según entiendo, acusa el acontecimiento del puro *hay*; revela no tanto que haya esta cosa o aquella, sino la presencia como tal, la que no se identifica con los objetos presentes, sino que mienta el acontecer material interconexo y constantemente cambiante. Los restos de una comida podrán disolverse y regresar a las “entrañas del ser” (Lévinas 2000, p. 139), transformarse sin cesar perdiendo constantemente la identidad sustancial (*cf.* p. 148) que el trabajo podría darle, mas esto no quita el hecho de que *haya* aún cosas en constante devenir y que por ello en sí mismas sean una indeterminación anónima. El elemento es el *puro* acaecer constante y material del ser que, en este deshacerse y hundirse en la nada, “se prolonga en el hay” (p. 151). Por ello, considero que el elemento da cuenta del modo de ser de todo lo que es: el estar entregado a una fluctuación o devenir indeterminado, sin fin; o, en otras palabras, el estar abierto afectivamente a lo otro, pues incluso la piedra padece la erosión del viento.

El elemento no es un fenómeno, sino “una aparición sin que haya nada que aparezca” (Lévinas 2000, p. 144); es decir, no se reduce a ser un recurso natural determinado y fenomenal, no se identifica con “entes naturales” como podrían ser la montaña, una planta o el río. No es, en breve, nada óntico. Más bien, el elemento permite describir el modo de ser de todo lo que es, el presentarse reiterado de multiplicidades de cosas diferentes, expuestas siempre al desgaste e indeterminación de sus límites, a la afección e infección constante y recíproca entre ellas. Por ello, presenciar es ya integrarse a la alteridad, es estar abierto a la transmutación de todas las cosas. El elemento es una *excedencia* que afecta sin ser ello mismo ni algo constituido por la conciencia o elaborado por el trabajo, como tampoco es una trascendencia infinita (*cf.* p. 143) que desde una altura divina incita nuestra pasividad. “Ser-en-el-elemento” (p. 142) es, por lo tanto, vivir de un “otro” en minúsculas (p. 145): tener que consumir o devorar para vivir, donde la relación con eso otro no es ni religiosa, ni de jerarquía o de altura, sino de “transmutación” (p. 113) o incorporación.

La excedencia del elemento, su carácter incomprensible y su mostrarse en una afección que no constituyo, enseña que vivir es vivir de algo otro, necesitarlo y consumirlo; y si bien el alimento puede ser resultado de una elaboración, en última instancia no hay una creación

humana de la materia necesaria para que toda conciencia representadora viva. Hay una tierra “anterior a la representación” (Lévinas 2000, p. 113). Si cabe encontrar en lo elemental los rasgos de alguna divinidad —en virtud de este sobrepasamiento de los límites del fenómeno, *i.e.*, de lo visible dado en una percepción— se trataría de una pluralidad de “dioses sin rostro, dioses impersonales a los que no se les habla” (p. 151). Dioses oscuros que conducen a la nada del elemento, al desvanecimiento indeterminado de toda cosa y, por ello, a la noche en que nada es; en efecto, ante la disolución de todas las cosas, la ausencia se presenta como una “existencia sin existente” y “fuera del mundo” (p. 151), como la materialidad pura que Lévinas llama “hay” (p. 151). En otras palabras, dado que la tierra excede su aparición en el mundo y es así más que el mero recurso disponible y dado que, si bien la tierra funda el presenciar de toda cosa —todo cuerpo, sea vegetal, forestal, o de carne— sin ser ni algo exterior a las cosas ni un infinito divino y personal, sino una pura cualidad sin sustancia, contenido sin forma que se desvanece constantemente, entonces es la nada de la que nacen y a la que regresan todas las cosas:⁴ el puro acontecimiento del hay (*cfr.* p. 151), la presencia bruta que afecta incluso en la disolución de todo objeto.

En resumen, el elemento atestigua una primera excedencia del ámbito fenoménico porque, si bien determina todo lo que aparece —en cuanto que lo que aparece se da no sólo a la mirada y al tacto, sino también al consumo y a la ingesta—, no es una cosa en el mundo. Considero que, si bien experimentamos el elemento a lo largo de toda la vida, éste nunca se aparece bajo la forma de una objetualidad que pueda ser trabajada y apropiada por completo; mienta más bien el modo en que *acontece* la existencia en su aspecto material y afectivo. Dicho modo se expone de forma clara en el cuerpo, pues éste tanto necesita incorporar otro cuerpo para vivir como también será, a su vez, incorporado y deshecho. Ser es estar abierto y necesitado de la afección de la alteridad de la que vivimos: aire, vegetales, agua, luz, etc. Si a todo lo que aparece se le despoja de su forma, es decir, de la figura finita que circunstancialmente toma, persiste para Lévinas la presencia de lo elemental, del puro hecho de que *hay*. Por ello pienso que, en un sentido, el “hay” mienta el devenir indeterminado desde la nada y hacia la nada de todo lo que es.

⁴“Las cosas vienen a la representación a partir de un trasfondo del cual ellas emergen y hacia el cual regresan” (Lévinas 2000, p. 137), pero “el elemento del cual gozamos acaba en la nada que separa” (p. 151).

1.2 Rostro

Si el elemento ya acusa un primer rebasamiento de la noción de fenómeno, para Lévinas la relación ética es por excelencia el *surplus* (Lévinas 2000, p. 99) a lo aprehensible, pues el Otro hombre se presenta como rostro, esto es, como trascendencia y exterioridad absolutas. Si bien es vínculo con el Otro, la relación ética es relación sin relación, es decir, no logra comprender al Otro ni en un vínculo recíproco entre yo y el Otro ni en una comunidad totalitaria en la que su singularidad se comprendiera a partir de un género compartido. El Otro sólo en relación con una singularidad humana se presenta como excediendo absolutamente esa relación (*cf.* p. 213). Mas si el Otro no es dado a la comprensión es porque no es *descubierto*, es decir, no aparece en un mundo, no es una cosa cuyo ser se puede interpretar a partir del lugar que ocupa en una totalidad, pues en tal caso yo sería quien descubriría o incluso constituiría lo que el Otro es, reduciendo así su alteridad a mi mismidad. El rostro no es un fenómeno que se descubre, sino que se presenta por sí mismo (*cf.* p. 198).

El fenómeno es para Lévinas aquello que, en cuanto que aparece y se dona, permanece en realidad ausente,⁵ pues aquello que el fenómeno es depende del criterio de inteligibilidad por el cual se interpreta el aparecer de tal fenómeno. Es decir, la singularidad de la cosa que es descubierta en el mundo desaparece en la medida en que su ser se encuentra en el horizonte y no en la singularidad inmediata de la cosa. Si el fenómeno sólo cobra sentido en un mundo, entonces ese mundo funge como una matriz hermenéutica que media el encuentro con la cosa misma; la cosa, por sí misma y fuera de toda hermenéutica sería insignificante y no podríamos tener trato en absoluto con ella. En cambio, el rostro se presenta por sí mismo sin descubrirse ni darse por mediación alguna. Por ello, la presencia del rostro es para Lévinas, en *Totalidad e infinito*, la presencia inmediata del ser, el cual se expresa a sí mismo y es, por ello, una “cosa en sí” (p. 198). El Otro se presenta como rostro y su presencia ya es expresión, ya significa por sí misma; por ello la relación originaria con el Otro es en la ética levinasiana lenguaje o discurso.

Encontrarse ante un ser exterior, de “sentido unívoco” (Lévinas 2000, p. 200) y que no oculta un sentido anterior que debiera ser descubierto o interpretado, es estar cara a cara ante Otro hombre. Lévinas considera que, a diferencia del lenguaje cotidiano, la presencia del ros-

⁵“El fenómeno es el ser que aparece, pero permanece ausente. No apariencia, sino realidad que carece de realidad, todavía infinitamente separado de su ser” (Lévinas 2000, pp. 197–198).

tro es la de una “autenticidad absoluta” (p. 221), más originaria que la alternativa entre la verdad y la falsedad y que las ambigüedades propias del juego entre aparecer y apariencia inherente a todo fenómeno —juego por el cual es necesaria una hermenéutica que desentrañe el sentido del fenómeno—. Ante el Otro no hay equívocos ni nada que obstruya la “sinceridad pura de esta presentación” (p. 222); la pretensión de una hermenéutica del rostro sólo lograría hacer desaparecer la alteridad del Otro, es decir, interpretar la singularidad del rostro a partir de una totalidad, sea la del contexto, la de la historia o la de una comunidad.

Si la exterioridad del Otro ha de ser absoluta, entonces la relación con él no ha de englobarlo ni aprehenderlo, esto es, no sólo no se reducirá su alteridad al concepto que generaliza y abstrae, sino que su aparición tampoco se reducirá a lo visible o palpable (*cf.* Lévinas 2000, p. 221). Por ello, el Otro no se dona, sino que se expresa y su expresión no remite a un contenido del cual la presencia del Otro sería signo; al contrario, la presencia del Otro ya expresa su trascendencia y su realidad independiente que rebasa mis capacidades subjetivas de comprensión y de percepción. La presencia del Otro “desborda” (p. 213) la esfera del yo que se relaciona con esa alteridad absoluta y, por ello, Lévinas llama a esta excedencia “idea de infinito” (p. 213) que, si bien es pensada, si bien se establece una relación con el Otro, el Otro permanece absoluto, no reducido a esa relación, pues es una trascendencia infinita. Ahora bien, la idea de infinito no es constituida por una conciencia. Con Descartes, Lévinas considera que la excedencia infinita que impide la clausura del *cogito* en su mismidad solitaria ya se encuentra en el pensamiento del yo (*cf.* pp. 231–232). La presencia infinita y divina, “independiente a mi mirada” (p. 232) sin eliminar la interioridad del yo que la piensa pero además sin reducirse a esa interioridad, trasciende cualquier totalidad que homogenice la alteridad del Otro. Por ello, “Dios, es el Otro” (p. 232) y esta presencia ya se encuentra en el yo finito; de lo contrario, habría que descubrirla o constituirla, pero en este caso no sería el Otro que describe Lévinas. El Otro, en cuanto que Dios, ya se presenta en la interioridad del yo, mas excediendo ese yo: la idea de infinito, si bien se encuentra en el pensamiento, no encuentra allí su origen, sino que lo trasciende. Por ello, la exterioridad divina del Otro proviene de una altura (p. 330) que me demanda y domina (p. 236). El Otro es el Altísimo que me llama a ser responsable: la presencia del Otro, al rebasar mis poderes, los cuestiona (*cf.* p. 213). No se trata, advierte Lévinas, que el Otro sea más fuerte que yo, sino que su epifanía excede mi capacidad de dominio y aprehensión; el Otro, en cuanto que Otro, siempre se presenta más allá de mi poder. Sin embar-

go, en la medida en que la presencia del rostro es sensible, el Otro no es inalcanzable, algo con lo que no habría ninguna relación; por ello, si bien no puedo hacer de él una cosa, erradicar su alteridad al reducirlo a ser un medio en una totalidad, sí puedo querer asesinarlo. En cambio, “ni la destrucción de las cosas, ni la cacería, ni la exterminación de vivientes [no humanos] apuntan al rostro” (p. 216). El hombre, al presentarse cara a cara como un absoluto, como lo que trasciende y escapa a mi poder, ofrece una resistencia ética infinita que es inherente a la presencia del Otro y que se expresa en el mandato bíblico del “no matarás” (p. 217). La presencia del Otro “me llama” (p. 218) y me impone ser responsable de su desnudez, miseria y hambre que en verdad no puedo no escuchar (*cf.* p. 219), aunque sí ignorar; por ello, más que limitar mi libertad y someterme, el rostro al cuestionarme me moviliza y suscita “mi bondad” (p. 219). Relacionarse con la “manifestación de lo invisible” (p. 271), con aquello que no se agota en su donación perceptible, es estar ante Otro que se expresa cuestionando mi libertad y mis poderes, y me llama a la responsabilidad infinita por Él.

La manifestación del Otro —que excede la manifestación del fenómeno en cuanto que éste último se da mediado por la actividad configuradora de una subjetividad, sea como intencionalidad, sea como mundo o historia— se da “sin intermediario” (Lévinas 2000, p. 218). La presencia del Otro, si se toma como trascendencia absoluta, no se da mediante sus obras ni gestos corporales (*cf.* p. 191) ni por cualquier tipo de signo (*cf.* p. 226) que remitiera a algo diferente de lo que se da. La singularidad absoluta del Otro no se deja reducir por un sistema totalizante, pues “se presenta sin referirse a nada y, no obstante, se distingue de todo otro ente” (p. 193): no se refiere ni a la historia (*cf.* p. 272), ni al Estado (*cf.* p. 228), ni a las instituciones de una comunidad (*cf.* p. 270). Por ello, la relación ética se opone a toda comprensión desde una totalidad impersonal; el Otro se expone personalmente en su singularidad irreducible y sólo allí aparece en su desnudez, pobreza y precariedad esenciales.

En resumen, el rostro del Otro que se expone expresando su alteridad no es el resultado de una síntesis subjetiva, sino que el “acontecimiento original” de sentido “es el cara a cara” (Lévinas 2000, p. 226) que excede toda manifestación fenoménica. Si el sentido del fenómeno reside en la percepción y su lugar en un contexto general, el rostro significa en su presencia misma y, por lo tanto, el discurso ya nos vincula con una alteridad trascendente, no objetivable ni constituida. Por ello, el discurso no sólo pretende “destruir el concepto de inmanencia” (p. 224), sino también limitar al idealismo (*cf.* p. 227) que reduce todo

sentido a las operaciones de un yo, en la medida en que en la relación con el Otro se expone que “el *surplus* inagotable del infinito desborda lo actual de la conciencia” (Lévinas 2000, p. 227). El rostro, al igual que el elemento, no puede ser representado ni aprehendido, sea conceptualmente, sea mediante un ejercicio de mis poderes —pues rostro y elemento siempre me anteceden y condicionan mi existencia y mi libertad—. Pero, a su vez, al presentarse no inmanentemente (modo de donación que sí corresponde al elemento), sino desde una Altura trascendente, el rostro me demanda ser responsable. Por ello, la relación ética con el Otro es, para Lévinas, “religión” (p. 30) y metafísica, es apertura hacia lo invisible de lo humano, hacia lo trascendente y absolutamente exterior, que no es objeto constituido ni miembro de un todo, sino fuente originaria de sentido.

2. Algunos problemas en torno a las excedencias levinasianas

He intentado exponer dos excedencias a los límites de la experiencia y de la fenomenalidad, dos “fenómenos” que ni se agotan en lo que se manifiesta visiblemente a la mirada o cualquier forma de percepción ni se los logra comprender totalmente. Estas excedencias levinasianas nos colocan ante un rebasamiento (*surplus*) de sentido, ante una realidad no constituida por la vida inmanente del yo. Se trata de dos alteridades que no se dejan reducir a una intencionalidad egológica y constituyente de sentido y que, por ello, se inscriben en el giro de la fenomenología francesa hacia el acontecimiento (*cf.* Tengelyi 2012): la alteridad del elemento al que somos inmanentes (pues, aun como interioridad, el cuerpo padece en sí mismo necesidades que lo mueven hacia lo otro, de lo cual podría alimentarse) y la trascendencia ética del Otro. Sin embargo, consideremos que estas excedencias presentan algunos problemas que aquí quiero tratar.

2.1 Rostro

Lévinas considera que el Otro no es un ente sin más dentro del mundo (*cf.* Lévinas 2000, p. 236) porque, en ese caso, su alteridad se vería asimilada al incorporarla en los horizontes de inteligibilidad de ese mundo; al contrario, el Otro se presenta como trascendencia y exterioridad absoluta que, al presentarse personalmente, cara a cara, se expresa por sí mismo exigiendo una responsabilidad infinita al yo ante el que se encuentra. Por ello, para Lévinas la humanidad se caracteriza por signi-

ficar por sí misma, por poseer un rostro por el cual el Otro se presenta desde una Altura divina.

Mas esto supone, en primer lugar, que el yo metafísico pueda *reconocer* sin ningún problema que lo que se presenta es Hombre y es Otro (que, en realidad, para Lévinas son lo *mismo*).⁶ Por un lado, el yo metafísico puede identificar a alguien como igual a sí, criatura de su mismo rango ontológico —pues el Otro no es ni ciprés ni gato ni cerro, sino Hombre—. Por más que Lévinas intente evadir todo género comunitario que abarque al yo y al Otro y los asimile a partir de la totalidad compartida, la categoría de “Humanidad”, descrita constantemente en contraste con la animalidad, no puede sino apelar a cierta identidad y a cierta comunidad entre el yo y el otro, ya no biológica, sino teológica, es decir, a la comunidad de hermanos del mismo Padre.⁷ Sólo por eso es posible saber que lo que se manifiesta no es cualquier cosa sino un Hombre. Por otro lado, una vez *identificado* lo que se presenta como Hombre, el metafísico sabe que eso es un Otro con mayúsculas, es decir, una presencia divina incomprensible que exige responsabilidad. El metafísico sabe o siente que ni la tierra ni el resto de los vivientes tienen rostro, que sus presencias no demandan hospitalidad, sino todo lo contrario: “ni la destrucción de las cosas, ni la caza, ni la exterminación de vivientes se dirigen al rostro, el cual no es del mundo” (Lévinas 2000, p. 216). No puedo aquí sino sospechar la presencia de una sensibilidad moral selectiva que en verdad logra *reconocer e inteligir* lo que se presenta *como* humano y *como* algo a lo que debo responder: la ética del rostro supone una hermenéutica que determina qué es Otro humano. La ética levinasiana no sólo logra identificar una multiplicidad de singularidades bajo la mismidad de lo Humano, sino también separa eso Humano de todo lo que supuestamente no tiene rostro —lo animal, lo vegetal, el bosque—. Sin embargo, considero que esta sensibilidad no es una facultad ya dada, creada metafísica o teológicamente tal que pudiera permanecer invariable a lo largo de la historia y de los diversos espacios y geografías, y a la que se pudiera apelar para dar cuenta de los

⁶“El Otro con el cual el metafísico está en relación y *que él reconoce como otro* no está simplemente en otro lugar” (Lévinas 2000, pp. 27–28).

⁷“El estatus mismo del humano implica la fraternidad y la idea del género humano” y esta “fraternidad humana” implica la “comunidad del padre” que no elimina la singularidad de cada individuo. “El monoteísmo significa esta paternidad humana, esta idea de raza humana que conduce al encuentro del prójimo en el rostro, en una dimensión de altura, en la responsabilidad por sí y por el prójimo” (Lévinas 2000, p. 236).

rasgos evidentes de lo Otro, sino que es ella misma terreno de disputa y susceptible de transformación.⁸ En otras palabras, no hay un logos o discurso humano que nos relacione inmediatamente, sin mediación mundana e histórica, con lo divino, por más que este logos no comprenda o perciba aquello con lo que se relaciona. A diferencia del problema al que se enfrenta Husserl en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, si bien el Otro levinasiano puede ser traumático, en Lévinas quién o qué sea el Otro no es un problema, sino algo evidente y que se da sin equívocos. Para Lévinas la pregunta “quién” ya se postula ante un rostro y sólo el Hombre tiene rostro; no hay ambigüedad o equivocidad ante lo que se me presenta, pues el Otro se presenta con “sentido unívoco” (p. 200) y su interpretación mediante sus obras culturales implicaría disimular su alteridad (cfr. pp. 194 y 331) y ya no estar ante Otro.

En segundo lugar, la responsabilidad —de no ser ni vana ni un mero postulado abstracto y exclusivamente filosófico-teorético que sólo determina al yo metafísico o religioso que asume esta responsabilidad infinita— ha de poder concretizarse aunque sea en algún aspecto, es decir, el yo ha de poder ser, desde el Bien, *efectiva y éticamente* responsable por el Otro, por más que en verdad la demanda ética nunca llegue a un fin, por más que nunca alcance al Otro y se “realice” por completo, pues éste trasciende la misma relación ética. En caso contrario, insisto, la ética escaparía de toda relación con el mundo efectivo y, por lo tanto, no saldría nunca de los libros de metafísica o religión y el otro efectivo, aquel que sí se presenta, permanecería olvidado por completo: la alteridad fáctica del otro se vería ocultada ante la trascendencia divina del Otro que nunca comparece en el mundo. Ahora bien, en la medida en que el yo metafísico pone en suspenso todos los rasgos del otro —su cultura y situación social, su historia y contexto—, para de este modo lograr encontrarse con el Otro —movimiento que parece asemejarse a una *epojé*, mas no metodológica—,⁹ el contenido de la responsa-

⁸ Butler comenta al respecto que el rostro es una condición para la “humanización” de alguien, por lo que cabe la posibilidad de que haya quienes “sean tratados como menos que humanos” (Butler 2010, p. 11). Por lo tanto, antes que darse sin equivocidad, el rostro es producido en un entramado de discursos: “los esquemas normativos de inteligibilidad establecen qué será y qué no humano, qué será una vida vivible, que será una muerte merecedora de duelo” (Butler 2010, p. 15).

⁹ Gutiérrez 2012 e Idareta Goldaracena 2011 también encuentran en Lévinas una *epojé* del mundo. Gutiérrez sostiene que “la eticidad del rostro es estrictamente proporcional a lo no mundanidad que lo sostiene” (pp. 103–114, 110). Sin embargo, la autora considera que esta *epojé* es metodológica y que una vuelta al mundo y al contexto es imprescindible: “Se trata, de esta manera, de aportar un contexto o

bilidad permanece en sí mismo indeterminado. El rostro, más que una “desnudez despojada de toda forma” (Lévinas 2000, p. 72) parece ser una forma abstracta despojada de contenido,¹⁰ lo que, según entiendo, da lugar a la arbitrariedad y a la violencia y, por ello, a la contradicción del mandato ético de asumir la responsabilidad por el Otro. En efecto, si el yo ético no tiene más que su sola razón —si bien instaurada y determinada por la enseñanza del Otro (cfr. pp. 222–223)— con la que realizar su responsabilidad ética, mas esta enseñanza no viene de alguien situado en un contexto que al hablar exprese y comunique una demanda concreta,¹¹ sino más bien de alguien cuyo cuerpo es expresión de una Altura supuestamente unívoca e inmediata, entonces la razón del yo ético levinasiano sólo le indica que debe acoger al Otro pero no cómo hacerlo. El rostro cuestiona la libertad espontánea y arbitraria del yo (p. 339) al demandar su responsabilidad; la voluntad del yo ético “no es libre de rechazar esta responsabilidad”, pero sí “es libre de asumir esta responsabilidad *en el sentido que ella quiera*” (p. 241; las cursivas son mías). El yo levinasiano no sabe, ni puede ni quiere saber, cómo responder ante el Otro, pues eso implicaría conocerlo y aniquilar su alteridad. Por lo tanto, un acto de “responsabilidad” sería alimentar al hambriento con carne, cuando quizás éste no sea carnívoro; curar al otro ya supone decidir una medicina y una técnica sobre su cuerpo sin que incurra en esta decisión lo que el otro considera efectivamente al respecto. Lo que para el yo puede parecer una respuesta ante el Bien podría no ser más que un Mal para el otro, y lo único que se habría logrado es la sensación de estar haciendo el bien, de ser un sujeto religio-

un horizonte al rostro, lo que significa insertarlo en una dimensión en la que todas las situaciones —culturales, sociales, políticas, lingüísticas, sexuales, etc.—comienzan a contar. [...] Como rostro en el mundo, el rostro pierde su calidad de rostro abstracto y se hace concreto: se viste, se ornamenta, se contextualiza, se sitúa, dispone de idioma, se hace referente a un lugar, deviene ciudadano. En resumen, se localiza y se hace espacial, justamente se instaura como rostro en-el-mundo” (Gutiérrez 2012, p. 113). La autora no menciona qué queda entonces del rostro puro no mundano, al que nunca se lo encuentra.

¹⁰Lévinas, en *Humanismo del otro hombre*, reconoce el carácter abstracto del otro (Lévinas 1987, pp. 51 y 60).

¹¹“La noción levinasiana del ‘rostro’ ha generado consternaciones críticas por largo tiempo. Parece que el ‘rostro’, o lo que él llama el ‘Otro’, hace una demanda ética sobre mí y, sin embargo, no sabemos qué demanda hace. [...] [E]l rostro no habla en el sentido que lo hace la boca; el rostro no es ni reducible a la boca ni, en efecto, a cualquier cosa que la boca haya pronunciado” (Butler 2010, pp. 5–6).

so y responsable.¹² Por otro lado, eliminar el hambre de una comunidad no es lo mismo que alimentar ocasionalmente a un hambriento en un acto caritativo; mientras que lo primero requeriría una política general y fundada en cierto saber —a la que Lévinas, en *Totalidad e infinito*, ve como totalizante— (p. 335),¹³ lo segundo está librado a la contingencia del acto particular yoico. Por lo tanto, o bien el mandato moral levinasiano no puede realizarse, ya que que no tiene un contenido del cual partir porque ha abstraído al otro del mundo y lo ha encontrado en una Altura trascendente, o bien si se realiza lo hace contradictoriamente, es decir, mediante la violencia sobre el Otro —decidiendo egológicamente sobre cuál es el Bien del otro y sobre cómo realizarlo—. ¹⁴ Preocuparse por las enfermedades y medicinas de otro es más bien preocuparse por su mundo, en el cual cierta práctica y no otra se toma por saludable; más que fomentar inmediatamente y de forma ignorante la medicina

¹²En “La significación y el sentido”, Lévinas asevera que, de no haber una revelación del Otro más allá de la historia y del contexto, toda cultura se justificaría a sí misma y cualquier enjuiciamiento de ella sería imposible (Lévinas 1987, pp. 58–61). Nada se podría hacer ante la violencia que sufrirían personas de otras culturas más que afirmar que son formas diferentes de habitar el mundo. Sin embargo, considero que si el yo ético asume desde sí ser responsable, sin considerar la cultura del Otro, no puede sino imponer su Bien. Ante una violencia sobre el Otro de una cultura diferente, habría que, antes que pretender heroicamente defenderlo, indagar sobre sus propias formas de resistencia, ya inherentes a su mundo. Si donde hay poder hay también resistencia, entonces el yo ético debe fomentar, visibilizar y reforzar las formas de resistencia que ya existen en su mundo cultural. El sujeto ético no puede sino liberar al otro y, por lo tanto, imponerle su ideal de libertad, sus modos de vida respecto del cuerpo, la sexualidad, etc., en vez de indagar sobre cómo se viven en una cultura dada las corporalidades. Butler, por ejemplo, cuestiona que se considere ingenuamente como acto humanizante la intervención del ejército estadounidense que llevó a que mujeres afganas se “liberen” de sus burkas (Butler 2010, pp. 12–13).

¹³No discuto aquí el pensamiento político de Lévinas (donde se abordan algunas de estas cuestiones) no sólo por cuestiones de extensión, sino porque eso implicaría atender otros escritos levinasianos y el objetivo de este artículo es realizar un análisis de las excedencias expuestas en *Totalidad e infinito*, pues considero dicho texto como nodal en su filosofía y en la fenomenología francesa en general. Sólo puedo decir aquí que si las críticas al rostro fueron bien planteadas, entonces toda política que pretenda fundarse en la ética levinasiana también deberá revisarse, pues no es cierto que la responsabilidad sería problemática *solamente* ante la presencia de un tercero, sino ya ante cualquier otro. Para la relación entre la ética y la política en Lévinas, *cfr.* Bernasconi 1999, Butler 2010, Critchley 2010 y Herzog 2002.

¹⁴Critchley 2010 (pp. 46–47) también señala la imposibilidad de una deducción del contenido de la praxis política a partir del mandato incondicional ético, aunque su propuesta ante este problema es diferente a la que esbozo aquí.

que el yo considerara más cercana a su bien, se trataría de preocuparse por aprender de las prácticas terapéuticas y comunitarias del otro. Ser responsable por el hambre del otro es también preocuparse por las formas de alimentación del otro y, así, por su mundo, su comunidad y su historia. Pareciera que, en la propuesta levinasiana, si bien soy objeto del llamado del Otro, el Otro es objeto, acallado pero expresivo, de mi responsabilidad, y con ello sigue el Otro siendo representado a partir de mi propia inteligibilidad y conceptualización sobre lo que es el Bien, una vida digna y los medios suficientes y necesarios para vivirla. El yo religioso y ético sabe cuál es el Bien del Otro a pesar de ignorar la situación del otro (*cf.* pp. 332–333), pues, sin este conocimiento, el yo ético no podría actuar en absoluto.

Ahora bien, y en tercer lugar, la filosofía levinasiana por la cual el Otro aparece en una absoluta trascendencia de todo contexto mundano, encuentra al prójimo desnudo y pobre (*cf.* Lévinas 2000, p. 76). Allí, el Otro se presenta cara a cara, en una presencia inmediata y personal,¹⁵ pues todo orden impersonal supondría tomar al otro en una totalidad que no daría cuenta de su alteridad singular.¹⁶ Considero que hay una relación esencial entre la filosofía que busca relacionarse con el otro *personalmente*, cara a cara, y la debilidad o pobreza con que se presenta el otro. En efecto, al abstraerlo de su comunidad, al desinteresarse del mundo que ya habita y por el cual es reconocido, el Otro es despojado a su vez de los lazos comunitarios en los que podría encontrar un sustento y protección para, justamente, no comparecer como indigente. La pobreza del Otro reside *ante todo* en la pobreza de sus relaciones interpersonales, de los vínculos de los que fue abstraído para ser objeto de la caridad moral y personal. Esto por su parte quiere decir que la alteridad del Otro no es completamente indeterminada y que la relación ética levinasiana en verdad no es una apertura a lo infinito y no calculable *a priori*; al contrario, la relación personal determina cómo debe darse el Otro —personalmente y no en un entramado de relaciones comunitarias— para ser absolutamente Otro.

¹⁵ En “La trascendencia de la expresión”, dice Lévinas, “el ser que se expresa asiste personalmente a la obra de su expresión” (Lévinas 2000 p. 251). En otro pasaje, señala que “la exterioridad define al ente como ente y la significación del rostro proviene de la coincidencia esencial del ente y del significante. La significación no se agrega al ente. Significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresarse, es decir, a presentarse en persona” (p. 293). La relación ética es, en efecto, *personal*.

¹⁶ “La razón en el sentido de una legalidad impersonal, no permite dar cuenta del discurso, porque ella absorbe la pluralidad de los interlocutores” (Lévinas 2000, p. 228).

2.2 Elemento

Si bien Lévinas logra ubicar la tierra o el elemento como un acontecimiento más allá de los límites de la fenomenalidad, una excedencia que rebasa el sentido que lo humano le pueda dar, la perspectiva con que abarca la tierra no deja de ser teológica. Pienso que esto se atestigua en que Lévinas encuentra, sin justificar su hallazgo, un “amor a la vida” (Lévinas 2000, p. 154) esencial a todo lo vivo; por ello, toda satisfacción de las necesidades vitales conllevaría un goce [*jouissance*] que sería fin por excelencia del acto mismo de satisfacer esas necesidades, pues no reenviaría a alguna utilidad enmarcada en un sistema: “el vínculo original del hombre con el mundo material no es la negatividad, sino el goce y acuerdo con la vida” (p. 160). Vivir es ser feliz de hacerlo (*cf.* p. 156), por más que haya penurias durante la vida (*cf.* p. 154). “La felicidad [*bonheur*] es un principio de individuación” (p. 157) que realiza la independencia y separación del yo que, no sólo se place al devorar su alimento, sino que por este acto se sustancializa y asegura su *chez soi* (p. 157). Este principio teológico, por el cual los humanos son tomados como creaturas,¹⁷ hace del goce una “categoría universal de la *empirie*” (p. 140). Sin embargo, en la medida en que pretende enmarcarse en el campo de la experiencia de manera universal, no puede ser sino una categoría trascendental cuyo uso no se justifica más que en relación con la metafísica —que en Lévinas es idéntica a la religión (p. 50)—. Considero que este principio adquiere preponderancia sobre el “ser-en-el-elemento” descubierto por Lévinas (p. 142), pues, en vez de profundizar en el carácter no humano de la tierra, en el arrojamiento a la materialidad del elemento, en vez de detenerse en el “hay” como acontecimiento puro y material del ser, el filósofo lituano retrocede ante su hallazgo y centra su metafísica no sólo en el hombre, sino en el hombre determinado teológicamente: en el Otro. No sólo el animal se encuentra en una relación ontológicamente inferior, al punto que su cacería o incluso “exterminio” no es asesinato (p. 216).¹⁸ Para Lévinas comer no es un problema, pues lo que se reduce al rango de alimento no llama a la responsabilidad, ni el otro animal, ni la tierra.

¹⁷ “Se puede hablar de creatura para caracterizar a los entes situados dentro de la trascendencia que no se cierra en una totalidad” (Lévinas 2000, p. 326).

¹⁸ De acuerdo con Chun, para Lévinas “a un animal, en tanto ente dentro del horizonte del ser, no lo asesino, sino que lo cazo o lo abato, quedando así excluido radicalmente del área de influencia del ‘no matarás’. [...] Por lo tanto, incluso si logro efectivizar mi voluntad de aniquilar a un otro lo hago no en tanto otro sino en tanto animal” (Chun 2012, p. 198).

El hedonismo exacerbado de *Totalidad e infinito* se place en la ingesta del otro —para el que el alimento “es la transmutación del otro en Mismo, que está en la esencia del goce” (p. 113)—, mas no es ni siquiera una actitud optada ante la vida, sino la estructura del vivir humano. La tesis que sostiene un fin más allá del comer, que lo ubica en un entramado complejo de relaciones donde no se come por el mero hecho de comer, describe para Lévinas un “mundo de explotación” (p. 142) que no parece coincidir con el supuesto “paraíso” en que ya viviríamos (*cf.* p. 154). Por ello, Lévinas considera que un mundo donde el goce no fuera fin último, donde vivir no fuera encontrar placer en ello, sería un “mundo absurdo” (p. 156); mas sólo es posible llegar a esta conclusión si se parte de una determinación teológica del mundo.¹⁹

Por ello, la religión que hace del mundo un paraíso en el que vivir es devorar al otro y placerse en ello, pues ya somos siempre felices “por el simple hecho de vivir” (Lévinas 2000, p. 116), se contradice con la ética como responsabilidad por lo absolutamente Otro, cuyo rostro no significa en virtud de una hermenéutica que determine qué y cómo es el otro y que, por lo tanto, no puede conceptualizar a lo Otro como humano. Si la ética es absoluta y no hermenéutica, entonces no puede pretender desplegar una responsabilidad selectiva que discierna y clasifique lo Otro en humano y no humano.²⁰

Conclusión. Giro teológico y giro acontecial: hacia el rostro del elemento

Hemos examinado dos excedencias del fenómeno en Lévinas: el elemento y el rostro. Hemos visto algunos problemas que creo que confirman el carácter teológico que inspira la filosofía levinasiana. En efecto, lo que subyace en la filosofía de *Totalidad e infinito* es el supuesto de una creación divina: el rostro humano sólo puede significar una excedencia, trascendencia o exterioridad absoluta de todo mundo si en él se manifiesta Dios, como ya anticipé: el Otro es “la manifestación de la altura

¹⁹ Sallis también cuestiona la reducción de la relación con lo otro que es naturaleza al consumo complaciente y al goce. El elemento bien podría, más que conducir a una introversión placentera donde el yo se afirma negando la alteridad, provocar un comportamiento responsable, y no tanto reactivo, de la alteridad de la tierra (Sallis 2010, p. 94).

