

# DIÁNOIA

Volumen 65    Número 84    Mayo–octubre 2020

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84>

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- Esteban Marín Ávila, *De la declaración a la existencia de los derechos humanos. Consideraciones de fenomenología y ontología social* [From the Declaration of Human Rights to Their Existence. Considerations of Phenomenology and Social Ontology] ..... 3–29
- Mariana Córdoba, *Identidades que importan. Trans e intersex, la ley argentina y la irrupción de la ciencia* [Identities that Matter. Trans and Intersex, the Argentinian Law, and the Irruption of Science] ..... 31–58
- Tomás Felipe Molina, *La Modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en Textos* [Democratic Modernity as a Religion: An Intertextual Interpretation of Gómez Dávila's Critique in Textos] .. 59–80
- Pablo Martín Méndez, *Foucault y la arqueología de la política. Tras las huellas de un método inconcluso* [Foucault and the Archaeology of Politics. Following the Footprints of an Unfinished Method] ..... 81–109
- Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza, *La naturaleza de las entidades matemáticas. Gassendi y Mersenne: objetores de Descartes* [The Nature of Mathematical Entities. Descartes and His Detractors: Gassendi and Mersenne] ..... 111–133
- Hugo Martínez García, *Una subjetividad infinita: hacia una comprensión teleológica de la conciencia desde la fenomenología levinasiana* [An Infinite Subjectivity: Towards a Teleological Understanding of Consciousness from Levinasian Phenomenology] ..... 135–166

NOTA CRÍTICA

- Jorge Luis Roggero, *La noción de “fenómeno” en la fenomenología de Jean-Luc Marion* [*The Notion of “Phenomenon” in Jean-Luc Marion’s Phenomenology*] ..... 167–189

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- María Noel Lapoujade, *L’Imagination esthétique. Le regard de Vermeer* [Mónica Uribe Flores] ..... 191–194
- Jorge Ornelas, Armando Cíntora y Paola Hernández (compiladores), *Trabajando en el laboratorio de la mente. Naturaleza y alcance de los experimentos mentales* [Álvaro Andrés Sáenz Alfonso] ..... 194–201
- Alberto Sucasas, Shoah. *El campo fuera de campo. Cine y pensamiento en Claude Lanzmann* [Mauricio Pilatowsky Braverman] ..... 201–207

# De la declaración a la existencia de los derechos humanos. Consideraciones de fenomenología y ontología social

## [From the Declaration of Human Rights to Their Existence. Considerations of Phenomenology and Social Ontology]

ESTEBAN MARÍN ÁVILA

*Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro*

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

esteban.marin@umich.mx

**Resumen:** En este artículo reflexiono sobre la posibilidad de conceptualizar los derechos humanos como hechos institucionales, lo cual permite enmarcarlos en una perspectiva más amplia que las meramente jurídicas y morales. La propuesta se basa en la ontología social de John Searle, aunque intento replantearla desde la fenomenología de Edmund Husserl y la teoría de los actos sociales de Adolf Reinach. En la parte final introduzco problemáticas relacionadas con el papel de los Estados nacionales en la institucionalización de los derechos humanos. Para ello me apoyo en la idea de Hannah Arendt de que los derechos humanos presuponen el derecho a tener derechos y la pongo en relación con observaciones más recientes de especialistas.

**Palabras clave:** hechos institucionales, derecho a tener derechos, actos sociales, actos de habla, Estados nacionales

**Abstract:** In this paper I reflect on the possibility of conceptualizing human rights as institutional facts. This aims to frame them in a broader perspective than a merely legal or moral one. The proposal is based on John Searle's social ontology, but I attempt to think it over with the support of Edmund Husserl's phenomenology and Adolf Reinach's theory of social acts. In the final part I set forward problems related with the role of national States in institutionalizing human rights. To elaborate this point, I draw on Hannah Arendt's idea that human rights presuppose the right to have rights and relate it with more recent observations of experts.

**Key words:** institutional facts, the right to have rights, social acts, speech acts, national States

### *Introducción*

En este artículo ofrezco algunas reflexiones sobre los derechos humanos desde una perspectiva que pretende ser más amplia que los enfoques meramente jurídicos o morales. Este enfoque es posible cuando se conceptualizan los derechos humanos en términos de hechos institucionales.

Aquí denomino “hecho institucional” a todos aquellos objetos y situaciones que sólo existen porque somos capaces de llevar a cabo acciones

colectivas que entrañan una comunicación lingüística o simbólica. En este sentido, la capacidad de hablar nos permite no sólo concebir la realidad de distintas formas muy complejas, sino también crear objetos y situaciones que de otro modo no serían posibles, como las leyes, los Estados, el dinero, las fronteras y los derechos humanos.

Una de las principales características de los hechos institucionales consiste en que sólo son reales porque varias personas los reconocen como tales y se obligan a comportarse de cierta manera respecto de ellos. Pero esto significa que hechos como los derechos humanos sólo pueden existir en sentido pleno, o sólo pueden reconocerse de manera efectiva y no sólo nominal, sobre la base de relaciones interpersonales que implican un poder.<sup>1</sup>

Dicho de manera muy sucinta, que los derechos humanos sean hechos institucionales quiere decir que son atributos de todos los seres humanos —a saber, facultades para exigir ser tratados de cierta manera—, pero que sólo existen porque hay personas que los reconocen y, en consecuencia, se obligan a comportarse de cierta manera respecto de sus congéneres. Reflexionar sobre los derechos humanos en términos del proceso mediante el cual se consolidan como hechos institucionales reales, concretos, permite entonces ampliar la perspectiva con la que se los suele considerar, pues se introduce de inmediato el tema de las relaciones sociales y la base de poder que hace posible que existan con un carácter internacional.

Por otro lado, la conceptualización que propongo de la problemática de los derechos humanos permite reflexionar sobre ellos en un contexto más amplio que el meramente jurídico, pues permite considerar facetas de su institucionalización —esto es, del proceso mediante el cual llegan a existir— que van más allá del ámbito legal. Los discursos sobre derechos humanos han cobrado fuerza a partir del siglo pasado y desempeñan hoy un papel muy importante en la forma en que los Estados y los organismos públicos nacionales e internacionales buscan legitimarse y transformarse, en la manera en que distintos actores sociales y organizaciones de la sociedad civil justifican sus objetivos y sus acciones, e incluso en la imagen que empresas e instituciones privadas intentan proyectar ante las sociedades a las que pertenecen o a las que dirigen sus productos o esfuerzos. Estos agentes individuales o colectivos también intervienen de manera importante en la institucionalización de estos derechos, por lo que es necesario dilucidar su papel

<sup>1</sup> Salvo en los casos en que especifico lo contrario, me valgo aquí del concepto de Hannah Arendt de “poder” como capacidad de actuar de manera concertada (Arendt 2006).

con más detalle si se pretende entender muchos de los desafíos actuales en materia de justicia social.

Tomaré de John Searle tanto el término “hecho institucional” como algunas de las ideas seminales de estas reflexiones. Este pensador norteamericano supo ver que “lo social” —o “lo institucional”, para seguir su propia terminología—, esa manera de intervenir en el mundo y darle una forma que parece reservada a nuestra especie, sólo es posible en la medida en que somos capaces de hablar y de simbolizar. También supo ver que los derechos humanos pueden pensarse como hechos institucionales y que ello hace posible ampliar la forma en que se los suele conceptualizar.

Sin embargo, lo que sigue no es ni una exposición ni un desarrollo de la postura de Searle. Por su propio sentido, los discursos sobre derechos humanos apuntan a institucionalizarlos en una escala global. Para entender lo que está en juego en este complejísimo proceso es necesario ampliar la teoría de Searle en dos aspectos. Por un lado, en lo que concierne a las formas del reconocimiento de las instituciones: cuando se habla de reconocimiento de los hechos institucionales en general y de reconocimiento de los derechos humanos en particular, ¿exactamente a qué tipos de interacciones sociales nos referimos? En otras palabras, ¿qué tipos de interacciones sociales constituyen eso que podemos llamar con Searle “reconocimiento” de un hecho institucional? Por otro lado, en lo relativo a lo que significa que las instituciones existan de manera efectiva: ¿qué condiciones estructurales hacen posible que los discursos sobre derechos humanos se materialicen en hechos reales y no se queden en meras expresiones de deseos? Esto es, ¿en qué condiciones hablar sobre derechos humanos significa realmente hacerlos existir? Para abordar estas interrogantes me apoyaré en algunas ideas de Edmund Husserl y de Adolf Reinach. Dado que estos pensadores también supieron entender que la capacidad de hablar es una condición de posibilidad de la existencia del mundo social, elaboraron una teoría de los actos sociales que mantiene afinidades importantes con las teorías de la intencionalidad colectiva y de los actos de habla que están en la base de la ontología social de Searle.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Justo esta coincidencia entre Searle, Husserl y Reinach en lo que concierne al papel de la simbolización y la comunicación en la conformación de lo social los separa de Alfred Schütz. Este importante exponente de la corriente fenomenológica en el ámbito de la sociología desarrolló un concepto de acto social basado en el de Max Weber y critica a Husserl precisamente en este punto. Al respecto, véanse Schütz 1964, pp. 159–178; Schütz 1970, p. 72, y Schütz 2004, p. 291.

Lo que presento aquí busca ser entonces consistente con la forma de entender el quehacer filosófico de la fenomenología clásica. Esta conceptualización de la realidad social permite profundizar en el proceso de institucionalización de los derechos humanos como algo que ha transformado nuestra propia identidad, la forma en que existimos y las maneras en que somos susceptibles de ser tratados. Al mismo tiempo, permite entender algunos de los principales obstáculos para dicha institucionalización, así como algunas de las condiciones sociales y políticas que tendrían que darse para que se consolidara. Al respecto expondré en la parte final de este artículo una serie de problemas más concretos que se pueden apreciar a partir de observaciones de Hannah Arendt, quien destaca la relación entre la falta de ciudadanía y la violación de derechos humanos con la mirada puesta en la historia de los genocidios de la primera mitad del siglo xx.

¿Tiene sentido apelar a derechos humanos que son independientes de toda ciudadanía? O, por el contrario, ¿es esta idea el resultado de confusiones y del mal uso del concepto mismo de “derecho”? Trataré de abordar estas preguntas y de desarrollar sus implicaciones en las siguientes páginas.

### *1. Los derechos humanos como hechos institucionales. Una primera aproximación al problema desde la ontología social de John Searle*

Mencioné que en esta propuesta de conceptualizar los derechos humanos retomo la noción de “hecho institucional” de Searle. Este pensador llama “institucional” a lo social que es específicamente humano porque sólo es posible gracias al lenguaje (Searle 2010). Según él, las relaciones sociales en sentido más amplio son extensibles a otros animales e implican siempre cooperación y, con ello, intencionalidad colectiva. Con esto último se refiere a una forma de conciencia o de estado mental en el que el agente hace algo bajo el supuesto de que su acción sólo tiene sentido si alguien más hace otra cosa (Searle 2010, pp. 48–58).