²⁰ Lévinas, al sostener que comemos y bebemos por comer y por beber, que todo lo que hacemos lo hacemos sin una referencia a un fin diferente (*cf.* Lévinas 2000, pp. 112–113), borra impetuosamente el hábito social que determina por qué y cómo comemos. Para la importancia de reflexionar sobre nuestras prácticas alimenticias, *cf.* Cragolini 2012.

en la que Dios se revela” (Lévinas 2000, p. 77). Sólo porque la metafísica es religión, aunque por mi parte, y siguiendo a Janicaud, diría que es teología, puede suponerse que lo humano se presenta como algo Otro proveniente de una altura divina, que hay siquiera una “curvatura del espacio” (p. 323) por la que el Otro hombre es el Altísimo y en virtud de la cual solamente lo humano exige responsabilidad. Y este giro por el cual lo primero, el origen de todo sentido,²¹ “el acontecimiento original de la significación” (p. 226), es el “ente por excelencia” (p. 293) —i.e., el Otro—, es *metafísico*, no tanto porque se trate de la apertura a lo invisible o a lo que se oculta y sustrae, sino que es metafísico por ser una indagación sobre los principios primeros u origen de todo sentido y mandato; y este origen se encuentra en el Dios de la tradición bíblica. “Otro” es uno de los nombres que tuvo la *arché* en el siglo xx. Si bien Lévinas rechaza que hubiera un principio anterior a la relación ética y que englobara al yo y al Otro en una totalidad, y por ello presenta su metafísica como anárquica (cfr. p. 327), en verdad sólo hay un desplazamiento de la locación del principio: el habla o discurso —la relación ética— “produce el comienzo de la inteligibilidad, el inicio mismo, el principado, la soberanía real, que manda incondicionalmente. El principio no se puede más que como mandamiento” (p. 220).²² Como se señala en Schürmann 2017, *arché* quiere decir principio de comienzo y mando (p. 135), poco importa que el principio no sea un yo.²³ Lo que caracteriza a un principio no es el lugar en que se encuentra, sea en Dios, en el hombre o en el Otro, sino la función que ejerce: ordenar (configurar y mandar), desde una anterioridad trascendente, todo ámbito de sentido y todo espacio ético y político.²⁴

²¹ “El fenómeno primero de la significación coincide con la exterioridad [...]. El rostro en esta epifanía no resplandece como una forma revistiendo un contenido, como una *imagen*, sino como la desnudez del principio, detrás del cual no hay nada más” (Lévinas 2000, p. 292).

²² “La bondad [...] concierne a un ser que se revela en un rostro, pero por ello, ella no tiene la eternidad sin comienzo. Ella tiene un principio, un origen, sale de un yo, es subjetiva” (Lévinas 2000, p. 341).

²³ Por lo tanto, no es anárquico el movimiento que desplaza el principio ubicado en el Yo hacia una “anterioridad metafísica” (Lévinas 1987, p. 80) que llamara a la pasividad de lo humano; encontrar un pre-origen al origen, una instancia anterior al principio yoico no es anarquía, sino religión (p. 80), pues allí todavía el Bien comanda antes que todo (p. 85), aún hay una “obediencia a un valor único” que es “más antiguo que el principio” (y, por lo tanto, aún más arcaico) y “que se llama Dios” (p. 87).

²⁴ Para otra problematización del Dios en Lévinas, cfr. Critchley 2010 (p. 42), quien, siguiendo a Howard Caygill, señala que la dignidad de lo humano emerge

La muerte de Dios quiere decir que el hombre, tanto yo como el Otro, no es ya principio u origen, es decir, que no tiene una significación propia en virtud de su genealogía divina, que no se encuentra en una altura evidente por encima de todos los demás vivientes porque el espacio no es teológicamente curvo; en breve, que el Hombre no aparece desde la inmediatez del Rostro levinasiano, sino enmarcado en una situación mundana e inmanente —lo que no excluye que haya aún un rebasamiento del ámbito fenoménico de lo perceptible o comprensible—. La cuestión de la excedencia de lo humano y sólo de lo humano, a la que no se accedería ni por la comprensión ni por la percepción, parece reducirse a una cuestión de fe (*cfr.* Janicaud 2000, p. 27) en que el Hombre es creatura y, por lo tanto, fuente de sentido y demanda infinita de obediencia y cuidado.

La superación de la metafísica nos lleva entonces a la pregunta por un actuar anárquico que no responda solamente por lo humano. No pretendo por ello clausurar la pregunta por la excedencia del ámbito de lo fenoménico ni resituarse a un sujeto singular y humano como polo constituyente de todo ámbito de la experiencia, sino cuestionar los supuestos teológicos de este viraje hacia la investigación del “acontecimiento de fenomenalización espontánea” (Tengelyi 2012, p. 301). La filosofía del Rostro del Hombre se inscribe en un giro teológico no porque aborde lo “inaparente, desprovisto de fenomenalización” (Tengelyi 2012, p. 299), sino porque lo hace postulando una trascendencia divina como origen de sentido y de mando cuyo único fundamento no puede ser sino la fe en Dios y en esa “experiencia” metafísica.

Si es necesario un giro más allá del fenómeno para lograr dar cuenta de forma más fecunda y rigurosa de la experiencia de todo aquello que no puede reducirse a la percepción de un correlato objetivo y aprehensible, ese giro no está obligado a virar hacia una trascendencia divina. Aún más, el giro teológico no sólo no permite encontrar al otro efectivo, sino que al hacerlo lo hace contradictoria o violentamente, como quise mostrar. Por suerte, hay ya en *Totalidad e infinito* otro giro que abre un campo de investigación distinto pero que Lévinas no privilegió: el giro hacia el acontecer en la inmanencia del elemento. Si bien

desde una fraternidad en la cual los humanos son llamados por Dios a la responsabilidad del otro hombre. No sólo se trataría, según Critchley, de una vuelta teológica en Lévinas, sino también de la pretensión de justificar la política y el Estado en el discurso bíblico (*cfr.* Critchley 2010, p. 44), lo que parece dejar a ciertos humanos fuera del mandato de la responsabilidad absoluta. Al respecto, *cfr.* también Butler 2010.

reconoce la excedencia del elemento, nuestro autor lo aborda aún teológicamente y, por lo tanto, no sólo encuentra un goce en el consumo y un placer inherente al vivir, sino también una irresponsabilidad hacia lo animal y vegetal, ambos sin rostro. Además, la inmanencia de los “dioses impersonales sin rostro” (Lévinas 2000, p. 151) que es el elemento como acontecimiento del “hay” o como la materialidad del acontecer del ser, fue una “anarquía” (p. 313) de la que Lévinas quiso apartarse. Es la tierra la excedencia a la que hoy debemos prestar atención, lo que implica, entre otras cosas, problematizar nuestras formas de producir y consumir alimentos, como también de determinar algo como alimento para el humano.

La filosofía levinasiana, que pretendía ser metafísica, es decir, buscaba dar cuenta de cómo ya se presenta el otro —por lo cual la fenomenología debería sólo describir su aparición—, al estar motivada teológicamente y con ello determinar quién y cómo es el Otro, supone una ética o moral. Opino que Lévinas lega un problema fundamental para hoy: ¿puede la fenomenología, al describir lo que aparece, motivar una ética o una política? El fenómeno no es contradictorio ni las ilusiones son falsas en relación con una realidad subyacente. Describir lo que aparece tal como aparece no nos dice cómo debería aparecer; si el otro nos llama y nos exige ser responsables solamente lo hace porque es descubierto mediante una hermenéutica determinada. No pienso que en el rostro del otro se inscriba el mandato del “no matarás” y, en caso de hacerlo, me parece extremadamente contingente (siendo demasiado ingenuos) y peligroso reducir la alteridad a la humanidad, pues hoy es posible encontrar la llamada a la responsabilidad inscrita en las aguas ácidas del océano. No es posible ni sensato suponer que en la explotación del humano subyace un olvido del Otro ni que quienes dominan incurren en una injusticia metafísica o pecado. Lo que es evidente no es que el Otro humano ya siempre llame a que no se lo domine, explote, torture o asesine, sino que varios (aunque, a fin de cuentas, muy pocos), sin pecar de ingenuos o de olvidadizos, dan la cara, enfrentan, combaten contra otros humanos, incluso apelando a Dios. La evidencia y univocidad de la presencia ante el Otro y la identidad de ese Otro con lo Humano y sólo lo Humano me parece que únicamente cobra sentido al estar motivado teológicamente. Desprendido de esta motivación, la alteridad se vuelve aún más misteriosa y menos reducible a un conocimiento previo sobre ella, pues ya no sabemos dónde encontraremos su rostro, si en la cara del otro hombre, su cuello o espalda, sus cuerpos amontonados en una cárcel, sus restos sobre una playa o incluso sobre las olas cada vez más ácidas del océano, sobre el fulgor de los bosques

cada vez más rojos y menos verdes, sobre millones de extranjeros humanos y no humanos que fueron expulsados de sus tierras por prácticas depredatorias. Si hay olvido del otro, es menester construirlo. El Otro no está ya dado y, por ello, la fenomenología levinasiana no describe lo que ya aparece: la identidad entre metafísica y ética vuelve a escindirse o al menos se nos vuelve más problemática —movimiento imprescindible en la actualidad—. Reconocer que el encuentro con el Otro supone una hermenéutica permite comenzar a revisar lo que anticipábamos como otro para dar lugar a otras alteridades y así responder al rostro del elemento. Si la apertura ética levinasiana suponía una sensibilidad que determina quién es el otro, se trata entonces de construir y transformar constantemente esa sensibilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Atterton, Peter y Matthew Calarco (comps.), 2010, *Radicalizing Levinas*, State University of New York Press, Nueva York.
- Benoist, Jocelyn, 2001, *L'Idée de phénoménologie*, Beauchesne Éditeur, París.
- Bernasconi, Robert, 1999, "The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, no. 1, pp. 76–87. <<https://doi.org/10.1080/00071773.1999.11008545>>
- Butler, Judith, 2010, "Precarious Life", en Atterton y Calarco (comps.), pp. 3–20.
- Chun, Sebastián, 2012, "Políticas del animal: la lectura derridiana de Lévinas", *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, vol. XII, no. 10, pp. 197–202.
- Cragolini, Mónica, 2012, "Biopolítica, alimentación y tanatología: comerse al otro", *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, vol. XII, no. 10, pp. 181–185.
- Critchley, Simon, 2010, "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them", en Atterton y Calarco (comps.), pp. 41–53.
- Gutiérrez, Claudia, 2012, "La filosofía *sin mundo* de Emmanuel Lévinas", *Revista de filosofía*, vol. 68, pp. 103–114. <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602012000100008>>
- Herzog, Annabel, 2002, "Is Liberalism 'All We Need'? Lévinas's Politics of *Surplus*", *Political Theory*, vol. 30, no. 2, pp. 204–227. <<http://dx.doi.org/10.1177/0090591702030002002>>
- Idareta Goldaracena, Francisco, 2011, "Del insomnio provocado por el *hay*, al despertar ético del rostro: tras las huellas de la vigilancia levinasiana como actitud crítica y autocrítica gracias a la *epojé*", *Revista de Filosofía*, vol. 36, no. 2, pp. 85–107. <http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESE.2011.v36.n2.38408>
- Janicaud, Dominique, 2000, "The Theological Turn of French Phenomenology", en Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien,

- Michel Henry, Jean-Luc Marion y Paul Ricoeur, *Phenomenology and the “Theological Turn”. The French Debate*, trad. B.G. Prusak, Fordham University Press, Nueva York.
- Lévinas, Emmanuel, 2000, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Le Livre de Poche, París. [Hay versión en castellano: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. M. García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.]
- Lévinas, Emmanuel, 1987, *Humanisme de l’autre homme*, Le Livre de Poche, París. [Hay versión en castellano: *Humanismo del otro hombre*, trad. D.E. Guillot, Siglo XXI, España, 1974.]
- Sallis, John, 2010, “Levinas and the Elemental”, en Atterton y Calarco (comps.), pp. 87–94.
- Schürmann, Reiner, 2017, *El principio de anarquía*, trad. M. Lancho, Arena Libros, Madrid.
- Tengelyi, László, 2012, “New Phenomenology in France”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 50, no. 2, pp. 295–303. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.2041-6962.2012.00100.x>>

Recibido el 15 de diciembre de 2022; revisado el 13 de marzo de 2023; aceptado el 10 de abril de 2023.

Notas críticas

Conspiraciones en la democracia

[Conspiracies in Democracy]

JOSÉ FERNÁNDEZ VEGA

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

joselofer@gmail.com

Resumen: La difusión de distintos tipos de teorías paranoicas parece tener una influencia creciente en la opinión pública de las democracias contemporáneas. Se intenta revisar aquí algunas fuentes clásicas que podrían explicar los orígenes y alcances de estas formas de pensar la política. A partir de la revisión de diversas aportaciones, como las de historiadores o teóricos como Freud, Popper y Canetti, se intentará desentrañar algunas características del pensamiento conspirativo sobre la sociedad. Para actualizar el tema se recurre también a reflexiones de pensadores como Eco y Bobbio, entre otros. Según se argumenta, la crisis de legitimidad de nuestros sistemas políticos proporciona un trasfondo para la proliferación de explicaciones paranoicas, alimentadas también por la despolitización y el predominio de las demandas subjetivas en la arena pública.

Palabras clave: paranoia; filosofía política; crisis; ideología

Abstract: The spread of various kinds of paranoid theories seems to have a growing influence on public opinion in contemporary democracies. An attempt is made here to review some classical sources that could explain the origins and scope of these ways of thinking about politics. From the review of various contributions, such as those of historians or theorists like Freud, Popper and Canetti, an attempt will be made to unravel some characteristics of conspiracy thinking about society. In order to update the theme, reflections by thinkers such as Eco and Bobbio are also considered. The legitimacy crisis of our political systems, it is argued, provides a background for the proliferation of paranoid explanations, also fueled by depoliticization and the predominance of subjective demands in the public arena.

Keywords: paranoia; political philosophy; crisis; ideology

Durante la última pandemia cierta “paranoia” animó a sectores más o menos amplios de distintos países a rechazar la aplicación de las vacunas recomendadas por las autoridades sanitarias. Esos sectores argüían motivos que iban desde la simple suspicacia hacia esas autoridades, o incluso hacia la ciencia, hasta la elaboración de teorías que atribuían

diversos grados de perversidad al efecto de la vacunación. En estas consideraciones la “conspiranoia” se extiende sólo en una dirección: los celos de un grupo de ciudadanos hacia los poderes. La historia muestra también otros tipos de paranoia política. La que se origina en el propio ámbito del poder es una de las más evidentes. Existen también tendencias políticas, a menudo asociadas a grupos dominantes, que extraen su fuerza y legitimidad de teorías conspirativas radicales. Un repaso, como el que se propone aquí, de algunas interpretaciones recientes sobre regímenes que usualmente se definen como paranoides (según estudian Evans o Lewin los de Hitler y Stalin, respectivamente) o de culturas políticas respaldadas en relatos conspirativos (Hofstadter), así como de ineludibles visiones teóricas de la psicología (Freud), de la epistemología (Popper) o de una excepcional especulación antropológica (Canetti) nos permitirá aproximarnos mejor a las características de lo que se podría denominar “paranoia política”. Esta expresión es quizá sólo una metáfora, no un diagnóstico o un concepto. Con todo, constituye una noción ante la cual la filosofía política contemporánea no puede permanecer indiferente pues su influjo parece expandirse sin límites en la autocomprensión de nuestras sociedades y se ha vuelto ineludible a la hora de atender un número de realidades disímiles. Otros autores de vertientes muy diferentes, como Przeworski, Badiou o Eco facilitarán la actualización de algunos aspectos del tema. Hacia el final de esta revisión, unas reflexiones de Bobbio permitirán asimismo poner en evidencia la profunda raigambre del problema en la tradición político-filosófica. En la actualidad, el problema de la paranoia política ha dado lugar a muchas exploraciones desde distintos puntos de vista (psicológicos, epistemológicos, etc.) y con enfoques tanto empíricos como especulativos. Sin embargo, un resumen comparativo de las visiones tradicionales del problema es todavía un ejercicio pendiente.

La paranoia (o las teorías conspirativas que confluyen con la anterior noción para formar la voz “conspiranoia”) alude a una desconfianza radical hacia las instituciones y, en particular, hacia los actores y sistemas políticos. Y ése parece ser un estado de ánimo muy vigente en segmentos amplios de la opinión pública de las democracias occidentales. A comienzos del siglo pasado, Georg Simmel explicó que cierto marco de confianza, es decir, “una hipótesis sobre la conducta futura del otro”, es fundamental para las transacciones, no sólo las económicas (Simmel 1986, p. 366). Y al hablar de *hipótesis*, Simmel se refiere a un balance entre lo que conocemos y lo que ignoramos; pero, aunque se guarden secretos sobre la personalidad completa de los demás, suponemos que no somos engañados. Sin esa confianza, Simmel sostuvo

que el funcionamiento social se detendría. Hacia fines del mismo siglo, Francis Fukuyama volvió sobre el tema y argumentó que la confianza es un capital social decisivo para la prosperidad y la seguridad de las sociedades (Fukuyama 1996).

En el plano político, la desconfianza contemporánea se manifiesta en la crisis de legitimidad que sufren las democracias. Ésta se expresa en una gran variedad de fenómenos que van mucho más allá del episodio de los grupos antivacunas durante la pandemia. El creciente abstencionismo electoral, los sentimientos negativos dirigidos hacia los políticos y el escepticismo de la población respecto del futuro son apenas algunos de ellos. Pero cuando esa desconfianza se radicaliza y se une a un estado de desorientación, aislamiento y malestar suele derivar en pensamientos que urden maquinaciones conspirativas o en abiertos delirios paranoicos, y ambos aspectos a veces se combinan en la palabra “conspiranoia”. La *hipótesis* y las expectativas a las que se refería Simmel cortan sus vínculos con lo verosímil.

La paranoia no es aquí necesariamente un trastorno psíquico, sino una manera de aludir a una mentalidad que a menudo se deriva del padecimiento político y social, al menos aquella que se expresa en una cultura política o a nivel popular. Como afirmó en un ensayo el escritor Ricardo Piglia: “Con frecuencia para entender la lógica destructiva de lo social, el sujeto privado debe inferir la existencia de un complot [...] La paranoia, antes de volverse clínica, es una salida a la crisis de sentido” (Piglia 2007, pp. 99–100). Pero también hay una paranoia que surge de la cúspide del poder y se derrama de uno u otro modo al resto de la sociedad.

Poderes paranoicos

El régimen de Stalin ha sido señalado habitualmente como un gran ejemplo de demencia organizada para sostener un dominio. Norberto Bobbio comentó alguna vez que el “estalinismo puede ser interpretado como el descubrimiento que el tirano hace, y sólo él, del universo como inmenso complot” (Bobbio 2003, p. 435). En un estudio influyente sobre este periodo, el historiador Moshe Lewin consideró que imperaba en ese régimen una “paranoia sistémica” (Lewin 2006, pp. 108–110). La dirigencia que secundaba al dictador era puesta a prueba de manera constante, obligada a aceptar argumentos ridículos o a involucrarse en operaciones bárbaras. Así se la emplazaba en lo que Lewin denomina el “corredor de la muerte”. Puesto que vivía permanentemente amenazada, se alineaba sin vacilar con los mandatos de Stalin. La población se

hallaba también expuesta a arrestos arbitrarios y fusilamientos en masa en medio de un culto oficial al NKVD, la policía secreta (Lewin 2006, pp. 126–131). El poder de Stalin durante los años treinta se fundaba en un doble miedo perpetuo, real o imaginario: el del tirano hacia su entorno o hacia las masas y el de éstas y la cúpula que lo rodeaba hacia las impredecibles órdenes del dictador y su temible fuerza represiva. Las amenazas podían surgir por cualquier motivo; los confidentes parecían estar en todas partes. Ese régimen, sostiene Lewin, no puede analizarse sin tomar en cuenta la psique de quien lo encabezaba, aunque los juicios amañados y las sangrientas purgas fuesen en realidad recursos para paliar su debilidad en medio de una situación social catastrófica.

El Tercer Reich fue otro gran modelo de poder en extremo conspirativo, a veces con un sentido estratégico y otras puramente delirante o genocida. Richard J. Evans analizó en detalle cinco episodios resonantes de paranoia política que tuvieron lugar durante el ascenso de Hitler, su dictadura absoluta y el colapso de 1945. El manejo de la noticia del incendio intencional del Reichstag entre el 27 y 28 de febrero de 1933 es apenas un caso típico de manipulación de un régimen lleno de ejemplos, incluso infinitamente más atroces, del uso paranoico del poder. Los nazis se preocuparon menos por esclarecer los hechos de ese atentado que por sembrar sospechas sobre sus adversarios comunistas cuya resistencia política todavía tenían. Por eso dirigieron de inmediato una vasta represalia contra ellos infligiéndoles una derrota histórica que despejó el camino para que el 23 de marzo lograran del Parlamento poderes plenos para su *Führer* ya sin la presencia de sus enemigos. Como escribe Evans, Hitler se afianzó en el poder gracias a una teoría conspirativa según la cual el incendio del Reichstag había sido obra de los comunistas que pretendían terminar con la República de Weimar, algo que en realidad él se encargó de llevar a cabo (Evans 2021, p. 113).

El estalinismo y el nazismo ofrecen modelos históricos de jefaturas paranoicas dictatoriales y de culto a la personalidad cuyos efectos se difundieron por toda una sociedad. Pero, ¿qué sucede cuando un sector enorme de una cultura política nacional se respalda en análisis y teorías conspirativas? En un ensayo pionero que se publicó hace más de medio siglo, Richard Hofstadter exploró la mentalidad paranoide que, a su juicio, dominaba la política de Estados Unidos (Hofstadter 1964). A la luz de las derivas más recientes en la esfera pública del país, su trabajo permite establecer genealogías y comparaciones que no desarrollaré aquí. El contraste que sí se debe subrayar respecto de los casos anteriores es que una modalidad cultural paranoica se puede extender en la opinión pública también bajo sistemas democráticos.

Terribles revelaciones

Para Hofstadter, un estilo paranoide marcó la historia política estadounidense desde finales del siglo XVIII que, en sus comienzos, no se limitó a las corrientes derechistas, como lo haría más tarde. Su repaso histórico de las distintas narrativas delirantes se vuelve significativo porque, según afirma, se configuran a partir de un modo de pensar que puede adoptar cualquier persona corriente. Dicha modalidad se caracteriza por una exageración ferviente, la suspicacia y la fantasía conspirativa. Lo que este historiador denomina “estilo” tiene que ver menos con el contenido de verdad o falsedad de los enunciados que se sostienen que con la apasionada manera de creer en ellos, frecuentemente llena de fanatismo y tonos apocalípticos. Se trataría entonces de una *intensidad* antes que de la articulación de un contenido.

En su artículo, Hofstadter revisa los prejuicios sobre los *Illuminati* bávaros en la época de la Revolución Francesa, las obsesiones contra la masonería en los años 1820 y 1830 y las alarmas, que se remontan también a esa época, sobre la amenaza que el papismo y sus agentes jesuitas suponían para la nación, hasta llegar a la concepción según la cual las Naciones Unidas eran parte de la conspiración comunista que asolaba al país durante la Guerra Fría.

En cuanto a la conspiración católica secreta, el autor lleva a cabo un análisis sutil basado en lo que Freud denominaría “proyección” (como se verá más adelante). Escribe, por ejemplo, que “el anticatolicismo ha sido siempre la pornografía de los puritanos” en el sentido de que éstos hacían proliferar sobre los primeros una serie de leyendas sobre su libertinaje sexual. De hecho, antes del éxito de la célebre novela *La cabaña del tío Tom*, el libro más difundido en Estados Unidos fue *Awful Disclosures (Terribles revelaciones)* de Maria Monk, un falso testimonio nativista supuestamente narrado por una monja que habría logrado huir de la atmósfera licenciosa de un convento.

Como explica Hofstadter, la diferencia entre los conspirativistas del siglo XIX y los del siguiente reside en que los primeros creían estar en posesión de un país y unos valores que se hallaban bajo amenaza; mientras que, los del siglo XX, vinculados con el pensamiento de derecha, se sentían despojados del modo de vida tradicional y buscaban recuperarlo antes de que se disolviera por completo en manos de cosmopolitas, intelectuales, comunistas y otros agentes antiamericanos infiltrados en el poder del país. Estos enemigos, comenta Hofstadter, resultaban más familiares para el público estadounidense que los personajes perwersos del XIX. El autor encuentra en la derecha de su época algunos

motivos ideológicos típicos. Según éstos, el comunismo pretendía resquebrajar el mercado libre para ponerlo bajo la dirección del gobierno federal cuyos principales cargos ya se hallaban bajo la órbita de esa corriente. Además, también actuaba en el país una red de agentes comunistas que había infiltrado las instituciones educativas, religiosas, la prensa y los medios de comunicación (casi como habían hecho los jesuitas en el pasado) y minado la resistencia que ofrecía la población que se mantenía leal al auténtico espíritu de la nación.

En otro pasaje del texto se vuelve la mirada hacia el milenarismo con el apoyo de un estudioso de las sectas activas en Europa entre los siglos XI y XVI. En ellas predominaban actitudes megalómanas. Sus miembros se sentían elegidos y representantes del Bien supremo que eran atacados sin piedad por vastos poderes diabólicos, aunque se creían destinados al triunfo final y encontraban ánimo en narrativas proféticas, obsesiones sistemáticas, pero a la vez grandilocuentes y, a menudo, también grotescas. Hofstadter advierte similitudes entre las modulaciones apocalípticas del discurso paranoico en la política con las del milenarismo religioso que anuncia los últimos días de la humanidad y escenifica una lucha radical entre el bien y el mal en la que, por definición, no se puede llegar a ningún acuerdo o tregua. El enfrentamiento exige la aniquilación del adversario o al menos su expulsión del propio territorio. Pero la frustración es inevitable porque los objetivos de esta empresa son demasiado altos y el enemigo no sólo es siniestro y lujurioso, sino muy poderoso. Para esta interpretación se trataría de otro caso de proyección ya que esa figura hostil encarnaría la omnipotencia y los deseos ocultos de quienes la forjan en su imaginación febril.

Según esta perspectiva, la historia es el producto de la acción de unos malvados. Los renegados que vienen de militar en esta horrible causa merecen una valoración especial pues son los que dan testimonio del alcance y la perversidad de un bando que conocen desde adentro y llegaron a detestar. Como recordó Isaac Deutscher en un famoso ensayo: “Ignazio Silone cuenta que una vez dijo jocosamente a Togliatti, el líder comunista italiano: ‘La lucha final será entre los comunistas y los ex comunistas’ ” (Deutscher 1950).

En los estudios sobre la política paranoide abundan datos que pretenden sustentar la creencia en lo increíble. Por cierto, aclara Hofstadter, hay distintos niveles culturales en el universo conspirativo, como existen en cualquier otra tendencia ideológica, pero todos convergen en su escasa esperanza de convencer al mundo de sus verdades y en recluirse en círculos formados por los ya convencidos. Sus tesis resultan consistentes internamente, dice el autor, y agrega: “de hecho, la menta-

lidad paranoica es mucho más coherente que el mundo real”. Las posibilidades que estas concepciones tienen de convertirse en movimientos masivos o partidos políticos dependen de la existencia de ciertas circunstancias sociales particulares: tradiciones nacionales, frustraciones colectivas o catástrofes que conmocionan a las comunidades. En ello también desempeñan un papel las confrontaciones entre intereses agudamente contrapuestos que no permiten la conciliación o el acuerdo y reafirman la imagen de una lucha entre el bien y el mal absolutos; este último sería la fuente de una maquinación oculta que controla la realidad. Apartados del ejercicio efectivo del poder, los sujetos conspirativos ignoran su funcionamiento y sus límites. Todos padecemos la historia, finaliza Hofstadter, pero el individuo paranoico lo hace por partida doble porque “no sólo está afectado por el mundo real, como el resto de nosotros, sino asimismo por sus fantasías”.

Un artículo reciente (van der Linden *et al.* 2021) retoma las tesis expuestas por Hofstadter y las considera vigentes. Los autores muestran mediante un estudio empírico que la paranoia no se distribuye de manera ecuménica en el panorama político actual de los Estados Unidos, sino que los sectores conservadores son mucho más proclives a ella, y cuando sus posiciones son más radicales, mayores probabilidades tienen de adoptar ideas conspiracionistas del mundo (y, desde luego, también de la política).

Visiones clásicas

Unos cinco lustros antes de la publicación del artículo de Hofstadter, y desde una perspectiva epistemológica, Karl Popper expuso sus ideas sobre el tema en una conferencia pronunciada en 1948 e incluida después en su libro *Conjeturas y refutaciones* (de 1963; revisado en 1972). Popper sostuvo allí que las teorías conspirativas de la sociedad podrían considerarse un antecedente de lo que denominó “historicismo”, al que definía como la concepción según la cual podría ser factible hacer profecías sobre la evolución de la historia del mismo modo que la astronomía puede pronosticar con precisión una variedad de fenómenos celestes. Un representante destacado del historicismo contemporáneo sería el marxismo, al que Popper adjudicaba la pretensión de predecir revoluciones sobre la base de un análisis científico a partir del cual se derivarían “leyes” que, ironiza el autor, parecen tomadas del Antiguo Testamento. De hecho, el conspiracionismo y el historicismo son para él un “resultado típico de la secularización de las supersticiones religiosas”. El conspiracionismo cree que “todo lo que sucede en la sociedad [...] es

el resultado del plan directo de algunos individuos o grupos poderosos” (Popper 1991, p. 409). Quien defiende esa concepción aspira a ocupar el lugar de Dios, pues los sucesos no pueden ser sino el efecto de la voluntad humana cuyos designios es capaz de conocer.

Sin embargo, sucede que no hay tantas conspiraciones como se supone y, cuando se organizan, no suelen alcanzar los resultados que pretenden. La sociedad no es tan regular y estacionaria como el sistema planetario y lo inesperado y accidental tienen un amplio margen de acción, advierte Popper. Nuestras intenciones llevan muchas veces a resultados indeseados. Por lo tanto, las ciencias sociales no pueden predecir y las aspiraciones de historicistas y conspiracionistas resultan ser insostenibles.

Un objetivo político del argumento de Popper es demostrar que el marxismo no es, como pretende, científico en ningún sentido, aunque reconoce que no es éste el único historicismo. Esta interpretación del marxismo como un “predictor científico de revoluciones” constituye una descripción sesgada, reduccionista o que se refiere sólo a cierto tipo de marxismo. Es preciso aclarar, de paso, que Popper no impugna todo el *corpus* de Marx, si bien considera que la propia idea de revolución se encuentra recargada de supuestos historicistas, herederos del determinismo naturalista moderno. En su opinión, “Hegel y Marx [...] reemplazaron la diosa Naturaleza por la diosa Historia” (Popper 1991, p. 414). Sin embargo, se puede argüir que el conspirativismo no se refiere sólo al futuro, como el historicismo según Popper, sino también al presente y al pasado. Los conspirativistas aspiran a brindar análisis de la realidad, así como construcciones de los hechos históricos que buscan relacionar, con diversa suerte, con la actualidad. Los comentarios de Hofstadter acerca de su propia época, o del pasado de su país, contribuyen a ilustrar este detalle.

Como sea, algunos motivos de la visión popperiana, como la existencia de un vasto plan conspirativo y el gran poder de su ejecutor, pueden encontrarse también en un caso célebre de Sigmund Freud, un pensador al que se critica en otra sección de *Conjeturas y refutaciones*. Aunque valora algunas consideraciones del psicoanálisis, Popper no lo considera científico puesto que se trataría de una teoría que no se expone a la refutación (Popper 1991, pp. 58, 62.). En cualquier caso, la contribución de Freud resulta ineludible para el tema por la influencia que adquirió, si bien, como se verá, elude los comentarios políticos al que el análisis de su caso podría haber dado lugar.

En 1911 Freud dio a conocer su interpretación del que llegó a ser considerado “el enfermo más citado de la historia de la psiquiatría”

(Andrè 2012, p. 18), fallecido ese mismo año. El de Freud es el primer ensayo interpretativo sobre las *Memorias de un enfermo nervioso* de Daniel Paul Schreber aparecidas en 1903 y es el único de los grandes casos en el que el analista no conocía al paciente, sino que se basó en su libro (Schreber 1979).

James Strachey afirma en su nota introductoria al trabajo de Freud que éste se ocupó de la paranoia de manera temprana en sus investigaciones sobre psicopatología. Su caracterización central fue que la paranoia es una “neurosis de defensa y que su mecanismo fundamental es la proyección” (Freud 2010, pp. 4–5); más tarde llegó a la conclusión de que había una conexión entre paranoia y homosexualidad. El mecanismo proyectivo que actúa en esta patología invierte la corriente afectiva, explica Freud en su ensayo de 1911. El amor hacia un individuo se convierte en un poder exterior amenazante: “la persona ahora odiada y temida a causa de su persecución es alguien que alguna vez fue amado y venerado. La persecución estatuida en el delirio —afirmamos— sirve sobre todo para justificar la mudanza del sentimiento en el interior del enfermo” (Freud 2010, p. 39). El objeto de veneración del paciente que estudia Freud fue primero su severo, incluso perverso, padre, luego el psiquiatra que lo atendió durante años y, por último, una entidad mucho mayor.

Esto es así porque Schreber presenta en sus *Memorias* una verdadera teodicea. En su desvarío se mide nada menos que con Dios mismo, al que reprocha tratar sólo con difuntos y, por lo tanto, no comprender a los vivos. Llega a afirmar que Dios rivaliza con el orden del universo y que lo quiere destruir con ayuda de los médicos que lo tratan. En esa disputa es Schreber quien sale triunfante. Para Freud este desenlace evidencia una fantasía redentora característica de la grandilocuencia paranoide y su “magnificación del yo”; la rivalidad, por su parte, indica un conflicto infantil con el padre amado (Freud 2010, pp. 27, 52, 67).

Schreber llega a imaginar que se convierte en la mujer de Dios y mantiene con éste una relación privilegiada; su nueva función femenina le permitiría salvar a la humanidad. Eso conduce al analista a afirmar que la pulsión homosexual está en la base del sufrimiento del paciente y que el delirio forma parte de un mecanismo de defensa contra ese deseo que se busca sofocar y situar en su exterior (Freud 2010, p. 61). El delirio paranoide constituye un esfuerzo de reconstrucción del mundo del paciente tras sufrir un derrumbe subjetivo. Por ese motivo es habitual también el tono catastrofista en un discurso patológico que intenta ser, paradójicamente, un modo de sanación. El delirio de un yo agigantado, cuya coherencia interna resulta sorprendente para Freud

(que en otro texto llega a compararlo con una filosofía), es un intento de comprender y dar sentido al sufrimiento (Freud 2010, p. 65).

Este análisis del caso Schreber dio lugar a innumerables comentarios y discrepancias. Se le objetó desatender el papel de un padre particularmente tiránico en el origen de la enfermedad de Schreber y que sus reflexiones sobre el tema estuvieran teñidas por las complejas relaciones que por entonces mantenía con algunos prominentes seguidores, en particular con Carl G. Jung y Wilhem Fliess, que desembocaron en ásperas rupturas (Andrè 2012, pp. 13–17, 19–20). En una recapitulación erudita de las diversas lecturas de las *Memorias*, Roberto Calasso afirma que Jacques Lacan fue la única figura del ámbito psicoanalítico que se enfrentó en forma abierta con las concepciones freudianas sobre el tema de la paranoia, al que le había dedicado su tesis años antes (Calasso 2003, pp. 31–33). Otros críticos de Freud, como Gilles Deleuze y Félix Guattari en su *Anti Edipo*, le reprocharon vaciar de contenido político y social su análisis del caso (Calasso 2003, p. 34). En efecto, Schreber fue un alto funcionario judicial en Dresde e incluso hizo intentos para lanzarse a la carrera política, y estos datos biográficos no parecen haber llamado la atención del fundador de psicoanálisis.

Calasso sostiene que “el único gran intento de lectura, hasta el momento, de las *Memorias* de Schreber fuera del ámbito del psicoanálisis se debe a Elías Canetti” (Calasso 2003, p. 23). Fruto de tres décadas de trabajo, *Masa y poder*, el *magnum opus* de Elías Canetti de 1960, es un ejercicio elegante de interpretación del dominio político a la vez que un libro inclasificable. Publicado en un momento cultural adverso al estilo intelectual del autor, según comenta Juan José del Solar en su estudio introductorio, el libro no hacía referencias directas al nazismo ni sintonizaba con las corrientes dominantes del momento (el estructuralismo, el marxismo); tampoco dedicaba espacio alguno a las discusiones metodológicas habituales en las ciencias sociales de la época (Canetti 2002, CVII).

Fascinado por las *Memorias* de Schreber, pero distanciado de la interpretación psicoanalítica, Canetti rechazó asimismo las consideraciones expuestas por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921 con base en unas impactantes experiencias personales. Decisivos para su vida intelectual fueron su participación en Fráncfort en 1922 en las movilizaciones de protesta por el asesinato del ministro Walter Rathenau y, más tarde, en los sucesos del 15 de julio de 1927 en Viena cuando las masas, indignadas por un fallo, se dirigieron al Palacio de Justicia y lo incendiaron, lo que provocó una violenta represión policial.

La sección final de *Masa y poder* se titula “Poderío y paranoia”. Allí se comienza evocando la descripción que hace un viajero árabe de un sultán de Delhi a quien le gustaba ante todo “hacer regalos y derramar sangre” (Canetti 2002, p. 548). Así se define para Canetti la doble faz del poder: “la que prodiga como la que asesina”. Este sultán, Muhammad Tugluq, es “el ejemplo más puro del poderoso paranoico” (p. 560). Para Canetti, la paranoia es una característica del hombre de poder y no del súbdito.

Los últimos pasajes de “Poderío y paranoia” se consagran a Schreber y en ellos el autor vuelve sobre la tesis, compartida por Freud, Popper y Hofstadter, según la cual el paranoico posee un “sentimiento de posición” superior y se atribuye a sí mismo una “importancia cósmica”. En su delirio, Schreber se enfrenta directamente a Dios, que no posee la omnipotencia que le atribuyen las religiones, sino que queda enredado en una conspiración contra hombres inocentes (Canetti 2002, p. 565). Las *Memorias* de Schreber le parecen un “modelo exacto del poder político, que se alimenta de la masa y está compuesto por ella”. Además, y como parte de sus características, este poder tiene un discurso “catastrofista”, motivo asimismo presente en los análisis de Freud y Hofstadter (pp. 570–571).

Uno de los aspectos más novedosos de la visión de Canetti es la caracterización del poderoso como un superviviente. Poderoso es aquel que consigue permanecer con vida, como en el relato de Schreber, “en medio de un campo sembrado de cadáveres”; vale decir, del conjunto de la humanidad (Canetti 2002, p. 573). Otra de sus cualidades es su capacidad para “reconocer los atributos de la masa”. Paranoico y poderoso “vienen a ser una misma cosa” (p. 578); “La paranoia es, en el sentido literal de la palabra, *una enfermedad del poder*” (p. 579), de modo que estudiar la paranoia equivale a investigar sobre el poder.

La interpretación freudiana según la cual la paranoia de Schreber surge como una vía para reprimir su homosexualidad le parece a Canetti un “craso error” (Canetti 2002, p. 581). En su opinión, cualquier circunstancia puede provocar la paranoia. Pero su interés no está en la génesis del padecimiento, sino en el análisis de su estructura y funcionamiento sociales. En este sentido podemos hallar puntos de contacto con la interpretación freudiana que había comparado la paranoia con una filosofía. Canetti también ensaya un paralelismo. Pone el acento en la inclinación paranoide por “apresar por completo el mundo con palabras” y en su “pasión por la causalidad que se considera un fin en sí misma y que en esta proporción sólo se encuentra en los filósofos.

Nada sucede sin causa, sólo es preciso preguntar por ella, siempre se encontrará alguna. Lo desconocido, sea lo que sea, es remitido siempre a lo conocido” (p. 584).

Schreber muestra una “manía por explicar” y habitualmente lo hace mediante el desenmascaramiento: “cuando no hay nada ni nadie a quien quitarle la careta, se siente perdido” (Canetti 2002, p. 585). Ello es una derivación de la obsesión por encontrar causas en las personas. A quienes desenmascara los considera enemigos, y todos tienen su máscara. Al final, la variedad de circunstancias del mundo se reduce a eso. El paranoico se cree rodeado por lo que Canetti llama “una muta de enemigos”, “masas hostiles” que lo miran y buscan venganza únicamente por el poder que ejerce o por algún mal que les ha causado.

Hay otros méritos en el análisis del poder que Schreber ofrece involuntariamente al relatar sus visiones. Uno de ellos es su descripción del “aspecto sagrado del poder” y del inmovilismo del poderoso que considera que no debe malgastar sus recursos. En unas últimas líneas de “Poderío y paranoia”, Canetti observa: “No podemos, pues, descartar la sospecha de que detrás de toda paranoia, como detrás de todo poder, se esconde la misma tendencia profunda: el deseo de eliminar a todos los demás para ser el único; o, por decirlo en una forma más mitigada y admisible, el deseo de servirse de los demás para llegar a ser, con su ayuda, el único” (Canetti 2002, p. 598). Y en un “Epílogo”, Canetti amplía los lineamientos de esa figura central de su pensamiento: el superviviente. Éste representa la “estructura primigenia del poder, su corazón y su núcleo: la preservación del poderoso a costa de todos los demás” (pp. 608–609). Aunque ahora el superviviente se ha fragilizado y tiene tanto miedo como aquellos a quienes da órdenes y en los que percibe sólo acechanzas. Las órdenes que imparte son sentencias de muerte diferidas, explica Canetti, aunque pueden recaer sobre quien las dicta. “La muerte como amenaza —concluye— es la moneda del poder” (p. 610).

Interpretaciones

Los intentos de explicación de la paranoia, y en particular de su variante política, mencionados hasta aquí parten de puntos de vista y disciplinas muy disímiles. Pero se puede detectar en ellos ciertos rasgos descriptivos en común. La megalomanía del relato paranoide la comparten dictadores y ciudadanos, así como la intensidad con la que exponen sus razonamientos, muchas veces muy coherentes en sí mismos, pero sin apego a la realidad. Una característica que resaltan los análisis es

ese tono enfático, a veces incluso enardecido, muchas veces también catastrofista.

Estos discursos son indiferentes a la función política primaria de persuadir; de hecho, renuncian en gran medida a hacerlo. Buscan más bien reafirmar una posición. Cuando circulan socialmente se dirigen a reforzar el núcleo de los ya convencidos para formar comunidades de opinión cerradas al intercambio de ideas. Se asemejan en esto al funcionamiento de una secta. Como señaló Adam Przeworski en su libro sobre la crisis de las democracias actuales con base en estudios de otros autores, esos grupos se caracterizan por sostener un relativismo cultural para consumo interno; “las noticias de los otros son todas *fake*” (Przeworski 2022, p. 140). Habitan un mundo epistémico propio, son inmunes a las objeciones argumentadas y sus relatos inverosímiles derivan su eficacia de la mera repetición y del “efecto avalancha” de las divagaciones que propagan, algo que había puesto de manifiesto Evans en su estudio sobre la paranoia nazi (Evans 2021, p. 230). Este historiador agrega que los círculos conspirativistas consideran que “sólo ellos conocen la verdad” y que en nuestro tiempo las redes sociales se convirtieron en un medio potente para multiplicar y reforzar sus mensajes (Evans 2021, pp. 214, 244 y ss.).

Las noticias falsas y las conspiraciones prosperan porque mucha gente “querría entender lo que está ocurriendo, pero a menudo percibe que se le niega el acceso a una información completa” (Eco 2018, p. 333). Y esto es así porque se gobierna de espaldas a la población, y eso impide el desarrollo de un juicio elaborado, prosigue Umberto Eco. De modo paradójico, son las minorías poderosas quienes más se benefician de las supuestas conspiraciones de las que se las acusa (p. 335). Este autor califica de “seudosemióticos” a los procedimientos que buscan fundamentar los complots. Estas técnicas consisten en recurrir a “una serie de coincidencias casuales que se llenan de significado y de conexiones entre hechos que son totalmente inconexos” (p. 335), y para ilustrar este método ofrece una serie de ejemplos que van desde los rosacruces hasta las versiones más extravagantes sobre los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York del 11 de septiembre de 2001. Evans también detectó un procedimiento análogo en el discurso nazi para el cual todo era deliberado, no había errores humanos ni incoherencias; la mentalidad conspirativa brinda explicaciones siempre consistentes y ata todos los hilos sueltos del relato (Evans 2021, p. 257). Freud y Canetti vieron en esto una analogía con las ambiciones de la filosofía.

Eco concluye irónicamente su trabajo con una cita de G.K. Chesterton: “Cuando los hombres ya no creen en Dios, no es que no crean en

nada, creen en todo”, y vincula esta idea con la perspectiva de Popper sobre la mentalidad conspiracionista como un efecto de la secularización pero que a la vez aspira a alcanzar una omnisciencia característica de la divinidad (Eco 2018, p. 346). Esta especie de sustituto de lo religioso es como un fantasma que ronda las interpretaciones no sólo de Popper, sino también de Freud, o incluso las perspectivas históricas sobre la percepción casi divina que tuvieron de sí mismos Hitler o Stalin y que se proyectó a sus respectivos entornos y sociedades. Mientras que para Canetti el poderoso imagina ser el único superviviente en un planeta de muertos, el individuo común tiene visiones, supuestamente tan políticas como omniscientes, sobre la conjuración de oscuras fuerzas del mal. Éstas adquieren múltiples personificaciones, según menciona Hofstadter. Coinciden, sin embargo, en su voluntad por desenmascarar planes grandiosos y secretos que se diseñan, y se llevan a la práctica, sin fallas y sin espacio para el azar. La narración paranoica hiperbólica de la política se dirige a redimir el mundo; esta grandilocuencia no sólo tiene un tono redentor, sino que también pone en evidencia un narcisismo exacerbado, según observó Freud.

Inseguridades y desconfianzas

Con todo, ese narcisismo revela menos una seguridad que un conjunto de temores, desconciertos y debilidades. Przeworski asegura que las comunidades que viven bajo regímenes democráticos muestran en la actualidad un fuerte recelo contra las autoridades, aunque también una gran incertidumbre acerca del presente, por no hablar del futuro. La confianza rota genera relatos conspirativos sobre un mal que aflige y proviene del exterior. Esto es también producto del aislamiento social, la despolitización y la caída de narrativas que imbuían sentido en la vida política y el devenir histórico.

En un vigoroso ensayo, Alain Badiou se refiere a la desorientación general que aqueja a nuestras sociedades y la atribuye en cierta medida al imperio de un tipo de individualismo característico de la actualidad. Esta concepción toma al individuo como centro de la reflexión política, con lo que personaliza las críticas al poder y concibe sólo libertades subjetivas, no restringidas por necesidades sociales, como se evidenció con claridad en los argumentos de los movimientos antivacunas. Por una parte, afirma Badiou, “el culto del Yo [se erige] como brújula exclusiva de orientación política”; por la otra, se atribuye la “total responsabilidad a individuos que no son Yo en lo que considero que son mis males” (Badiou 2022, p. 48). El individualismo imperante, señala el autor, “se

sostiene en una dialéctica desorientada entre el culto del yo y el odio al otro”, y su lema se podría resumir así: “Yo estoy muy bien, pero hay muchos otros que no valen nada” (pp. 48–49). La transición desde esta convicción hacia un identitarismo “fantasmático” (los “verdaderos franceses” es su ejemplo) y, a partir de éste, a la atribución de todos los males a los inmigrantes, es muy directa, asegura Badiou.

En un pasaje de *Masa y poder*, Canetti afirma que “El secreto se halla en la médula misma del poder” (Canetti 2002, p. 370). En la historia política, el secreto se vinculó esencialmente a la tiranía, y su complemento fue por lo regular el complot urdido por quienes se sentían oprimidos por ella. Bobbio recuerda la configuración complementaria entre los *arcana dominationis* y los *arcana seditionis*: “Donde existe un tirano, hay un complot, y si no lo hay, se inventa” (Bobbio 2003, p. 435). Al menos en teoría, el dominio democrático se funda en el principio ilustrado contrario al secreto político: el uso público de la razón. Aquello que no puede ser expuesto, como explicó Kant, se vuelve sospechoso ante el tribunal de la razón porque es contrario a sus principios éticos y jurídicos. Lo que no puede ser publicado es injusto; afecta tanto a la virtud como al derecho de todos (Kant 1991, pp. 62–63).

Es cierto que en materia de seguridad o de política exterior el secreto persiste como regla de acción bajo los gobiernos democráticos, como Bobbio puso de relieve en otro estudio (Bobbio 2013). Este autor considera que la transparencia continúa siendo una promesa incumplida de la democracia (Bobbio 2003, p. 442). Una de sus expresiones más evidentes, aunque no la única, es la influencia de los saberes esotéricos de la tecnocracia en las decisiones estatales. Aquí sigue vigente la concepción aristocrática para la cual es preciso gobernar de espaldas a la opinión pública porque “el pueblo no entiende” o no es racional porque se deja llevar por las pasiones. Pero la reacción popular ante los secretos de los gobiernos democráticos, y a sus consecuencias en el deterioro del nivel de vida de las poblaciones, es similar a la de los integrantes de las cortes bajo las tiranías: imaginar conjuras. En la sociedad del exhibicionismo mediático no son los cortesanos, sino una parte creciente del pensamiento político popular la que se inclina a tramar fantasías en las que el poder que rige la vida social está lleno de planes ocultos dirigidos a perjudicar a las comunidades. Esto vuelve patente la gran crisis de confianza, un elemento de cohesión esencial según Fukuyama para el funcionamiento de todo el espectro institucional, y que no afecta sólo a las dirigencias políticas. El mundo de las instituciones está deslegitimado en todas partes y muchas democracias se hallan en un proceso de “autocratización” (Przeworski 2022, p. 17).

El secreto que supuestamente ponen de relieve las interpretaciones paranoides en política se valida a sí mismo mediante la repetición. Dichas interpretaciones basan su capacidad de autoafirmación narcisista en el prestigio que suscita una pretendida capacidad de descifrar lo oculto. “Del misterio y secreto que rodea a todo lo profundo e importante, surge el típico error de creer que todo lo secreto es al propio tiempo profundo e importante” (Simmel 1986, p. 381). Ventilador conspiraciones secretas del poder sería entonces algo por sí mismo sustancial más allá de la relación de esas tramas con los hechos. Con todo, estas conspiraciones tienen asimismo un sentido distinto, al menos en principio: intentan “sanar” el derrumbe subjetivo y social, como sugieren los análisis de Freud, mediante explicaciones a menudo delirantes sobre sus causas. La respuesta a las mentalidades conspiranoicas que proliferan en nuestras sociedades no parece ser otra que la realización de la promesa incumplida de la que habló Bobbio: transparencia en los actos de gobierno y debates democráticos e informados sobre ellos en contextos de integración social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- André, Jacques, 2012, “Prólogo”, trad. H. Pons, en Sigmund Freud, *El presidente Schreber*, trad. J.L. Echeverry, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 13–38.
- Badiou, Alain, 2022, *Remarques sur la désorientation du monde*, Gallimard, París.
- Bobbio, Norberto, 2013, *Democracia y secreto*, trad. A. Aureli y J. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bobbio, Norberto, 2003, *Teoría general de la política*, ed. Michelangelo Bovero, trad. A. del Cabo y G. Pisarello, Trotta, Madrid.
- Calasso, Roberto, 2003, “Nota sobre los lectores de Schreber”, trad. J. Jordá, en Daniel Paul Schreber, *Memorias de un enfermo de nervios*, trad. R. Alcalde, Sexto Piso, Ciudad de México, pp. 7–37.
- Canetti, Elias, 2002, *Masa y poder*, en *Obras completas I*, ed. y trad. J.J. del Solar, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona.
- Deutscher, Isaac, 1950, “The Ex-Communist’s Conscience”, *The Reporter*, abril. Disponible en: <<https://www.marxists.org/archive/deutscher/1950/ex-communist.htm>> (último acceso: 25/7/2022).
- Eco, Umberto, 2018, *A hombros de gigantes. Conferencias en La Milanésiana 2001–2015*, trad. M. Pons Irazazábal, Lumen, Barcelona.
- Evans, Richard J., 2021, *Hitler y las teorías de la conspiración. El Tercer Reich y la imaginación paranoide*, trad. G. García, Crítica, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund, 2010, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoidea*) descrito autobiográficamente (1911 [1910])”,

- en *Obras completas XII*, trad. J.L. Echeverry, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 2–92.
- Fukuyama, Francis, 1996, *Confianza. Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*, trad. D. Pläcking de Salcedo, Atlántida, Buenos Aires.
- Hofstadter, Richard, 1964, “The Paranoid Style in American Politics”, *Harper’s Magazine*, noviembre. Disponible en: <<https://harpers.org/archive/1964/11/the-paranoid-style-in-american-politics/>> (último acceso: 18/7/2022).
- Kant, Immanuel, 1991, *Sobre la paz perpetua*, trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid.
- Lewin, Moshe, 2006, *El siglo soviético. ¿Qué sucedió realmente en la Unión Soviética?*, trad. F. Esteve, Crítica, Barcelona.
- Piglia, Ricardo, 2007, “Teoría del complot”, en *Antología personal*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 99–118.
- Popper, Karl, 1991, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, trad. N. Míguez y R. Grasa, Barcelona, Paidós.
- Przeworski, Adam, 2022, *Las crisis de la democracia. ¿A dónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la polarización?*, trad. E. Odrionzola, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Schreber, Daniel Paul, 1979, *Memorias de un enfermo nervioso*, trad. R. Alcalde, estudio preliminar J.J. Saurí y C. Lohlé, Perfil Libros, Buenos Aires.
- Simmel, Georg, 1986, *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*, trad. J.R. Pérez Bances, Alianza Editorial, Madrid.
- Van der Linden, Sander, Costas Panagopoulos, Flávio Azevedo y John T. Jost, 2021, “The Paranoid Style in American Politics Revisited: An Ideological Asymmetry in Conspiratorial Thinking”, *Political Psychology*, vol. 42, no. 1, pp. 23–51. <<https://doi.org/10.1111/pops.12681>>

Recibido el 15 de septiembre de 2022; aceptado el 23 de noviembre de 2022.

La recepción del debate sobre las reconstrucciones racionales y las reconstrucciones contextuales en 1988: apuntes hacia una historia de la historiografía filosófica mexicana*

[The Reception of the Debate on Rational Reconstructions and Contextual Reconstructions in 1988: Notes Towards a History of Mexican Philosophical Historiography]

TERESA RODRÍGUEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Autónoma de México

materogo@gmail.com

Resumen: En este artículo analizo la recepción del artículo de Rorty “The Historiography of Philosophy: Four Genres” en el seno del número 34 de la revista *Diánoia*, publicado en 1988. Mi objetivo es mostrar cómo, a partir de tal artículo, los y las autoras de los textos propusieron nuevas tesis que sirven como antecedentes de dos escuelas ampliamente difundidas en México para la escritura de la historia de la filosofía en los últimos decenios: la escuela de estudios sobre Descartes, de Laura Benítez, y la hermenéutica analógica, de Mauricio Beuchot. Con ello, el texto busca profundizar en el estudio y la comprensión de la historiografía de la filosofía en México durante la segunda mitad del siglo xx.

Palabras clave: historia de la filosofía, Rorty, Benítez, Beuchot, Tomasini, Nathan

Abstract: In this article I analyze the reception of Rorty’s article “The Historiography of Philosophy: Four Genres” in *Diánoia* 34, published in 1988. I intend to show how, based on this article, the authors of the texts proposed new theses that serve as antecedents for two trends widely disseminated in Mexico’s historiography of philosophy: Benitez’s Cartesian school and Beuchot’s analogical hermeneutics. With this, the text seeks to deepen the study and understanding of the historiography of philosophy in Mexico during the second half of the 20th century.

Keywords: History of Philosophy, Rorty, Benítez, Beuchot, Tomasini, Nathan

Introducción

El estudio de la historia de la filosofía en los últimos años se ha caracterizado por una intensa actividad en México. Un breve panorama es

* Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN401721.

presentado por Leyva 2018.¹ Ahí se destacan las áreas de filosofía antigua, moderna y kantiana en diversas instituciones mexicanas. Uno de los centros donde se ha concentrado la actividad de los historiadores de la filosofía es la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus principales bastiones se encuentra el Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas que se ha reunido ininterrumpidamente durante los últimos 38 años.² En el seno de este grupo surgió el modelo de estudio de Descartes de Laura Benítez. Otra de las vertientes relevantes para la historia de la filosofía ha sido la aplicación del modelo de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot a diversos periodos históricos, una vertiente cultivada en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas.

En este marco general de investigación, el presente artículo se propone reconstruir un episodio antecedente a dichos modelos en la historia de la historiografía de la filosofía en México en la segunda mitad del siglo xx. En concreto, se busca detallar la recepción de Rorty 1984 y la discusión generada por el mismo. Supone que tal discusión abrió ciertas vías metodológicas para los dos importantes modelos de aproximación a la historia de la filosofía mencionados.

El texto se divide en dos partes y una conclusión. En la primera parte, examino el marco general de la discusión y, en la segunda, presento el marco particular en el contexto del número 34 de *Diánoia* a través de un modelo que se aproxima a lo que en adelante se llamarán reconstrucciones contextuales y/o históricas. Mi objetivo metodológico es examinar las tesis de la manera más precisa posible al relacionar el texto fuente (en este caso, el artículo de Rorty) con sus receptores en México (Tomasini, Nathan, Beuchot y Benítez). Con ello, pretendo comenzar a escribir una historia de la historiografía filosófica mexicana de finales del siglo xx. Como sucede en otras áreas, la historia de la historiografía filosófica es una tarea que comienza en tiempos relativamente recientes con trabajos como el de Santianello, Blackwell y Weller 1993. Si bien la contribución a la historia general de la historiografía

¹ Coincido con Leyva cuando afirma que “la historia de la filosofía tiene un papel central para la comprensión que la filosofía tiene de sí misma, de la sociedad y del mundo, así como de su relevancia para el presente. Así comprendida, más que un análisis museográfico de su pasado, la historia de la filosofía es, en último análisis, una tentativa por actualizarlo, interrogándolo desde el presente” (Leyva 2018, p. 750).

² La historia de la filosofía, como se describe en Hansberg 1995 (p. 173), ha sido una de las tres grandes líneas de investigación del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

filosófica es importante, hacer también historias puntuales en distintas latitudes es una necesidad para el avance de la disciplina y no sólo un capricho regionalista.

1. Marco general de la discusión

La discusión sobre la historiografía de la filosofía que me interesa estudiar es una reacción al libro editado por Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* publicado por Cambridge University Press en 1984 y que se encuentra en el número 34 de la *Revista de Filosofía Diánoia* correspondiente al año 1988. En especial, los participantes en la discusión, Alejandro Tomasini, Elia Nathan, Mauricio Beuchot y Laura Benítez (miembros del Seminario de Historia de la Filosofía en esa época) hacen referencia al texto de Rorty “The Historiography of Philosophy. Four Genres”. Este artículo ha sido crucial en la discusión sobre la historiografía filosófica y hoy permanece como punto de referencia en los debates sobre el tema. Como una muestra de tal vigencia, puede consultarse por el lado anglosajón Normore 2016 y, por el latinoamericano, Lariguet 2016 y Manzo y Waksman 2016. En México también puede detectarse en Rodríguez y Priani 2021.

El debate en el que participa el artículo de Rorty sobre la forma en que la historia de la filosofía debe practicarse puede rastrearse en Mandelbaum³ y, claramente, en Skinner 1969, su principal interlocutor.

El trabajo de Skinner 1969 responde a dos corrientes: (1) la que supone que el texto debe interpretarse a partir del texto mismo y que busca en él elementos atemporales en la forma de “ideas universales”, “cuestiones permanentes” o “conceptos fundamentales” y (2) la que supone que el texto debe estudiarse a partir del contexto religioso, político, económico, etcétera.

La primera perspectiva, la búsqueda de elementos atemporales, da lugar a diversas “mitologías”, por oposición a “historias” del pensamiento filosófico o político. La primera es *la mitología de las doctrinas*. Supone que todos los pensadores tienen una doctrina sobre los temas que el historiador considera básicos para su disciplina. Así, convierte

³Mandelbaum 1967 considera los problemas metodológicos a los que se enfrenta la historia de la filosofía frente a los procedimientos metodológicos de la historia de las ideas. Respecto a la historia de las ideas, subraya que su enfoque, centrado en las unidades-ideas, podría opacar, por un lado, la originalidad de los pensadores y, por el otro, crear la impresión de que estas unidades tienen en sí una vida propia e independiente.

observaciones dispersas o incidentales que pueden detectarse, aunque sea mínimamente, en las obras del autor en tales doctrinas.⁴

La segunda es la *mitología de la coherencia*. Si hacer historia del pensamiento consiste en encontrar los grandes temas de cierta disciplina (por ejemplo, la ética o la filosofía política), entonces tales temas deberían no sólo estar presentes en los pensadores de todo tiempo y lugar, sino también de forma sistemática y no contradictoria. Si no hubiera un sistema coherente a la vista, el historiador debería explorar cada obra del filósofo hasta que la coherencia sea patente.⁵ Con ello surge una veta metodológica que buscará eliminar toda “contradicción aparente” que pudiera o se creyera encontrar en los escritos de estos pensadores.

La *mitología de la prolepsis* fusiona la asimetría entre nuestra interpretación de ciertas partes de una obra filosófica a través de nuestras categorías historiográficas con el contenido de esa misma obra.⁶ Por último, la *mitología del localismo* aplica los criterios de clasificación con los que el historiador está familiarizado aunque no correspondan o sean inaplicables al material histórico, lo que proporciona “un engañoso aspecto de familiaridad” (p. 167).

El artículo de Skinner introduce lo que Rorty llama “el criterio”, al cual me referiré en este artículo como la tesis (S). (S) sirve para juzgar las reconstrucciones históricas como históricamente adecuadas (o como simplemente mitológicas): “La consideración lógica pertinente es que en definitiva no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podría verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que había pretendido o hecho” (p. 171).

(S) implica que el agente tiene una autoridad especial sobre sus intenciones. Así, por ejemplo, Skinner afirma que emprender un estudio para demostrar que la teoría de Locke sobre los signos es una “antici-

⁴Lo anterior lleva a la reificación de las doctrinas, donde los pensadores son juzgados respecto a ellas como precursores clarividentes, exponentes excelsos o decadentes. Según Skinner, la cuestión esencial de esta mitología es que se castiga a los autores por no hacer algo que probablemente no pretendieron (ni pudieron haber pretendido) hacer.

⁵La crítica de Skinner a esta mitología es que construye algo que no es una historia de las ideas, “sino de abstracciones: una historia de pensamientos que en realidad nadie llegó a pensar nunca, en un nivel de coherencia que, de hecho, nadie alcanzó nunca” (Skinner 1969, p. 162).

⁶Por ejemplo, si se dice que Maquiavelo “fue el fundador de la orientación política moderna” no sólo como “una descripción veraz de la significación histórica de Maquiavelo”, sino que con esta concepción se justifican y prolongan “los análisis de los elementos característicamente ‘modernos’ de su pensamiento” (Skinner 1969, p. 167).

pación de la metafísica de Berkeley” es un sinsentido porque Locke no pudo tener la intención de que su teoría fuera tal anticipación. El relato de tales “historias” debe considerarse más como un ejercicio de ficción, puesto que “no son estudios sobre lo que los auténticos agentes históricos efectivamente pensaron” (p. 171).

Frente a esto, Skinner propone que el contexto social de un texto puede “brindar una ayuda considerable para evitar las mitologías anacrónicas” (p. 180). De esta manera, el contexto social *puede* contribuir a la comprensión de un texto, lo cual no quiere decir que tales ideas *deban* entenderse en términos de su contexto social. Así, Skinner descalifica también esta otra forma de aproximación en la que “la noción de que un estudio de las condiciones contextuales de la elaboración de enunciados puede juzgarse en algún sentido como una metodología suficiente e incluso apropiada por la comprensión de los enunciados producidos” (p. 184).

La conclusión de Skinner supone que, debido a que un enunciado encarna una “intención particular”, responde a una situación específica “dirigida a la solución de un problema particular” (p. 189). Ello implica que no podría utilizarse para responder o solucionar problemas ajenos a su situación como, por ejemplo, los nuestros.⁷

Ante esto, Rorty reacciona proponiendo cuatro géneros historiográficos para la tarea de escribir la historia de la filosofía: la reconstrucción racional, la reconstrucción histórica o contextual, la doxografía (que incluye las historias generales de la filosofía) y la *Geistesgeschichte* (historia del espíritu, también llamada formación del canon); todo esto con el fin de distinguir, en vez de integrar, las distintas perspectivas surgidas a partir de la crítica a una historia ahistórica o anacrónica de la filosofía.

Las reconstrucciones racionales son elaboradas sobre todo por los filósofos analíticos, quienes intentan reconstruir los argumentos a fin de dialogar con los filósofos del pasado como si fueran “colegas con los que pueden intercambiar puntos de vista” (Rorty 1984, p. 49). Estas reconstrucciones han sido consideradas anacrónicas y, en contraparte, se ha propuesto, como se vio con la posición de Skinner, la reconstrucción histórica como el método adecuado para generar un conocimiento histórico sobre la filosofía. Rorty propone que estas dos posturas no son

⁷ Así, “no hay problemas perennes; sólo hay respuestas individuales a preguntas individuales, y éstas son tantas y tan diferentes como quienes las hacen” (p. 189). Por ello, los enunciados del pasado no pueden ser “lecciones” para el presente ni soluciones a nuestras propias preguntas. Esto implica que existen otras formas de vida intelectual y que la enseñanza que nos deja la historia de la filosofía es que “debemos aprender a pensar por nosotros mismos” (p. 190).

excluyentes, sino que constituyen dos ámbitos distintos, el filosófico y el histórico, y retoma, respecto al ámbito histórico, la restricción propuesta en Skinner 1969, es decir, la tesis (S) o “el criterio”. Si se sigue éste de manera estricta, el conocimiento derivado del estudio de las filosofías del pasado tendría que restringirse a reconstrucciones que utilizaran o cuestionaran al autor desde su “mismo idioma”, por ejemplo, con preguntas o refutaciones planteadas por sus contemporáneos o por los más cercanos a sus contemporáneos. Esto nos ayuda, como afirman Skinner y Rorty, a reconocer que ha habido formas de vida intelectual diferentes a la nuestra y a ponderar y relativizar nuestras prácticas intelectuales.

Sin embargo, Rorty sostiene que otras propuestas de *commensuración* pueden ser valiosas, aunque anacrónicas, ya que cuando se conducen “en pleno conocimiento de su anacronismo, son inobjektibles” (p. 53). La posición que adopta es la siguiente (que llamaré en adelante tesis (R)):

Si imaginamos la discusión de los grandes filósofos muertos como una alternancia entre la reconstrucción histórica, que depende de obedecer la máxima de Skinner, y la reconstrucción racional, que depende de ignorarla, no es necesario que haya conflicto entre los dos. (Rorty 1984, p. 54)

Esto implica que la elección del tipo de reconstrucción dependa del objetivo del reconstructor. Si se quiere obtener *self-awareness* como Skinner, lo mejor será la reconstrucción contextual. Si lo que se pretende es una autojustificación mediante la conversación con los pensadores fallecidos de nuestros problemas actuales, lo mejor es la reconstrucción racional que se sabe a sí misma anacrónica.