La teoría de Searle de la intencionalidad colectiva y de lo social en general es interesante porque permite reconocer que hay sociedades animales no humanas y formas de interacción social que los seres humanos comparten con otras especies. Sin embargo, aquí me concentraré en los fenómenos que este pensador denomina “instituciones” y “hechos institucionales”, pues los derechos humanos se incluyen entre ellos. Estas formas de lo social sólo son posibles gracias al lenguaje y a la posibilidad de llevar a cabo actos de habla declarativos. Como todo lo social, las instituciones implican una intencionalidad colectiva, sólo

que bajo la forma particular del reconocimiento colectivo del contenido de una declaración o de una simbolización que tenga la estructura de este acto de habla. Esto quiere decir que lo social específicamente humano depende de la capacidad para creer que ciertas cosas existen y tienen ciertas propiedades justo porque otras personas también lo creen así (Searle 2010, pp. 58–60, 90–104).

Según Searle, tanto las expresiones propiamente lingüísticas como los estados intencionales son representaciones; esto significa que tienen condiciones de satisfacción (Searle 2010, pp. 25–41). Por ejemplo, un estado intencional como una creencia se satisface y resulta correcta cuando se ajusta al mundo, y no se satisface y resulta incorrecta cuando no se ajusta al mundo. De la misma manera, una intención práctica puede ser satisfecha cuando el mundo se ajusta a ella, esto es, cuando el mundo es transformado para adecuarse a la meta práctica. Un juicio tendría, según Searle, la misma dirección de ajuste que una creencia; una orden, la de una intención práctica. Esto quiere decir que el criterio para determinar la corrección de una creencia o un juicio es su adecuación al mundo, mientras que el criterio para determinar que una intención práctica o una orden han sido cumplidas es que algo en el mundo haya sido transformado para adecuarse a ellas. Las condiciones de satisfacción de un acto de habla son entonces aquellas en las cuales resulta “correcto” o, si no se trata de un simple enunciado descriptivo, cuando resulta “feliz” en el sentido de que se ajuste a aquello hacia lo que apunta. Como ya mencioné, según Searle, los estados mentales intencionales como la creencia, el deseo y la intención práctica son ya representaciones en este sentido y se reflejan en buena medida en actos de habla como el juicio, la promesa y la orden, respectivamente. Sin embargo, en lo que se refiere al paralelismo entre las direcciones de ajuste de los estados mentales y los actos de habla hay una excepción muy importante: el acto de habla de declarar.

¿Cuáles son las condiciones de satisfacción de la declaración? La declaración tiene lo que Searle llama “doble dirección de ajuste” (Searle 2010, pp. 65–67). Ello sólo es posible porque a través del lenguaje somos capaces de referirnos a cosas que no están presentes ante nosotros y que pueden incluso no existir. Al declarar algo hacemos que un estado de cosas que antes no existía llegue a existir gracias al acto de declararlo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando un juez declara esposos a una pareja, cuando se declara que una persona llevará cierto nombre, cuando un país le declara la guerra a otro, etc. Que estos actos de habla tengan una doble dirección de ajuste quiere decir que sólo son correctos cuando se ajustan al mundo, puesto que aquello a lo que se refieren

existe en el mundo, y al mismo tiempo sólo son correctos cuando el mundo llega a transformarse para ajustarse a ellos. En otras palabras, mediante ellos creamos hechos al representar esos hechos como si ya existieran (Searle 2010, pp. 68–69).

Las declaraciones que importan para este texto son las que crean funciones de estatus, pues con ellas nace todo lo institucional. Searle define este tipo de funciones de una manera naturalista y apela a que son aquellas que no se desprenden de la estructura física de una cosa en cuestión (Searle 2010, p. 7). Como no comparto sus supuestos ni su punto de partida en este respecto, creo que es mejor definir las en términos de funciones creadas necesariamente por las declaraciones.

El tipo quizá más común y más fácil de comprender de declaración creadora de funciones de estatus se puede apreciar en los actos de habla que tienen la siguiente forma: “*X* cuenta como *Y* en el contexto *C*” (Searle 2010, pp. 80–86, 90–97). Por ejemplo: un trozo de papel (*X*) cuenta como dinero (*Y*) en el contexto de una determinada sociedad (*C*) y, como consecuencia de ello, sirve para comprar bienes y para pagar deudas. Ya me referí a una característica esencial de lo institucional según el propio Searle: sólo existe en la medida en que es reconocido. El pedazo de papel del ejemplo anterior sólo funciona como dinero porque un grupo de personas que lo usan para comprar bienes y pagar deudas lo reconocen como tal (González Guardiola y Monserrat Molas 2017, pp. 213–314).

Sin embargo, hay que observar desde ahora que en muchos casos las instituciones no surgen de declaraciones explícitas, sino de comportamientos que remiten a representaciones lingüísticas o simbólicas que tienen la estructura de ese acto de habla. Puede muy bien ser que los basamentos derruidos de una hilera de casas en un extremo de una aldea pasen a tener la función de estatus de una frontera simplemente porque un grupo de personas sigue comportándose respecto de ellos de la misma manera en que lo hacía tiempo atrás, cuando había en su lugar una hilera de casas imposibles de atravesar. No hay allí una declaración explícita, pero sí un modo de representarse la hilera de basamentos derruidos como algo que posee ciertas funciones —por ejemplo, la función de impedir el paso— sólo en virtud de que se la representa en forma simbólica y se reconoce que posee tales funciones (Searle 2010, pp. 93–96).

¿Qué es lo que cambia cuando desaparece el muro de la hilera de casas y surge la frontera como hecho institucional? Podemos decir que lo que cambia es que el comportamiento del grupo de personas que reconoce la frontera se puede explicar en términos de poderes deónti-



cos: obligaciones, autorizaciones, derechos, facultades, etc. Estos poderes deónticos dependen del reconocimiento de funciones de estatus y Searle los caracteriza como razones para actuar que son independientes de deseos (Searle 2010, pp. 8–9). En vista de algunos problemas que expondré más adelante, creo que es más conveniente entenderlos como motivos prácticos que tienen la peculiaridad de que son consecuencia del hecho de considerar deseable, por las razones que se quiera, o bien la existencia de una institución, o bien, en los casos más básicos, la capacidad para interactuar socialmente con otras personas. Ver algo como un muro implica ser consciente de ello como de algo que limita nuestras posibilidades prácticas. Percatarme de que han levantado un muro alrededor de lo que antes era un terreno baldío implica saberme incapacitado para acceder a ese espacio de la forma en que lo habría hecho antes. En contraste, reconocer una serie de basamentos de casas derruidas como una frontera implica obligarme a comportarme de cierta manera respecto de ellos; por ejemplo, obligarme a no atravesarlos sin autorización. Ahora bien, esta obligación es inseparable del hecho de reconocer que esa hilera es precisamente una frontera. Así que si las instituciones y los hechos institucionales pueden existir es porque somos capaces de obligarnos a comportarnos de ciertas maneras específicas respecto de objetos reales y virtuales.

Searle señala que una manera de determinar si algo es o no un hecho institucional es preguntar si su existencia supone necesariamente poderes deónticos (Searle 2010, pp. 100–102, 123–132). Así, por ejemplo, mientras que tener genitales femeninos o masculinos puede ser un hecho biológico, las identidades de género suelen ser hechos institucionales en la medida en que conllevan poderes deónticos. En muchas sociedades, ser reconocida como mujer tiende a implicar derechos y obligaciones que difieren de los que se desprenden de ser reconocido como hombre. En otras palabras, si ser reconocida como mujer u hombre en un determinado contexto implica poderes deónticos tales como la obligación de comportarse de cierta manera o de que otros se comporten respecto de uno de cierta manera, entonces tales identidades son hechos institucionales.

Creo que, en efecto, hay una dimensión fundamental del problema de los derechos humanos que puede pensarse con este enfoque. Afirmo lo anterior a pesar de que, al mismo tiempo, considero que el análisis que Searle ofrece al respecto en su libro *Creando el mundo social* presenta algunos huecos importantes que señalaré en lo que sigue. En todo caso, a partir de su ontología social es posible comprender que los

derechos humanos existen como hechos institucionales y no son meras fórmulas que aparecen en leyes y políticas públicas nacionales e internacionales. Con esto también quiero decir que no es quimérico apelar a derechos que todo ser humano posee independientemente de su ciudadanía y de su estatus en un orden legal particular. Searle piensa que estos derechos son funciones de estatus que se reconocen en quienes se consideran seres humanos, esto es, en quienes se consideran miembros de la especie biológica *Homo sapiens* (Searle 2010, pp. 174–184). Con ello busca presentar una explicación de los derechos humanos sobre la base de una teoría de la naturaleza física y biológica, en la que estos derechos asegurarían en el terreno institucional ciertas cualidades que todos los seres humanos poseerían en forma natural. Sin embargo, me parece que este afán termina por hacerle pasar por alto que, al igual que ocurre con la identidad de género, ser reconocido como ser humano es algo más que ser reconocido como miembro de una especie biológica con determinadas capacidades biológicas. Aunque no lo puedo abordar aquí, pienso que la identidad “humana” como hecho institucional tiene que ver con ser reconocido como un sujeto capaz de cultivar cierto tipo de vida; por ejemplo, una vida en la que se goza de libertad y de condiciones necesarias para aspirar a darle sentido al orientarla por lo que uno mismo pondera como lo más valioso (véase Villoro 1997), o una vida en la que se goza del reconocimiento pleno como sujeto de necesidades, derechos y capacidad para valorar e intervenir en la moralidad (véase Honneth 1997).

Según Searle, los derechos humanos se pueden entender en términos de una fórmula que ya mencioné: “*X* cuenta como *Y* en el contexto *C*”, donde *X* simboliza a un ser humano que se entiende como un animal con ciertas características biológicas y *Y* simboliza a un ser humano que se concibe como un hecho institucional con funciones de estatus, que en este caso son derechos, y *C* remite a cualquier sociedad. No obstante, este pensador llama la atención sobre el hecho de que, a diferencia de otras instituciones, en el caso de los derechos humanos hay un uso precedente, no institucional, del concepto de lo humano. El ser humano existe como tal antes de comenzar a tener una existencia institucional. Más aún, la existencia institucional del ser humano se basaría en su modo de ser no institucional. En otras palabras, hay características naturales del ser humano que nos motivan a representarlo y reconocerlo como alguien respecto del cual tenemos que obligarnos a tratarlo de cierta manera. Esto lleva a Searle a señalar ciertas peculiaridades de los derechos humanos como hechos institucionales que se vinculan con algunas dificultades para su análisis.

La primera de estas dificultades tiene que ver con el problema de lo que podríamos llamar la justificación o legitimidad de las instituciones. Según Searle, un motivo común para inventar distintas instituciones es la creación de poder: las instituciones nos permiten hacer cosas que no podríamos hacer de otro modo. De esto se sigue que, en términos generales, el propósito de la existencia de una institución se puede explicar mediante el poder que se crea con ella (Searle 2010, pp. 139–141). Sin embargo, Searle sostiene que la creación de los derechos humanos como hechos institucionales no conlleva la creación de ningún poder entendido de la manera anterior. Ello tendría como consecuencia que la posible justificación de los derechos humanos no derivaría de su conveniencia para la creación de poder, sino que remitiría a una teoría de la naturaleza humana y de sus características valiosas (Searle 2010, pp. 191–195).