El tercer tipo de historiografía filosófica es la *Geistesgeschichte* entendida por Rorty como formación del canon. Esta clase de historiografía atiende al problema que busca responder quién cuenta como un gran filósofo muerto. En este sentido, Hegel es paradigmático. También Heidegger, según Rorty. Esta historiografía trabaja en relación con las problemáticas y no con la solución de problemas puntuales relativos a nuestras propias épocas, como en las reconstrucciones racionales. Se encarga de establecer cuáles son los problemas y las preguntas filosóficas. En contraste, ni los reconstructores racionales —como parecería obvio— ni los contextuales se preocupan excesivamente por las “grandes preguntas” de la formación del canon. Estos tres tipos de historiografía conforman una especie de *tríada hegeliana* de la historia de la filosofía. En contraposición, el cuarto género de historiografía filosófica es lo que Rorty

llama doxografía. Este género es el que Santinello y Blackwell llaman historias generales de la filosofía cuyos relatos van desde Tales de Mileto hasta nuestros días y que, según Rorty, inspiran aburrimiento y desesperación. Estas historias no reconstruyen el contexto ni los argumentos, creando una serie de caricaturas de los distintos pensadores y sus tesis principales; es el “enemigo” común de los reconstrutores contextuales y racionales, de acuerdo con Rorty,⁸ quien, por último, propone sustituir la doxografía por la historia intelectual. Ésta sería la materia prima para la historiografía de la filosofía. Así, su “tríada hegeliana [...] se hace posible sólo una vez que, teniendo en cuenta tanto las necesidades contemporáneas como los escritos recientes de historiadores intelectuales revisionistas, formulamos un canon filosófico” (p. 70). Rorty afirma que las reconstrucciones contextuales trabajan para mantener la honestidad de las reconstrucciones racionales y la historia intelectual trabaja para mantener la honestidad de la *Geistesgeschichte*.

A partir de lo anterior es posible resumir las dos tesis mencionadas, la tesis de Skinner (S) y la tesis de Rorty (R). (S) implica que cualquier intento de reconstrucción del pasado filosófico debe sujetarse a “el criterio”. Por su parte, (R) supone que existen formas de reconstrucción que no se sujetan a “el criterio” y, por lo tanto, son anacrónicas, aunque valiosas en la medida en que incorporan a las discusiones contemporáneas las tesis y argumentos de los filósofos “muertos”. Éstas son las “reconstrucciones racionales”. Ambas tareas son importantes, pero deben realizarse por separado. Este principio rortiano que podríamos llamar a partir de Manzo y Waksman 2016 (p. 17) el *principio de división del trabajo* será el más cuestionado por la historiografía mexicana tal como se presenta en el marco de la discusión de *Diánoia* 34. Con ello, la recepción de Rorty será importante, pero no acrítica, y dará lugar a desarrollos posteriores como los mencionados en la introducción de este texto.

⁸“Es esta calamidad a la que responden los defensores de la reconstrucción histórica insistiendo en la necesidad de explicar los contextos en los que se escribieron los textos, y a los que responden los defensores de la reconstrucción racional insistiendo en que miremos a los grandes filósofos muertos a la luz de ‘el mejor trabajo que se está haciendo ahora sobre los problemas que discutieron’. Ambos son intentos de revitalizar figuras que involuntariamente han sido momificadas” (Rorty 1984, p. 62).

2. Marco particular de la discusión: *Diánoia* 34

En el contexto mexicano, la recepción de este debate tiene lugar en el número 34 de *Diánoia* (1988), donde aparecen cuatro contribuciones que reaccionan o reciben las líneas anteriormente descritas.

Comenzaré con los artículos publicados por Alejandro Tomasini, Elia Nathan y Mauricio Beuchot, pues esas tres contribuciones buscan responder dos preguntas: cuál es la función de la historia de la filosofía y qué práctica es la más adecuada cuando se emprende la labor de hacer historia de la filosofía. Dejaré para el final el artículo de Laura Benítez porque tiene una estructura diferente.

En lo que sigue subrayaré sobre todo lo relativo a las reconstrucciones históricas y racionales en estos trabajos. En general, los artículos, cuyos títulos aparecen a continuación en cada subsección después del nombre de su autor o autora, están de acuerdo en la necesidad de promover tanto las reconstrucciones racionales como las históricas, lo cual sería compatible en apariencia con la tesis (R); sin embargo, como veremos, cada artículo aporta a la discusión un rasgo propio que genera, a su vez, ciertas tesis complementarias, sobre todo respecto al principio de división del trabajo mencionado antes.

2.1 Tomasini: “Historia de la filosofía: ¿para qué?”

En el primero de los artículos mencionados, Alejandro Tomasini busca articular una posición coherente respecto a la utilidad y el modo adecuado de cultivar la historia de la filosofía. La historia de la filosofía es un conocimiento de ideas cuya utilidad puede sintetizarse en seis razones: presenta tanto material para el especialista como para el neófito; es una introducción técnica a los temas propiamente filosóficos; evita las repeticiones; presenta la continuidad de la temática; a la vez, genera conciencia de la discontinuidad y, por último, prepara para el análisis propio y autónomo de nuestros problemas al enseñar en qué consiste la genuina reflexión filosófica.

Estas funciones se garantizan con una práctica adecuada. Aquí Tomasini regresa al dilema entre el enfoque histórico (reconstrucción contextual) y el enfoque inmanente (reconstrucción racional); para ello, propone un diálogo imaginario entre el historicista y el inmanentista (Tomasini 1988, p. 197). La conclusión es que “ambos defienden intuiciones correctas”:

La dificultad, naturalmente, radica en determinar qué tanto del contexto es relevante. En otras palabras: ¿en que medida o hasta que grado la reconstrucción histórica es esencial para la reconstrucción racional?

La principal función de la historia de la filosofía es la de prepararnos para abordar por cuenta propia los problemas filosóficos de nuestro tiempo. La re-actualización de las doctrinas del pasado a nuestra terminología es importante (de hecho, esta capacidad es un criterio adecuado de comprensión por parte del historiador), pero, para evitar reconstrucciones artificiales, esa re-traducción tiene que venir acompañada de la descripción de las circunstancias más relevantes del periodo en que vieron la luz. (Tomasini 1988, p. 199)

Con su diálogo entre el inmanentista y el historicista, el autor recrea el desacuerdo entre la tesis (S) y la tesis (R). Sin embargo, la posición de Tomasini no coincide con ninguna de las dos; difiere de (R) en que supone que es necesaria la interacción entre las reconstrucciones históricas y las reconstrucciones racionales para escribir buena historia de la filosofía (llamemos a ésta la tesis (T)). Si esto es así, surge un nuevo problema: ¿qué tanta reconstrucción histórica necesitamos para hacer buena historia de la filosofía? Este problema no se plantea en (R) porque ambas tareas se consideran dos actividades importantes pero independientes, según el principio de división del trabajo. Skinner puede hacer todas las reconstrucciones históricas que necesite y Rorty todas las racionales sin que esto implique un problema más allá de mantener “auténticas” las últimas bajo el marco de las primeras.

Si, en cambio, sostenemos (T), necesitamos combinar ambos tipos de reconstrucción, y las proporciones entre ambas son un problema. Este problema reaparecerá, con algunas variantes, en los siguientes artículos.

2.2 Nathan: “Relevancia de la historia de la filosofía para la filosofía”

Por su parte, Elia Nathan afirma que las filosofías originales utilizan teorías filosóficas anteriores en el desarrollo de un pensamiento propio; por ejemplo, Husserl y sus *Meditaciones cartesianas* (Nathan 1988, p. 201). Según ella, la razón es una de las fuentes de autoridad en cuestiones filosóficas, capaz de “leer creativamente a las filosofías del pasado” (Nathan 1988, p. 204). Con ello, toca de nuevo la discusión entre reconstrucciones racionales e históricas o contextuales. Por un lado, las teorías filosóficas pueden tomar a la tradición como fuente de ideas, reinterpretarla para que pueda tener sentido en las discusiones vigentes. Así, “cuando un filósofo del presente ‘hace historia’, cuando afir-

ma, por ejemplo, que Descartes descubrió al sujeto cognoscente como conciencia, casi siempre hace una *historia mítica*,⁹ una historia que no pretende ser demasiado fiel al pasado, pero que sí busca ante todo encontrar aquellas ideas que son significativas para el presente” (p. 204), como en el caso de las reconstrucciones racionales propuestas por Rorty. Nathan se enfrenta a esta otra forma de acercarse a la tradición a través de las reconstrucciones contextuales o históricas que serían estrictamente historiográficas, fieles al pasado, en un “intento de describir y explicar un evento pasado objetivamente” (pp. 204–205).

Así, la tesis de Nathan (N) concuerda con la tesis (R) y formula el principio de la división del trabajo. Por ello, es la más cercana a (R). Aquí, como en Rorty, ambas formas de enfrentar el pasado filosófico son valiosas, pero están separadas en dos ámbitos: el filosófico para las reconstrucciones racionales y el histórico para el conocimiento del pasado. Esto lleva a la autora a desarrollar una posición contra los textos híbridos que pretenden ser historia de la filosofía, pero que mezclan la presentación de las propuestas de un filósofo del pasado con “desarrollos originales de estas ideas por parte del historiador-filósofo” (Nathan 1988, p. 206). Estos textos híbridos no satisfacen los criterios de verdad (en lo filosófico) ni de objetividad (en lo histórico).

2.3 Beuchot: “Filosofía e historia de la filosofía”

Mauricio Beuchot retoma las dos preguntas mencionadas de la siguiente manera: “(i) ¿Cuál es la importancia de la historia de la filosofía para hacer filosofía? y, en el supuesto de que la historia de la filosofía sea útil para hacer filosofía, (ii) ¿Cuál es un buen método para hacer dicha historia de la filosofía?” (Beuchot 1988, p. 206). La respuesta del autor (llamémosla tesis (B)) introduce un elemento extra a la discusión que inició Rorty, a saber, el enfoque hermenéutico:

La hermenéutica nos enseña que siempre se introduce nuestra subjetividad cultural en la historia que leemos o que escribimos; por ella nuestra actitud historiográfica tiene limitaciones, y hay que dar un mayor énfasis al diálogo interpretativo con los filósofos de la historia pasada [...] Además, veo que en el diálogo con los autores del pasado vale lo que ocurre en el diálogo con los actuales. Como se ve, entiendo la metodología de la historia de la filosofía más como un diálogo argumentativo con los filósofos que como inacabable historiografía; claro que exijo lo más que se pueda tomar en cuenta del contexto histórico y filológico, pero veo la historia de

⁹Recordemos aquí las mitologías de las que hablaba Skinner.

la filosofía preponderantemente como un diálogo con los filósofos antiguos en el que se examinan tesis y argumentos para apoyarlas, de modo muy parecido al diálogo que mantenemos con los filósofos modernos. (Beuchot 1988, pp. 206–207)

Con esto Beuchot parece inclinarse hacia una tesis que no sostiene el principio de la división del trabajo y añade a la discusión, como se mencionó, la hermenéutica que “consiste en recuperar la intencionalidad del autor y comunicarla al lector contemporáneo” (p. 207). En este sentido hacer hermenéutica respecto a la historia de la filosofía consistiría en asumir las dos tareas de la reconstrucción contextual y racional: conectar al autor con su época y conectarlo con el presente.¹⁰

El autor concluye que el diálogo sería la vía para concretar la tarea filosófica. Este diálogo es tanto con nuestros contemporáneos como con las figuras del pasado. Las condiciones del diálogo son las mismas para ambos y no se justifica constreñirnos al diálogo con los presentes.

2.4 Benítez: “Reflexiones en torno a la metodología de la historia de la filosofía”¹¹

De nuevo, en este artículo los dos tipos de historiografía preponderantes de los señalados por Rorty serán las reconstrucciones racionales y las contextuales. Sin embargo, a diferencia de Rorty, Benítez plantea una visión más amplia en dos aspectos: considera como reconstrucciones racionales tanto el proyecto analítico de reconstrucción y evaluación de los argumentos presentes en los textos del pasado, como todo proyecto de reconstrucción que se cobije bajo un principio racional o filosófico de selección del material (llamemos a ésta la tesis (LB)):

Mi estrategia es extender el término reconstrucción racional de manera que abarque no sólo perspectivas de la filosofía analítica sino cualquier forma de acercarse a la historia de la filosofía que implique un punto de vista filosófico, el cual puede ir desde una concepción adoptada de lo que es filosofía, que opere como guía racional mínima, hasta una teoría amplia y propia que pretenda dar cuenta, parcial o totalmente, del pasado filosófico. (Benítez 1988, p. 191)

¹⁰“Hablamos de argumentar entre pensadores de la historia de la filosofía como si fueran contemporáneos que dialogaran, pero ciertamente este diálogo y esta argumentación tienen sus requisitos de contextualización y de pertinencia” (Beuchot 1988, p. 210).

¹¹Para un estudio más detallado del artículo puede verse Rodríguez 2023. Algunas de las ideas presentadas allí se retoman en este apartado.

En todo caso, desde el punto de vista metodológico, parece haber una anterioridad natural de tales criterios de selección de lo “filosófico” (con mayúsculas o minúsculas) que pueden ser leídos como guía racional con respecto a la reconstrucción histórica. (Benítez 1988, p. 182)

(LB) añade otro problema al propuesto por Tomasini al combinar inmanentismo y contextualismo (y con ello violar el principio de división del trabajo): el de la anterioridad. ¿Es necesario conocer históricamente el pasado filosófico antes de reconstruirlo racionalmente? ¿Hasta qué punto es deseable esta anticipación?, etc. Para Benítez, no es la perspectiva histórica, sino la filosófica la que proporciona los criterios de selección y ordenamiento racional que permitirán la reconstrucción histórica. A diferencia de Rorty, para quien lo histórico es garantía de la honestidad filosófica, para Benítez el marco teórico previo a la reconstrucción debe ser filosófico. A partir de éste, se pasa a la reconstrucción histórica cuyo contenido es, precisamente, la filosofía que se busca historiar. Esto supondría que la reconstrucción contextual no puede explicar el desarrollo, la continuidad o la discontinuidad de lo filosófico sólo por determinaciones externas, sino que existe una lógica interna a su desarrollo constituida precisamente por la guía racional y la selección teórica provista por el pensamiento filosófico.

La prioridad de lo filosófico no excluye, según Benítez, la reconstrucción histórica de un proyecto de reconstrucción racional, como pretendía Rorty:

Al parecer estas dos formas de reconstrucción no son excluyentes sino hasta cierto punto complementarias. No podemos hacer historia de la filosofía sin tomar en cuenta a los autores y su tiempo, con ignorancia absoluta de las condiciones concretas, externas e internas, que dan lugar a su peculiar filosofar; pero a la par, no parece posible historiar una época, escuela o autor, sin que medie un diálogo de nuestra parte con los muertos, diálogo en el que afloran nuestro conocimiento del instrumental metodológico, los intereses y preocupaciones que nos son contemporáneos y, en fin, nuestros juicios, preferencias y valoraciones. (Benítez 1988, p. 185)

Con John Passmore, pues, Benítez se posiciona frente a este *problema medular en la historia de la filosofía*: “La solución es un saludable término medio. Así, la fórmula productiva o valiosa que permite poner en contacto a la reconstrucción histórica con la racional, [...] consiste en que los estudios polémicos son buenos sólo si se fundan en una comprensión histórica razonable” (Benítez 1988, p. 188).

3. Conclusiones

A partir de la reconstrucción anterior es posible identificar dos tesis principales que se conjugan de diversas maneras en los autores revisados. En primer lugar, tenemos la tesis de Skinner (S), misma que Rorty ha llamado “el criterio”.¹² Esta tesis lleva el peso de la discusión hacia el tema de la pertinencia histórica de las reconstrucciones. Si bien la identifica generalmente con una reconstrucción contextual, la posición de Skinner no se refiere a la consideración única de contextos sociales, políticos o económicos, sino a las que pudieran llevar a la reconstrucción de la intención de un autor en torno a un contexto mayoritariamente lingüístico.

La tesis de Rorty (R) reacciona a varias de las posiciones de Skinner, pero suele sintetizarse como aquella que promueve las reconstrucciones racionales pese a su anacronismo. Así, (R) supone que existen formas de reconstrucción que no se sujetan a “el criterio” y, por lo tanto, son anacrónicas, pero que son valiosas debido a que traen a las discusiones contemporáneas las tesis y argumentos de los filósofos “muertos”. Éstas son las “reconstrucciones racionales”. Ambas tareas son importantes, pero deben realizarse por separado (principio de la división del trabajo).

En la recepción mexicana de esta discusión, (R) se modifica de forma que en la tesis de Tomasini (T) se supone que es necesaria la interacción entre las reconstrucciones contextuales y las racionales para escribir buena historia de la filosofía. Aquí surge un problema que no se presentaba en Rorty: el problema de la proporción entre ambos tipos de reconstrucción.

Por su parte, el texto de Nathan es el que sigue más de cerca la tesis (R). Piensa que los textos híbridos (aquellos que combinan reconstrucciones contextuales y racionales) fracasan, sosteniendo el principio de separación del trabajo rortiano.

En la tesis (B), Beuchot apunta hacia una perspectiva hermenéutica que concibe la historia de la filosofía como un diálogo en el que se conecta, por un lado, al autor con su época y, por otra, con el presente. Esta doble interacción parece muy cercana a la de la tesis (T). Sin em-

¹²“La consideración lógica pertinente es que en definitiva no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podría verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que había pretendido o hecho” (Skinner 1969, p. 171).

bargo, al introducir una perspectiva hermenéutica, (B) acerca la discusión a otras consideraciones que provocarán el surgimiento de la veta historiográfica de la hermenéutica analógica en la historia de la filosofía escrita en México. Lo que podemos llamar el “giro hermenéutico” en la tesis (B) al reaccionar a la recepción de Rorty seguirá vigente en la historiografía filosófica que sostiene a diversas obras de historia de la filosofía de Beuchot. Por ejemplo, en su *Historia de la filosofía en el México colonial* afirma lo siguiente: “nuestra filosofía de la historiografía se convierte en una actividad y una actitud hermenéuticas (labor interpretativa-explicativa). Nuestra filosofía de la historiografía será, pues, en adelante, esa parte de la filosofía que recientemente se ha llamado hermenéutica, aplicada a la historia de la filosofía en el México colonial” (Beuchot 1997a, p. 16).

En este texto, su hermenéutica se acerca a la de Ricoeur (pp. 16 y ss.), como sucede en el texto de *Diánoia* (Beuchot 1988, p. 207). Más adelante, en su *Historia de la filosofía medieval* (2013), el autor desarrolla una interpretación, no ya desde Ricoeur, sino desde su propia propuesta: la hermenéutica analógica.¹³ Ésta comienza, según Leyva 2018 (p. 694), con una reflexión sobre la analogía que culminó con su *Tratado de hermenéutica analógica* (1997b). La hermenéutica analógica propone un término medio entre las interpretaciones univocistas, que asignan una interpretación rígida a los fenómenos lingüísticos, culturales e históricos, y las equivocistas, que admiten casi cualquier interpretación y que rayan en el relativismo. Beuchot supone que en la historia de la filosofía hay autores univocistas, equivocistas y analógicos. Este modelo, como se ha pretendido mostrar, tiene una historia que se remonta cuando menos a la recepción del artículo de Rorty en la que claramente ya se reinterpreta su historiografía a través de los lentes de la hermenéutica.

Por su parte, y como ya se mencionó, Benítez presenta también una versión semejante a la tesis (T): es necesario combinar la reconstrucción contextual con la reconstrucción racional. Sin embargo, la autora introduce dos elementos nuevos: todo proyecto de reconstrucción que se cobije bajo un principio racional o filosófico de selección del material

¹³ Así, afirma sobre la filosofía de este periodo: “Ésta es una de las grandes lecciones de la filosofía medieval, que fue tan hermenéutica, para la hermenéutica de hoy, que se distiende dolorosamente entre la hermenéutica unívoca del positivismo y la hermenéutica equívoca del posmodernismo. Hay que llegar a la mediación, hay que centrarse en ese terreno intermedio que es el de una hermenéutica analógica, mediadora entre las otras dos, que es lo que nuestra filosofía contemporánea está necesitando” (Beuchot 2013, p. 132).

debe considerarse una reconstrucción racional (y no sólo los proyectos analíticos) y los estudios polémicos son buenos sólo si se fundan en una comprensión histórica razonable. Así, se invierte la posición rortiana que suponía que las reconstrucciones contextuales estaban separadas y servían de muro de contención para las racionales. Las reconstrucciones racionales proveen el marco de elección para las reconstrucciones contextuales necesarias. Además, (LB) considera no sólo la proporción, como (T), sino la anterioridad (o no) de lo histórico sobre lo filosófico.

Esta posición que prioriza lo racional y lo filosófico sobre lo contextual es consistente con la metodología historiográfica de Laura Benítez en obras posteriores, en las que, por ejemplo, sostiene lo siguiente:

En cuanto a la metodología, éste pretende ser un trabajo de historia de la filosofía, que ponga énfasis en la parte filosófica, cuya reconstrucción y análisis ni puedo ni quiero considerar “puros” en vista de dos hechos obvios: 1) los tres siglos que me separan de Descartes y, 2) que, aunque me encuentro en constante diálogo con este autor desde hace al menos seis años, mi diálogo es unilateral, pues es llevado necesariamente a los intereses, enfoques y problemas del siglo xx. Sin embargo, a pesar de que estas limitaciones parecen tener consecuencias puramente negativas, si se observan con cuidado muestran, no otra cosa, que el cuadro de posibilidades reales que se ofrece a quien se empeña en mantener un diálogo vivo con los muertos, a saber, la necesaria selección de los problemas desde nuestro tiempo y, obviamente, la consecuente actualización de esos problemas en nuestros propios términos y su tratamiento con nuestras herramientas metodológicas. (Benítez 1993, pp. 6–7)

A partir de todo lo anterior, se abren diversas perspectivas para el estudio del desarrollo de la discusión que presento en este trabajo. Éstas suponen la intervención de las y los historiadores de la filosofía en México en una serie de discusiones y posiciones (las distintas tesis examinadas en este artículo) que se producen a partir de la recepción del texto de Rorty y cuya discusión permanece activa hasta la actualidad. Un seguimiento de la aplicación de la hermenéutica analógica a diversos textos de historia de la filosofía realizada por discípulas y discípulos de Beuchot, por ejemplo, o de la metodología desarrollada por Laura Benítez en los estudios sobre Descartes y el cartesianismo en la última fase del siglo xx y principios del XXI exceden los límites de este trabajo, pero podrían ser vías de investigación futuras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benítez, Laura, 1993, *El mundo en René Descartes*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Benítez, Laura, 1988, “Reflexiones en torno a la metodología de la historia de la filosofía”, *Diánoia*, vol. 34, no. 34, pp. 181–194. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1988.34.674>>
- Beuchot, Mauricio, 2013, *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Beuchot, Mauricio, 1997a, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona.
- Beuchot, Mauricio, 1997b, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad de México.
- Beuchot, Mauricio, 1988, “Filosofía e historia de la filosofía”, *Diánoia*, vol. 34, no. 34, pp. 206–213. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1988.34.677>>
- Hansberg, Olbeth, 1995, “La filosofía en México”, *INTI: Revista de Literatura Hispánica*, no. 42, pp. 171–176.
- Lariguet, Guillermo, 2016, “La investigación filosófica: ¿Análisis conceptual versus análisis histórico?”, *Praxis Filosófica*, no. 42, pp. 219–244. <<https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i42.3174>>
- Leyva, Gustavo, 2018, *La filosofía en México en el siglo xx*, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Cultura, Ciudad de México.
- Mandelbaum, Maurice, 1965, “The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy”, *History and Theory*, vol. 5, no. 5, pp. 33–66. <<https://doi.org/10.2307/2504118>>
- Manzo, Silvia y Vera Waksman, 2016, “Introducción”, en Silvia Manzo y Vera Waksman (comps.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, Prometeo, Buenos Aires.
- Nathan, Elia, 1988, “Relevancia de la historia de la filosofía para la filosofía”, *Diánoia*, vol. 34, no. 34, pp. 201–206. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1988.34.676>>
- Normore, Calvin, 2016, “The Methodology of the History of Philosophy”, en Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler y John Hawthorne, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 27–48.
- Rodríguez, Teresa, 2023, “Laura Benítez: reflexiones metodológicas de una historiadora de la filosofía”, en *50 años de docencia e investigación. Homenaje a Laura Benítez*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Rodríguez, Teresa y Ernesto Priani (comps.), 2021, *¿Metodología o metodologías para la historia de la filosofía?*, Bonilla Editores, Ciudad de México.
- Rorty, Richard, 1984, “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 49–76.

- Santinello, Giovanni, C.W.T. Blackwell y Philip Weller (comps.), 1993, *Models of the History of Philosophy. From its Origins in the Renaissance to the "Historia Philosophica"*, Springer, Dordrecht.
- Skinner, Quentin, 1969, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, vol. 8, no. 1, pp. 3–53. [Hay versión en castellano: "Significado y comprensión en la historia de las ideas", trad. H. Pons, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 4, 2000, pp. 149–191.]
- Tomasini, Alejandro, 1988, "Historia de la filosofía: ¿para qué?", *Diánoia*, vol. 34, no. 34, pp. 194–201.

Recibido el 25 de febrero de 2022; revisado el 31 de marzo de 2023; aceptado el 10 de abril de 2023.

Simposio del libro *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* de Diana I. Pérez y Antoni Gomila

*Précis de Social Cognition and the Second Person in Human Interaction**

[*Précis of Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*]

DIANA I. PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

dperez@filo.uba.ar

ANTONI GOMILA

Departamento de Psicología

Universitat de les Illes Balears

toni.gomila@uib.cat

Resumen: Se presentan las ideas centrales y la estructura del libro de Diana I. Pérez y Antoni Gomila *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* (Routledge, 2021).

Palabras clave: percepción directa; expresión; emoción; conceptos psicológicos; interacción en segunda persona

Abstract: We present the central ideas and structure of Diana I. Pérez and Antoni Gomila's book *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* (Routledge, 2021).

Keywords: direct perception; expression; emotion; psychological concepts; second person interaction

1. *La idea central*

Los seres humanos somos animales sociales. Constantemente hacemos cosas con otros. Pensemos en nuestra rutina diaria: hablamos con otra gente (en persona, por teléfono, por el internet, etc.); compartimos con otros nuestras actividades diarias en casa, en el trabajo, colaborando o

* Esta publicación es parte del proyecto PID2021-127214OB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, "Una manera de hacer Europa", y de los proyectos PICT 2019-02605 y UBACyT 20020170100215BA.

compitiendo con ellos; dependemos de otras personas para conseguir nuestra comida (en el supermercado, en la granja). Incluso cuando tenemos ratos de ocio practicamos un deporte con otros, leemos novelas o vemos películas (sobre la vida de otras personas, muchas veces ficticias), escuchamos música hecha por otros humanos, etc. También nos involucramos con otra gente en la organización de nuestras sociedades, creando instituciones y normas para vivir juntos y en armonía. Vivimos en un mundo hecho en parte (tanto material como institucionalmente) por otras personas, algunas de las cuales vivieron antes que nosotros. Habitualmente cohabitamos con otros: con nuestra pareja, nuestros hijos, nuestros padres. Además, tenemos amigos, mascotas, familia, muchas personas con las que compartimos nuestra vida humana en la tierra.

Entre estas muchas interacciones sociales hay un subconjunto que creemos que es crucial para la comprensión de nuestra vida mental y que apenas ha recibido la atención que merece: las interacciones en segunda persona. Algunos ejemplos de ellas son las miradas aprobatorias o condenatorias que alguien nos dirige cuando hacemos algo que esa persona considera una acción buena o mala, las que realizamos para coordinar alguna acción con alguien o una actividad competitiva —por ejemplo, si jugamos al fútbol o cantamos en un coro—, los diálogos amistosos y las discusiones verbales de las que participamos con nuestros congéneres, y los encuentros intersubjetivos tempranos entre bebés y sus figuras de crianza, entre muchas otras.

El objetivo de este libro es ofrecer una descripción detallada y perspicua de fenómenos como éstos. Abogamos por una concepción que bautizamos la “perspectiva en segunda persona de la atribución mental”. Nuestra tesis central es que las interacciones en segunda persona, como las recién ejemplificadas, implican una forma genuina y distintiva de atribución psicológica: la atribución en segunda persona. Argumentamos que ésta es la forma de atribución psicológica más básica conceptual, ontogenética y filogenéticamente; es decir, que de ellas dependen otras formas de atribución psicológica (en particular las formas de atribución de estados mentales más complejos, como las actitudes proposicionales).

Es importante tener presente que, en muchos de los casos mencionados, la descripción completa de lo que sucede entre los individuos no se agota en los elementos que caracterizan las interacciones en segunda persona, sino que hay otros elementos en juego, por ejemplo, el lenguaje en un diálogo constructivo o una discusión; los conocimientos básicos sobre las reglas de un juego cuando practicamos un deporte o alguna

actividad reglada; el conocimiento de un dominio específico, por ejemplo de música, cuando cantamos con otros, etc. En efecto, aunque sean básicas, las interacciones en segunda persona incorporan muchas normas —explícitas o implícitas— y conocimientos culturales que pueden diferir entre los distintos grupos sociales. Si bien no nos ocupamos en detalle del estudio de las normas y prácticas culturales en el libro, sostenemos que siempre están integradas en las interacciones humanas, incluso en el caso de un bebé recién nacido y su cuidador: ninguna interacción humana es ajena a las pautas normativas de su cultura.

La “perspectiva en segunda persona” es, entonces, una visión teórica que creemos que describe y explica mejor esas formas básicas de interacción humana. Usamos esta expresión en dos sentidos. Por un lado, para nombrar la propuesta teórica que desarrollamos a lo largo del libro; por el otro, para referirnos al punto de vista atribucional particular que adoptan quienes se involucran en interacciones de la segunda persona al realizar las atribuciones mentales que median estas interacciones en nuestra vida cotidiana. En este sentido, las atribuciones mentales hechas desde la perspectiva de la segunda persona deben contrastarse con la bien establecida dicotomía entre las perspectivas de la primera y la tercera persona. Hasta hace poco, en los estudios filosóficos y psicológicos se consideraba que la dicotomía formada por la primera y tercera persona era exhaustiva. Creemos que nuestra perspectiva agrega algo que no puede comprenderse desde ellas. Así, la defensa de esta perspectiva de la segunda persona no equivale simplemente a agregar una nueva perspectiva; también supone una reconsideración del papel de las otras perspectivas y de las posibles interacciones entre las tres en nuestra vida cotidiana.

2. *El trasfondo*

La afirmación de que la perspectiva de la segunda persona debe distinguirse de la primera y la tercera no es nueva. Dos breves comentarios de Reddy 1996 y Gómez 1996a, así como el artículo de Barresi y Moore 1996 sobre su teoría de las relaciones intencionales, todos en el volumen 19 de *Behavioral and Brain Sciences*, introdujeron la idea de que este tipo de interacciones son importantes para la cognición social. Pero sus propuestas no eran exactamente las mismas. Reddy se centró en las díadas bebé-madre. Gómez estaba más bien preocupado en el tipo de representación necesaria para explicar la reciprocidad de la experiencia, del darse cuenta mutuo y simultáneo. Fue en los albores del siglo XXI cuando se publicaron los primeros trabajos que intentaron ca-

racterizar las interacciones y atribuciones en segunda persona. Gomila 2001, 2002 y 2003 propuso la idea de que existe una forma implícita y práctica de atribución mental desde el punto de vista de la segunda persona que media entre tales interacciones. Tomó como puntos de partida elementos de la psicología del desarrollo, en especial del trabajo de Trevarthen sobre la intersubjetividad —Trevarthen 1979 y 1999; Murray y Trevarthen 1985— incorporando el énfasis de Hobson 1993 y 2002 en la relevancia de la dimensión afectiva de las interacciones en segunda persona en el desarrollo. También retomó trabajos de etología, como los de Gómez 1996b y 1996c sobre el contacto visual y la atención conjunta y, con un enfoque crítico, reparó en la propuesta filosófica de “segunda persona” de Davidson 1998. Casi al mismo tiempo, Scotto 2002 reforzó los argumentos de Gomila sobre todo con datos de la etología. Un poco más tarde, Carpendale y Lewis 2004 presentaron un estudio contundente e impactante a favor del papel de la interacción social para el desarrollo sociocognitivo. Si bien no utilizaron la expresión “segunda persona”, revisaron la evidencia que muestra cómo la interacción proporciona las bases para adquirir conceptos psicológicos a lo largo del desarrollo. También de forma independiente, la antología reunida por Thompson 2001 se centró en el tema de la conciencia de la intersubjetividad e incluyó una primera versión de la teoría interactiva de Gallagher 2001 que desarrolló y actualizó las visiones de Merleau-Ponty. Este enfoque hizo énfasis en la interacción más que en la atribución, y se convirtió en el primer paso hacia una visión enactiva del tema (De Jaegher y Di Paolo 2007).

En el ámbito filosófico y de la ciencia cognitiva en general, las dos últimas décadas del siglo pasado estuvieron marcadas por las interminables disputas entre la perspectiva de la tercera persona de la atribución psicológica (la teoría de la teoría; TT para abreviar) y la teoría de la simulación (TS). La TT consideraba que, para realizar atribuciones psicológicas, el individuo debía tener una teoría —implícita o explícita— de las mentes humanas. En su versión más popular (Goldman 2006), la TS suponía que el acceso en primera persona a los propios estados mentales era el punto de partida para la heteroatribución y que algún tipo de proyección imaginativa, o analogía implícita o explícita, permitiría pasar del caso propio al ajeno. Este debate incorporó investigaciones empíricas del ámbito de la psicología, en especial en la psicología del desarrollo que alternativamente buscaron favorecer la TT o la TS.

No obstante, esta discusión pasó por alto el hecho de que ninguna de las dos teorías lograba proporcionar una explicación convincente de las formas básicas de interacción social que constituyen los ejemplos

con los que comenzamos este artículo. La forma más sencilla de entender el problema al que se enfrentaron es tomar en cuenta el tiempo. El tipo de interacciones en los que queremos concentrarnos se desarrollan rápidamente y sin esfuerzo. Esto significa que cada individuo tiene que preparar su propia respuesta antes de que esté completa la acción del otro. Pensemos en el caso de una conversación. En un diálogo, la brecha entre un enunciado y el siguiente dura 200 ms (Stivers 2010), incluso en los enunciados de una sola palabra toman 600 ms (Indefrey y Levelt 2004). Esto significa que el interlocutor no espera hasta el final del enunciado para comenzar a comprenderlo y decidir qué responder. La interacción es posible gracias a la superposición de los procesos cognitivos que la median. Esta situación no la pueden explicar ni TT ni TS porque dan por sentada la idea de que toda atribución tiene en cuenta toda la acción más toda la información relevante disponible. El tipo de procesos ricos en información que describieron tanto TT como TS requieren mucho más tiempo de procesamiento para su realización. Asimismo, tanto TT como TS olvidan las propiedades y la información específica que sólo se puede captar desde dentro de la interacción, *i.e.*, la información contingente de las propias expresiones. La reciprocidad es esencial para la interacción.