No estoy seguro de que una concepción consistente de los derechos humanos tenga que remitir de manera necesaria a una teoría de la naturaleza humana en los términos en que sugiere Searle. Con todo, me parece que el pensador norteamericano tiene razón cuando señala que su justificación implica necesariamente consideraciones de valor. Considero que una concepción consistente de estos derechos supone a fuerza una teoría de las necesidades básicas de todo ser humano cuya satisfacción es condición de posibilidad de cultivar cierto tipo de vida que podemos denominar digna —dejaré de lado por ahora el problema de en qué consiste esta dignidad (véase Marín Ávila 2018)—.

La segunda de estas dificultades para analizar los derechos humanos como hechos institucionales tiene que ver con su carácter de derechos universales que entrañan obligaciones universales. Searle llama la atención sobre el hecho de que el concepto mismo de “derecho” sólo es significativo en la medida en que implica como contraparte una obligación, la cual, en el caso de los derechos negativos, puede limitarse a la no intervención. Por ejemplo, el derecho de alguien a transitar por un lugar implica la obligación de otras personas de permitirselo y, en caso de que se formule como un derecho negativo, la de no impedirselo. Searle sostiene que sólo tiene sentido hablar de derechos humanos si se puede establecer 1) frente a quién se tienen estos derechos, 2) cuál es el contenido de las obligaciones hacia quien tiene el derecho y 3) por qué la persona frente a la cual se exige el derecho tiene tales obligaciones. Y, según el filósofo norteamericano, que los derechos humanos sean universales implica que guardan correspondencia con obligaciones universales. De manera que la respuesta a la cuestión de frente a quién se tienen los derechos humanos sería: frente

a cualquiera, frente a todos los demás seres humanos (Searle 2010, pp. 184–187).

No creo que reconocer que cualquier persona tiene ciertos derechos por el mero hecho de ser humano implique por necesidad suponer que todas las demás personas están obligadas a hacer efectivos esos derechos, como sugiere Searle. Aunque tiene razón cuando afirma que el reconocimiento de que cualquier ser humano posee ciertos derechos conlleva que todos los demás están obligados a abstenerse de violentarlos, esto no quiere decir que dicha obligación universal sea suficiente para que los derechos existan. En otras palabras, es perfectamente posible pensar en ciertos derechos universales cuyo contenido no se agota en las obligaciones universales que les corresponden como contraparte, sino que implican obligaciones adicionales que no son universales y que recaen en ciertas personas y ciertas instituciones en particular. Por ejemplo, en México como en muchas otras naciones se reconoce que cualquiera de sus ciudadanos tiene derecho a recibir educación y que la obligación correspondiente a este derecho recae en distintas personas e instituciones perfectamente identificables, por ejemplo, los padres, ciertas dependencias gubernamentales, etc. El reconocimiento de este derecho implica también que todos los demás miembros de dicha sociedad se abstengan de violentarlo. Sin embargo, las obligaciones que conlleva este derecho no se reducen a la abstención de todos los miembros de la sociedad de intervenir con él, sino que abarcan también las obligaciones positivas de sus familiares más cercanos y de dependencias gubernamentales, entre otros. No veo por qué la relación entre los derechos de los miembros de una sociedad particular y las obligaciones correspondientes tenga que ser distinta de la que rige entre los derechos universales y las obligaciones que los acompañan. Creo que es perfectamente posible reconocer derechos humanos universales sin tener que suponer que el contenido de las obligaciones correspondientes es el mismo para todas las personas.

De acuerdo con lo anterior, se puede sostener con Searle que los derechos universales guardan correspondencia con obligaciones universales de abstenerse de intervenir en su violación. Sin embargo, el contenido de las obligaciones correspondientes a un derecho que se reconoce como universal no se reduce a esta exigencia universal de no intervenir en su violación. Por el contrario, a esta obligación universal se pueden sumar otras obligaciones dirigidas hacia personas o instituciones específicas, y ello sin menoscabo del carácter universal del derecho. De la misma manera, si sólo es permisible hablar de derechos humanos en la medida en que se puede establecer el fundamento de las obliga-

ciones correspondientes, hay que distinguir las razones por las cuales todas las personas están obligadas a abstenerse de infringir los derechos humanos de los demás, de las razones por las que ciertas personas o instituciones específicas tienen obligaciones que van más allá de la mera abstención, como es el caso de las obligaciones de los Estados de hacerlos respetar y de garantizar las condiciones para su ejercicio tal y como se estipulan en la Carta Internacional de Derechos Humanos, en particular en los dos pactos internacionales.

Por lo demás, la identificación apresurada por parte de Searle del contenido de los derechos universales con las obligaciones universales correspondientes se relaciona con su afirmación de que sólo cabe justificar derechos humanos en términos de derechos negativos, como el derecho a intentar procurarse una vivienda, el derecho a la propiedad privada, a intentar procurarse educación, a la libertad de expresión en términos de no ser censurado, a la libertad de credo y de reunión, etc. (Searle 2010, pp. 186–191). Espero haber mostrado que ello no se sigue sin más de la conceptualización de los derechos humanos como hechos institucionales. En lo que sigue expondré otros elementos que permitirán mostrar con mayor amplitud cómo la propuesta que presento difiere de la posición del norteamericano en este respecto e introduce problemáticas que exigen prestar atención a la forma en que el Estado y otras instituciones concretas intervienen en esta institucionalización.

## *2. Condiciones para la existencia efectiva y no sólo nominal de los derechos humanos. Complementos a partir de la teoría de los actos sociales de Adolf Reinach*

No hay duda de que la institucionalización de los derechos humanos que hoy por hoy desempeña un papel importantísimo en el derecho internacional y en distintos derechos nacionales, incluido el mexicano, tiene antecedentes importantes en las ideas de los pensadores del humanismo republicano hispanoamericano como Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga, así como de personajes de otras latitudes, entre los que destaca Hugo Grocio (Véase Velasco Gómez 2006 y Gearty y Douzinas 2012). En todo caso, en su forma más reciente dicha institucionalización ha tenido lugar en un proceso histórico que parte de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y de la promulgación, en 1976, de sus dos complementos más importantes: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

¿Qué es lo característico de esta institucionalización de los derechos humanos? Lo primero que hay que decir es que no nacieron nada más como consecuencia de que un grupo de personas ajenas a las estructuras estatales y gubernamentales se reuniera para declararlos, como sugiere Searle (Searle 2010, pp. 186). Es cierto que han aparecido en su forma actual a través de declaraciones explícitas, pero estos actos de habla provienen de Estados o, si se quiere, de personas que cuentan con la función de estatus de representantes de Estados. La diferencia no es de mero matiz. En lo que sigue procuraré profundizar en este asunto con apoyo en la teoría de los actos sociales de Reinach y luego en observaciones de Arendt.

He tratado de exponer la idea de que todo lo institucional remite a ciertas formas de interacción simbólica o discursiva de las cuales surgen poderes deónticos o estructuras normativas; en este caso: cómo debe ser tratado y qué cosas está o no autorizado a hacer cualquier sujeto que tenga la identidad institucional “humano”. Sin embargo, no en todos los contextos en los que se habla de derechos humanos nos obligamos a tratarnos de tal manera que estos derechos existan como hechos institucionales. Indiqué antes que las declaraciones que crean hechos institucionales entrañan siempre una intencionalidad colectiva en la forma del reconocimiento de que las realidades institucionales en cuestión existen y tienen ciertas propiedades sólo en la medida en que otras personas también lo reconozcan así. ¿En qué consiste este misterioso “reconocimiento”? ¿En qué condiciones, de qué forma y en qué medida las instituciones como la de los derechos humanos pueden reconocerse? ¿Qué significa que existan de manera efectiva y no sólo nominal?

Aquí será de provecho detenernos a considerar cómo plantea Reinach el problema de los actos sociales que tienen la forma de la “prescripción” [*Bestimmung*], pues con este concepto alude a un fenómeno que incluye lo que Searle denomina “acto de habla declarativo”, pero que es más amplio. Por un lado, ello nos permitirá entender la creación de instituciones en el sentido de Searle como un caso particular del fenómeno de creación del tipo de deberes sin los cuales no sería posible el derecho positivo. En esto se echará de ver que la consignación de los derechos humanos en ordenamientos jurídicos es sólo una de las maneras particulares en las que éstos se convierten en hechos institucionales. Por otro lado, podremos apreciar algunas de las condiciones que hacen posible que las declaraciones sean efectivas en el sentido de aceptadas como válidas por la persona o el grupo de personas que reconocen las funciones de estatus y los poderes deónticos asociados con ellas.

Reinach desarrolla su teoría de los actos sociales en *Los fundamentos a priori del derecho civil*. Esta obra gira en torno a la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que existan derechos y deberes como los que confieren los códigos legales positivos? A través de ella, el autor desarrolla la idea de que las fuentes de los derechos y las obligaciones jurídicos están en ciertos actos intencionales básicos que constituyen o crean relaciones sociales igualmente básicas que, por su mismo sentido, entrañan ya derechos y obligaciones.

Reinach toma de Husserl, su maestro, el concepto de “acto intencional”. No es posible profundizar aquí en él, pero vale la pena mencionar que, aunque mucho más sofisticado, es afín al concepto de “representación” de Searle, pues ambos tienen un antecedente inmediato en el concepto de “intencionalidad” de la psicología descriptiva de Franz Brentano.

¿Qué son los actos sociales? Reinach forja este concepto también en colaboración con Husserl, quien los piensa como nexos de actos intencionales de índole práctica que son responsables de la constitución o creación de relaciones sociales y, con ello, de la dimensión específicamente social del mundo.<sup>3</sup> Ambos apuntan con él a actos de comunicación con distintas formas, como las aseveraciones o las preguntas, y a vivencias intencionales en las que una comunicación sirve de medio para hacer algo más, como la orden, la petición, la promesa, el acto de conferir poder de representación o la prescripción. Lo que me interesa aquí de Reinach no son las meras comunicaciones, sino los actos sociales del segundo grupo, pues de todos ellos nacen derechos y obligaciones, es decir, poderes deónticos.

Una promesa crea una obligación para quien promete y un derecho para el destinatario de la promesa; una petición crea un derecho para quien la ha hecho y una obligación para quien la ha aceptado; una orden crea un derecho para quien ordena y una obligación para quien la recibe y reconoce la autoridad de quien la dicta; conferir poder de representación puede crear derechos y obligaciones según cómo se lleve a cabo, y una prescripción crea para quien la acepta como válida la obligación de acatar el deber que se formula en ella, así como derechos para quien la dicta de manera efectiva (Reinach 2010, pp. 29–133; Marín Ávila 2015).