Además de desatender estos fenómenos que consideramos básicos para comprender la cognición social, tanto TT como TS comparten un conjunto de suposiciones problemáticas sobre lo mental. En primer lugar, ambos adoptan la visión computacional/representacional hegemónica de la mente que dominó la escena filosófica y psicológica durante la última parte del siglo XX. Desde este punto de vista, lo mental no es directamente perceptible, sino simplemente inferible, como los términos teóricos de la ciencia; los estados mentales deben entenderse como parte de la organización funcional de un sistema que es independiente del cuerpo y del contexto en el que se implementa, y cada sistema cognitivo debe caracterizarse en forma individual. Está claro que este paradigma ha llegado a un punto muerto, incluso si las concepciones alternativas de la cognición aún no han dado lugar a un enfoque alternativo (Gomila y Calvo 2008). En el libro sostenemos que una descripción adecuada de la interacción requiere partir de mentes encarnadas y situadas.

En segundo lugar, se puede demostrar que TT y TS son parciales y simétricamente incorrectas. TT devalúa la primera persona porque considera que el autoconocimiento es irrelevante y no requiere ninguna explicación especial; más aún, sostiene que es similar a conocer la mente de otras personas. En su versión más popular, el teórico de la simulación se basa en alguna forma de introspección y autoconocimiento

y considera irrelevante el aspecto teórico de los conceptos psicológicos, las condiciones de posesión públicas de la tercera persona, es decir, el papel que cada concepto psicológico particular tiene en la red de conceptos psicológicos que constituye la psicología *folk* de los seres humanos adultos.¹ Así, este debate canónico tenía muchos defectos en sus puntos de partida: tanto las explicaciones cognitivistas del desarrollo de los conceptos psicológicos como de su semántica son erróneas (Pérez 2013), el problema de otras mentes no se puede resolver y se ignoran los problemas clásicos sobre la autoridad de la primera persona.

En tercer lugar, hay más conceptos psicológicos que son relevantes para entender la interacción humana además de la creencia y el deseo: por ejemplo, las emociones y las sensaciones. Tanto la TT como la TS enfocaron sus reflexiones en las creencias, es decir, en los estados mentales con contenido proposicional, por ser el tipo de estado mental que está en juego en la inferencia práctica. Pero en Pérez 2013 se argumentó que no todos los conceptos psicológicos son analizables en términos de actitudes proposicionales porque los conceptos psicológicos son heterogéneos. Uno de nuestros objetivos en *Social Cognition* fue dar sentido al desarrollo cognitivo relativo de estos conceptos. La idea que defendemos es que no todos los conceptos psicológicos son tan complejos como los de las actitudes proposicionales; hay, por ejemplo, conceptos que se refieren a estados mentales con contenido objetual (el miedo a las serpientes) y otros que no tienen ningún contenido (como el dolor). Algunas de las primeras atribuciones psicológicas que se muestran con claridad en el primer año de vida involucran este tipo de conceptos psicológicos —pero no involucran el concepto de creencia— y, por lo tanto, una historia conceptual (genealogía) sobre los grados de complejidad de estos conceptos, que refleje la complejidad cognitiva que el niño desarrolla en sus dos primeros años de vida, nos permite una comprensión más adecuada del desarrollo cognitivo prelingüístico.

3. Las tesis

La perspectiva de la segunda persona se centra en las interacciones de la segunda persona paradigmáticas, en las que dos seres humanos se

¹El debate incluyó muchas sutilezas, detalles y versiones híbridas que no podemos exponer aquí. Ante una polémica como ésta, las opciones suelen ser incorporar más “epiciclos” a las teorías o socavar los cimientos mismos que están detrás de la polémica y pensar los fenómenos desde otros puntos de partida. La perspectiva de la segunda persona opta por esta segunda vía.

encuentran en una interacción emocionalmente comprometida cara a cara, cuerpo a cuerpo, en un contexto, y revelan en su comportamiento que se entienden como seres pensantes, afectivos y sensibles. Las principales tesis que defendemos en el libro son: (1) que estas interacciones están mediadas por atribuciones en segunda persona de estados y procesos psicológicos, atribuciones que son automáticas, prácticas, implícitas, transparentes, recíprocamente contingentes y dinámicas; y (2) que estas atribuciones son ontogenética, filogenética y conceptualmente básicas. Por supuesto, una comprensión completa de la interacción social involucra muchos otros elementos que van más allá de la perspectiva de la segunda persona, sobre todo atribuciones en tercera y primera persona de estados mentales complejos que presuponen habilidades lingüísticas y que están inmersas en prácticas culturales específicas. También supone dar cuenta de cómo llegamos a formar parte de prácticas regladas, cómo nos hacemos sensibles a normas sociales (implícitas o explícitas) y cómo llegamos a formar parte de la comunidad lingüística en la que nos crían. Nuestro objetivo en el libro es exclusivamente la caracterización de la perspectiva de la segunda persona mediante la defensa de las dos tesis mencionadas a lo largo de toda la obra.

En nuestro trabajo desarrollamos este punto de vista articulando una descripción de estas interacciones y atribuciones en segunda persona, tanto desde un punto de vista filosófico como psicológico. Construimos un enfoque de las atribuciones en segunda persona que muestra su carácter conceptual básico, así como las evidencias psicológicas y neurocientíficas que lo sustentan. Proponemos una visión conceptual en línea con la investigación empírica reciente que también puede profundizar la investigación futura en esta nueva dirección. Hay muchos temas en el desarrollo de este punto de vista: una visión encarnada y postcognitiva de la mente, una descripción de los conceptos y contenidos psicológicos involucrados en las atribuciones mentales, una descripción de las emociones y otros procesos afectivos que figuran en las interacciones humanas, una explicación de la percepción directa relacionada con la expresividad del comportamiento humano, una explicación del papel del lenguaje en la cognición humana y también las implicaciones que esta visión tiene en algunos problemas filosóficos, como el problema de las otras mentes, la estética y la ética. La concepción que desarrollamos se enmarca en una visión postcognitiva de la mente heredera de las críticas del siglo XX a la visión cartesiana de la mente, principalmente de las observaciones de Wittgenstein sobre el lenguaje, los conceptos y, en particular, sobre los conceptos psicológicos.

En el primer capítulo presentamos en detalle la perspectiva de la segunda persona y los diferentes antecedentes filosóficos de este enfoque. Luego, en el segundo capítulo, contrastamos nuestra visión con diferentes propuestas teóricas recientes relativas a las interacciones en segunda persona que también se presentan como alternativas a las visiones clásicas (TT y TS). Desde nuestro punto de vista, las atribuciones en segunda persona son fundamentales para una explicación de la perspectiva en segunda persona que pueda dar cuenta adecuadamente de la evidencia empírica, algo que no todos los demás enfoques en segunda persona logran hacer. Al mostrar las diferencias con estas otras propuestas, también profundizamos en la caracterización de la perspectiva en segunda persona y dejamos claro lo que nuestra perspectiva de la segunda persona no sostiene.

En el tercer capítulo está el corazón de nuestra propuesta relativa a la atribución en segunda persona de los estados psicológicos. Nuestro objetivo ahí es explicar qué conceptos y contenidos pueden ser atribuidos desde la perspectiva de la segunda persona y argumentar que las atribuciones en segunda persona son básicas en el sentido de que constituyen nuestra forma primaria de acceso al mundo mental. Discutimos las peculiaridades de los conceptos involucrados en las atribuciones psicológicas mostrando que el concepto de creencia no puede tomarse como el caso paradigmático de lo que debe ser explicado. También sostenemos que el alcance de las atribuciones mentales que se pueden realizar desde la perspectiva de la segunda persona es limitado: sin la inclusión de otras habilidades cognitivas, como el dominio de una lengua, sólo se pueden realizar atribuciones mentales simples. En efecto, mostramos que las habilidades lingüísticas intervienen en el desarrollo de atribuciones mentales más complejas, incluidos contenidos más sofisticados, y también establecemos cuáles son los límites de la perspectiva de la segunda persona para la atribución mental.

En el capítulo 4 revisamos la evidencia empírica que ilustra el alcance y la relevancia de la interacción en segunda persona y argumentamos que estos fenómenos abarcan el tipo de atribuciones que hemos caracterizado previamente. La revisión comienza con la evidencia ontogenética que aclara el papel de la interacción intencional en la adquisición de conceptos mentales y que hacen posible una atribución de contenidos cada vez mayor y más sofisticada. Discute en particular la afirmación de que la atribución de creencias falsas surge en el segundo año de vida y ofrece una explicación alternativa. También presenta los estudios sobre la detección de sincronía e interacción en adultos. Después de algunas consideraciones evolutivas que se centran en la

presión adaptativa para la expresión y la detección de la expresión, se describe la evidencia creciente que sugiere que algunos trastornos, como el autismo, pueden tener relación con las formas de interacción de la segunda persona.

Sostuvimos desde el principio que una de las diferencias entre la perspectiva en segunda persona y otros enfoques similares es el papel central que tienen para la perspectiva en segunda persona las dinámicas de reactividad emocional hacia las expresiones corporales de otras personas, así como otros fenómenos emocionales que entran en juego en estas interacciones. El capítulo 5 se centra en este papel enfatizando la relación entre las emociones y sus expresiones, lo que permite ver directamente los estados y procesos mentales del otro. Desarrollamos esta noción de percepción directa a través de la distinción entre procesos personales y subpersonales. También mostramos en este capítulo cómo se adquieren los primeros conceptos psicológicos en el contexto de las interacciones cara a cara, incluida la información de la primera, la tercera y la segunda persona como constitutivas de su dominio.

La expresión es el tema central del capítulo 6. En primer lugar, desarrollamos una comprensión de la expresión que coincide con la perspectiva de la segunda persona, y conectamos nuestro punto de vista con la tesis expresivista que se origina en las ideas de Wittgenstein, quien defiende la continuidad entre las expresiones naturales y las convencionales y llevó a algunos neoexpresivistas a sostener que todos nuestros estados mentales pueden expresarse en nuestra conducta si añadimos el comportamiento lingüístico en la escena. Argumentamos que el expresivismo tiene límites y que no todos los estados y procesos mentales se pueden mostrar; es decir, que en algunas circunstancias algunos de nuestros estados mentales no se pueden ver directamente. En efecto, hay situaciones en las que el acceso a la mente de otras personas sólo puede hacerse desde la perspectiva de la tercera persona. Esta idea nos lleva a considerar, en el capítulo 7, las relaciones entre las perspectivas de la primera, tercera y segunda persona de la atribución mental. Argumentamos que las interacciones en segunda persona también son cruciales para dominar la distinción entre yo y otro, es decir, para dominar el concepto de yo y el concepto de la otra persona como sujeto, como alguien que también puede experimentar estados mentales, experiencias, etc. Ambos conceptos se adquieren en los primeros dos años de vida junto con conceptos psicológicos cada vez más complejos. Estas dos habilidades combinadas permiten atribuciones psicológicas cada vez más complejas en el contexto de formas cada vez más sofisticadas de interacciones en segunda persona. Por último, argumentamos que

las tres perspectivas (las de primera, segunda y tercera persona) están en juego en casi todas nuestras interacciones humanas, y que ninguna de ellas por sí sola puede explicar completamente la comprensión de las mentes humanas.

El siguiente capítulo, el 8, explora las consecuencias de reconocer la perspectiva de la segunda persona para el problema filosófico tradicional de las otras mentes. Ubicamos la noción de una perspectiva de segunda persona de la atribución mental en el contexto del problema clásico de las otras mentes y discutimos las implicaciones epistémicas, semánticas y ontológicas que se siguen una vez que se adopta la perspectiva de la segunda persona, mostrando cómo se disuelve el problema de las otras mentes.

El capítulo 9 explora la relevancia del punto de vista de la segunda persona en el arte. En la primera parte volvemos sobre la noción de expresión, que también es central para entender nuestra relación con el arte. Ejemplificamos este tema con la música y luego, en la sección 2, con el teatro y las formas narrativas del arte, analizando dos problemas filosóficos bien conocidos sobre el arte y las emociones: la paradoja de la ficción y la paradoja de la tragedia. En el último apartado nos ocupamos de la dimensión estética de las interacciones entre adultos e infantes que constituyen un caso paradigmático y bien estudiado de relaciones intersubjetivas en las que ya están presentes elementos propios de las artes, en particular de las artes temporales y performativas.

Para terminar, en el capítulo 10 exploramos algunos vínculos potenciales entre el punto de vista de la segunda persona y la moralidad. Argumentamos que los patrones de respuestas recíprocas en las interacciones en segunda persona brindan una clave para comprender la genealogía de la moral, la forma en que surgen las normas morales, obtienen su control motivacional y se estabilizan dentro de una comunidad.

Sin duda aún quedan por explorar muchas aristas y consecuencias de esta propuesta. Los comentarios que siguen y nuestras respuestas apuntan a seguir pensando los detalles de la propuesta central de nuestro libro, así como sus aplicaciones potenciales a problemas filosóficos sobre los que todavía no hemos reflexionado en detalle.²

²También esperamos que nuestro trabajo contribuya al desarrollo de perspectivas nuevas en el ámbito de las ciencias de la mente (entre otros, en la psiquiatría, la etología, la psicología del desarrollo y la psicología de la música, áreas en las que ya vemos esfuerzos en tal sentido).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barresi, John y Chris Moore, 1996, “Intentional Relations and Social Understanding”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 19, no. 1, pp. 107–122. <<https://doi.org/10.1017/S0140525X00041790>>
- Carpendale, Jeremy y Charlie Lewis, 2004, “Constructing an Understanding of Mind: The Development of Children’s Social Understanding within Social Interaction”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 27, no. 1, pp. 79–96. <<https://doi.org/10.1017/S0140525X04000032>>
- Davidson, Donald, 1998, “The Second Person”, en Donald Davidson, 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford, pp. 107–121.
- De Jaegher, Hanne y Ezequiel Di Paolo, 2007, “Participatory Sense-Making. An Enactive Approach to Social Cognition”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 6, no. 4, pp. 485–507. <<https://doi.org/10.1007/s11097-007-9076-9>>
- Gallagher, Shaun, 2001, “The Practice of the Mind: Theory, Simulation, or Primary Interaction”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, nos. 5–7, pp. 83–108.
- Goldman, Alvin, 2006, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/0195138929.001.0001>>
- Gómez, Juan Carlos, 1996a, “Second Person Intentional Relations and the Evolution of Social Understanding”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 19, no. 1, pp. 129–130. <<https://doi.org/10.1017/S0140525X00041881>>
- Gómez, Juan Carlos, 1996b, “Ostensive Behavior in the Great Apes: The Role of Eye Contact”, en Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (comps.), *Reaching into Thought. The Minds of the Great Apes*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 131–151.
- Gómez, Juan Carlos, 1996c, “Non-Human Primate Theories of (Non-Human Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origins of Mind-Reading”, en Peter F. Carruthers y Peter K. Smith (comps.), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 330–343. <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511597985.020>>
- Gomila, Antoni, 2003, “La perspectiva de segunda persona”, en Eduardo Rabossi y Anibal Duarte (comps.), *Psicología cognitiva y filosofía de la mente*, Alianza Editorial, Buenos Aires, pp. 195–218.
- Gomila, Antoni, 2002, “La perspectiva de segunda persona de la atribución mental”, *Azafea: Revista de Filosofía*, vol. 4, pp. 123–138. <<https://doi.org/10.14201/3719>>
- Gomila, Antoni, 2001, “La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 6. Incluido en Pascual F. Martínez Freire (ed.), *Filosofía actual de la mente*, pp. 65–86. <<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1448>>

- Gomila, Antoni y Paco Calvo, 2008, “Directions for an Embodied Cognitive Science: Towards an Integrated Approach”, en P. Calvo y A. Gomila (comps.), *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*, Elsevier, Ámsterdam, pp. 1–25.
- Hobson, Peter, 2002, *The Cradle of Thought*, Macmillan, Londres.
- Hobson, Peter, 1993, *Autism and the Development of Mind*, Routledge, Londres.
- Indefrey, Peter y W.J.M. Levelt, 2004, “The Spatial and Temporal Signatures of Word Production Components”, *Cognition*, vol. 92, nos. 1–2, pp. 101–144. <<https://doi.org/10.1016/j.cognition.2002.06.001>>
- Murray, Lynne y Colwyn Trevarthen, 1985, “Emotional Regulation of Interactions Between Two-Month-Olds and Their Mothers”, en Tiffany Field y Nathan A. Fox (comps.), *Social Perception in Infants*, Ablex, Norwood, Nueva Jersey, pp. 177–197.
- Pérez, Diana I., 2013, *Sentir, desear, crear. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*, Prometeo, Buenos Aires.
- Reddy, Vasudevi, 1996, “Omitting the Second Person in Social Understanding”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 19, no. 1, pp. 140–141. <<https://doi.org/10.1017/S0140525X00041996>>
- Scotto, Carolina, 2002, “Interacción y atribución mental: la perspectiva de la segunda persona”, *Análisis Filosófico*, vol. 22, no. 2, pp. 135–151. <<https://doi.org/10.36446/af.2002.238>>
- Stivers, Tanya, 2010, “An Overview of the Question-Response in American English Conversation”, *Journal of Pragmatics*, vol. 42, no. 10, pp. 2772–2781. <<https://doi.org/10.1016/j.pragma.2010.04.011>>
- Thompson, Evan (comp.), 2001, *Between Ourselves. Second Person Issues in the Study of Consciousness*, Imprint Academic, Thorverton.
- Trevarthen, Colwyn, 1999, “The Concept and Foundations of Infant Intersubjectivity”, en Stein Braten (comp.), *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 15–46.
- Trevarthen, Colwyn, 1979, “Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity”, en Margaret Bullowa (comp.), *Before Speech: The Beginning of Human Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 321–347.

Recibido el 18 de enero de 2023; aceptado el 27 de febrero de 2023.

El papel de las interacciones en la teoría de la mente*

[The Role of Interactions in the Theory of Mind]

MIGUEL ÁNGEL SEBASTIÁN

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
msebastian@gmail.com

Resumen: En su reciente libro *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*, Pérez y Gomila presentan una forma novedosa de entender nuestra capacidad de atribuir estados mentales a otras personas basada en lo que llaman interacciones en la segunda persona. Este artículo cuestiona la conceptualización y el papel explicativo que este tipo de interacciones pueden desempeñar.

Palabras clave: perspectiva en segunda persona; perspectiva en primera persona; saber cómo/saber que; atribuciones de estados mentales

Abstract: In their recent book *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*, Pérez and Gomila present a novel way of understanding our ability to attribute mental states to others based on what they call second-person interactions. This article problematizes the conceptualization and the explanatory role this type of interactions might play.

Keywords: second-person perspective; first-person perspective; know-how/know-that; mental state attributions

Al despertar, Noa le pregunta a Emma si está listo el café y ésta le responde de manera cortante. Pocos minutos después, el correo trae una carta para Emma. Cuando ella la lee, Noa ve cómo la comisura de los labios de Emma se eleva y después respira aliviada. A continuación, se sienta a platicar con ella. Como resultado de esta interacción, Noa entiende que Emma estaba preocupada por las noticias que esperaba, que éstas en realidad son positivas, y que ahora se encuentra tranquila y contenta. La capacidad que tenemos, al menos los seres humanos, de atribuir estados mentales a los demás es lo que se conoce como teoría de la mente. Se trata de una de las capacidades fundamentales que nos permite navegar por el mundo e interactuar con otras personas, y en esta capacidad se centra el trabajo que presentan Diana Pérez y Antoni Gomila en *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*.

*Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN400520, UNAM-IN400441 y al Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico de la UNAM (PASPA de la DGAPA)

El debate clásico sobre los mecanismos que subyacen en esta capacidad ha dividido a los teóricos en dos grupos. De un lado están quienes defienden lo que se ha llamado la “teoría-teoría” y que consideran que la atribución de estados mentales depende de la posesión de algún tipo de teoría de psicología popular (*folk psychology*) que nos permite deducirlos en los demás.¹ Del otro lado se encuentran los que piensan que este tipo de atribuciones no se basa en una teoría, sino que depende de recrear de algún modo el tipo de estado atribuido.² Ante esta dicotomía, diversas propuestas han llegado para pensar la capacidad de atribuir estados mentales a otras personas de una manera dinámica y en términos más interactivos.³ El trabajo que aquí se discute supone una contribución destacada y distintiva a esta línea de investigación incipiente.

La idea principal que vertebra el enfoque de Pérez y Gomila (PG en lo que sigue) es que la perspectiva de la segunda persona resulta fundamental para entender la cognición, en un sentido fuerte, que la haría conceptual, ontogenética y filogenéticamente anterior a las perspectivas de la primera y de la tercera persona. Para ello, PG primero ofrecen y defienden de manera detallada un modelo teórico, científicamente fundamentado, que explica la capacidad de atribuir estados mentales apelando a interacciones en la segunda persona (capítulos 2–6), para después argumentar que tanto la perspectiva de la tercera como la de la primera persona dependen de tales interacciones y que esto ayuda con el problema de las otras mentes (capítulos 7 y 8). Por último, los capítulos 9 y 10 abordan el papel de la segunda persona en el arte y en la moral. Dado que el grueso del trabajo se centra en el desarrollo de la teoría de la mente, me enfocaré aquí en este aspecto y en el entendimiento de las interacciones en la segunda persona que ofrecen.⁴

La atribución de estados mentales resulta indispensable para la manera en la que explicamos el comportamiento de los demás seres humanos. En el ejemplo que ofrecí, Noa entiende que Emma respondía de manera cortante antes de leer la carta porque estaba preocupada. Atribuimos estados mentales cuando pensamos que alguien cree que cierta persona está feliz de ver a su familia, que cree que México ganará

¹ Gopnik 1993.

² Goldman 2006.

³ Butterfill 2013; De Jaegher y Di Paolo 2007; De Jaegher, Di Paolo y Gallagher 2010; Perner y Roessler 2012.

⁴ En otro lado (Sebastián 2022b) he argumentado que las interacciones en segunda persona dependen en realidad de la perspectiva de la primera persona que nos brinda la experiencia. Véase Sebastián 2022a para una articulación detallada de esta perspectiva.

el próximo mundial o que está sufriendo por una infección que tiene. De hecho, los arquetipos a los que se apela para ejemplificar la atribución de estados mentales recurren por lo común a diversos tipos de pensamientos. Sin embargo, en múltiples ocasiones no pretendemos decir con ello que el agente que hace la atribución tenga, de hecho, un pensamiento con tal contenido. Para explicar este hecho, PG se centran en lo que llaman atribuciones implícitas. Estas atribuciones están individuadas de manera disposicional de tal modo que un sujeto *S* atribuye un estado mental *M* a un agente *A* cuando *S* se comporta de la manera en que lo hace no por pensar de manera que *A* está en *M*, sino simplemente por tener la disposición a pensarlo. Dado que alguien no puede tener un pensamiento si no posee los conceptos que figuran en dicho pensamiento, la capacidad de atribuir estados mentales depende de los conceptos que el sujeto posea: aun cuando los pensamientos sean meramente implícitos, la capacidad depende de la disposición a formarse el pensamiento. De esta manera, Noa no puede atribuir implícitamente a Emma la propiedad de, digamos, tener dolor o estar alegre, a menos que de hecho posea, respectivamente, los conceptos DOLOR o ALEGRÍA. Sin embargo, PG dan un paso más allá de la mera posesión de conceptos y se centran en su dominio (*mastery*). El dominio de un concepto no sólo requiere la posesión del concepto —que se ejemplifica en la capacidad de emplear el concepto para los demás y para uno mismo—, sino también la habilidad de reconocer las expresiones corporales asociadas con el estado mental como indicios de tal estado, y el conocimiento de ciertos patrones de comportamiento que alguien tiene de manera adecuada cuando está en el mismo —lo que los autores llaman “guiones de acción asociados al concepto” como puede ser, por ejemplo, en el caso de MIEDO, saber que si alguien tiene miedo huye o se esconde—. De acuerdo con PG, el dominio de los conceptos psicológicos depende de lo que llaman *interacciones de segunda persona*.

Las interacciones en la segunda persona son un tipo particular de interacciones cara a cara (o cuerpo a cuerpo) entre dos agentes en las que uno de ellos provoca una respuesta adecuada en el otro; a su vez, esta respuesta genera un efecto análogo en el primer agente, dando lugar a una reacción “mutua, continua, dinámica y fluida” (Pérez y Gomila 2021, p. 16). Además, este tipo de interacciones permite que ciertos estados mentales puedan ser reconocidos por medio de ciertas expresiones —como los gestos, actitudes corporales o tonos de voz— que se ponen de manifiesto exclusivamente en la interacción. De esta manera, las interacciones en segunda persona involucran típicamente tal reconocimiento y, a partir del él, la atribución mutua de estados

mentales. Sin embargo, dado que las interacciones en la segunda persona son necesarias, según PG, para el dominio de los conceptos psicológicos, y que el dominio de estos conceptos es necesario para la atribución de estados mentales, debe haber espacio para interacciones en la segunda persona que no involucren una atribución de estados mentales. Podemos llamarlas interacciones *simples* o *básicas*,⁵ y serían aquellas en las que los estados mentales de un agente se ponen de manifiesto por medio de ciertas expresiones que el otro agente con el que interactúa puede percibir pero que, al carecer este último del concepto de ese estado mental, no se lo puede atribuir al primero. Por ejemplo, las primeras interacciones de los bebés ilustrarían este tipo de interacciones. Son precisamente ellas las que permiten al infante alcanzar el dominio de los conceptos psicológicos al integrar la propia experiencia con el comportamiento del cuidador —“incluyendo las acciones y expresiones que son apropiadas para la situación” (Pérez y Gomila 2021, p. 92)— y lo que le permiten aprehender los guiones de acción correspondientes. Esta idea es sugerente y razonable dada la evidencia que PG discuten, aunque suscita algunas dudas sobre las que me gustaría llamar la atención.

En primer lugar, cabe considerar que, si la atribución de estados mentales no es necesaria para entrar en una interacción (simple) en segunda persona, no queda claro cuál es el papel diferencial que las interacciones desempeñan en el dominio e incluso en el desarrollo de los conceptos psicológicos. Para poder reconocer las expresiones de los estados mentales —algo de lo que, según los autores, depende el dominio y despliegue de los conceptos psicológicos—, debemos tener algún tipo de acceso a ellas, por ejemplo, a través de la percepción. Y es cierto que, en general, las propiedades que podemos percibir dependen de la posición que ocupamos. No podemos ver la parte posterior del monitor en el que escribimos ni lo que está del otro lado de la pared o percibir la textura de la misma desde el centro de la habitación donde no podemos tocarla. De igual modo, bien puede ser cierto, como sugieren PG, que haya ciertas expresiones de los estados mentales que no estén al alcance de las personas que se encuentran fuera de la interacción, pero se puede explicar perfectamente este hecho por las posiciones espacio-temporales que tienen lugar en la interacción. Si ciertas expresiones de un agente sólo pueden percibirse desde la posición que ocupa el otro agente con el que interactúa, eso explicaría que no estén disponibles

⁵En Sebastián 2022b contrasto estas interacciones simples en la segunda persona con las interacciones *en toda regla* (*full-blown*).

para otros individuos fuera de la interacción. Pero esto no parece sustancialmente distinto del hecho de que yo no pueda percibir la parte trasera del monitor en el que escribo. Sin embargo, PG buscan reivindicar un elemento distintivo en las interacciones que dé sustento a algo así como una perspectiva irreducible en segunda persona, y no parece que apelar a esta exclusividad valga para tal propósito.

Por otro lado, es posible que las interacciones en la segunda persona sean necesarias para la adquisición de ciertos conceptos psicológicos que los autores consideran básicos y que incluyen a las sensaciones corporales y a las emociones, como ocurre en algunos ejemplos que discuten en detalle, como el caso del miedo. Sin embargo, estos ejemplos no se pueden extrapolar con facilidad a otros casos en los que hacemos adecuadamente atribuciones de estados mentales antes de entrar en cualquier tipo de interacción cara a cara que involucre ese tipo de estados mentales. Por ejemplo, podemos atribuir en forma correcta orgasmos a otras personas antes de tener encuentros cara a cara en los que ocurran este tipo de sensaciones. No obstante, mientras que parece razonable afirmar que alguien que no ha tenido un orgasmo no puede atribuir el tipo de estado mental que atribuye alguien que sí lo ha tenido⁶ —igual que una persona invidente no parece atribuir el mismo estado perceptivo que una vidente—, negarle tal capacidad a alguien que no ha tenido encuentros sexuales cara a cara no lo es.⁷ En respuesta, se podría señalar que conceptos como ORGASMO no son básicos y que podemos dominar ese concepto a partir de las experiencias propias y la posesión de conceptos psicológicos de otros estados placenteros —incluidos los correspondientes guiones asociados con ellos—. Pero esta estrategia parece debilitar sustancialmente la tesis principal al sugerir que el papel de las interacciones en segunda persona durante la adquisición de conceptos es sólo contingente y que su dominio podría alcanzarse de otra manera: de hecho, llegamos a dominar algunos conceptos psicológicos durante el desarrollo gracias a las interacciones en segunda persona, aunque podríamos hacerlo de otra forma.

Si dejamos a un lado lo que llamamos interacciones simples y nos enfocamos en aquellas que comúnmente se efectúan —y que sí involucran la atribución mutua de estados mentales—, vemos que PG ofrecen una serie de rasgos distintivos que, sin la intención de constituir con-

⁶Sebastián 2016.

⁷Esto es compatible con el hecho de que las interacciones en segunda persona aumenten el dominio del concepto al incrementar las expresiones que somos capaces de reconocer y el número de guiones que poseemos, como señala la propuesta de PG.

diciones necesarias y suficientes, nos permiten individualizarlas. Además de las ya mencionadas, PG subrayan que las atribuciones en la segunda persona son i) prácticas, en el sentido de que involucran un conocimiento práctico en lugar de un conocimiento declarativo, y ii) que son (generalmente) transparentes, en el sentido de que son extensionales y no intensionales. Son estas dos condiciones las que me gustaría problematizar en el resto de mi comentario.

Según PG, las atribuciones de estados mentales más fundamentales se dan en las interacciones en la segunda persona. Éstas nos permiten adquirir los conceptos psicológicos y, de esta manera, fundamentan otras atribuciones mentales que podemos hacer, como, por ejemplo, las que son el resultado de un proceso inferencial. A diferencia de estas últimas, las atribuciones en la segunda persona involucran, como he mencionado, un conocimiento práctico; esto es, un *saber-cómo* en lugar de un *saber-que*. En esta afirmación parece haber dos elementos que los autores quieren subrayar. De un lado, resaltar, como lo hacen explícitamente, que las atribuciones en la segunda persona tienen que ver con lo que la gente hace, con cuáles son los patrones de interacción que pueden identificarse y cómo la gente responde a los mismos de manera adecuada, y no (meramente) con lo que pasa en el interior de sus cabezas. Esto les permite distinguir con mayor claridad su propuesta de otras. Pero, por otro lado, se sugiere un elemento distintivo no en el contenido de las atribuciones o en cómo entender los estados mentales, sino en el tipo de atribución. Este elemento estaría anclado en la diferencia entre *saber-que* y *saber-cómo* —podemos saber cómo andar en bicicleta y no *saber que tal y cual es lo que hacemos cuando andamos en ella*—. Sin embargo, hay razones para poner en duda que haya algo sustantivo en esta distinción. Por ejemplo, diversos autores⁸ han defendido que el conocimiento-cómo es en realidad reducible al conocimiento-que. En el caso que nos compete, la idea sería que saber cómo reacciona alguien cuando tiene, digamos, miedo, no es más que saber que *w* es la manera en que reacciona al tener miedo. En cualquier caso, el tipo de atribución de estados mentales que los autores postulan se vincula esencialmente con un conocimiento con contenido proposicional (conocimiento-que). Como vimos, las atribuciones de estados mentales se individualizan por medio de la disposición a formarnos un pensamiento con contenido proposicional (conocimiento-que) cuyos conceptos debemos dominar como agentes para que podamos hacer la atribución y que justifica en primer lugar apelar a las propias interac-

⁸ Stanley y Williamson 2001; Stanley 2011.

ciones en la segunda persona. Este hecho dificulta la posibilidad de encontrar aquí un elemento distintivamente práctico.

Pasemos a analizar la transparencia de estas atribuciones. Podemos atribuir al cantante de Soda Stereo la propiedad de ser un gran artista, pero resistirnos a hacer lo mismo con Gustavo Cerati, pese a que ambas sean la misma persona. Según PG, no ocurre nada semejante en los casos paradigmáticos de atribución de estados mentales. La razón que ofrecen es que éstos no involucran modos de presentación por ser extensionales y no intensionales. Si así fuera, no habría lugar para diferencias en el valor cognitivo de las atribuciones que se refieren al mismo estado, a diferencia de lo que ocurre en el ejemplo del cantante de Soda Stereo. No obstante, esta afirmación entra en tensión directa con el papel que los autores quieren otorgar a la dimensión social dado el mecanismo que supuestamente subyace en el dominio de los conceptos psicológicos. Recordemos que el dominio de los conceptos psicológicos que las atribuciones en la segunda persona, y con ellas las propias interacciones, requieren, dependen del reconocimiento de los comportamientos y de las expresiones que se ponen de manifiesto en las interacciones. Además, PG consideran que tales expresiones y comportamientos no son meras descargas fisiológicas de estados internos y enfatizan la dependencia que tienen del contexto social (Pérez y Gomila 2021, p. 95). En estas condiciones, el problema surge al admitir que las personas en distintos contextos sociales pueden presentar de manera adecuada distintas expresiones y comportamientos, ya que éstos actuarían, de hecho, como modos de presentación asociados contingentemente con estados mentales. Imaginemos que en una sociedad hay un conjunto E de expresiones y comportamientos que se asocian de manera adecuada con cierto estado mental M . Gracias a las interacciones en la segunda persona en las que entra, un agente es capaz de adquirir y dominar el concepto C del estado mental M . Supongamos ahora que ese agente cambia de sociedad y se traslada a otra en la que un conjunto distinto de expresiones y comportamientos, E' , se asocian adecuadamente con el mismo tipo de estado mental M . Al interactuar en este nuevo contexto, el agente puede reconocer las expresiones y comportamientos como indicios del estado M , pero carece de elementos que le permitan reconocerlos como indicios del estado al que se refiere C . Gracias a las interacciones que tenga en este nuevo contexto, el agente será capaz de dominar un concepto C' , de manera que, en una interacción con A en este nuevo contexto, puede tener la disposición a pensar que A está en C' pero no en C . La coherencia de este ejemplo muestra que la atribución de estados mentales es intensional

y no extensional. En respuesta, se podría apelar a un subconjunto de expresiones y comportamientos, E^* , que estén necesariamente asociados con el estado mental M y que sean los que debemos ser capaces de reconocer para dominar el concepto de M . De esta manera, podría no haber espacio para dos conceptos distintos del estado M , y con ello para casos de diferencia en el valor cognitivo de las atribuciones del mismo estado mental. Con todo, esta respuesta tiene un costo elevado para los propósitos del libro, pues el aspecto social y las contingencias de las interacciones que los autores buscan resaltar a la hora de entender la cognición pierden capacidad explicativa al no ser constitutivas del concepto que la atribución requiere.

En conclusión, el libro de Pérez y Gomila nos presenta una propuesta novedosa para entender la capacidad que tenemos de atribuir estados mentales a otros agentes. A través de ella, encontramos una manera distinta, sugerente y enriquecedora de abordar los desafíos que supone el entendimiento de la cognición humana —incluidos diversos aspectos que no he tocado en este comentario—, al pensarla desde una perspectiva en la que la interacción entre los agentes ocupa un lugar central. Como toda propuesta novedosa, genera objeciones y desafíos a los que habrá que hacer frente pero que no menoscaban el valor de la contribución que *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* ofrece a la discusión actual en la filosofía y la ciencia cognitiva, y su lectura y estudio es muy recomendable para cualquier persona interesada en las cuestiones que rodean a nuestras capacidades cognitivas.⁹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butterfill, Stephen A., 2013, “Interacting Mindreaders”, *Philosophical Studies*, vol. 165, no. 3, pp. 841–863. <<https://doi.org/10.1007/s11098-012-9980-x>>
- De Jaegher, Hanne y Ezequiel Di Paolo, 2007, “Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 6, no. 4, pp. 485–507. <<https://doi.org/10.1007/s11097-007-9076-9>>
- De Jaegher, Hanne, Ezequiel Di Paolo y Shaun Gallagher, 2010, “Can Social Interaction Constitute Social Cognition?”, *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 14, no. 10, pp. 441–447. <<https://doi.org/10.1016/j.tics.2010.06.009>>

⁹Me gustaría agradecer a Santiago Echeverri y a Angélica Pena-Martínez por sus comentarios. También quiero agradecer a Toni Gomila y a Diana Pérez por las discusiones que hemos entablado sobre diversos aspectos que abordo en este texto y que han contribuido para su redacción final.

- Goldman, Alvin I., 2006, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1093/0195138929.001.0001>>
- Gopnik, Alison, 1993, “How We Know Our Minds: The Illusion of First-person Knowledge of Intentionality”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 16, no. 1, pp. 1–14. <<https://psycnet.apa.org/doi/10.1017/S0140525X00028636>>
- Perner, Josef y Johannes Roessler, 2012, “From Infants’ to Children’s Appreciation of Belief”, *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 16, no. 10, pp. 519–525. <<https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.08.004>>
- Sebastián, Miguel Ángel, 2022a, “First-person Perspective in Experience: *Perceptual De Se* Representation as an Explanation of the Delimitation Problem”, *Erkenntnis*. <<https://doi.org/10.1007/s10670-022-00564-4>>
- Sebastián, Miguel Ángel, 2022b, “Second-Person Attributions are Fundamentally First-Personal”, *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 41, no. 2, pp. 31–48.
- Sebastián, Miguel Ángel, 2016, “Consciousness and Theory of Mind: a Common Theory?” *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, vol. 31, no. 1, pp. 73–89. <<https://doi.org/10.1387/theoria.14091>>
- Stanley, Jason, 2011, *Know-How*, Oxford University Press, Oxford.
- Stanley, Jason y Timothy Williamson, 2001, “Knowing How”, *Journal of Philosophy*, vol. 98, no. 8, pp. 411–444. <<https://doi.org/10.2307/2678403>>

Recibido el 18 de enero de 2023; aceptado el 27 de febrero de 2023.

Emociones, interacción humana y poder: comentarios a *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*, de Diana Pérez y Antoni Gomila*

[Emotions, Human Interaction and Power: Comments on *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*, by Diana Pérez and Antoni Gomila]

DIANA ROJAS-VELÁSQUEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
dianarojasvel@gmail.com

Resumen: En este comentario destaco algunas virtudes de la propuesta de Diana Pérez y Antoni Gomila en *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* y planteo dos preguntas. La primera es acerca del papel de las emociones básicas en las interacciones uno a uno a nivel grupal e intergrupal. La segunda se refiere a la influencia que tienen las posiciones de poder en las relaciones humanas y la forma en que éstas alteran o modifican la lectura de los estados mentales.

Palabras clave: emoción; estados mentales; interacción grupal; bucle dinámico

Abstract: In these comments, I highlight some virtues of Diana Pérez and Antoni Gomila's proposal in *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* and formulate two questions. The first one is about the role of basic emotions in one-on-one interactions at the group and intergroup levels. The second one concerns the influence of positions of power on human relationships and how they alter or modify mindreading.

Keywords: emotion; mental states; group interaction; dynamic loop

Lo que otras personas piensan, creen, desean o sienten es indispensable para nuestro conocimiento del mundo y para nuestra acción en él. Éste es un asunto de discusión recurrente en la filosofía contemporánea de la mente. Los enfoques del tema se han construido principalmente desde la perspectiva de la primera persona —en términos subjetivos— y desde la tercera persona —con el punto de vista de un observador externo—. Aunque ambas posiciones son cruciales para la discusión de la atribución de estados mentales, son una explicación parcial del fenómeno.

Tanto la perspectiva de la primera como la de la tercera persona dejan de lado algo vital y que de manera acertada se ha considerado en

*Agradezco al proyecto PAPIIT “Yo, tú, ella, nosotras” (IN 400221) de la DGAPA-UNAM por el apoyo recibido para la elaboración y presentación de este trabajo.

Social Cognition and the Second Person in Human Interaction un aspecto central: la interacción social en los encuentros uno a uno, esto es, en segunda persona. Nuestras mentes no se construyen en solitario, y es por eso que nuestras explicaciones sobre lo que sucede en la mente de los demás deben considerar el papel que desempeñan en éstas las emociones y la interacción. Por ello sugiero aquí dos preguntas con respecto al papel que ambos elementos pueden desempeñar en la propuesta del libro, particularmente en relación con las dinámicas de grupo y el ejercicio de poder dentro de ellos. Antes de plantear estas dos preguntas, presento algunas consideraciones generales sobre el libro.

1. *Apreciaciones generales*

Diana Pérez y Antoni Gomila¹ sostienen una perspectiva de la segunda persona que va más allá de los clásicos estados mentales entendidos en términos proposicionales —creencias y deseos—. Haciendo permanente alusión, entre otros, a estudios sobre el desarrollo mental de las infantes que se encuentran en proceso de adquisición del lenguaje, el libro presenta con claridad y sencillez las tesis de las dos teorías más sobresalientes del siglo xx en filosofía de la mente: la teoría-teoría y la teoría simulacionista de la mente.

Quienes adoptan explicaciones del primer tipo sostienen que identificamos los estados mentales de otras personas a través de una teoría de la mente innata que se desarrolla durante el crecimiento. Quienes defienden, de otro lado, una tesis del segundo tipo, afirman que reconocemos y atribuimos estados mentales a través de un proceso de simulación en el que nos ponemos en el lugar de las otras. La teoría-teoría explica entonces la atribución de estados mentales desde el punto de vista de un observador externo —en tercera persona— y la teoría simulacionista desde el punto de vista de quien atribuye —en primera persona—.

Reconociendo en ellas sus virtudes y falencias, las autoras logran superar algunos de los problemas que tienen estos dos tipos de teoría. Tal vez el más importante de ellos está relacionado con el uso sofisticado de conceptos mentales. Desde el punto de vista de una tesis del tipo teoría-teoría, la atribución de estados mentales precisa del uso de conceptos, lo que requiere a su vez cierto refinamiento de las capacidades cognitivas. En cuanto a la teoría simulacionista, algunas perspectivas carecen de una explicación completa del uso de estos conceptos porque

¹Usaré el plural femenino a lo largo del texto para referirme, entre otros casos, a quienes escribieron el libro.

parecen desestimar su importancia. En razón de estas dificultades, Pérez y Gomila proponen entender la adquisición, atribución y lectura de los estados mentales en términos de la interacción en la segunda persona.

Una parte central de lo que preocupa a las autoras es la poca o nula atención que dedican a la interacción social tanto la teoría-teoría como las propuestas simulacionistas de la mente. Ambas perspectivas consagran sus esfuerzos a explicar estados mentales que requieren habilidades lingüísticas avanzadas que, como las creencias, se expresan comúnmente en términos proposicionales. Por esta razón, en *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* hay una preocupación evidente por explicar no sólo la atribución de creencias, sino también la de otros estados mentales. Esto explica también por qué las emociones son centrales en su propuesta, pues gracias a la importancia de éstas en la interacción es posible superar las dificultades que entraña suponer, con las perspectivas en primera y tercera persona, que la lectura y atribución de estados mentales requiere necesariamente de un uso sofisticado de los conceptos.

Las autoras defienden además una perspectiva corporizada de la mente alejada de la idea dualista clásica que la separa radicalmente del cuerpo, y muestran cómo el acceso que tenemos a los procesos mentales de las demás personas pasa por lo que ellos mismos nos comunican a través del lenguaje y las expresiones corporales. La interacción de la segunda persona a la que hacen referencia sustenta la explicación sobre la forma en que atribuimos creencias, deseos y emociones a otras personas. Dado que dependen de la interacción social, estos encuentros son cara a cara y están mediados por el reconocimiento de expresiones faciales, corporales y conductuales. Ocurren en la práctica y tienen más que ver con un “saber cómo” que aprendemos desde la infancia que con un “saber qué” más sofisticado que sólo se logra con la adquisición del lenguaje y del refinamiento conceptual.

En ese sentido, los estados mentales son públicos: ya no se considerarán una serie de estados privados a los que sólo tiene acceso dentro de su cabeza quien los posee. Son más bien aquello que está a la vista de todos a través de expresiones faciales y comportamientos. Uno de estos estados, tal vez el más importante porque es el que aparece antes en el desarrollo, es la emoción. En el capítulo cinco se señala a pie de página algo que considero fundamental: no hay momento en nuestras vidas en el que no estemos en algún tipo de estado afectivo:

[D]ebemos cuestionar la idea de que los humanos estamos en algún punto de nuestra vida en un estado afectivo neutral; en su lugar, pensamos que

en todo momento de nuestra vida estamos en un estado de ánimo u otro: alegre, deprimido, triste... Algunos episodios externos desencadenan un cambio en nuestro estado de ánimo de fondo, pero constituye un error entender a los seres humanos como máquinas cognitivo/racionales que —de tanto en tanto— pierden su racionalidad para involucrarse en estados acalorados/emocionales desviados que nos apartan de nuestra forma natural/propia/fría/racional. (Pérez y Gomila 2021, pp. 107–108)²

Es por eso que quisiera hablar en primer lugar sobre las emociones y el papel que desempeñan en este libro. Señalaré algunos de los aportes que considero más valiosos del texto en cuanto a este tema, y en particular su capacidad de superar los inconvenientes a los que podría enfrentarse una tesis que defiende las *emociones básicas*. Asimismo, sugeriré que la propuesta sobre la atribución de estados mentales en segunda persona tendrá que ofrecer explicaciones adicionales si se tienen en consideración experiencias emocionales complejas que involucran dinámicas grupales que se desarrollan durante largos periodos de tiempo.

2. Las emociones

La centralidad de las emociones en la atribución de estados mentales, así como su papel en el funcionamiento cognitivo de quienes participan en las interacciones de la segunda persona es el tema que ocupa el capítulo cinco. Parte de lo que sostienen las autoras en su libro se relaciona con las emociones que se consideran *básicas*. Una tesis partidaria de la existencia de este tipo de emociones sostiene que éstas se reconocen y expresan universalmente, incluso a pesar de las diferencias en el lenguaje o la cultura. Ejemplos de estas emociones son el miedo, la alegría o la sorpresa, que podrían ser iguales para todos los seres humanos.

La preponderancia de las emociones básicas en la propuesta del libro podría estar en tensión con la influencia que tienen los aspectos culturales en las experiencias afectivas. No obstante, y aunque su postura es partidaria de las emociones básicas, las autoras reconocen la influencia que tienen sobre aquéllas la cultura, el lenguaje y el contexto. Las

² “[W]e should question the idea that human beings are at some point in their life in a neutral affective state, instead we think that we are at every moment of our life in one mood or other, joyful, depressed, sad... Some external episodes trigger in us a change in our background mood, but it is a wrong image of ourselves the one in which we understand human beings as cognitive/rational machines that —from time to time— get lost from their rationality and engage in a deviant hot/emotional state that makes us depart from our natural/proper/cold/rational way of thinking.” (Pérez y Gomila 2021, pp. 107–108.)

emociones son procesos dinámicos en los que influyen, además del paso del tiempo y el cambio de los estados afectivos —y otros estados—, el lenguaje, la cultura y el contexto en el que se presentan. Por esta razón, su interpretación de los estados afectivos humanos no es enteramente biológica, lo que les permite superar los problemas que lleva consigo defender una explicación de este tipo.

Además, según su propuesta las emociones se perciben directamente; no se infieren —como se desprende, en contraste, de una teoría representacional de la mente—. Además de ser percibidas de manera directa, también dan paso a evaluaciones corporizadas que no involucren necesariamente el uso de conceptos. En el caso de la interacción en segunda persona, estos procesos tienen su origen en las expresiones corporales, faciales y conductuales de otras personas que alimentan, junto a las emociones, un bucle dinámico —*dynamic loop*— en el que todos los elementos interactúan entre sí.

Es precisamente en razón de este bucle que las autoras prefieren una teoría corporizada de la mente para explicar los fenómenos mentales. Esta postura corporizada viene acompañada de una idea sobre la percepción misma que hace énfasis en su calidad de proceso. La percepción es algo que toma tiempo, tal como lo toma estar presente a lo largo del desarrollo de una acción como la que pone en evidencia el estado mental de otro sujeto: “Podemos ver procesos enteros realizarse porque la percepción es también una acción con cierta duración, no es como tomar una foto del entorno” (Pérez y Gomila 2021, p. 33, nota).³ Los procesos de este tipo ocurren por el contacto con la causa que provoca en primer lugar el proceso emocional, lo que da paso a evaluaciones corporizadas como las ya mencionadas. Como se describe en el libro, una vez identificado el objeto intencional de la emoción, una serie de procesos corticales ocasionan juicios acerca del suceso (Pérez y Gomila 2021, p. 105). Esto provoca también sensaciones y cambios en el cuerpo que predisponen a ciertos comportamientos. Entre estas predisposiciones se encuentra la expresión de los juicios que se han producido a lo largo del episodio.

El proceso descrito, en el que hay un objeto o un suceso que detona toda una serie de procesos que incluyen evaluaciones, sensaciones, comportamientos y la emisión de juicios, puede imaginarse con relativa facilidad si se apela a un ejemplo de la experiencia de una emoción bá-

³“We can see whole processes going on because perception is also an action with a certain duration, it is not like taking a photo of the environment” (Pérez y Gomila 2021, p. 33, nota).

sica como el miedo. Si una serpiente aparece de repente en el lugar que me encuentro, entonces provoca en mí una serie de sensaciones que me llevan a reaccionar corporalmente —saltando o huyendo—, así como tal vez a exclamar algo como “¡Me va a morder!”, en respuesta a una evaluación cognitivo-corporal que me indica de manera directa que hay un peligro latente. A su vez, estas respuestas pueden dar lugar a nuevas evaluaciones y reacciones, lo que alimenta un bucle dinámico en el que se manifiesta el miedo como una percepción directa.

En cuanto a la adquisición y desarrollo de los conceptos emocionales, las autoras señalan precisamente la importancia que tiene su participación en el bucle dinámico descrito, en donde tanto los elementos biológicos más básicos como los cognitivos de orden más sofisticado se relacionan entre sí y se alimentan recíprocamente a través de cambios constantes. Para la adquisición de conceptos emocionales influyen también las experiencias pasadas. Y al menos algunas de ellas forman parte de la dimensión cultural.

A su vez, los conceptos emocionales transforman las evaluaciones que figuran en las experiencias emocionales mismas y que también cuentan como procesos cognitivos especializados. Del bucle dinámico participa además el lenguaje, a través del cual atribuimos a las personas con las que interactuamos de manera directa estados emocionales y otros estados mentales, con o sin contenido proposicional. No obstante, me pregunto qué otros elementos habría que tener en cuenta para describir un proceso de este tipo, pero que dure años e implique la participación de comunidades enteras. ¿Qué sucede con episodios afectivos de este tipo, más complejos y duraderos?

Si las emociones son percepciones directas, como parece afirmarse en el libro, eso significa que la explicación de las experiencias que son de más larga duración y que incluyen la participación de más de dos individuos se restringe. A pesar de que el bucle dinámico planteado en la obra describe muy bien los casos de emociones básicas, no está claro cómo este mismo bucle podría aplicarse a experiencias afectivas como la propuesta, que incluye redes relacionales más complejas y extendidas en el tiempo.

Cuando grupos grandes de personas se han enfrentado a lo largo de generaciones, por ejemplo por la posesión de un territorio o la adquisición de recursos, se genera un odio entre ellas que es difícil de explicar y que podría romper el bucle dinámico que se propone en este trabajo. Una emoción como el odio es un estado mental del que se puede dar cuenta desde la propuesta de la segunda persona siempre y cuando se piense en la interacción uno a uno. No obstante, la red de interacciones

uno a uno que suceden dentro de un grupo, así como las que tienen lugar entre grupos, rebasa el bucle dinámico propuesto por las autoras. La atribución de estados mentales se dificulta de manera obvia cuando la interacción en segunda persona —y con ello en la primera y la tercera persona— es sobrepasada por asuntos de orden grupal, porque las relaciones uno a uno se multiplican exponencialmente.

3. *La interacción y la expresividad como herramientas*

En la constante atribución de estados mentales a las demás personas hay entonces una fuerte mediación emocional: suponer que los otros y las otras tienen deseos, que creen en cosas y que sienten, es parte de lo que hace posible nuestra navegación en el mundo. Cuando hablo de “navegación” me refiero casi de manera literal a nuestro tránsito en el entorno, es decir, a nuestra supervivencia en él. Somos una especie con un alto éxito evolutivo gracias a nuestra condición gregaria. La cognición social no sería posible sin la interacción que nos permite entendernos, establecer acuerdos y administrar las acciones que nos llevan a completar nuestros objetivos. Buena parte de estas acciones suceden gracias al lenguaje que, para funcionar, requiere de la adquisición de habilidades que nos permiten atribuir estados mentales, incluso sin poder decir aún una palabra al respecto.

El mejor ejemplo de ello es el que ofrece el libro acerca de la relación que se establece entre las infantes prelingüísticas y quienes las tienen a su cargo. La niña o el niño que articula bien algunas palabras al alcanzar los dos años de edad está, no obstante, restringida por su incapacidad de hilar frases de forma completa. La identificación de sus deseos y la posibilidad de satisfacerlos se desarrolla a partir de la interacción constante con otras personas y sus expresiones. Aunque no está presente en el libro, otro ejemplo que creo que puede ser útil para entender mejor esta mediación uno a uno corresponde a las señas y movimientos corporales que usamos para comunicarnos con otros conductores en medio del tránsito. Hacer una indicación con la mano para dar el paso a otro coche, proferir rabiosamente algunas palabras o incluso hacer una seña soez para manifestar una incomodidad, son expresiones y comportamientos con los que damos a entender nuestras creencias, deseos y emociones en medio de interacciones uno a uno, aun a la distancia, desde nuestros propios automóviles.

Precisamente porque la expresión es muy importante para la propuesta del libro, el capítulo nueve aborda este tema en relación con el arte. En él se plantea una forma de entender la interacción entre infan-

tes y adultas a través de los elementos que ésta comparte con la expresividad artística. Se traen a colación elementos como el juego, la musicalidad o la teatralidad. Si se piensa con detenimiento, la teatralidad está muy marcada por el juego, así como lo está la interacción humana en general. La conexión entre la forma en que atribuimos estados mentales en la interacción en segunda persona y la forma en que nos expresamos artísticamente es a través del juego. Es decir, en el caso de la comunicación entre infantes y adultas, la música y la teatralidad se conectan con la interacción en segunda persona a través de una actividad que simula el juego —*play-like*—, que incluye expresiones sonoras que buscan entretener, divertir o enternecer, y expresiones corporales como las presentes en la teatralidad: los movimientos de las manos o la cabeza, las sonrisas y la modificación de los gestos faciales, entre otras.

Considero importante señalar también que tenemos este mismo tipo de interacciones con los animales de compañía. La manera en que nos relacionamos con ellos es primordialmente a través del juego. Esto lo podemos observar además en el comportamiento de otros animales que, aunque no son animales de compañía, sí viven de manera social, tal como lo hace la especie humana. Algunos incluso parecen enseñar a sus crías comportamientos de caza a través del juego. Sería interesante para la propuesta de *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* considerar qué elementos del bucle dinámico participan en las interacciones con otros animales que se comportan de manera social.

Más allá de lo que puede decirse acerca de la expresividad en las interacciones, siempre están limitadas por el contexto y en él se incluyen las condiciones en las que se encuentra cada una de las partes del intercambio. Es por eso que quisiera señalar el papel que tienen las posiciones de poder en la interacción humana. En efecto, la interacción uno a uno puede ser disímil según las posiciones de poder en las que se encuentran o se asumen quienes participan de ella. Considero que éste es un elemento determinante de las expresiones emocionales en las interacciones sociales y que las autoras podrían tenerlo en consideración para robustecer su posición acerca de la lectura y la atribución de estados mentales.

En consonancia con lo descrito en la primera sección de este comentario, las emociones que figuran en las interacciones descritas en el libro son primordialmente sociales. En este sentido, las relaciones sociales que establecemos con otros individuos, y con quienes nos agrupamos en función de objetivos, ideales y valores, están profundamente politizadas. Los conflictos están a la orden del día en la convivencia e interacción entre individuos de distintos orígenes, que viven en distin-

tas condiciones y con muy diferentes valores, gustos y aspiraciones. La atribución de estados mentales en las interacciones correspondientes a la segunda persona se ven, sin duda alguna, modificadas de acuerdo con las posiciones de poder que cada persona ocupa en ese intercambio.

4. Conclusiones

En este comentario he destacado dos aportaciones que considero vitales para la discusión que se plantea en *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* acerca del reconocimiento y la interpretación de los estados mentales. Por un lado, la importancia que tienen las emociones en su proyecto y que no tienen en consideración las explicaciones que ofrecen la teoría-teoría o la teoría simulacionista de la mente. Por otro lado, la centralidad que otorgan a la interacción social y que transforma profundamente el entendimiento de los mecanismos a partir de los cuales atribuimos estados mentales. Tanto las emociones como la interacción conceden a la propuesta una claridad que no alcanzan las aportaciones más reconocidas sobre el tema.

No obstante, he planteado dos preguntas a esta propuesta. Una de ellas se relaciona con la importancia que tienen las emociones en la interacción uno a uno y que rompe el bucle dinámico cuando se las considera en contextos grupales. Por otro lado, he levantado sospechas sobre cómo pueden modificarse tanto la interpretación como la expresión de los estados mentales en las interacciones en segunda persona si se tienen en cuenta las posiciones de poder de quienes participan en ellas. Mi objetivo con estos dos cuestionamientos ha sido motivar consideraciones adicionales en relación con el bucle dinámico propuesto en el libro que, por lo demás, ilustra maravillosamente las interacciones en segunda persona en las que nos involucramos a diario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Pérez, Diana I. y Antoni Gomila, 2021, *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*, Routledge, Londres. <<https://doi.org/10.4324/9781003133155>>

Recibido el 18 de enero de 2023; aceptado el 27 de febrero de 2023.

Las interacciones en segunda persona: Pragmática afectiva y normatividad*

[Second-Person Interactions: Affective Pragmatics and Normativity]

MIGUEL ÁNGEL PÉREZ JIMÉNEZ

Departamento de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

miguel.perez@javeriana.edu.co

Resumen: En lo que sigue esbozo tres posibles vías de desarrollo de la propuesta de Pérez y Gomila sobre la perspectiva de la segunda persona de la atribución mental que, en su conjunto, dejan ver la importancia de caracterizar finamente las relaciones entre lo mental y lo normativo en la perspectiva de la segunda persona. Las tres vías que propongo parten, aunque van más allá, de algunos hallazgos de la teoría de la pragmática afectiva. Me centraré en los casos de interacción en segunda persona más que en las atribuciones en segunda persona y adoptaré como caso paradigmático la relación que se establece entre un bebé y su cuidadora.

Palabras clave: segunda persona; normatividad; pragmática afectiva; interacción emocional

Abstract: In this paper I propose three different lines of development of Pérez and Gomila's account of the second person perspective of mental attribution. Taken together, these lines of development highlight the relevance of offering a more fine-grained characterization of the relations between the mental and the normative from the point of view of the second person. My three lines of development build on the theory of affective pragmatics but go beyond it. I focus on second-person interactions rather than second-person attributions, considering the infant-caregiver interaction as a paradigmatic case.

Keywords: second person; normativity; affective pragmatics; emotional interaction

El libro reciente de Pérez y Gomila presenta en forma detallada y perspicua la perspectiva de la segunda persona de la atribución mental. En él se defienden tres tesis: (i) que la perspectiva de la segunda persona es un fenómeno auténtico y diferenciado de atribución mental; (ii) que

*Este trabajo es un resultado parcial del proyecto de investigación "Para un esclarecimiento del concepto de 'responsabilidad con el medio ambiente' desde la perspectiva de segunda persona" (ID PROY 20353) de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana, 2021–2022. Agradezco a Camila Suárez, Alejandro Mantilla y Nicolás Rivera por sus aportaciones.

la perspectiva de la segunda persona de la atribución mental es básica conceptual, ontogenética y filogenéticamente; y (iii) que hay un juego recíproco entre las tres perspectivas de la atribución mental y, por lo tanto, es un error considerarlas excluyentes (Pérez y Gomila 2021, pp. 13 y 109).

Uno de los argumentos importantes del libro proviene de las interacciones en segunda persona. La idea es que la información psicológica que la interacción participativa en segunda persona provee a los participantes es irreducible a la que puede conocer un observador distante, desde la tercera persona. Este argumento apoya la primera tesis: las atribuciones mentales en segunda persona tienen rasgos específicos diferenciados, pues los medios interactivos que emplea son heterogéneos respecto de los de las otras perspectivas de atribución mental. Además, puesto que las relaciones entre los bebés y sus cuidadoras se dan en la interacción cuerpo a cuerpo antes que en la interpretación distante, el argumento favorece la parte ontogenética de la segunda tesis. Dado que los autores sostienen que los conceptos relativos a las emociones son los primeros conceptos mentalistas y se adquieren en las primeras interacciones, entonces el argumento también hace razonable la prioridad conceptual que propone la segunda tesis.¹ La tercera tesis explícita la idea de que, puesto que la interacción en segunda persona es irreducible a la interpretación mentalista en tercera y en primera persona, el surgimiento de estas nuevas perspectivas no elimina a la segunda, sino que invita a pensar cómo se relacionan las tres.

En lo que sigue esbozo tres vías de posible desarrollo de la propuesta de Pérez y Gomila que, en su conjunto, dejan ver la importancia de caracterizar finamente las relaciones entre lo mental y lo normativo en la perspectiva de la segunda persona. Las tres vías que propongo giran en torno, pero no se reducen, a algunos hallazgos de la teoría de la pragmática afectiva. Me centraré en el argumento de la interacción, y adoptaré como caso paradigmático de interacción en segunda persona la que se da entre un bebé y su cuidadora.

1. *Valores, compromisos e interrelación de perspectivas*

Pérez y Gomila 2021 (p. 94) sostienen que la expresión cobra un protagonismo inestimable en su propuesta. Es comprensible que así sea porque su idea de expresión ayuda a entender rápidamente que para

¹Restaría defender la prioridad filogenética de la perspectiva de la segunda persona. Para esto el argumento de la interacción no funciona de la misma manera. En este trabajo no abordaré este detalle de la segunda tesis.

reconocer la mentalidad que se expresa en la conducta basta verla, sin mediación representacional o inferencial alguna. En este sentido, las interacciones en segunda persona son una dinámica que lleva un ritmo pautado por los turnos que toman la expresión de alguien, la percepción de esa expresión por otro y la respuesta expresiva de éste a la expresión inicial. Este tipo de dinámica se reconoce y ha sido documentado amplia y de manera paradigmática en la interacción emocional entre los bebés y sus cuidadoras (Hobson 2004; Reddy 2008). No ajenos a ello, los autores reconocen un lugar destacado a la expresión y a la percepción en su caracterización del proceso emocional. Sin embargo, en mi opinión los autores encargan demasiadas tareas a la expresión cuando podrían aprovechar otro de los componentes definitorios de los procesos emocionales: la valoración (Pérez Jiménez y Liñán Ocaña 2009). Aunque la caracterización apropiada de la valoración sigue siendo un asunto en disputa, se la reconoce aún como el elemento que permite distinguir mejor la emoción respecto de otros estados o procesos mentales, y lo que permite diferenciar las distintas emociones particulares.

Hay tres razones por las que conviene otorgar un mayor protagonismo a la valoración emocional en las interacciones en segunda persona. En primer lugar, porque las valoraciones emocionales suelen considerarse el elemento que propiamente puede guiar la conducta de otro. La expresión desnuda, no valorativa, es insuficiente para explicar la contribución específica que el gesto emocional del yo y la respuesta expresiva del tú hacen a la interacción. La valoración emocional es el elemento que aporta su especificidad a la expresión emocional. La expresión debe reconocerse como expresión de peligro, repugnancia, beneficio, perjuicio, etc. para poder tener la fuerza motivacional específica que guíe la respuesta psicológica determinada y contingente que caracteriza las conductas expresivas del otro en la interacción en segunda persona. No interactúa igual el tú cuando reconoce una expresión de miedo que cuando reconoce una expresión de alegría, pero el miedo y la alegría se diferencian expresivamente por el tipo de valoración emocional que son y que expresan.

Un segundo argumento en favor de concebir la expresión como una expresión valorativa es que las valoraciones emocionales pueden considerarse predicaciones personales simples, implícitas y contingentes en relación con la conducta de otro (Hobson 1993). Por ejemplo, para el bebé el rostro expresivo de su cuidadora expresa una valoración sobre su conducta y él lo percibe como tal; es un rostro alegre, o sorprendido o atemorizado, y es la propia conducta expresiva del bebé lo que queda

valorado en la expresión de la cuidadora. Si en el primer argumento la valoración del bebé se expresa y funge como guía para la respuesta de la cuidadora, en el segundo argumento el bebé percibe la valoración del otro como una predicación expresiva sobre su propia conducta y en esa medida funge como guía de la nueva intervención motriz expresiva del bebé. Si la expresión de la cuidadora no porta un valor perceptible o es ambigua respecto del valor que se puede percibir en ella, el bebé no sabe cómo continuar en la dinámica interactiva y detiene su contribución expresiva porque no sabe cómo valora la adulta su conducta, tal como se ha documentado ampliamente en los casos del precipicio visual (Acero 2009; Sorce *et al.* 1985; Weisbuch y Ambady 2008).

El tercer argumento en favor de pensar la expresión como valorativa es que la valoración emocional permite explicar cabalmente la normatividad propia de las emociones que los autores señalan (Pérez y Gomila 2021, pp. 83 y s.). Si el bebé percibe valorativamente mi rostro como algo benéfico, su respuesta expresiva con, por ejemplo, un grito asustado sería incorrecta. Este juicio de incorrección de la expresión del bebé se basa en la inadecuación de su valoración de que una expresión temerosa es la respuesta apropiada cuando percibe algo bueno. Las valoraciones emocionales son necesarias para explicitar las condiciones de corrección de la percepción afectiva, la expresión afectiva y la intensidad de la expresión afectiva (Pérez Jiménez 2013).

En pocas palabras, considero que la expresión y la percepción que Pérez y Gomila entienden como determinantes para las interacciones en segunda persona deben calificarse como valorativas para poder explicar adecuadamente el sentido en que se dice: (i) que una expresión determinada guía una conducta específica, (ii) que una percepción dada pauta una respuesta expresiva determinada y (iii) que una percepción emocional, una expresión emocional o la intensidad de una expresión emocional son correctas o incorrectas en una dinámica de interacción en segunda persona.

La normatividad que hay en la interacción en segunda persona, que reconocen los autores y que yo propongo enriquecer y enfatizar, conduce a un segundo asunto. Propongo concebir las interacciones en segunda persona como formas de establecer, cumplir, incumplir o cancelar compromisos análogos a las verbales.

Pérez y Gomila 2021 (p. 95) sostienen que “la expresión puede verse mejor como una directriz: a través de la expresión se produce una reacción en la otra persona, usualmente un cambio en sus acciones o actitudes”. Esta recomendación está en perfecta consonancia con los trabajos de psicología del desarrollo en los que es común hablar de

una expresión “proto-imperativa” para casos como el mencionado y de una expresión “proto-declarativa” para otros (Franco 2005). Ahora bien, decir que la expresión sirve para expresar, ordenar y declarar deja ver que “expresión” es un término ambiguo, pues a veces significa la configuración sígnica de la conducta y a veces la acción que se realiza con ese signo expresivo.² Una expresión puede ejecutar la acción expresiva, la acción directiva o la acción declarativa. Al reconocer esta ambigüedad empieza a surgir una analogía entre las funciones de la expresión no verbal en la interacción en segunda persona y las acciones que se realizan con palabras en la interacción comunicativa.

La teoría de la pragmática afectiva se muestra como un candidato idóneo para seguir desarrollando la analogía. Según ella, a los cinco tipos de actos de habla clásicos —expresivo, asertivo, directivo, compromisivo y declarativo— les corresponderían actos de habla análogos³ que serían las acciones que realiza la expresión no verbal en las interacciones. Dado que Pérez y Gomila atribuyen las funciones expresiva, asertiva y directiva de los actos de habla también a la expresión no verbal, cabe preguntarse si las expresiones en segunda persona podrían también realizar acciones en las que se establecen formas elementales de compromiso.

Esta inquietud no es meramente externa, sino que surge también en el seno mismo de la teoría cuando los autores llaman la atención sobre la normatividad que hay en la interacción en segunda persona. Dado el énfasis en los aspectos mentales, psicológicos o cognitivos propio del enfoque de Pérez y Gomila, es conveniente presentar inicialmente este aspecto normativo en términos psicológicos como las expectativas, las anticipaciones y la satisfacción o frustración de las expectativas.

²En realidad, hay tres equívocos: “expresión” se llama al signo que expresa, a la función que realiza el signo al expresar y al contenido que se expresa en la expresión. En este texto me ocupó sólo de los dos primeros equívocos.