¿De dónde provienen estas obligaciones y estos derechos que se pueden reclamar? Los análisis de Husserl nos ponen sobre la pista de que

<sup>3</sup> A propósito de la concepción de Husserl de los actos sociales son en particular relevantes los tomos XIII, XIV y XIV de *Husserliana*. En este trabajo me baso sobre todo en los textos 9 y 10 del tomo XIV, y en el texto 29 del XV.

no hay que buscar su origen en las convenciones, sino en la posibilidad misma de que varias personas actúen en conjunto. Desde luego que las formas mismas de prometer, pedir o prescribir pueden ser convencionales, pero las obligaciones y derechos que se desprenden de ellas no tienen su fuente en la sanción del hábito o de la tradición, sino en el hecho de que son acciones colectivas, aunque de un tipo particular que entraña necesariamente la comunicación. En efecto, en sus investigaciones sobre la intersubjetividad, Husserl vio que hay una forma de conciencia del deber que se funda en la crítica de la manera en que alguien desempeña su función en una acción colectiva. La idea básica es que cuando alguien hace algo en conjunto con otras personas y se desvía de lo que se espera de ella, sus compañeros en la acción colectiva tienen motivos para reclamárselo, pues con ello frustra los empeños de todos (Husserl 1973a, pp. 166–172, 192–204). En otras palabras, si los actos sociales son formas básicas en que varias personas pueden actuar de manera concertada sobre la base de la comunicación, entonces crean obligaciones y derechos a reclamar justamente por ello. Si seguimos esta idea llegamos a la tesis de que la efectividad de los actos sociales también depende de la estructura del tipo muy general de acción colectiva discursiva de que se trate.

En todos los casos anteriores los derechos y las obligaciones surgen de los respectivos actos sociales, pero sólo cuando estos actos son efectivos. Para ello tienen que cumplirse ciertas condiciones que dependen del tipo de acto. Por ejemplo, para que una promesa sea efectiva basta con que se exprese a su destinatario y con que éste no renuncie a los derechos que se le otorgan con ella. Para que una petición sea efectiva tiene que ser aceptada, y esta aceptación tiene la forma de una promesa. En contraste, para que una orden sea efectiva es necesario que exista algún tipo de subordinación hacia quien la dicta, pues el rechazo de una orden conlleva más que el rechazo de una petición. Al parecer, una orden sólo es efectiva cuando la precede o acompaña una promesa tácita o explícita de obediencia.

Aunque Reinach niega que los distintos tipos de actos sociales puedan reducirse a variantes de un solo tipo, los ejemplos anteriores sugieren que el más básico de todos ellos es la promesa, pues las distintas formas de aceptación del resto de los actos sociales parecen ser distintas formas de promesas (Reinach 2010, pp. 52–53). Esto tendrá implicaciones importantes al pensar en las condiciones que se tienen que cumplir para que una prescripción sea efectiva y, por ende, en las condiciones que se tienen que cumplir para que los derechos humanos existan efectivamente como hechos institucionales.



Antes de examinar en qué condiciones puede ser efectivo un acto de prescribir en general, o de declarar en particular, considero que es conveniente distinguirlo del acto social que quizá más se le asemeja: el acto de dictar una orden. Reinach hace notar que la prescripción no se refiere, como la orden, a la conducta de una persona, sino que mienta una situación como algo que “debe ser” (Reinach 2010, pp. 124–125). Creo que esta diferencia se puede apreciar con facilidad si se presta atención al hecho de que las prescripciones pueden tener efectos de los que las órdenes son incapaces, como justo la creación de otros actos sociales y de funciones de estatus en cosas y personas. Por ejemplo, en el caso de que prescriba que el papel que tenga mi firma debe considerarse dinero en el contexto de una fiesta o una kermés, que una hilera de casas destruidas debe respetarse como una frontera o que un espacio dentro de una cochera compartida debe considerarse el espacio donde tengo permitido estacionar mi automóvil. En ninguna de estas prescripciones se hace referencia directa a la conducta de quienes deben acatarlas y todas ellas crean situaciones y objetividades que no podrían surgir mediante órdenes: dinero, fronteras, lugares de estacionamiento privados.

¿En qué condiciones es efectivo el acto de prescribir o declarar? La respuesta de Reinach es que las prescripciones son efectivas cuando las acompaña o preceden de un acto social de subordinación (Reinach 2010, pp. 108). Al igual que en el caso de la orden, creo que este acto de subordinación puede pensarse en términos de una promesa de obediencia del tipo: “prometo acatar lo que se prescriba”. Detengámonos ahora a revisar algunas de las implicaciones de esta tesis a propósito de la creación de instituciones a través de la asignación de funciones de estatus y, en particular, a propósito de la existencia efectiva, y no sólo nominal, de los derechos humanos como hechos institucionales.

Podemos decir que sólo podemos crear instituciones porque somos capaces de obligarnos a comportarnos de manera consecuente con los enunciados sobre deberes que crean poderes deónticos y, con ello, asignan funciones de estatus: por ejemplo, se debe usar y aceptar este metal como dinero, esto es, como medio de intercambio con tales y cuales características. De la misma manera, se debe tratar a todos los seres humanos como sujetos de ciertos derechos, y ello implica que todos estamos obligados a comportarnos respecto de cualquier otro ser humano de cierta manera y a abstenernos de interferir con esos derechos, e implica también otras cosas, como que ciertas asociaciones institucionales particulares —por ejemplo, los Estados— están obligadas a comportarse de cierta manera —por ejemplo, haciendo respetar estos derechos o procurando el acceso a ellos— respecto de ciertos seres

humanos que se encuentran en circunstancias particulares —como en el caso de quienes habiten en su territorio o se encuentren de paso en él—. Lo que la teoría de Reinach permite apreciar es que todas las declaraciones se pueden especificar en enunciados sobre deberes y que estos deberes sólo son efectivos en ciertas condiciones que incluyen la subordinación de quienes los tienen con respecto a quienes los prescriben.

En otras palabras, el reconocimiento que hace posible que existan los hechos institucionales tiene la forma de una promesa: no sólo consiste en compartir la creencia en que algo es de cierta manera o tiene ciertas funciones, sino en obligarse a hacer algo o a comportarse de cierta manera a través del lenguaje o de la simbolización. En vista de lo anterior podemos decir que los derechos humanos existen de manera efectiva cuando son prescritos por personas o grupos de personas a quienes se les ha conferido esta capacidad a través de promesas de obediencia tácitas o explícitas, las cuales pueden estar motivadas por la amenaza de sanciones en caso de contravenirlas, por razones que apelen a que los poderes deónticos establecidos con ellos son deseables, por relatos religiosos, mitológicos y otros por el estilo.

Los discursos normativos que estipulan que todos los seres humanos deben de ser tratados de cierta manera y que deben disfrutar de las condiciones para hacer ciertas cosas por el mero hecho de ser seres humanos pueden ser leyes orales o escritas, políticas públicas, incluso hábitos colectivos. Lo determinante para que los derechos humanos existan como hechos institucionales es que tenga lugar esta promesa de obediencia de quienes los acatan hacia quienes los prescriben, sean estos últimos grupos mayoritarios de la humanidad en su conjunto a través de sus respectivos representantes políticos, ciertas personas en particular, instituciones o incluso las voces anónimas de lo que los sociólogos han denominado el “Otro generalizado” (Luckmann y Berger 2012, pp. 162–183).

Sin embargo, no es trivial el hecho de que el principal referente en este proceso de institucionalización de los derechos humanos, la Carta Internacional de Derechos Humanos, proceda de declaraciones de representantes de Estados nacionales, los cuales en su calidad de soberanos tienen en principio facultades para prescribir en sus respectivos territorios como autoridades últimas. Por ello, es necesario pensar aquí el problema del fundamento de la autoridad del Estado nacional y de la aparente insuficiencia de este fundamento para prescribir de manera efectiva sobre derechos humanos.

### 3. *El derecho a tener derechos. Reflexiones sobre las crisis de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Hannah Arendt*

¿Pueden los Estados modernos prescribir de manera efectiva derechos humanos? Ésta es una pregunta crucial. Se puede reformular de la siguiente manera: ¿pueden los derechos humanos existir como hechos institucionales a partir de prescripciones de personas que tienen la función de estatus de representar Estados modernos?

La serie de argumentos que quiero desarrollar parte de un pasaje de *Los orígenes del totalitarismo* en el que Arendt reflexiona sobre la noción de derechos del hombre a la luz de las experiencias de exterminio de pueblos enteros durante la primera mitad del siglo xx. Arendt observa que la idea de que el fundamento de toda ley justa es la naturaleza humana, idea que está en la base de la carta de derechos norteamericana y de la declaración francesa sobre los derechos del hombre, se encuentra en tensión con la reivindicación de la soberanía de los Estados modernos en nombre de sus respectivos pueblos. La ley que se decreta en nombre del ser humano en general tiene que ser impuesta por los Estados modernos, pero éstos sólo obedecen a voluntades de pueblos particulares (Arendt 1998, pp. 242–243).

Según Arendt, la tensión entre la idea de los derechos del hombre y la concepción de la soberanía nacional guarda relación con el hecho de que, a pesar de que el discurso sobre los derechos humanos se invocó constantemente durante la primera mitad del siglo xx para denunciar atropellos contra grupos vulnerables, ninguna institución no gubernamental pudo hacer cumplir estos derechos supuestamente inalienables cuando se trataba de personas que carecían de derechos civiles y de la protección de un gobierno.

No sólo los gobiernos se mostraban opuestos más o menos abiertamente a esta usurpación de su soberanía, sino que las mismas nacionalidades implicadas no reconocían una garantía no nacional, desconfiaban de todo lo que no fuera un claro apoyo a sus derechos “nacionales” (en oposición a sus simples derechos “lingüísticos, religiosos y étnicos”) y preferían, o bien, como los alemanes y los húngaros, volverse en busca de la protección de la madre patria “nacional”, o como los judíos, hacia algún tipo de solidaridad interterritorial. (Arendt 1998, pp. 243–244)

Esta misma tensión se relaciona con el hecho de que algunos de los casos más atroces de violaciones de derechos humanos de la historia reciente, los exterminios masivos de la primera mitad del siglo xx, los padecieron quienes Arendt denomina los “fuera de la ley” (*the rightless*):

personas desprovistas de ciudadanía por pertenecer a pueblos o clases equivocadas, como los judíos, los gitanos o quienes habían sido enlistados en el ejército republicano español (Arendt 1998, pp. 245–246).

Arendt observa que lo que está en juego en la privación fundamental de derechos humanos se manifiesta de manera particularmente clara en lo ocurrido a estos grupos de personas que fueron arrojados “fuera de la ley”. Por lo tanto, entender su situación permitirá hacer explícito un supuesto importante de cualquier discurso coherente sobre derechos humanos, así como reflexionar sobre la relación que guardan estos derechos con el hecho histórico de que la humanidad como sociedad mundial es algo que sólo ha comenzado a existir en tiempos recientes (Arendt 1998, pp. 248–249).