³Una cuestión terminológica: lo que se llama “declarativo” en psicología del desarrollo se llama “asertivo” en la teoría de los actos de habla, y su análogo no verbal sería el asertivo-a. Así, *mutatis mutandis*, el asertivo-a sería lo que antes se llamó “protodeclarativo”. Para evitar estos entrecruzamientos terminológicos que se dan tanto en inglés como en español, se propone llamar actos de habla “proclamativos” a lo que comúnmente se llama “declarativos”. Una cuestión teórica: se reconoce que no habría un análogo no verbal para el acto de habla proclamativo. Así pues, habría cinco actos de habla, pero sólo cuatro análogos no verbales de esos actos de habla (sa-a, por *speech act analog*), y que serían: asertivo y asertivo-a, directivo y directivo-a, expresivo y expresivo-a, compromisivo y compromisivo-a y proclamativo verbal, que no tendría un análogo no verbal. (Scarantino 2017a y 2017b)

Podría decirse que la dinámica interactiva en segunda persona permite que los actores se formen expectativas o que hagan anticipaciones de la respuesta expresiva del otro y que, al modo de una directriz, traten de producir determinadas respuestas expresivas en el otro. Los estudios sobre proto-imperativos y proto-declarativos indican que las expresiones satisfechas o frustradas de los niños muestran su sensibilidad a la adecuación de la conducta de la adulta respecto de sus expectativas. Estas expectativas del bebé pueden estar guiadas por la conducta expresiva previa de la cuidadora. Cuando la expectativa del bebé no se satisface por la conducta de la adulta, su respuesta expresiva es, por ejemplo, de descontento ante ella (Franco 2013).

Considero que la interacción recién descrita en términos mentales puede caracterizarse también como una conducta análoga al acto de habla compromisivo, el compromisivo-a del que habla la teoría de la pragmática afectiva. Se diría en este caso que cuando la conducta de la cuidadora no satisface la expectativa del bebé, su respuesta expresiva es de descontento ante la de ella *como si* hubiera dado por sentado que la adulta adquiriría el compromiso de comportarse de cierto modo y no lo hizo. El descontento que expresa el bebé no es entonces, digamos, un mero llanto desmotivado o reactivo, sino que puede considerarse legítimamente como un reclamo del bebé hacia su cuidadora; justificado porque la expresión previa de ella explicitó un compromiso emocional ante el bebé. De la misma manera, la adulta puede expresar inconformidad al bebé mostrándole frustración ante compromisos afectivos que eventualmente el bebé podría haber “incumplido” como no gritar fuerte, no golpear a la mascota, no arrojar los objetos, etc. Esta estructura de adquisición de compromisos emocionales y de dar derecho a reclamos recíprocos sería una explicación más apropiada de la normatividad de la interacción en segunda persona, pues el cumplimiento de las directrices que reconocen Pérez y Gomila sólo resulta imperativo, normativo, sobre el trasfondo del reconocimiento de compromisos recíprocos entre las partes involucradas.

Aclarados los puntos primero y segundo relacionados con la interacción, podemos pasar al tercero y último, más orientado hacia la tesis de la relación entre perspectivas. Uno de los objetivos declarados tardíamente del libro de Pérez y Gomila es mostrar que las perspectivas de la primera, segunda y tercera persona entran en una colaboración fructífera a todo lo largo de la vida humana. El objetivo parte de considerar que las perspectivas de la primera y tercera persona se reconocen teóricamente como excluyentes. Los autores exponen varios casos en los que las perspectivas se enriquecen mutuamente a la hora de entender a

las personas. Es apenas natural que suceda este fenómeno, pues entender la mente es una tarea al servicio de entender la vida humana. Por decirlo así, queremos entender a la otra persona, no sólo a su mente.

Al considerar los ejemplos que los autores aducen, se insinúa cierta sistematicidad de las relaciones entre las perspectivas. Por ejemplo (Pérez y Gomila 2021, p. 115), se indica que la tercera persona ayuda a llenar vacíos cuando la evidencia expresiva de la interacción en segunda persona es insuficiente para la atribución de algún estado o algún contenido mental, y también que la interacción en segunda persona puede aportar información relevante para decidir en casos en los que hay dudas sobre la sinceridad de las expresiones verbales explícitas que una persona ofrece sobre sus estados mentales.

Aunque estaría fuera de lugar sostener categóricamente que es posible establecer relaciones sistemáticas entre un fenómeno de atribución mental que es contingente y otros que son más sistemáticos, los ejemplos anteriores indican que hay al menos relaciones de complementariedad y oposición entre las perspectivas, como también se ha sugerido (Finkelstein 2003). Me gustaría proponer que estas relaciones pueden desarrollarse más, al menos en las siguientes direcciones:

Reafirmación: la información que se obtiene desde las dos perspectivas es convergente y entonces la una apoya a la otra. Éstos pueden ser casos ordinarios y deseables de comunicación en los que, por ejemplo, la expresión no verbal en la interacción ayuda a que la información verbal sea comprendida y aceptada como fiable y honesta.

Complementariedad: la información que se obtiene de una de las perspectivas es insuficiente y entonces la información proveniente de la otra contribuye a la desambiguación y a la determinación de la atribución. Aquí estaría el caso referido de la insuficiencia de la información interactiva que puede suplirse con ayuda de la información inferible, como en los escenarios de cuidado parental en los que las cuidadoras desambiguan la expresión del bebé a partir de su propio conocimiento teórico o práctico.

Incompatibilidad (cancelación): la información que se obtiene desde una perspectiva es incompatible con la que se obtiene desde la otra y entonces sólo una de las dos puede considerarse fiable. Éste sería el caso mencionado de la insinceridad. Resulta de la mayor importancia porque, entre otras cosas, puede ayudar a entender casos moral y políticamente problemáticos de manipulación o exculpación en los que hay autoatribuciones psicológicas verbales políticamente correctas como “yo confío plenamente en tus capacidades” pero interacciones de segunda persona en las que queda claro que hay en realidad desconfianza (Liñán y Pérez 2017). Algo análogo

se encuentra en los estudios sobre la crianza en los que se documentan los efectos nocivos que tiene para los niños recibir estos mensajes incompatibles de sus cuidadoras (Lowe *et al.* 2016).

Modulación: la información que se obtiene desde una perspectiva es distinta de la que se obtiene desde la otra, pero ambas pueden ser fiables, de modo que una modula la atribución de la otra. Aquí tendríamos casos en los que, por ejemplo, una persona se autoatribuye alegría tras recibir una noticia en un mensaje verbal, pero su expresión no verbal en la interacción indica angustia. Aquí no hay necesariamente incompatibilidad, y la información que ofrece la interacción ayudará al intérprete a comprender, por ejemplo, que el tú está alegre por la buena nueva, pero que su alegría no acaba de ser completa o que no está exenta de incertidumbre. Así, la información de la segunda persona ayuda a modular la atribución psicológica de la primera persona, por ejemplo.

Esbozadas las tres líneas de desarrollo futuro que propongo, plantearé ahora una serie de cuestiones que, si no están abiertamente desencaminadas, pueden ayudar a entender las coordenadas globales del proyecto de Pérez y Gomila. Se trata de las relaciones entre la mentalidad y la normatividad.

2. La segunda persona: causalidad, personalidad y normatividad

La perspectiva de la segunda persona es un terreno disputado. En medio de la diversidad de matices que se han formulado sobre ella en la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva (Vietri, Alessandrini y Piro 2019), el libro de Pérez y Gomila puede considerarse desde ya la versión canónica completa del asunto. En esto su aportación merece todo nuestro reconocimiento. No obstante, en terrenos distintos, como la filosofía moral (Darwall 2006) o la filosofía del lenguaje (Kukla y Lance 2009), la perspectiva de la segunda persona se ha citado como decisiva en términos normativos. Creo que la reflexión global que el libro propone es la de cómo se relacionan estas dos distintas concepciones de la perspectiva de la segunda persona: la mentalista y la normativista.

Pérez y Gomila no separan lo normativo y lo mental; antes bien, sostienen que “ninguna interacción humana es ajena a alguna configuración normativa y cultural” (p. 4). Además, está claro que, de haberse dedicado a detallar la contribución normativa y cultural a las atribuciones y a las interacciones en segunda persona, no hubieran podido desarrollar sus ideas en el sentido que deseaban, con el detalle en que lo hacen y con la calidad filosófica y psicológica que logran. No obs-

tante, llama la atención que el desarrollo general del libro resulte tan pulcro y acabado. Causaría perplejidad que, al final, los autores pudieran exponer cabalmente la perspectiva de la segunda persona de la atribución mental sin elaborar de manera detallada y perspicua la contribución socio normativa.

Una manera de exponer esta perplejidad es reparar en la diferencia entre los niveles personal y subpersonal de la explicación psicológica. Las atribuciones en segunda persona son atribuciones psicológicas de nivel personal (Pérez y Gomila 2021, p. 33) en el sentido de que no se trata de un fenómeno causal, sino consciente, por decirlo en forma escueta. Pero, ¿qué cabe entender por “personal” en la perspectiva de la segunda persona? ¿Es ésta una categoría causal, mental o de otra naturaleza? Si lo mental es psicológico y lo psicológico se puede caracterizar detallada y perspicuamente sin acudir a lo normativo, y esto último se deja más bien a las interacciones sociales entre adultos mediadas por instituciones, responsabilidades y estatus deónticos, tendríamos que decir entonces que una cosa es el agente psicológico en cuanto causal, otra en cuanto segunda persona mental, y otra como miembro de una comunidad normativa. ¿En cuál de estos tres niveles está la segunda persona? ¿O está en algún otro más amplio todavía que el mental y el socio normativo?

Si se restringen demasiado los conceptos que entran en la explicación psicológica, la interacción basada en la expresión emocional tendría lugar sólo entre humanos adultos. Si se relajan, empiezan a figurar los bebés, los no nacidos, los animales, las plantas e incluso algunos materiales inorgánicos (Pérez y Gomila 2021, p. 4, n. 2; Brinck y Reddy 2020; Pérez Jiménez 2011 y Pérez Jiménez 2016). Vista así, la atribución de mentalidad parece una atribución amplia de personalidad. Por eso quizá desborda el ámbito de la psicología. No es casual que, llegados a este punto, filósofos y filósofas que han dedicado esfuerzos a la potencia explicativa de la idea de “expresión” enfrenten permanentemente la dificultad de esclarecer si sus observaciones son estéticas, psicológicas, antropológicas u ontológicas. Pienso en Langer 1942 y en sus maestros Whitehead 1938 y Cassirer 1996, así como en sus interlocutores hispanoamericanos Nicol 1957 y Schwartzmann 1966.

Otra manera de exponer esta perplejidad es pensar el problema por la vía de los cuatro “es”. Si pensáramos que la vida cotidiana es la vida social de individuos encarnados e integrados, de cuerpos arraigados, no separados, en el mundo natural y social de interacciones normativas, tal vez tendríamos que considerar la atribución mental desnuda una abstracción teórica, incluso si se trata de la atribución mental

en segunda persona. Formulado en una pregunta: ¿cuál sería el mundo social que tenemos en mente cuando pensamos que la atribución mental (¿personal?) en segunda persona se encuentra arraigada en el mundo, pero no normativa? ¿Es la persona mental de la perspectiva de la segunda persona una persona corporal e integrada, arraigada materialmente, en un mundo social sin roles sociales, estatus deónticos, instituciones y demás?

Mi inquietud, que como he dicho no es un problema genuino, sino la perplejidad que surge de la exposición de los autores, puede plantearse en la pregunta por cómo entendemos los cuerpos. Decir que la atribución mental está corporeizada es una observación biológica, física, en el sentido de que la base material causal de la interacción en segunda persona se constituye por factores bioquímicos, por ejemplo. Pero, ¿es ése el cuerpo de una persona? ¿Es el cuerpo personal un cuerpo causal? Alguien podría pensar que el cuerpo causal es subpersonal, que está por debajo de nuestra experiencia consciente. La perspectiva de la segunda persona considera que el cuerpo personal es ante todo expresión y que expresa mentalidad, y en eso consistiría su carácter personal. Sin embargo, ¿la interacción basada en la expresión emocional tiene lugar por fuera de la interacción socio normativa?

Los autores no están del todo satisfechos con el “enfoque analítico” de algún autor normativista, frente al que proponen una mirada más bien naturalista, descriptiva, que no pierda de vista cómo ocurren las interacciones normativas, explícitamente morales, en segunda persona. ¿Cómo sería una descripción personal así? El cuerpo personal de un bebé, por ejemplo, parece tener propiedades físicas y psicológicas, pero también algunas otras: *tiene un nombre* por el cual se lo llama y que en muchos casos proviene del padre; *tiene ya un género* atribuido desde sus primeras ecografías; conforme a ese género se lo trata y se le adecua el espacio y los objetos a su disposición; incluso antes del nacimiento se le atribuyen a su cuerpo algunos “rasgos de personalidad” que anticipan el trato que se le dará en términos de un rol social: eres rápido, vas a ser futbolista; eres sensible a los sonidos, vas a ser músico. Al dispensarles este trato en la interacción, el bebé y el todavía no nacido no se consideran cuerpos causales ni meramente mentales, sino seres que serán capaces de una interacción social conforme a roles sociales normativos y definidos. Así, el cuerpo de la persona no estaría fuera de los roles normativos y las instituciones. Cabe mantener abierta la pregunta: ¿cómo podemos describir el cuerpo de un ser que puede tomar parte de interacciones en segunda persona?

Mi perplejidad general apunta al valor que tendría apropiarse del proyecto de Pérez y Gomila en términos socio normativos y no exclusivamente mentalistas, una tarea que ellos no consideran ajena a su trabajo, pero cuyo desarrollo no podía llevarse a cabo a la par del que ofrecen en su propio libro. En la primera sección de este trabajo propuse tres lugares en los que puede explicitarse de manera fructífera la cara normativa de la segunda persona. Esta faceta se hace manifiesta en el marco general de la interacción más que en el de la atribución, y se puede apreciar en la valoración emocional expresada y percibida, en la manera como en la interacción se crean, aprovechan, violan y se disuelven compromisos y en la manera como la interacción en segunda persona ayuda a reafirmar, complementar, cancelar o modular las atribuciones mentales hechas en primera o tercera persona.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aceró, Juan José, 2009, “Emoción como exploración”, *Universitas Philosophica*, vol. 26, no. 52, pp. 133–162. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409534416007>>
- Brinck, Ingar y Vasudevi Reddy, 2020, “Dialogue in the Making: Emotional Engagement with Materials”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 19, pp. 23–45. <<https://doi.org/10.1007/s11097-019-09629-2>>
- Cassirer, Ernst, 1996, *Filosofía de las formas simbólicas*, trad. A. Morones, 4 vols., Fondo de Cultura Económica, México.
- Darwall, Stephen, 2006, *The Second Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge.
- Finkelstein, David, 2003, *Expression and the Inner*, Harvard University Press, Cambridge.
- Franco, Fabia, 2013, “Embodied Attention in Infant Pointing”, en Janet Metcalfe y Herbert S. Terrace (comps.), *Agency and Joint Attention*, Oxford University Press, Oxford, pp. 152–163.
- Franco, Fabia, 2005, “Infant Pointing: Harlequin, Servant of Two Masters”, en Naomi Eilan et al. (comps.), *Joint Attention: Communication and Other Minds. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 129–164.
- Hobson, Peter, 2004, *The Cradle of Thought. Exploring the Origins of Thinking*, Oxford University Press, Oxford.
- Hobson, R. Peter, 1993, *El autismo y el desarrollo de la mente*, trad. Á. Riviere Gómez, Alianza Editorial, Madrid.
- Kukla, Rebecca y Mark Lance, 2009, *Yo and Lo! The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Harvard University Press, Londres.

- Langer, Susanne K., 1942, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Mentor Book Company, Nueva York.
- Liñán, José Luis y Miguel Ángel Pérez, 2017, “Segunda persona y reconocimiento: entre los afectos y la normatividad”, en Diana Pérez y Diego Lawler (comps.), *La segunda persona y las emociones*, Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, Buenos Aires, pp. 167–196.
- Lowe, Jean R., Patrick Coulombe, Natalia C. Moss, Rebecca E. Rieger, Crystal Aragón, Peggy C. MacLean, Arvind Caprihan, John P. Phillips y Alexis J. Handal, 2016, “Maternal Touch and Infant Affect in the Still Face Paradigm: A Cross-Cultural Examination”, *Infant Behavior and Development*, vol. 44, pp. 110–120. <<https://dx.doi.org/10.1016/j.infbeh.2016.06.009>>
- Nicol, Eduardo, 1957, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pérez, Diana I. y Antoni Gomila, 2021, *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*, Routledge, Londres. <<https://doi.org/10.4324/9781003133155>>
- Pérez Jiménez, Miguel Ángel, 2016, “Racionalidad animal: un debate psicológico en perspectiva hermenéutica”, en José Andrés Forero (comp.), *Racionalidad, lenguaje y acción. Aproximaciones analíticas*, Uniminuto, Bogotá, pp. 35–58.
- Pérez Jiménez, Miguel Ángel, 2013, “La ontogénesis afectiva de la moral: Una aproximación”, en Andrés Casas y Nathalie Méndez (comps.), *Experimentos en ciencias sociales: usos métodos y aplicaciones*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 235–255.
- Pérez Jiménez, Miguel Ángel, 2011, “Un primate de tercera y una persona de segunda. Sobre el valor del rostro, la mirada y la piel para comprender a un extraño”, *Universitas Philosophica*, vol. 28, no. 57, pp. 265–293.
- Pérez Jiménez, Miguel Ángel y José Luis Liñán Ocaña, 2009, “Anáfora: la estructura normativa del contenido emocional”, *Universitas Philosophica*, vol. 26, no. 52, pp. 53–80.
- Reddy, Vasudevi, 2008, *How Infants Know Minds*, Harvard University Press, Cambridge.
- Scarantino, Andrea, 2017a, “How to Do Things with Emotional Expressions: The Theory of Affective Pragmatics”, *Psychological Inquiry*, vol. 28, nos. 2–3, pp. 165–185. <<https://psycnet.apa.org/doi/10.1080/1047840X.2017.1328951>>
- Scarantino, Andrea, 2017b, “Twelve Questions for the Theory of Affective Pragmatics”, *Psychological Inquiry*, vol. 28, nos. 2–3, pp. 217–232. <<https://doi.org/10.1080/1047840X.2017.1345227>>
- Schwartzmann, Félix, 1966, *Teoría de la expresión*, Ediciones de la Universidad de Chile, Barcelona.
- Sorce, James F., Robert N. Emde, Joseph J. Campos y Mary D. Klinnert, 1985, “Maternal Emotional Signaling: Its Effect on the Visual Cliff Behavior

- of 1-Year-Olds”, *Developmental Psychology*, vol. 21, no. 1, pp. 195–200. <<https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0012-1649.21.1.195>>
- Vietri, Maximiliano, Nicolás Alessandroni y María Cristina Piro, 2019, “La perspectiva de segunda persona de la atribución de estados mentales: una revisión sistemática de su estado actual de desarrollo”, *PSYKHE*, vol. 28, no. 2, pp. 1–17. <<http://dx.doi.org/10.7764/psykhe.28.2.1280>>
- Weisbuch, Max y Nalini Ambady, 2008, “Non-Conscious Routes to Building Culture: Nonverbal Components of Socialization”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 15, nos. 10–11, pp. 159–183.
- Whitehead, Alfred N., 1938, *Modes of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Recibido el 18 de enero de 2023; aceptado el 27 de febrero de 2023.

La segunda persona: respuestas a los comentaristas*

[The Second Person. Reply to Commentators]

DIANA I. PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

dperez@filo.uba.ar

ANTONI GOMILA

Departamento de Psicología

Universitat de les Illes Balears

toni.gomila@uib.cat

Resumen: Abordamos aquí los diferentes comentarios críticos sobre las ideas centrales del libro *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. En primer lugar, aclaramos algunos aspectos de la propuesta: la relación entre las interacciones de la segunda persona y las expresiones corporales de los estados psicológicos atribuidos y el papel que éstas tienen en la adquisición de los conceptos psicológicos más básicos. A continuación precisamos el sentido en que las atribuciones de la segunda persona son prácticas y transparentes. Por último, destacamos el papel ubicuo de la normatividad en las interacciones de la segunda persona, enfatizando las asimetrías que existen en estas relaciones y mostramos por qué sostenemos que no hay interacciones desprovistas de normatividad a las que ésta posteriormente se les añade.

Palabras clave: normatividad; interacciones en segunda persona; atribuciones en segunda persona; expresividad; conceptos psicológicos

Abstract: We address the critical comments on the central ideas of the book *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. First, we clarify some aspects of the proposal: the relationship between second-person interactions and bodily expressions of attributed psychological states, and the role that they have in the acquisition of the most basic psychological concepts. Next, we specify the sense in which second-person attributions are practical and transparent. Finally, we highlight the ubiquitous role of normativity in second-person interactions, emphasizing the asymmetries that occur in these interactions, and we show why we hold that there are no interactions devoid of normativity to which normativity is later added.

Keywords: normativity; second-person interactions; second-person attributions; expressivity; psychological concepts

* Esta publicación es parte del proyecto PID2021-127214OB-100, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, “Una manera de hacer Europa”, y de los proyectos PICT 2019-02605 y UBACyT 20020170100215BA.

Las discusiones filosóficas simétricas, cara a cara, en segunda persona, no son muy frecuentes en nuestra comunidad. “Dialogamos” más con filósofos alejados de nosotros en el espacio y en el tiempo, de los que pocas veces recibimos respuestas, que entre nosotros. Es por eso que queremos agradecer muy especialmente a Santiago Echeverri por esta iniciativa, a *Diánoia* que acogió la propuesta y a quienes aceptaron discutir nuestras ideas primero en persona en el VI Congreso ALFAN en Santiago de Chile en agosto de 2022. Se trata de una gran oportunidad para precisar y desarrollar la propuesta presentada en nuestro libro. Los tres comentarios que nos han hecho plantean cuestiones relevantes que intentaremos abordar de forma sucinta.

Miguel Ángel Sebastián formula tres objeciones a nuestra propuesta. Para comenzar, sostiene que no queda claro cuál es el papel diferencial que desempeñan las interacciones en segunda persona en la adquisición e incluso en el despliegue de los conceptos psicológicos. Esta objeción se articula en dos fases: primero se sugiere que no hay nada exclusivo o genuino en la interacción que haga posible la adquisición de conceptos psicológicos, pues la información necesaria podría obtenerse sin participar en tales interacciones (como sugeriría el ejemplo del concepto de orgasmo); a continuación, se señala que si esto es así, entonces la interacción deja de ser necesaria: aunque de hecho los conceptos psicológicos se adquieran en tales situaciones, sería posible obtenerlos en situaciones de observación distanciada, con lo que la propuesta pierde fuerza.

Las otras dos objeciones que plantea Sebastián cuestionan dos de las características que consideramos distintivas de las atribuciones en segunda persona: su carácter de conocimiento práctico y la extensionalidad o transparencia de los contenidos atribuidos. Respecto a la primera, la objeción se basa en la propuesta de Stanley y Williamson 2001 en la que se defiende la idea de que el conocimiento práctico es, de hecho, un tipo de “saber que”. Respecto a la segunda, su argumento se basa en que los conceptos de los estados mentales implican necesariamente una dimensión intensional, un modo de presentación de esos conceptos y que estaría determinado por su dimensión expresiva. De acuerdo con Sebastián, dado que es posible expresar los estados mentales de maneras muy diversas (por ejemplo, entre miembros de comunidades humanas diferentes), podría ocurrir que no nos demos cuenta de que estamos, en realidad, ante el mismo (tipo de) estado mental en diferentes casos, por lo que las atribuciones en segunda persona serían también semánticamente opacas.

Diana Rojas plantea cuestiones que no abordamos de manera directa en el libro, pero que se derivan naturalmente de nuestra propuesta. En primer lugar, pregunta si la perspectiva de la segunda persona puede extenderse a casos más allá de la interacción cara a cara entre un yo y un tú. Menciona el hecho de que con los animales de compañía también interactuamos en segunda persona, y cuestiona la viabilidad de extender esta forma de interacción a ciertas relaciones específicas yo-tú entre seres humanos; por ejemplo, en casos en los que la atribución de las emociones surge de relaciones históricas entre grupos (como podría ser el caso del odio que siente un grupo por otro debido a un conflicto histórico por la posesión de las tierras, o por la opresión que un grupo ha ejercido sobre otro a lo largo de siglos), dado que no se da en tales casos la dinámica de reciprocidad característica de las interacciones cara a cara. En segundo lugar, apunta a la cuestión de cómo las relaciones de poder median las interacciones humanas. En un primer nivel, la cuestión se concreta en que “la interacción uno a uno puede ser disímil según las posiciones de poder en las que se encuentran o se asumen quienes participan de ella” (p. 140 de este número). Pero también puede plantearse de modo más genérico, sobre la manera en que la interacción se ve condicionada por las diferencias de estatus, o bien sobre si la interacción puede concebirse en algún sentido como una lucha de poder.

Reformulada de este modo, la cuestión converge con las que plantea Miguel Ángel Pérez Jiménez, quien se centra en la necesidad de caracterizar las relaciones entre lo mental y lo normativo desde la perspectiva de la segunda persona con el máximo cuidado posible. En primer lugar, profundiza en tres cuestiones relativas a la perspectiva de la segunda persona. Así, se enfatiza el elemento de la valoración que incluyen las emociones como un componente vinculado con, pero distinto de, la expresión, y que remite al plano normativo. En segundo lugar, el autor propone vincular las atribuciones en segunda persona con la teoría de la pragmática afectiva. Si la pragmática estudia los actos de habla, la pragmática afectiva estudia el modo en que tiene lugar la comunicación prelingüística y paralingüística por la vía expresiva, que es la que encaja con las atribuciones en segunda persona. Tales atribuciones se entienden “como formas de establecer, cumplir, incumplir o cancelar compromisos análogas a las verbales” (p. 146 de este número). Esos actos también implican una dimensión normativa porque están basados en expectativas recíprocas, como es el caso de los actos de habla. Además, elabora una perspectiva sistemática de las relaciones posibles entre las perspectivas

de la primera, segunda y tercera persona en función de su congruencia o divergencia.

Por último, plantea una cuestión de gran calado, a saber, cómo entender la normatividad que estructura las relaciones humanas desde un planteamiento naturalista como el que asume la perspectiva de la segunda persona. En concreto, se nos pide ser más explícitos sobre el modo en que las atribuciones en segunda persona permiten dar cuenta en forma adecuada de esta trama normativa que regula las interacciones interpersonales: cómo “describir el cuerpo de un ser que puede tomar parte de interacciones en segunda persona” y hacerlo “en términos sionormativos” (pp. 152–153 de este número) y no exclusivamente mentalistas.

Estamos básicamente de acuerdo con la primera parte del comentario de Pérez Jiménez y nos limitaremos a aprovechar sus observaciones para subrayar que sostenemos que existe una interdependencia entre la capacidad de hacer atribuciones en segunda persona y la capacidad de mostrar corporalmente, mediante la expresión emocional o la conducta intencional, algunos de nuestros estados mentales. Por esta vía epistémica, podemos tratar de aclarar el sentido en que la interacción en segunda persona es básica y genuina, nuestra vía de entrada a la comprensión de los conceptos de los estados mentales, con lo que respondemos a la primera objeción de Sebastián y a la cuestión planteada por Rojas sobre la posibilidad de interactuar con nuestros animales de compañía. A continuación trataremos de precisar el sentido en que las atribuciones en segunda persona son prácticas y semánticamente extensionales o transparentes, frente a las dudas que plantea Sebastián al respecto. La segunda parte del comentario de Pérez sobre la normatividad se vincula naturalmente con las otras dos cuestiones de Rojas sobre las asimetrías de los agentes en interacción y las relaciones de poder que pueden establecerse, por lo que las trataremos de manera integrada.

Así, consideramos necesario comenzar por insistir en la interdependencia entre la capacidad de hacer atribuciones en segunda persona, que describimos como reconocimientos perceptivos, con el hecho de que algunos de nuestros estados mentales (sobre todo las emociones e intenciones en la acción, pero también algunos estados epistémicos, como el ver o atender) contienen una dimensión expresiva, pública, directamente reconocible. Sin embargo, esa dimensión pública es relacional: se manifiesta en la interacción entre dos agentes concretos. El modo en que lo expresamos en el libro es mediante la noción de dependencia recíproca: lo que nos lleva a dar valor a ciertas señales es

que detectamos que dependen de las nuestras y viceversa. Ciertamente esto no es necesario para todos los estados mentales; en particular, no funciona en absoluto para el de creencia —ni para la atribución de orgasmos, un caso particularmente falible y engañoso, como es bien sabido—. Pero ni la creencia ni el orgasmo son ejemplos de lo que consideramos los conceptos psicológicos más básicos ontogenética, filogenética y conceptualmente, es decir, aquellos en los que centramos nuestra tesis relativa al papel de las interacciones en segunda persona. Una de las ideas guía (propuesta en Pérez 2013, cap. 2) es la de la heterogeneidad de los conceptos psicológicos. En particular, en este caso resulta relevante la heterogeneidad en lo que respecta al grado de cercanía en la conexión que establecemos entre estados mentales y las conductas expresivas y acciones intencionales que suscitan. Por ejemplo, tener una creencia en *p* no nos lleva a realizar ninguna acción específica, y es compatible con cualquier acción que realicemos (podemos creer que *p* pero afirmar que no *p*, como cuando mentimos). De la misma manera, la conducta que mostramos cuando tenemos un orgasmo es perfectamente compatible con el hecho de que no estemos experimentando orgasmo alguno (recordemos la famosa escena de la cafetería en la película *Cuando Harry conoció a Sally*). Sin embargo, la posesión de un estado mental como el dolor o el miedo y la expresión característica correspondiente es mucho más estrecha. Por supuesto, en principio son imaginables superespartanos (Putnam 1963) que sienten dolor pero jamás lo expresan, o zombis que actúan como si tuvieran miedo, pero para quienes “no hay nada ahí adentro” (Chalmers 1996). Pero no es lo que ocurre en nuestra vida humana efectiva.¹ En nuestra experiencia, percibimos de manera directa las emociones de los demás a través de su expresión.² Y, desde luego, no tenemos en cuenta esas posibilidades cuando interactuamos con nuestros congéneres.³ Así, la interacción sirve en primer lugar para “inicializar el sistema”, para obtener un míni-

¹“Una imposibilidad de hecho es más interesante teóricamente que una posibilidad en principio”, escribió Dennett 1995 (p. 16), y nosotros coincidimos.

²“Contempla el rostro de alguien y mira en él la conciencia y observa un determinado *matiz* de conciencia. Adviertes en ese rostro alegría, indiferencia, interés, enternecimiento, apatía, etcétera [...] ¿Miras adentro de *ti mismo*, para reconocer la furia en *su* rostro? (Wittgenstein 1997, 220).

³“Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma” (Wittgenstein 1999, II, IV) y “Nos ayuda aquí recordar que es una reacción primitiva auxiliar, atender la parte afectada cuando alguien más sufre dolor [...]” (Wittgenstein 1997, 540) “¿Pero qué quiere decir aquí la palabra ‘primitivo’? Sin duda que este tipo de conducta es *prelingüístico*: que un juego de lenguaje se

mo de conceptos de estados mentales, como los de sensaciones, ciertas emociones o el de intención, en los que tiene lugar esta conexión más estrecha entre la expresión y la posesión del estado mental en cuestión, conceptos que pueden carecer de contenido (como el caso del dolor), o cuyo contenido es objetual y no proposicional (“A tiene miedo de *eso*”; “A quiere *aquello*”). La adquisición de las habilidades que constituyen el concepto sólo es posible interactuando con otros, pues en tales circunstancias podemos integrar elementos observados e interoceptivos, según un *timing* de integración multisensorial muy preciso. Por decirlo de otro modo, un observador puro, carente de conceptos de estados mentales, no tendría modo de adquirirlos (dificultad que se encuentra en la base del problema tradicional del conocimiento de otras mentes). Tampoco podrá quien atienda sólo sus propias experiencias subjetivas, ya que quedarían desconectadas de la conducta asociada que se observa externamente y a la que se responde de maneras características.

Es importante recalcar además que las interacciones relevantes para el desarrollo cognitivo gracias al cual el bebé va adquiriendo conceptos de estados mentales son asimétricas: el bebé interactúa con su cuidador, quien se ocupa de enriquecer y estructurar esa experiencia multisensorial, etiquetarla léxicamente, y con ello incrementa su robustez y saliencia. Este proceso de desarrollo cognitivo no se limita a los conceptos relacionados con los estados mentales, sino que le permite al infante ampliar su repertorio conceptual, la clase de cosas y sucesos que reconoce y anticipa, incluida la identidad de su cuidador. Las atribuciones en segunda persona más elementales, las que aparecen al final del primer año de vida en situaciones de atención, acción conjunta y de gestos indicativos, surgen como reconocimientos perceptivos y no se comprometen con el modo en que el otro agente se representa ese objeto o ese suceso. Simplemente se reconoce cierta actitud psicológica hacia un foco de interés común gracias al seguimiento de la atención.

Es natural extender esta capacidad por lo menos a los mamíferos sociales (Barone y Gomila 2021) y al modo en que interactuamos con ellos, pues muestran capacidades semejantes. En este contexto, reconocer la perspectiva de la segunda persona transforma el debate sobre la teoría de la mente y la interpretación en la investigación sobre la atribución de creencias falsas en seres prelingüísticos. Sin entrar en el debate sobre el modo correcto de caracterizar el conocimiento práctico, la consideración de las capacidades cognitivas de los seres no lingüísticos

basa *en él*, que es el prototipo de un modo de pensar y no el resultado de pensar.” (Wittgenstein 1997, 541.)

pone en cuestión la aplicabilidad de la noción de conocimiento de quienes sostienen que no hay diferencias entre el conocimiento declarativo y el implícito, ya que su caracterización proposicional parece excluirlos directamente del círculo del conocimiento. Aprovechamos este detalle para señalar una posible confusión en relación con nuestra propuesta, que muestra que la lengua en la que formulamos un problema filosófico no es irrelevante.⁴ En español, podemos distinguir entre “saber que”, “saber cómo” y “saber hacer” —saber más infinitivo, una construcción que no existe en inglés—. Así, cuando afirmamos que “X sabe caminar”, no suponemos que pueda explicar cómo lo hace, o en qué consiste ese saber —y los intentos de explicitarlo, al modo de Julio Cortázar en *Instrucciones para subir una escalera*, resultan fuera de lugar—. En este caso no hay unas orientaciones previas ni la acción es resultado de un proceso de entrenamiento en el que las instrucciones que da un entrenador se automatizan como suele ocurrir en los casos que se mencionan en las discusiones acerca del *know how*, como tocar el piano o nadar al estilo mariposa. En este sentido, decimos que la comprensión más básica de la mente (*i.e.*, la atribución en segunda persona) es un conocimiento práctico como caminar: aprendemos a caminar, pero nadie nos enseña ni es producto de un entrenamiento en el que se automatizan directrices con contenido proposicional, mediadas lingüísticamente; por el contrario, es un saber hacer que no requiere ningún *know that* ni *know how*.⁵

Con respecto a la objeción sobre la no transparencia de las atribuciones en segunda persona, creemos que hay una confusión. Lo que decimos que es transparente es el contenido atribuido. Por ejemplo, en un caso de la atribución que media una situación de acción conjunta es suficiente que cada participante en la interacción reconozca el interés compartido por el mismo objeto o suceso, independientemente del modo en que cada uno lo conciba. Ahora bien, la objeción no se plantea con respecto al contenido atribuido, sino al estado mental atribuido. Pero con respecto a los estados no se plantea la cuestión de la sustitución *salva veritate* y, por lo tanto, no hay una diferencia de principio con las atribuciones de actitud proposicional en este punto. Ciertamente, la capacidad de atribuir estados mentales descansa sobre habilidades

⁴Véase Pérez 2018 donde se explora este ejemplo (entre otros) para defender un pluralismo lingüístico para la producción filosófica.