La primera pérdida de los individuos fuera de la ley fue la pérdida del hogar: la estructura social en la que nacieron y que estableció para ellos un lugar distintivo en el mundo. Según Arendt, aunque los casos de pérdida del hogar han sido frecuentes a lo largo de la historia, lo que no tenía precedente era que esta pérdida conllevara la incapacidad para encontrar un hogar nuevo, esto es, la imposibilidad de construir una comunidad nueva en otro territorio. Arendt señala que esta imposibilidad no se debía a un problema de sobrepoblación, sino a uno de organización política mundial (Arendt 1998, pp. 244–245).

La segunda pérdida de los individuos fuera de la ley fue la de la protección de un gobierno (Arendt 1998, p. 245). A causa de la consolidación histórica de una red de tratados internacionales que permiten al ciudadano de un país llevar su estatus legal a otro, esto implicó no sólo la pérdida de protección legal en su país originario, sino en todos los demás.

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión —fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas dentro de comunidades dadas—, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles. Sólo en la última fase de un proceso más bien largo queda amenazado su derecho a la vida; sólo si permanecen siendo perfectamente “superfluos”, si no hay nadie que los “reclame”, pueden hallarse sus vidas en peligro. Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo status legal [...] y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno y descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a estas personas. (Arendt 1998, pp. 246–247)

Lo que quiero destacar aquí es que las dos pérdidas que definen a los “sin derechos” son manifestaciones de la privación de un derecho que, según Arendt, es condición de posibilidad de todos los derechos humanos: “el derecho a tener derechos” (Arendt 1998, pp. 247–248).

Es interesante observar que la idea de que los derechos humanos implican el derecho a tener derechos parece estar al menos en parte reconocida de manera tácita en los artículos 2° y 15 de la Declaración Internacional de los Derechos Humanos.

El artículo 15 de la Declaración estipula el derecho a tener una nacionalidad. Con todo, la propuesta de Arendt tiene más alcance y más implicaciones que este mero reconocimiento de que toda persona tiene derecho a una nacionalidad. Por un lado, para la pensadora éste es un derecho más básico que los derechos humanos, pues es fundamento de ellos (Arendt 1998, pp. 247–248). Por otro lado, es más general: el derecho a tener una nacionalidad es sólo una forma particular en que se materializa históricamente el derecho a tener derechos. El derecho a tener derechos sólo es intercambiable por el derecho a tener una nacionalidad en un contexto histórico en el que la entidad política por excelencia es el Estado nación y en el que tener una nacionalidad implica necesariamente ser reconocido como un sujeto que pertenece a una sociedad organizada políticamente.

Por otro lado, el artículo 2° de la Declaración señala que las protecciones y derechos que allí se consideran deben otorgarse sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Y, aunque en dicho artículo hay un reconocimiento explícito de que los derechos humanos deben garantizarse sin importar la nacionalidad, es pertinente preguntar lo siguiente: ¿cómo, en qué medida y en qué respectos es posible reivindicar derechos humanos frente a los Estados nacionales que no los respetan ni protegen ni adoptan medidas para lograr su existencia efectiva? ¿En qué medida el hecho de que el orden jurídico e institucional internacional dependa de Estados nacionales soberanos es una limitante para garantizar el derecho a tener derechos humanos?

La observación de Arendt de que los derechos humanos suponen el derecho a pertenecer a una sociedad organizada me parece de gran importancia para una reflexión sobre los desafíos en materia de derechos humanos en la actualidad. Quizá las más grandes crisis humanitarias de nuestros días son las que ocurren en contextos en los que las personas son incapaces de exigir los derechos civiles que en principio le corresponderían a quienquiera que esté bajo la jurisdicción de un Estado por

encontrarse en un determinado territorio. Esto sucede en situaciones de deterioro de la organización social y política, como en las sociedades en guerra; en contextos en los que un grupo de personas son identificadas como enemigas del Estado a causa de su involucramiento en actos presuntamente criminales, como muchos de quienes han padecido violencia por parte de los cárteles del narcotráfico o de las autoridades durante la última década en México; en circunstancias en las que la residencia o el tránsito en un territorio suponen un problema legal, como ocurre a muchos de los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos y a muchos de los migrantes centroamericanos en su paso por México; o en aquellos casos en que la discriminación racial, cultural o de clase es de hecho un impedimento para el ejercicio de estos derechos, como en muchas de las comunidades indígenas y de la población pobre en México, o los afroamericanos en Estados Unidos.<sup>4</sup> Al margen de lo que dictan las leyes, hay de hecho en todos estos casos criterios discriminatorios respecto de quiénes tienen derecho a que se realicen, respeten y hagan respetar sus derechos humanos. Dicho de otra manera: criterios discriminatorios respecto del reconocimiento efectivo y no sólo nominal de estos derechos.

La tensión entre, por un lado, la idea de que el hombre es el fundamento de toda ley y, por otro, la de que la soberanía del Estado radica en el pueblo, tiene que ver con que el Estado nación se concibe y legitima como una forma de organización política de un pueblo o de un conjunto de pueblos, pero no del ser humano en general. La idea de que la soberanía radica en el pueblo implica que los Estados representan los intereses de sus pueblos y no el interés del ser humano en general.

Si pensamos ahora en los derechos humanos como hechos institucionales que nacen de prescripciones de Estados, el problema radica en que estos últimos no tienen motivos para hacer cumplir estas prescripciones a través de sus órganos o para sancionar su incumplimiento en beneficio de quienes no sean los ciudadanos que representan o de otros Estados poderosos que puedan ejercer presión sobre ellos. Por ejemplo, un Estado nacional no tiene motivos para hacer cumplir a través de sus órganos la prescripción de que todos los seres humanos que están bajo su jurisdicción territorial, independientemente de su nacionalidad

<sup>4</sup> En este sentido, Judith Butler reivindica el derecho a tener derechos en términos de la aparición en la escena pública de grupos en situación de especial precariedad (Butler 2015). Otra reflexión interesante de corte arendtiano sobre las limitantes del sistema de protección de los derechos humanos en las crisis migratorias actuales, en especial en los campamentos de refugiados, se puede encontrar en Parekh 2017.

y de su situación legal, tengan acceso a la salud o a la educación; y tampoco tiene motivos para sancionar la prescripción de que todo ser humano en su territorio, sin importar su nacionalidad ni su situación legal, tiene derecho a una vida libre de violencia. Por lo demás, la efectividad de las prescripciones del Estado, y en este caso de las prescripciones relativas a los derechos humanos, depende en forma directa de la efectividad de la promesa de obediencia de parte de aquellos para quienes estas prescripciones deben valer. Y, en el caso de los Estados nación, esta promesa se da y refrenda en el supuesto de que el gobierno obedece el interés de la nación, esto es, de sus ciudadanos, y no de la humanidad en general. En otras palabras, la lógica del reconocimiento de los Estados nacionales no coincide con la lógica del reconocimiento de los derechos humanos. En efecto, los criterios discriminatorios que se observan en los ejemplos que mencioné se pueden explicar en parte con base en la observación de que los afectados no pertenecen al pueblo o a los sectores de la población ante los cuales el Estado se legitima, o de que, por su situación legal, se consideran sectores de la población ajenos a los intereses del Estado.

En un artículo donde hace un balance de la situación de los derechos humanos en el mundo tras los cincuenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Richard Anderson Falk llega a la siguiente conclusión:

Los cincuenta años pasados demuestran, por encima de cualquier otra cosa, que las grandes victorias de derechos humanos han ocurrido cuando el activismo de base converge con el oportunismo geopolítico en un contexto de circunstancia histórica favorable. También demuestran que las frustraciones y las decepciones más grandes con respecto a los derechos humanos están asociadas con la falta de *momentum* cívico y la presencia de resistencia geopolítica. (Falk 1999, pp. 23; la traducción es mía)

De acuerdo con lo anterior, la aplicación de medidas que refuercen la existencia de los derechos humanos como hechos institucionales tiende a ocurrir cuando las presiones por parte de grupos civiles organizados para que se reconozcan estos derechos coinciden con los intereses geopolíticos de los Estados nación. Falk cita algunos ejemplos de ello: el interés de Estados Unidos en reducir el flujo de migrantes indeseados hacia su territorio habría sido motivo para liderar los esfuerzos de la ONU en 1995 por preservar el proceso democrático en Haití y proteger a los haitianos de las brutalidades de la junta militar; la preocupación de Europa y Estados Unidos de que el conflicto balcánico se expandiera

hasta implicar a miembros de la Organización del Tratado del Atlántico Norte, como Turquía y Grecia, habría motivado su apoyo a las iniciativas de este organismo para terminar la guerra en Bosnia y apoyar la voluntad de ejercer presión sobre Belgrado para restaurar la autonomía y los derechos humanos en Kosovo; en contraste, la falta de intereses geopolíticos explicaría la falta de voluntad de Estados Unidos y de las Naciones Unidas para tomar medidas para evitar los desastres humanitarios en Ruanda, Burundi y Zaire a mediados de los años noventa del siglo pasado (Falk 1999, pp. 10–11).

Las observaciones de Falk parecen corroborar la tesis de Arendt sobre las tensiones que se derivan de las ideas modernas sobre las fuentes de la legitimidad de los derechos humanos y de los Estados. Las grandes victorias de los derechos humanos ocurrirían cuando se relaja esta tensión entre las exigencias de respetar estos derechos supuestamente inalienables y los intereses geopolíticos particulares de los Estados naciones; los grandes fracasos, cuando se acentúa dicha tensión.

Lo anterior hace que sea necesario preguntar si el presupuesto de todos los derechos humanos, esto es, si el derecho de todo ser humano a tener derechos, puede garantizarse en un contexto histórico en el que la forma paradigmática de organización política es el Estado nación, que reivindica su soberanía con base en los pueblos que representa. En otras palabras: ¿pueden los Estados nacionales modernos prescribir efectivamente derechos humanos? ¿Pueden los Estados nacionales modernos hacer que los derechos humanos existan de manera efectiva como hechos institucionales a través de leyes y políticas públicas? La respuesta a estas interrogantes que cabe extraer de las reflexiones de Arendt parece más bien pesimista. Según ella, ni siquiera con el surgimiento de un gobierno mundial desaparecería la tensión a la que me he referido, pues si la soberanía de este gobierno mundial se reivindicara en nombre de pueblos, entonces siempre cabría la posibilidad de que ciertas personas o grupos de personas fueran excluidos.

La crítica de Arendt a los discursos sobre los derechos humanos que pierden de vista que éstos presuponen el derecho a pertenecer de manera plena a una sociedad políticamente organizada se despliega también en otro frente que complementa el anterior. Según vimos, la existencia de la humanidad, entendida como la sociedad organizada mundialmente, es para Arendt un factor clave para explicar la aparición de los “fuera de la ley” a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, esto es, de aquellos individuos y pueblos que no sólo perdieron su hogar y la protección de un gobierno, sino que no tenían la posibilidad de recuperarlos. Esto significa que el derecho a tener derechos sólo puede



garantizarse en el contexto histórico actual en términos del derecho a formar parte de esta sociedad mundial. En otras palabras, reconocer los derechos humanos como hechos institucionales supondría reconocer que toda persona tiene el derecho a formar parte de la sociedad global o, para usar una expresión de Arendt, de la familia de todas las naciones del mundo (Arendt 1998, p. 245).