⁵En Pérez 2011 y Pérez 2017 se aplicaron estas consideraciones al caso de María, la neurocientífica de Jackson, que adquiere el concepto de “experiencia de rojo” al ser liberada de su cuarto blanco y negro.

recognoscitivas diversas en la medida que tales habilidades constituyen las condiciones de posesión, más o menos parcial, del concepto. Este modo de concebir los conceptos mentales y su adquisición permite explicar además su dimensión social y, con ello, asegurar que se comparten colectivamente.⁶

Pasaremos ahora a considerar el conjunto de preguntas relativas a la dimensión normativa de las interacciones y al modo en que las asimetrías de estatus pueden afectar la dinámica de las atribuciones en segunda persona.

En primer lugar, algo que tratamos de dejar claro en el libro es que no hay un momento pre-normativo o pre-cultural en el desarrollo (no hay “interacciones simples” como las que menciona Sebastián ni momentos de interacción “puramente físicos” como plantea Pérez Jiménez). Desde el nacimiento, el infante aparece y se desarrolla en un contexto social y, por lo tanto, regulado normativamente. Cuando nacemos pasamos a formar parte de un grupo social, una familia, que pertenece a una comunidad más amplia. Este grupo nos asigna un sexo-género (hasta ahora binario y excluyente), nos registra con una nacionalidad, y en algunos casos también nos asocia explícitamente con una etnia y nos incorpora a una religión. También nos ponen un nombre (que a veces evoca a alguien en particular, una narrativa particular, que tiene un significado concreto para el grupo humano en el que nacemos), y nos ponen apellido (nos vinculan con una genealogía familiar, un origen, una trayectoria generacional). Así, desde el momento mismo en que nacemos somos personas imbricadas en una red de significados y normas, formamos parte de un entramado social que tiene expectativas acerca de nosotros, que espera que hagamos ciertas cosas y que no hagamos otras. Nuestra existencia, nuestro cuerpo, resulta enculturado apenas

⁶Como ya señalamos, los conceptos psicológicos más básicos se refieren a estados psicológicos que involucran una manifestación pública. Pero está claro que éstos están sujetos a una variabilidad cultural. Como muestran Parkinson, Fischer y Manstead 2004, especialmente en los capítulos 2 y 3, resulta extraordinariamente complejo desde el punto de vista metodológico testear la hipótesis de que ciertas emociones son universales cuando hay diferencias culturales en las reglas de su expresión (*display rules*) y/o diferencias de etiquetamiento léxico. Pero esta conexión intrínseca entre las emociones y su expresión es lo que defendemos, ya que no es posible disociar completamente la existencia de un estado mental de sus manifestaciones corporales/conductuales. Esto no prejuzga la cuestión de si un mismo estado emocional podría expresarse de modos distintos, aunque en tal caso resulta problemático cómo podríamos saber que se trata, efectivamente, del mismo estado psicológico.

nacemos, nos hacen el test de Apgar, nos bañan con agua a cierta temperatura, nos secan con ciertos tejidos, nos visten de ciertas formas, nos acuestan en cierta posición, nos sostienen en brazos de ciertas maneras por determinados periodos de tiempo, nos alimentan de cierto modo y a ciertas horas, nos cantan ciertas canciones, nos hablan en una lengua en particular (o en más de una), nos acarician y besan en ciertas partes del cuerpo... siempre de acuerdo con pautas de la cultura en que nacimos. Todas nuestras interacciones con el medio físico y social están surcadas por normas culturales. No hay interacciones “simples” ni “puramente físicas” ni desprovistas de significado ni desprovistas de normatividad. Obviamente, los infantes no nacen “sabiendo” todo esto, pero rápidamente, en los primeros dos años de vida, aprenden a formar parte del mundo de significados en el que nacieron, a participar en prácticas normadas propias de su comunidad. El caso de la adquisición del lenguaje constituye el ejemplo más notable de este proceso de socialización o enculturación, de seguimiento de las reglas propias de la comunidad en que nos desarrollamos.

Ahora bien, en el capítulo 10 del libro desarrollamos con mayor detalle el modo en que la dinámica de la interacción en segunda persona afecta a las normas que regulan tales relaciones, de un modo particular y concreto, como parte de una genealogía de las normas morales. La idea central aquí es que las interacciones pueden tener lugar en modos regulados por normas específicas de cada diada, entendidas como las expectativas recíprocas generadas a partir de las interacciones previas, cuya dimensión normativa y no meramente predictiva aparece cuando la “desviación” respecto a lo esperado da lugar a una retribución o a una penalización. El surgimiento de tales normas, según propusimos, se da en la medida en que las exigencias que planteamos al otro participante en la interacción pueden ser o no aceptadas por éste y sancionadas o no por los *bystanders*, los testigos de la interacción, que a su vez pueden ocupar, en otras ocasiones, la posición del interactuante. Pero se trata de reglas implícitas de las que los participantes no necesitan ser conscientes y que al no cuestionarse pueden aplicarse a nivel social, aunque también a nivel de subgrupos o incluso de diadas concretas, siempre que no se cuestionen.

Estas interacciones en las que hay pautas normativas, en el sentido de que hay sensibilidad hacia la desviación del estándar, y reproche o aprobación en caso de desviación de la norma, se ve claramente en los juegos que los infantes aprenden desde muy temprano, en la primera mitad del primer año de vida. Sabemos que los infantes humanos (y algunos otros mamíferos) manifiestan un involucramiento lúdico con sus

congéneres. En el caso humano, en el juego social temprano que aparece entre los 2 y 5 meses de vida, se puede apreciar la expectativa que el bebé desarrolla hacia ciertas acciones futuras de su figura de crianza, y la sensibilidad al cumplimiento o alejamiento de sus expectativas según las acciones del adulto. Pensemos en juegos como “Te como la patita” o cubrir con una manta el rostro del bebé o del adulto, alternando el “Acá está” con el “Se fue”. Sin duda, el infante es sensible a las “reglas” del juego. Si el adulto deja la manta en su rostro y se va, o desaparece tras la manta, o dice “Te como la patita” y en lugar de besos y caricias el infante recibe otro tipo de respuestas —diferentes de las habituales— manifestará su sorpresa o disgusto ante la violación de las expectativas que el juego le despertaban.⁷

Creemos que este esquema puede extenderse sin dificultad a las situaciones en que los participantes en la interacción pertenecen a grupos sociales distintos, en especial con estatus sociales distintos. Pensemos, por ejemplo, en la categoría de mujer: si alguien es una mujer, se espera que actúe de ciertas maneras en ciertos contextos: que juegue ciertos juegos y no otros, que se siente de cierta forma y realice ciertas actividades deportivas pero que no participe de otras, que tenga y críe hijos, que tenga ciertas profesiones y no otras, que se vista de ciertas formas y no de otras... Algunas de estas normas pueden incluso moralizarse y hacerse más efectivas al internalizarse la penalización en caso de una desviación (recordemos las asimetrías históricas alrededor del adulterio, por ejemplo). Y esto impacta, obviamente, en los derechos civiles, económicos y en el propio cuerpo en función de las legislaciones positivas propias de los distintos grupos humanos implicados. Sin embargo, estas normas pueden cuestionarse en contextos concretos una vez que somos capaces de verbalizarlas y de reflexionar sobre ellas. Las interacciones pueden darse según las expectativas establecidas, pero también puede ocurrir una lucha de poder en el sentido de que uno de los

⁷ Quienes se dedican a la infancia temprana han desarrollado una serie de herramientas interesantes para dar cuenta de cómo a través de las *performances* dirigidas a bebés los adultos colaboramos —sin saberlo— para que los infantes se incorporen a este mundo humano de significados, participando en la comunidad a la que pertenecen, adquiriendo las habilidades necesarias para ello. Véase, por ejemplo, Español *et al.* 2022. Los diversos tipos de juegos en los que el infante humano participa a lo largo de sus primeros dos años de vida (juego social temprano, juegos de sostén, juegos sensorio-motores, juego funcional, juego de ficción, juegos de rol) permiten identificar las diversas habilidades cognitivas que se desarrollan en este periodo (Español y Pérez 2015; Pérez y Español 2014) y suponen la complejización creciente de reglas implícitas propias de cada tipo de juego.

participantes en la interacción, o ambos, pueden rechazar o tratar de modificar tales expectativas, plantear nuevas reivindicaciones o exigencias, en un sentido u otro: imponer mayores obligaciones, o reivindicar derechos, requerimientos que pueden ser o no aceptados, tanto en el contexto diádico como en el de otros grupos sociales en función de su sanción por parte de los otros posibles interactuantes. La cuestión de la relación entre la atribución en segunda persona y la normatividad remite a uno de los problemas fundamentales de las ciencias sociales, el de la relación entre las capacidades psicológicas que explican la conducta individual y el marco sociocultural que condiciona y estructura tales capacidades, y que ha dado lugar al debate entre explicaciones individualistas y estructuralistas o sociales. Creemos que nuestra propuesta permite formular un camino intermedio, pero se trata de un proyecto aún por realizarse y al que invitamos al lector a unirse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barone, Pamela y Antoni Gomila, 2021, “Infants’ Performance in the Indirect False Belief Tasks: A Second-Person Interpretation”, *WIREs Cognitive Science*, vol. 12, no. 3, e1551. <<https://doi.org/10.1002/wcs.1551>>
- Chalmers, David, 1996, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Dennett, Daniel, 1995, *La conciencia explicada*, Paidós, Buenos Aires.
- Español, Silvia y Diana I. Pérez, 2015, “Los juegos, los contrastes, las artes”, *Boletín de Estética*, año XI, no. 33, pp. 5–40.
- Español, Silvia, Favio Shifres, Isabel Martínez y Diana I. Pérez, 2022, “The Infant-Directed Improvised Performances: What They Are and What Happens Through Them”, en Silvia Español, Mauricio Martínez y Fernando G. Rodríguez (comps.), *Moving and Interacting in Infancy and Early Childhood. An Embodied, Intersubjective and Multimodal Approach to the Interpersonal World*, Springer, Buenos Aires, pp. 21–56. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-08923-7_2>
- Parkinson, Brian, Agneta H. Fischer y Antony S.R. Manstead, 2004, *Emotion in Social Relations. Cultural, Group, and Interpersonal Processes*, Psychology Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203644966>>
- Pérez, Diana I., 2018, “Languages for the Analytic Tradition”, *Philosophical Papers*, vol. 47, no. 1, pp. 49–69. <<https://doi.org/10.1080/05568641.2018.1429738>>
- Pérez, Diana I., 2017, “¿Es el “argumento del conocimiento” un argumento acerca del conocimiento?”, en Ezequiel Zerbudis (comp.), *Poderes causales, tropos y otras criaturas extrañas. Estudios de metafísica analítica*, Editorial Título, Buenos Aires, pp. 303–323.

- Pérez, Diana I., 2013, *Sentir, desear, crear. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Pérez, Diana I., 2011, “Phenomenal Concepts, Color Experience, and Mary’s Puzzle”, *Teorema*, vol. 30, no. 3, pp. 113–133.
- Pérez, Diana I. y Antoni Gomila, 2021, *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*, Routledge, Londres.
- Pérez, Diana I. y Silvia Español, 2014, “Intersubjetividad y atribución psicológica”, en Pablo Quintanilla, Carla Mantilla y Paola Cépeda (comps.), *Cognición social y lenguaje. La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 371–392.
- Putnam, Hilary, 1963, “Brains and Behavior”, en Ronald J. Butler (comp.), *Analytical Philosophy: Second Series*, Blackwell, Londres. [Hay versión en español: *Cerebro y conducta*, trad. R. Amieva, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Cuadernos de Crítica no. 23, México, 1983.]
- Stanley, Jason y Timothy Williamson, 2001, “Knowing How”, *Journal of Philosophy*, vol. 98, no. 8, pp. 411–444. <<https://doi.org/10.2307/2678403>>
- Wittgenstein, Ludwig, 1999, *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Altaya, Barcelona.
- Wittgenstein, Ludwig, 1997, *Zettel*, trad. O. Castro y U. Moulines, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.

Recibido el 18 de enero de 2023; aceptado el 27 de febrero de 2023.

Reseñas bibliográficas

Álvaro Peláez e Ignacio Cervieri (comps.), *Contenido y fenomenología de la percepción. Aproximaciones filosóficas*, UAM-Unidad Cuajimalpa/Gedisa, México, 2019, 268 pp.

Desde hace varias décadas la percepción concita el interés recurrente en diversas ramas de la filosofía contemporánea (como la filosofía de la mente, la epistemología y la filosofía de las ciencias, entre otras). Uno de los problemas más relevantes y (por cierto) espinosos de la percepción ha sido el de la naturaleza de su contenido y, en general, el de cómo explicar su fenomenología. Precisamente es esta área tan problemática la que aborda de lleno la obra *Contenido y fenomenología de la percepción. Aproximaciones filosóficas*, la cual contiene ensayos sobre una diversidad de temas y enfoques de investigadoras e investigadores del ámbito americano.

Un primer mérito del volumen es justamente este criterio de selección que supone la traducción de artículos influyentes que a partir de ahora son asequibles al aprendiz o al especialista hispanohablante. La compilación está a cargo de Álvaro Peláez e Ignacio Cervieri. El profesor Peláez es doctor en filosofía de la ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor titular en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa (México) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ignacio Cervieri es también doctor en filosofía por la misma casa de estudios, docente en la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad de la República y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay. El volumen que ambos presentan surgió de las sesiones del grupo de investigación “Experiencia perceptual: representación, contenido y estados subdóxicos” financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

El texto que abre la compilación es el extenso artículo “Una defensa del contenido perceptual” de Susanna Schellenberg, publicado antes en Schellenberg 2011. Aborda la “tesis del contenido”, esto es, la idea de que “la experiencia perceptual es una cuestión de representarse el mundo como siendo de cierta manera” (p. 20). Schellenberg repara en que dicha afirmación ha sido desafiada por los “relacionistas austeros”, quienes suponen que “la experiencia perceptual no es representacional, sino que consiste —fundamentalmente— en un sujeto relacionado perceptualmente con objetos independientes de la mente” (p. 20). Con este trasfondo el propósito de la autora es considerar, por un lado, las objeciones de los relacionistas austeros y, por el otro, defender una versión de la tesis del contenido que supere tales objeciones y haga justicia a ciertas intuiciones relacionistas que ella juzga ineludibles.

Después, Josefa Toribio se ocupa en “La experiencia visual: rica pero impenetrable” de la especificación del contenido perceptivo en el debate entre las

“teorías ligeras” y las “teorías ricas” sobre el contenido. Torbio se inscribe en el equipo de las teorías ricas y, para tal fin, recupera un argumento propuesto por Susanna Siegel que apunta a diferenciar de manera tajante la fenomenología de las propiedades de nivel superior de la de las propiedades de nivel inferior.

Miguel Ángel Sebastián aborda en su artículo la cuestión del carácter fenoménico de la experiencia consciente, es decir, el rasgo peculiar que dicha experiencia expresa para quien la tiene. Como define Sebastián, se trata de estados que “no meramente ocurren *en mí* sino que de alguna forma son para mí” (p. 112; énfasis en el original). El autor busca poner en entredicho la tendencia habitual a considerar estos estados en un marco representacional y en términos de una “autorrepresentación” al ofrecer un enfoque que explica tales experiencias centradas en el sujeto como el cumplimiento de un desiderátum, a saber, “el principio de transitividad [...] según el cual que un estado sea consciente consiste en que uno sea consciente de dicho estado” (p. 112).

El trabajo de Laura Pérez aborda un tema muy original y novedoso en los estudios sobre la percepción: el fenómeno de la visión social o de las experiencias que tenemos cuando vemos personas. Este criterio analítico va más allá de la habitual concentración, común en el estudio de la percepción, en los objetos materiales. Con este fin, la autora introduce la noción de “*totalidades de personas sociales*” (p. 145; énfasis en el original) que consiste en un principio de organización perceptual para las personas tanto en términos individuales como en términos de colectividades humanas. Al atacar la posible objeción de cuál sería la base sobre la que se organizaría esa unidad, Pérez pone el acento en el aprendizaje de categorizaciones sociales y en el impacto de las necesidades del grupo como factores que consolidarían la percepción social.

En “Los orígenes naturales del contenido”, Daniel Hutto y Glenda Satne exponen el marco general de una teoría naturalista del contenido. Su estrategia consiste en recuperar y reactualizar el diagnóstico que John Haugeland ofreció en un célebre artículo (Haugeland 1990) en donde compara a los teóricos y las posiciones sobre la naturaleza de la intencionalidad con posiciones en el béisbol. Los autores reactualizan y redirigen el alcance de cada base en particular para constituir una teoría integral a partir de una “estrategia ganadora” (p. 189), en la que los tres enfoques se muestran complementarios y no como si se desarrollaran, como usualmente lo han hecho, en líneas paralelas, cuando no divergentes.

Por su parte, Álvaro Peláez tercia, en “Acción irreflexiva y libertad humana”, en un aspecto no muy explorado del ya famoso debate entre Herbert Dreyfus y John McDowell respecto de la naturaleza de las acciones irreflexivas, a saber, ¿qué libertad puede atribuirse, si es que cabe hacerlo, a tales conductas cuando las realizan seres humanos maduros? El autor y compilador sigue a Dreyfus cuando supone que las acciones irreflexivas se circunscriben a cierto “piso inferior” o de “desempeño absorto” en contraste con el “piso superior” de actividades cognitivas asociadas con el conocimiento proposicional y autoconsciente. A partir de allí intenta pensar entre el margen que se emplaza desde considerar a las acciones irreflexivas meras respuestas automáticas —algo que

ocurre en el dominio de las relaciones causales— y las acciones conscientes y deliberadas mediante las que damos respuesta a diversos intercambios de orden discursivo. En su reconstrucción de la célebre discusión entre McDowell y Dreyfus, Peláez detecta un resabio de intelectualismo que comparten ambos autores. Tratando de preservar el cometido inicial de la propuesta de Dreyfus, ofrece una posible enmienda a ese intelectualismo sin abandonar la propuesta de este filósofo ni su contraposición al intelectualismo de McDowell.

Ignacio Cervieri se enfoca en “Ver rojo como rojo” en un problema clave de la fenomenología de la percepción, a saber, ¿cuál es la extensión de lo fenoménico? Cierta concepción clásica defiende que los estados fenoménicos son los estados sensoriales y perceptuales, y entre éstos las propiedades que definen su carácter fenoménico como los colores, sonidos y olores. Esta perspectiva clásica, como bien indica Cervieri, se ha visto desafiada por dos estrategias diferentes. Como resultado de su análisis concluye con el planteamiento de una posibilidad: tal vez la diferencia entre la fenomenología de la percepción y la fenomenología de un juicio basado en un estado perceptual no se deba a la presencia de conceptos en el último y no en el primero, sino, quizá, en el *tipo* de conceptos presentes en cada caso.

El artículo que cierra el volumen es “Inferencia y estimación” de Susanna Siegel. Esta autora delimita un modelo “canónico” de inferencialismo que cumple con la condición de autoconciencia. Siegel señala que este modelo prescribe una forma recomendable de razonar, pero no da cuenta de la mayor cantidad posible de inferencias válidas. Así, ofrece una hipótesis inferencial en la que el requisito de la estimación, y por ende el de la autoconciencia, no se cumple.

Con un amplio espectro de problemáticas organizado en torno de la naturaleza y contenido de la percepción, Peláez y Cervieri han compilado un libro necesario que cuenta al menos con tres virtudes, dos para lectores especializados y una extra para lectores nuevos. La primera virtud es el carácter significativo de la muestra pues, a la par de artículos de probada influencia en el ámbito de la filosofía de la mente (como los de Schellenberg y Siegel), se agregan artículos novedosos de investigadores consolidados y otros de reciente pero sólida y fructífera trayectoria (tal es el caso de Pérez y Sebastián). Por otra parte, hay artículos que, sin abordar en forma directa la naturaleza de la percepción, son clave para la temática del volumen. Éste es el caso de la formidable discusión sobre una teoría naturalista del contenido en el artículo de Hutto y Satne o de la original propuesta de Siegel que analiza el estatus de la inferencia y la estimación. Esto refleja una característica de la disciplina relacionada con el borrado de fronteras con otras ramas linderas a la filosofía de la mente tales como la epistemología, la filosofía de la acción, de las ciencias cognitivas o del lenguaje. Estos cruces producen una ganancia a la hora de poner en una perspectiva apropiada los problemas filosóficos. La antología es una obra “introdutoria”, pero en el sentido específico en que Ian Hacking califica los temas de su propio *Representing and Intervening* (1983). Allí Hacking sostuvo respecto de los tópicos nodales de su exposición algo que podría decirse respecto del criterio que ha guiado (con acierto) la estructuración de esta antología: “Los

temas introductorios deberían ser claros y lo suficientemente serios para atraer a alguien para quien resulten novedosos, y también suficientemente abrasivos para sacarles chispas a quienes hayan pensado por años sobre estas cosas” (Hacking 1996, p. 17).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dreyfus, Herbert L., 2007, “The Return of the Myth of the Mental”, *Inquiry*, vol. 50, no. 4, pp. 352–365. <<https://doi.org/10.1080/00201740701489245>>
 Hacking, Ian, 1996, *Representar e intervenir*, trad. S.F. Martínez, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/Paidós, México. McDowell, John, 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
 Haugeland, John, 1990, “The Intentionality All-Stars”, *Philosophical Perspectives*, vol. 4, pp. 383–427. <<https://doi.org/10.2307/2214199>>
 Schellenberg, Susanna, 2011, “Perceptual Content Defended”, *Noûs*, vol. 45, no. 4, pp. 714–750. <<https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00791.x>>

JUAN MANUEL SAHARREA

Instituto de Investigaciones Psicológicas [CONICET-UNC]

Facultad de Psicología

Universidad Nacional de Córdoba

jsaharrea@mi.unc.edu.ar

Miguel Saralegui, *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*, Cantabria University Press, Santander, 2021, 273 pp.

The Politics of Time refleja las singulares aptitudes de su autor, quien ha estudiado el archivo personal de Carl Schmitt en Dusseldorf. En este sentido, Miguel Saralegui se encuentra particularmente capacitado para escribir un libro como el que me ocupa aquí. Conoce exhaustivamente tanto la obra publicada de Schmitt como su obra esotérica, formada por su correspondencia personal y sus notas y comentarios inéditos.

Aunque se anuncia como una introducción a la filosofía política de Schmitt, el libro es mucho más que eso, pues ofrece una exposición y una interpretación global del pensamiento del autor. Por ello, es relevante no sólo para el neófito, sino también para quienes conocen la obra schmittiana e incluso —por la amplitud de su perspectiva y la audacia de algunas de sus propuestas hermenéuticas— para los especialistas.

Saralegui deshace dos equívocos frecuentes en la interpretación de Schmitt. Primero, al explicar a detalle el concepto schmittiano de teología política desarticula la creencia común de que Schmitt es un teórico del influjo de la religión en la política o que propone un origen teológico de las ideas políticas.

En segundo lugar, al aclarar el sentido auténtico de la distinción amigo/enemigo, el autor anula la idea muy difundida de que la filosofía política de Schmitt apunta a justificar la aniquilación del enemigo. Curiosamente, estos dos equívocos han contribuido más que cualquier otro factor a la fama de Schmitt; una fama que se basa, pues, en una versión falsa del pensamiento schmittiano, en una tergiversación que —como Saralegui observa— el mismo Schmitt no se preocupó de evitar.

En cambio, Schmitt sí intentó justificar después de la guerra su afiliación al nazismo. Con agudo sentido crítico, Saralegui recurre a la propia noción schmittiana de teología política y a la relación de ésta con el régimen político para señalar por qué su justificación es insatisfactoria y, lejos de exculpar a Schmitt, lo incrimina. Con todo, tras la lectura del libro también queda en evidencia la falsedad de la opinión vulgar que quiere ver en Schmitt a una especie de teórico del nazismo.

En el primer capítulo se aclara la noción schmittiana de teología política. El autor recoge los términos con los que Schmitt se refiere a la teología política a lo largo de su obra hasta su estabilización (en 1929) en la expresión *Zentralgebiet* (“zona central” o “dominio central”). Así, Schmitt emplea las expresiones “estructura sistemática radical”, “estado de conciencia”, “metafísica política”, “imagen metafísica”, “ideología radical”, “estructura espiritual”, “postura respecto del mundo”, “última instancia”, “centro absoluto”, “instancia absoluta” y “esfera metafísica” para referirse a las creencias determinantes —aunque no siempre se sostengan conscientemente— de una época. Se trata, pues, de una noción más bien sociológica, relacionada con la disciplina estructurante de la época.

Schmitt considera que la teología política (o zona central) en el siglo XVI es la teología; en el XVII, la metafísica; en el XVIII, la moral; en el XIX, la economía y, en el siglo XX, la técnica. Sin embargo, más que el contenido concreto de la teología política en cada época, Saralegui enfatiza su carácter de idea básica de la que dependen las restantes sub-ideas. Así, la teología política es la intuición metafísica fundamental que cimenta todo el conocimiento de una época. Como tal, la teología política estructura el discurso aunque no se muestre en él.

Las ideas que una sociedad acepta, sobre todo las relativas a la ideología política, se explican por la teología política. Ésta explica también la variabilidad semántica de los términos. Así, por ejemplo, las expresiones *Estado*, *Dios*, *orden* o *progreso* poseen un significado diferente en cada teología política. Ello hace especialmente difícil, pero también necesario, el trabajo del historiador de las ideas. La teología política, en fin, no tiene que ver —para Schmitt— con el influjo de la teología o la religión en la política ni, en general, con alguna teología positiva o sustantiva. La teología política es, más bien, la estructura que domina y unifica el mundo espiritual de una época.

En el segundo capítulo, Saralegui analiza las implicaciones del reconocimiento imperfecto para la vida política. Discute el significado del binomio amigo/enemigo —quizá el elemento más conocido y malinterpretado de la obra de Schmitt— y esclarece su sentido auténtico. Establece el carácter secundario o

derivado de la enemistad, que sólo puede surgir una vez que una comunidad de amigos siente su identidad amenazada. Así, si bien es inevitable, la conflictividad nunca llega a ser total. Contrario a lo que suele creerse, el pensamiento de Schmitt —si se atiende a lo que realmente dice— no puede usarse para justificar la aniquilación del enemigo.

Del reconocimiento imperfecto y falible se sigue la imposibilidad de la utopía. Por la misma época de entreguerras, Oswald Spengler había dedicado unas líneas especialmente elocuentes al utopismo en su ensayo *El hombre y la técnica* (1931):

[C]on la falta de imaginación que caracteriza al materialismo de todas las civilizaciones, se bosqueja una imagen del futuro, la bienaventuranza eterna sobre la tierra, un fin último y un estado duradero [...] en peligrosa contradicción con el concepto de progreso, que excluye todo “estar”: libros como *La antigua y nueva fe*, de Strauss, *Retrospección desde el año 2000*, de Bellamy, y *La mujer y el socialismo*, de Bebel. No más guerras; no más diferencias de razas, pueblos, Estados, religiones; no más criminales y aventureros; no más conflictos por la superioridad de unos y el diferente modo de ser de otros; no más odios, no más venganzas. Un infinito bienestar por todos los siglos de los siglos. Semejantes trivialidades nos producen hoy, al presenciar las fases finales de ese optimismo vulgar, la idea nauseabunda de un profundo tedio vital, de ese *taedium vitae* de la Roma imperial, que se expande al sólo leer tales idilios sobre el alma y que, en realidad, si se realizase, aunque fuese sólo en parte, conduciría al asesinato y al suicidio en masa.¹ (Spengler 1947, pp. 13–14)

La primera lectura de semejante pasaje puede dejar al lector un tanto perplejo. Sin embargo, Schmitt ofrece las claves para entender este vaticinio del profeta del pesimismo. En un desarrollo fascinante, Saralegui explica el uso que hace Schmitt de las nociones teológicas del pecado original y del *katejon*. Al hacerlo, se aleja de las interpretaciones teologizantes argumentando que Schmitt apela a estas nociones de manera interesada, para ilustrar y reforzar su pesimismo antropológico y negar la posibilidad de una pedagogía capaz de crear un ser humano perfectamente comunitario. A propósito de ello, Saralegui trae a cuento el siguiente pasaje schmittiano:

¿Habrá que excluir de la esencia del hombre la enemistad? ¿Hombre debería significar paz, armonía, concordia? ¿Los hermanos deber ser amigos eternos? ¿Y en esto deben creer los cristianos y los judíos? Entonces ya no pueden creer que son descendientes de nuestro padre Adán, el primer

¹ Spengler se refiere a las obras *La antigua y la nueva fe* (1872) de David F. Strauss, *La mujer y el socialismo* (1883) de August Bebel y *Retrospección desde el año 2000* (1888) de Edward Bellamy.

hombre. Adán tenía dos hijos, Caín y Abel. ¡Bonito ejemplo de una fraternización universal!² (Schmitt 2015, p. 163)

Este pesimismo antropológico y pedagógico implica la imposibilidad de anular la política. Por ello, la utopía, en la medida en que pretende superar la política, es inalcanzable. Por lo mismo, resulta también imposible eliminar el poder coactivo. Schmitt apela a la historia de Caín y Abel como una “confirmación teológica de que el sueño de la existencia sin autoridad política ha de convertirse en una pesadilla” (Saralegui 2021, p. 103).³

A la vista de todo ello, resulta notable la persistencia de semejantes sueños utópicos no obstante la contundencia y el estrépito con que éstos han fracasado a lo largo del siglo xx y lo que va del xxi. El mismo Saralegui aclara que Schmitt apela a la teología sólo para “certificar que en política no puede haber un final feliz y definitivo”, a pesar de que la historia del siglo xx habría bastado “para confirmar que no tiene sentido formular una teoría política que se construya sobre la perpetua perfectibilidad del reconocimiento político” (p. 96).

La parte más original del libro es, probablemente, la relativa a la guerra justa. Schmitt entiende que, como la enemistad, la guerra no podrá eliminarse de las relaciones internacionales. Lo que procede es acotar la guerra, sustituyendo la guerra de exterminio por la guerra en forma. Tal acotación se logró en Europa a partir de la Paz de Westfalia (1648) y se mantuvo hasta la Primera Guerra Mundial. Schmitt enfatiza el carácter admirable, casi milagroso, de este logro de la modernidad. El acierto consistió en procurar lo posible en el ámbito de las relaciones internacionales descartando una hipotética perfección ideal. Cuando se intenta eliminar la guerra —advierde Schmitt—, acaba desatándose el enfrentamiento más destructivo de todos, la guerra total. A la Paz de Westfalia, que reconocía este principio, siguieron casi tres siglos de guerra moderada y acotada. En cambio, después de 1918 se intentó erradicar los conflictos bélicos, y a la Primera Guerra Mundial sucedió la Segunda.

Saralegui trae a cuento la conocida distinción entre el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. Para Schmitt, la efectividad de ambos derechos —el derecho a hacer la guerra (*ius ad bellum*) y el derecho de guerra (*ius in bello*), que se refiere al modo de combatir— no puede o no suele darse simultáneamente. Cuando se enfatiza la importancia de la causa justa, se tiende a criminalizar y deshumanizar al enemigo, lo que lleva a la guerra de exterminio. El siglo xx ofrece abundantes muestras de este fenómeno. La teoría de la guerra justa produce una asimetría moral. Mientras que la guerra en forma —la guerra acotada y con reglas— se libra entre iguales que se reconocen y respetan mutuamente, la guerra justa se produce entre un agente de la ley y un criminal. Salvo excepciones, para Schmitt entre mayor sea el predominio de la causa justa, menor será

² Citado en Saralegui 2021, p. 102.

³ Las citas en castellano se basan en el manuscrito original (de próxima publicación) proporcionado por el autor.

el acatamiento a las reglas del *ius in bello* y, en consecuencia, se producirá una mayor ferocidad en la guerra.

El Schmitt que Saralegui presenta es, sin duda, un autor incómodo, que obliga al lector a enfrentar una realidad no siempre halagadora. Nos recuerda que es preferible conseguir una mejora parcial a pretender una perfección imposible que, a la postre, conducirá al desastre. Más vale contar con la inevitable conflictividad humana e idear maneras efectivas de domarla y limitarla que soñar con una fraternidad universal impracticable que culminará en el exterminio masivo. Desafortunadamente, el siglo pasado ha visto a más de una utopía de igualdad fraterna desembocar en la masacre. Desde esta perspectiva, queda claro por qué en la política, como en las relaciones internacionales, un avance modesto constituye casi siempre un gran logro.

¿A quién puede interesar el pensamiento de Schmitt? No parece ser necesario comulgar con todos los aspectos de la compleja obra de este filósofo para sacarle partido: basta con compartir su inconformidad. Schmitt fue un crítico brillante de las grandes ideologías universalistas modernas y posmodernas: el derecho natural, el liberalismo, el anarquismo y el marxismo. Entendió que, si el reconocimiento abstracto y universal que ellas proponen carece de eficacia en la realidad concreta, puede lograrse un reconocimiento parcial e imperfecto, pero eficaz, en el seno de una comunidad política. Ojalá que el reciente libro de Miguel Saralegui anime a una nueva generación de lectores a adentrarse en la sugerente obra de este lúcido pensador.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Schmitt, Carl, 2015, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Gerd Giesler y Martin Tielke (eds.), 2a. ed., Duncker & Humblot, Berlín.
Spengler, Oswald, 1947, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, trad. M. García Morente y L. Martínez Hernández, Espasa-Calpe, Madrid.

VÍCTOR ZORRILLA GARZA

<https://orcid.org/0000-0001-5868-6453>

Universidad de Monterrey

victorzorrillagarza@gmail.com