El derecho a formar parte de la humanidad no es una cuestión tan abstracta como pudiera parecer a primera vista. Su contraparte es lo que Arendt llama el salvajismo moderno, que consiste en la situación de habitar un mundo que no se puede cambiar, pero de cuya frugalidad y abundancia se depende para vivir; esto es, consiste en la situación de vivir y morir sin dejar rastro, sin haber contribuido en ninguna medida a hacer un mundo común (Arendt 1998, pp. 250–252). No es posible abordar aquí la cuestión de si la vida en el mundo moderno se ha vuelto progresivamente salvaje en el sentido que Arendt entiende el término. Sin embargo, al referirme a los sin derechos, ya hice alusión a algunos ejemplos actuales de la expulsión de la civilización en el seno de la misma que nos son familiares.

Cuando se presta atención al problema de las condiciones en las cuales las declaraciones o prescripciones que crean los derechos humanos son efectivas, se echa de ver que su existencia supone una base de relaciones e instituciones que permiten desplegar el poder de distintos grupos de personas. En la actualidad, estas relaciones e instituciones son en su mayor parte estatales. Que los Estados prescriban de manera efectiva los derechos humanos para que su reconocimiento sea pleno quiere decir que adopten las medidas necesarias para realizarlos, respetarlos y hacerlos respetar o, lo que es lo mismo, que se obliguen y que obliguen a todos los que estén bajo su jurisdicción a comportarse de la manera prescrita en lo relativo a estos derechos. No obstante, puede cuestionarse que el proceso de institucionalización de estos derechos para todos los seres humanos del orbe pueda darse en un contexto político donde las leyes y las políticas públicas encargadas de protegerlos en primera instancia proceden de Estados nacionales, pues estas formas de organización política responden a los intereses de sus ciudadanos o de grupos de presión particulares y no a los de la humanidad en general.

Las razones que se esgrimen para considerar deseable la existencia de los Estados modernos y para reproducir generacionalmente las interacciones sociales y los poderes deónticos a través de los cuales existen no son las razones para considerar deseable la existencia de los derechos humanos. Es necesario hacerse cargo de esta tensión, pues

en caso contrario no podrá haber un verdadero reconocimiento de estos últimos que haga posible que existan de manera efectiva y no sólo nominal. Por el contrario, es necesario que quien los prescriba cuente con la autoridad para hacerlo y que su poder no se derive de una promesa de obediencia dada a cambio del ofrecimiento de defender los intereses particulares de pueblos particulares o de un conjunto de ciudadanos que pertenecen a una colectividad particular.

Entre las muchas problemáticas en materia derechos humanos que se pueden y deben abordar en una perspectiva como la que he planteado aquí, dos de las más inmediatas y más urgentes tienen que ser, por un lado, la del análisis de los riesgos del auge de nacionalismos xenófobos en los países que han sido durante las últimas décadas los principales destinos de inmigración en el mundo y, por otro lado, la falta de reconocimiento de los derechos civiles de sectores de la población por razones económicas, culturales o incluso militares en naciones con bajos índices de aplicación de la ley, como México. Si la existencia efectiva de derechos humanos depende de que se garantice el derecho a pertenecer a una sociedad organizada en la que éstos se reconozcan, entonces se tiene que privilegiar la atención a esta clase de problemas de marginación social. En otras palabras, una de las condiciones para que los discursos, tratados y políticas públicas con un enfoque de derechos humanos sean honestos en el sentido de que promuevan su reconocimiento efectivo y no sólo nominal es que impliquen el compromiso de combatir la marginación social y política.

Es quizá necesario dedicar más esfuerzos a imaginar formas nuevas de complementar la institucionalización de los derechos humanos. Después de todo, como cualquier otro hecho institucional, la identidad de cada ser humano como un sujeto con derechos y obligaciones universales sólo existe en la medida en que es reconocida por las personas que interactúan de manera directa o indirecta con él o con ella. Por importantes que sean la capacidad de organización y los recursos económicos y punitivos de los Estados nacionales, ese reconocimiento puede y suele darse hasta cierto punto sin ellos. El fondo de la cuestión es cómo promover que en todas las sociedades los seres humanos se comporten respecto de los demás de tal manera que con ello se institucionalice esa identidad. Dicho esto, es obvio que para que la institucionalización de los derechos humanos sea en verdad factible en gran escala y de manera inflexible ante conflictos sociales de toda clase, es necesario contar con una enorme capacidad organizativa y con recursos económicos y punitivos. Resta ver si en el futuro se puede consolidar un derecho internacional que permita a los ciudadanos de todas las naciones

del mundo reivindicar de manera efectiva estos derechos frente a los Estados que en cada caso tendrían que haberlos protegido en primera instancia. Sin embargo, mientras ese derecho internacional dependa de los Estados nación, dicha posibilidad parecería condenada al fracaso en todos los casos en que se subordine a la lógica de la nacionalidad, los nacionalismos y los intereses geopolíticos.

Parece claro que la institucionalización plena de los derechos humanos en el contexto político actual sólo sería posible si se lograra garantizar el derecho de todas las personas a participar políticamente en el lugar donde habitan y a contar con la protección efectiva de sus derechos humanos por parte de gobiernos y organizaciones políticas en todos los contextos. Si no hay claridad sobre las limitantes de los Estados nacionales para respetar, hacer respetar y realizar estos derechos, entonces el proceso de construcción de instituciones nacionales e internacionales en materia de derechos humanos estará condenado a apuntalar su uso ideológico para justificar acciones oportunistas de las naciones que emerjan como las siguientes grandes potencias mundiales y, lo que es peor, estará condenado a seguir reproduciendo las condiciones que a menudo las dejan impotentes para promover y, en su caso, hacer cumplir la exigencia de que todo ser humano sea tratado conforme a estándares mínimos de una vida digna.

### *Referencias bibliográficas*

- Arendt, Hannah, 1998, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Taurus, Madrid.
- Arendt, Hannah, 2005, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah, 2006, *Sobre la violencia*, trad. Carmen Criado, Alianza, Madrid.
- Butler, Judith, 2015, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2015, *Situación de los derechos humanos en México*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos-Organización de Estados Americanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2017, *Derechos humanos. Historia e institucionalización en México*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.
- Falk, Richard A., 1999, "A Half Century of Human Rights: Geopolitics and Values", en Burns H. Weston y Stephen P. Marks (comps.), *The Future of Human Rights*, Transnational Publishers, Ardsley/Nueva York.

- Gearity, Conor y Costas Douzinas, 2012, *The Cambridge Companion to Human Rights Law*, Cambridge University Press, Cambridge, <<https://doi.org/10.1017/CCO9781139060875>>.
- González Guardiola, Joan y Josep Monserrat Molas, 2017, *Mercancía y deuda. Aportaciones de una fenomenología del dinero a la fundamentación de la teoría monetaria*, Silla Vacía/Jitanjáfora, Morelia.
- Honneth, Axel, 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballesteros, Crítica, Barcelona.
- Husserl, Edmund, 1973a, *Husserliana XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Husserl, Edmund, 1973b, *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Husserl, Edmund, 1973c, *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Luckmann, Thomas y Peter L. Berger, 2012, *La construcción de la realidad social*, trad. Silvia Zuleta, Amorrortu, Buenos Aires.
- Marín Ávila, Esteban, 2015, “Social Acts as Intersubjective Willing Actions”, en Marta Ubiali y Maren Wehrle (comps.), *Feeling and Value, Willing and Action*, Springer (Phaenomenologica, 216), Dordrecht, <[https://doi.org/10.1007/978-3-319-10326-6\\_14](https://doi.org/10.1007/978-3-319-10326-6_14)>.
- Marín Ávila, Esteban, 2018, “Los derechos humanos como discursos y realidades. Perspectivas desde la fenomenología”, *Revista Stoa*, vol. 9, no. 18, <<https://doi.org/10.25009/st.2018.18.2542>>.
- Parekh, Serena, 2017, *Refugees and the Ethics of Forced Displacement*, Routledge, Nueva York/Londres, <<https://doi.org/10.4324/9781315883854>>.
- Reinach, Adolf, 2010, *Los fundamentos a priori del derecho civil*, trad. Mariano Crespo, Comares, Granada.
- Schütz, Alfred, 1964, “Making Music Together”, en *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 15), La Haya, <[https://doi.org/10.1007/978-94-010-1340-6\\_8](https://doi.org/10.1007/978-94-010-1340-6_8)>.
- Schütz, Alfred, 1970, “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, en *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. Ilse Schütz, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 22), La Haya, <[https://doi.org/10.1007/978-94-015-3456-7\\_4](https://doi.org/10.1007/978-94-015-3456-7_4)>.
- Schütz, Alfred, 2004, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*, Springer, Viena, <<https://doi.org/10.1007/978-3-7091-3108-4>>.
- Searle, John R., 2010, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Nueva York.
- Velasco Gómez, Ambrosio, 2006, *Republicanism y multiculturalismo*, Siglo XXI, México.

Villoro, Luis, 1997, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, México.

*Recibido el 26 de mayo de 2019; revisado el 5 de noviembre de 2019; aceptado 21 de febrero de 2020.*



# Identidades que importan. Trans e intersex, la ley argentina y la irrupción de la ciencia

## [Identities that Matter. Trans and Intersex, the Argentinian Law, and the Irruption of Science]

MARIANA CÓRDOBA

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Universidad de Buenos Aires*

marianacordoba@conicet.gov.ar

**Resumen:** Como resultado de las luchas de las disidencias sexogenéricas se han aprobado leyes en todo el mundo que garantizan el reconocimiento de las identidades generizadas. La Ley de Identidad de Género argentina (2012) ofrece una definición de “identidad de género” opuesta a los enfoques biológicos y a la patologización y que respeta la voluntad individual y niega todo lugar a los refrendos de terceros “autorizados”. Esta ley regula el acceso a prácticas médicas para intervenir libremente los cuerpos. Ahora bien, los principios científicos del dimorfismo sexual sobre los cuales descansan esos procedimientos suelen denunciarse por reprimir, normativizar y patologizar en especial los cuerpos intersex. Analizaré la cuestión de las identidades de género a la luz de esta tensión; por último, argumentaré que la identidad es *transformativa, relacional y biotecnológicamente producida*.

**Palabras clave:** desbiologización, ley de identidad de género, identidad como transformación, identidad relacional, identidad biotecnológicamente producida

**Abstract:** As a result of the struggles of sex and gender dissidents, laws that guarantee the recognition of gender-identities have been passed all around the world. The Argentinian Gender Identity Law (2012) offers a definition of “gender identity” as opposed to biological anchorages and pathologization, respecting personal will and leaving no room for endorsement by “authorised” third parties. This law regulates the access to medical practices to freely intervene bodies. However, the theoretical scientific principles of sexual dimorphism on which these procedures are based on are usually denounced for repressing, normalizing and pathologizing especially intersex bodies. I will analyse the issue of gender identities in the light of this tension and, finally, I will argue that identity is *transformative, relational and biotechnologically produced*.

**Key words:** de-biologization, gender identity law, identity as transformation, relational identity, biotechnologically produced identity

### Introducción

Tanto la cuestión de la identidad de las personas como la de la identidad de colectivos y comunidades ha sido abordada desde muy diversas

perspectivas teóricas y de compromisos políticos también muy diversos. El problema de la identidad, que supo fascinar a filósofos de diferentes corrientes del pensamiento en la historia de la filosofía, devino cada vez menos un problema teórico y cada vez más una cuestión práctica, con lo que dio lugar a debates intensos en torno a las *políticas de la identidad* (cfr. Heyes 2018). La propia noción de identidad ha sido objeto de numerosas críticas que han llevado a propugnar incluso su completo abandono.

Muchas inquietudes recorrieron ese debate: ¿debe basarse la identidad en un rasgo esencial? Si no se la hace descansar en una esencia ¿tiene sentido la noción de identidad? En la medida en que excluye a otr\*s sujet\*s, ¿cualquier categorización implica necesariamente violencia? ¿Toda apelación a la identidad es conservadora y deudora de una exaltación de la subjetividad, la individualidad y la autenticidad? ¿Por qué no dejamos de hablar de identidad?

Desde esta perspectiva, en el presente trabajo me propongo analizar la cuestión de las *identidades de género* y, en especial, la cuestión de las *identidades trans*,<sup>1</sup> para recuperar el problema filosófico de la identidad y algunas líneas fundamentales del debate sobre las políticas de la identidad en ciertos enfoques feministas y de los estudios de género.

Para analizar la cuestión de las identidades de género e identidades trans, me centraré en la Ley de Identidad de Género (Ley 26.743) promulgada en Argentina en el año 2012. Consideraré el papel del conocimiento científico que está en la base de las prácticas biomédicas a las que es posible acudir para modificar los cuerpos según la identidad de género autopercibida —que es el mismo conocimiento en que se basan las intervenciones a los cuerpos intersex— y cuyo acceso precisamente regula esa ley.

En primer término, este trabajo tiene un objetivo programático: busco proponer una tarea para la filosofía de la ciencia. En segundo lugar, el objetivo fundamental es avanzar hacia la configuración de una noción filosófica propia de identidad que atienda el punto de vista de las comunidades trans y que contribuya a pensar políticas transformativas para la ampliación de derechos y reconocimiento de todas las personas.

<sup>1</sup> Dado que me referiré a la Ley de Identidad de Género en Argentina, incluyo en la categoría de “trans” a la comunidad travesti, transexual y transgénero argentina. Mi inclusión de tales personas (de carne y hueso, o la inclusión posible de otras personas) en una categoría específica se basa en particular en su forma de autodenominarse y autoidentificarse como “trans”. Respecto del propio punto de vista de las comunidades, véase el informe nacional sobre la comunidad argentina en Berkins 2015.



Argumentaré, con base en las ideas de Bornstein 1994, que la identidad de género es transformativa y, siguiendo a Heyes 2003, que es relacional. Asimismo, propondré que la identidad de género es *biotecnológicamente producida*, una idea que contempla el papel productivo del conocimiento científico detrás de las prácticas biomédicas. Argumentaré que la ciencia no sólo corrige, reprime y patologiza, sino que también *gestiona y produce* identidad.

### 1. *La ley de identidad de género en Argentina: un avance innegable*

A lo largo de la historia, las personas y comunidades trans han sido depositarias de la fobia y la discriminación sistemática dirigidas en buena parte de manera activa por el Estado (a través de la represión policial y la criminalización de sus identidades por medio de los edictos policiales) y también resultado de la ausencia del Estado al negar reconocimiento legal a sus identidades (Mouratian 2012). Las comunidades han sido —y aún son— objeto de violencia, estigmatización y exclusión (*cfr.* Berkins y Fernández 2006, Berkins 2015). En el contexto de la lucha de las propias comunidades contra la discriminación y violencia ejercida por el Estado y por la sociedad argentina en general, en la década de los noventa el movimiento trans logró colocar en la agenda pública la discusión sobre la legitimidad de los cuerpos en las calles, lo que representó un primer paso en términos de visibilidad del movimiento (Mouratian 2012). A lo largo de estos años, las “marchas del orgullo” también alcanzaron una mayor visibilidad y el movimiento LGBTIQ+ —con un mayor o menor nivel de organización y repercusión según el periodo— ha ido conquistando espacios en una sociedad ciega a su existencia, cuyas instituciones no producían ningún cambio real. Tuvo que llegar el año 2002 para que la lucha del movimiento produjera un cambio legal importante con la aprobación en la ciudad de Buenos Aires de la Ley de Unión Civil para parejas “con independencia de su sexo o su orientación sexual”. Ocho años más tarde se reformó el Código Civil, lo que dio lugar a la Ley de Matrimonio Igualitario (Ley 26.618). Por último, en agosto de 2011 inició la discusión de la Ley de Identidad de Género en el Congreso de la Nación Argentina. Como antecedentes de la ley cabe destacar que, en 2008, la justicia argentina por primera vez autorizó la modificación del documento de identidad de una persona sin que ésta se hubiera realizado intervención médica alguna. Desde el año 2007 se presentaron en el país diversos proyectos de ley para garantizar los derechos humanos de las personas trans —entre ellos, el derecho a la salud y el reconocimiento de las identidades—

y en el año 2006 se firmó la Carta Acuerdo entre el Hospital Durand, de la Ciudad de Buenos Aires, y la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) para crear un equipo interdisciplinario para la atención de la comunidad gay, lésbica, travesti, transexual y bisexual. En noviembre de 2011, la Cámara de Diputados aprobó la Ley de Identidad de Género y lo mismo hizo la Cámara de Senadores en mayo de 2012. El 24 de mayo de ese año se promulgó y publicó en el *Boletín Oficial* a través del Decreto 773/12.<sup>2</sup>

En el artículo 1°, la ley establece el *derecho a la identidad de género*. Afirma que toda persona tiene derecho “al reconocimiento de su identidad de género; al libre desarrollo de su persona conforme a su identidad de género; a ser tratada de acuerdo con su identidad de género y, en particular, a ser identificada de ese modo en los instrumentos que acreditan su identidad respecto de el/los nombre/s de pila, imagen y sexo con los que allí es registrada”. En el artículo 2°, la Ley ofrece una *definición* de “identidad de género”: “Se entiende por identidad de género a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo”. Luego de la definición, en este mismo artículo se establece la posibilidad, por la libre elección de cada persona, de modificar el propio cuerpo de acuerdo con la identidad de género autopercebida. El texto señala: “Esto puede involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que ello sea libremente escogido. También incluye otras expresiones de género, como la vestimenta, el modo de hablar y los modales”. Y en su artículo 3° establece que “Toda persona podrá solicitar la rectificación registral del sexo, y el cambio de nombre de pila e imagen, cuando no coincidan con su identidad de género autopercebida”. En el artículo 11, “Derecho al libre desarrollo personal”, se establece el derecho para toda persona mayor de edad de acceder “a intervenciones quirúrgicas totales y parciales y/o tratamientos integrales hormonales para adecuar su cuerpo, incluida su genitalidad, a su identidad de género autopercebida, sin necesidad de requerir autorización judicial o administrativa”. Asimismo, se hace explícita la independencia en el acceso, por un lado, a los tratamientos hormonales y, por otro, a los procedimientos quirúrgicos: “Para el acceso a los tratamientos integrales hormonales, no será necesario acreditar la voluntad

<sup>2</sup> <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm>>, consultado el 16/11/2018.

en la intervención quirúrgica de reasignación genital total o parcial. En ambos casos se requerirá, únicamente, el consentimiento informado de la persona”.<sup>3</sup> Por último, este artículo obliga a los prestadores de servicios médicos a brindar los tratamientos y procedimientos quirúrgicos a los que se refiere la ley:

Los efectores del sistema público de salud, ya sean estatales, privados o del subsistema de obras sociales, deberán garantizar en forma permanente los derechos que esta ley reconoce. Todas las prestaciones de salud contempladas en el presente artículo quedan incluidas en el Plan Médico Obligatorio, o el que lo reemplace, conforme lo reglamente la autoridad de aplicación.

Por su parte, el artículo 12 establece el derecho al trato digno que debe recibir toda persona:

Deberá respetarse la identidad de género adoptada por las personas, en especial por niñas, niños y adolescentes, que utilicen un nombre de pila distinto al consignado en su documento nacional de identidad. A su solo requerimiento, el nombre de pila adoptado deberá ser utilizado para la citación, registro, legajo, llamado y cualquier otra gestión o servicio, tanto en los ámbitos públicos como privados. [. . .] En aquellas circunstancias en que la persona deba ser nombrada en público deberá utilizarse únicamente el nombre de pila de elección que respete la identidad de género adoptada.

Aún existen en el país numerosos límites para la aplicación de la Ley de Identidad de Género porque, por ejemplo, muchos hospitales públicos no cuentan con los recursos ni los profesionales con la capacitación necesaria para realizar los procedimientos requeridos. Además, el hecho de que la ley obligue a reconocer la identidad de género de todas las personas no es suficiente para erradicar la discriminación y la violencia de una sociedad que no está todavía a la altura de la ley. A pesar

<sup>3</sup> Para los menores de edad, el mismo artículo establece: “En el caso de las personas menores de edad regirán los principios y requisitos establecidos en el artículo 5° para la obtención del consentimiento informado. Sin perjuicio de ello, para el caso de la obtención del mismo respecto de la intervención quirúrgica total o parcial se deberá contar, además, con la conformidad de la autoridad judicial competente de cada jurisdicción, quien deberá velar por los principios de capacidad progresiva e interés superior del niño o niña de acuerdo con lo estipulado por la Convención sobre los Derechos del Niño y en la Ley 26.061 de protección integral de los derechos de las niñas, niños y adolescentes”. No me detendré en la especificidad de la reglamentación para menores porque excede los propósitos del trabajo.

de esto, como sostiene Diana Maffia, la ley constituye un avance legal indiscutible, y es “la mejor del mundo que avanza sobre derechos que se están procurando a nivel internacional” (Maffia 2015). Sin duda, nuestro país “está a la vanguardia en las leyes de igualdad de derechos a nivel mundial, es junto a Dinamarca el único país que sólo exige la expresión de voluntad de la persona para lograr el cambio de nombre [de acuerdo con] su identidad de género autopercibida” (INADI 2016).

En efecto, la ley es revolucionaria por muchas razones y en múltiples aspectos de su texto. En primer lugar, analicemos a quiénes se dirige y a qué obliga. La ley es fruto de la lucha política de las comunidades trans, en cuyo seno fue promovida y discutida y cuyos derechos reconoce, pero establece un derecho para *todas* las personas, no sólo para las personas trans. Que las personas cisgénero puedan dar por sentado el derecho a sus propias identidades de género es un hecho que justo la ley trae a la luz. Al reglamentar para la Argentina un derecho universal que los Estados deben cumplir, la ley es también ocasión para explicitar que ciertos derechos universales son, de hecho, *diferenciales*: para ciertos grupos la vulneración sistemática de esos derechos es una marca esencial. De acuerdo con los Principios de Yogyakarta,<sup>4</sup> si bien los derechos humanos son universales y se ha avanzado en el sentido de que toda persona, sea cual fuere su orientación sexual o identidad de género, goce de la misma dignidad y respeto que cualquier otra, en el mundo sobreabundan las violaciones a los derechos humanos sobre la base de la orientación sexual e identidad de género. Así, las identidades cisgénero configuran un universo de personas con derecho pleno al respeto y reconocimiento de sus identidades, las que son respetadas sin más —así como es respetada sin más la orientación sexual de las personas heterosexuales—.

Tanto las costumbres arraigadas en distintas sociedades como ciertas leyes (relativas, por ejemplo, a los nombres y al sexo que debe consignarse en documentos de identidad) dificultan el reconocimiento pleno de las identidades trans. Operan como *vigilantes* de las disidencias, al señalarlas de manera permanente. Las prácticas violentas, como el transodio y la transfobia —que suelen encarnarse en los más brutales asesinatos de travestis— muestran hasta qué punto los derechos humanos de las personas trans son permanentemente violados en distintas sociedades. En mayor o menor medida, estas prácticas obstruyen el reconocimiento de las identidades trans, constituyen violaciones al

<sup>4</sup> Cfr. <[http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles\\_sp.pdf](http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_sp.pdf)>. Consultado el 16/11/2018.

derecho al reconocimiento y a la vida digna. Los Principios de Yogyakarta también afirman que la respuesta internacional que se ofrece a tales violaciones de los derechos humanos no son consistentes ni están unificadas.

En Argentina es obligatorio registrar en los documentos de identificación personales (Partida de Nacimiento y Documento Nacional de Identidad, DNI) un “sexo” de dos posibles, masculino o femenino, de acuerdo con la Ley del Nombre (Ley 18.248) (*cf.* Cabral 2015). La Ley de Identidad de Género tiene, pues, una importancia innegable para aquellas personas cuya identidad de género no concuerda con la identidad asignada en su documentación al momento de nacer. Pero la ley no obliga *a nada* a estas personas, sino que obliga *al resto de las personas* al reconocimiento de la identidad de género y al trato digno.

En segundo lugar, cuando afirmo que la ley no obliga *a nada* a las personas cuya autopercepción de género es distinta de la registral, me refiero al hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en la legislación de otros países, la ley no exige ninguna *condición* para el reconocimiento de la identidad de género: no es forzoso modificar el DNI ni intervenir médicamente los cuerpos de ninguna manera. El cambio de DNI y el acceso a los tratamientos hormonales y procedimientos quirúrgicos son *opcionales*; es suficiente el *deseo propio*, la *propia voluntad* basada en la *vivencia personal* para la determinación de la identidad de género que se establece de manera exclusiva *en primera persona*. La autopercepción que funda la identidad no debe ser demostrada ni refrendada por una tercera persona, es decir, no hay lugar para saberes periciales ni voces de terceros “autorizados”, sean profesionales de la salud o funcionarios del poder judicial. Por lo tanto, para el acceso a las prácticas médicas basta el consentimiento informado.

En tercer lugar, la ley establece la independencia entre el cambio de DNI, la utilización de tratamientos hormonales y los procedimientos quirúrgicos. Cualquier persona puede someterse a todas estas modificaciones, o a cualquiera de las tres, sin necesidad de acudir a otra/s.

Por último, la ley recoge uno de los signos destacados de la lucha política de las comunidades trans por el reconocimiento: la *desbiologización*, que podría sintetizarse en el lema “la biología no es destino”. En este sentido, en la ley no hay ninguna referencia a una contraposición entre un supuesto *sexo biológico* —como una suerte de condición “natural”— y un *género* que se caracterice como cultural, psicológico, autopercebido. El texto distingue entre el “sexo asignado al momento del nacimiento” y “la identidad de género autopercebida”. No hay referencias a la biología ni a entidades que usualmente se consideran

*autoidentificantes*, como “hombre” o “mujer”. Es decir, no se refiere a entidades que subsisten como tales con independencia de un marco que otorga reconocimiento o registro. No se contraponen el género autopercebido a una entidad *fundamental* y *última* que pertenecería a una realidad independiente o autodeterminada, descubierta y nombrada por la biología. En la propia formulación de la ley no hay lugar para determinantes biológicos ni esencialismos científicos: no se menciona ninguna diferencia biológica ni se hace referencia a ninguna relación consonante o disonante entre características biológicas y sexo, o entre características biológicas y género. Estas ausencias son significativas y responden a una indiscutible victoria de los colectivos militantes.

Al no hacer referencia a definiciones fundadas en la ciencia, podría pensarse que la ley ha logrado delimitar la cuestión de la identidad de género dejando fuera a la ciencia; ésta no parece cumplir ningún papel respecto de la identidad de género. Sin embargo, la ley establece que toda persona tiene derecho a acceder a tratamientos médicos con el fin de modificar el cuerpo, lo que da lugar a una tensión a la que dedicaré la sección siguiente.

## 2. *¿Sin lugar para la ciencia?*

Entre las prácticas biomédicas a cuyo acceso regula la ley se hallan las intervenciones quirúrgicas —totales o parciales— y/o los tratamientos hormonales. No cabe duda de que, para toda persona que quiera acceder a estas prácticas y que gracias a la ley puede hacerlo de modo seguro y gratuito, dichas prácticas tienen una función emancipadora.

Como se ha señalado, la ley se muestra opuesta a reducir la vida humana a aquello que supuestamente define la ciencia, sino que muestra un más sofisticado antirreduccionismo intercientífico (o interbiológico), pues no sólo no es necesario intervenir los propios cuerpos en modo alguno, sino que además es posible someterse a alguno de los tratamientos disponibles y no a otros. Al determinar que el tratamiento hormonal no debe supeditarse a la modificación genital, la ley expone un importantísimo antirreduccionismo: se niega que ciertas características del cuerpo sean fundamentales para la determinación e identificación de un género y, sobre esa base, que otras se reduzcan a ellas.

Hasta aquí no parece haber lugar para la ciencia o, mejor dicho, parece haber quedado expresamente en su lugar: excluida de las determinaciones identitarias del género. Sin embargo, las prácticas biomédicas que entran en escena, en la medida en que se reglamenta y habilita su acceso, suponen, en sus aplicaciones o en la base de éstas, ciertos prin-

cipios teóricos, tanto biológicos como bioquímicos. Surge entonces una tensión que la filosofía debe enfrentar. Las luchas por el reconocimiento de la identidad de género sobre la base del deseo personal, así como otras reivindicaciones de los colectivos por las disidencias sexogenéricas, han estado marcadas por la oposición radical a los esencialismos naturalistas, a la supuesta *determinación* de la biología. Desde una perspectiva aún más general, podría afirmarse, junto con Gabriel Giorgi, que politizar un fenómeno es, ante todo, desnaturalizarlo y desbiologizarlo (Giorgi 2014). Y si bien en este caso la reglamentación respecto de las prácticas médicas cumple una función emancipadora, esas prácticas implican determinado conocimiento científico que depende de ciertos supuestos teóricos que los propios activismos combaten.

En las discusiones teóricas acerca de la identidad de género hay muchas referencias a la ciencia. Se suele discutir el papel de la ciencia —o si es que tiene alguno— respecto de la identidad de género con un debate que continúa hasta nuestros días: la disputa entre el médico John Money y el investigador Milton Diamond. De acuerdo con Money, la identidad de género depende de la sociabilidad y la crianza y no de características biológicas, pero la sociabilidad debe darse en armonía con la presencia de genitales estéticamente “normales”: si una persona tiene un pene “de aspecto normal” y es “tratada como un niño”, se identificará con la identidad de género masculina, y si es “tratada como una niña” y tiene una vagina de “aspecto normal”, con la femenina. Money realizaba operaciones de corrección genital a niños que presentaban genitales de aspecto ambiguo. Este médico fue mundialmente conocido por “el caso Joan-John”, el caso de David Reimer, un bebé —designado como de sexo masculino sin ninguna dificultad— que a los ocho meses perdió su pene en una operación por mala praxis. Ante el desamparo, los padres acudieron a Money, quien recomendó practicar una operación en los genitales del bebé para constituir quirúrgicamente una vagina, con el convencimiento de que, con genitales femeninos y criado como una niña, se identificaría sin problemas con la identidad de género femenina (*cf.* Money y Green 1969). David fue operado en 1966; se le retiraron los testículos, se le creó una vagina, se le indicó un tratamiento hormonal y sus padres lo llamaron Brenda. Sin embargo, a pesar de que Money recurrió a este caso como evidencia probatoria de su hipótesis respecto de la identidad de género, David jamás se identificó con el género femenino (para conocer su historia, *cf.* Butler 2006). Diamond examinó el caso de David muchos años después y mostró que la reasignación de sexo había constituido un fracaso; además, en contra de Money argumentó que la sexualidad tiene una “base hormonal”

y la identidad de género tiene una base biológica cromosómica: hay una suerte de núcleo duro, de núcleo central o esencia del género que es biológica (*cfr.* Diamond y Sigmundsen 1997). De acuerdo con Diamond, “la presencia del cromosoma Y es base suficiente para la presunción de la masculinidad social” (Butler 2006, p. 97). Todo esto provocó la discusión de si existe alguna relación entre la identidad de género y la biología, si el sexo es “natural” y el género es cultural (*cfr.* Raymond 1979) o si, al igual que el género, el sexo biológico también se instituye socialmente (Butler 1990). Si bien es posible afirmar que la mayoría de los activismos combaten el determinismo biológico, esto no puede generalizarse sin más porque ciertas posiciones exaltan una diferencia sobre la base de determinaciones biológicas (*cfr.* Flores Bedregal 2003).

También han surgido múltiples discusiones sobre los tratamientos biomédicos para modificar los cuerpos, denominados en muchos países tratamientos de “transición” o de “reasignación de sexo”. Por ejemplo, Hausman 1995 ha argumentado en contra de todo tipo de intervención y tratamiento porque considera que las prácticas biomédicas, lejos de contribuir a la ampliación de los derechos y del reconocimiento para las personas trans, convierten el propio fenómeno de la “transexualidad” en algo completamente dependiente de la medicina y de la biotecnología y que justifica las intervenciones. Por otra parte, se suelen denunciar los efectos nocivos de estos tratamientos y los riesgos para la salud que suponen.<sup>5</sup> También se suele criticar que la ciencia y la medicina adopten el binarismo hombre/mujer sobre la base de las definiciones biológicas del sexo y el dimorfismo sexual (por ejemplo, Fausto-Sterling 2006, Gaudillière 2004).

<sup>5</sup> Aunque también se afirma en la bibliografía especializada que si los tratamientos se realizan bajo un control médico estricto, no implican riesgos mayores. Esto es relevante porque las personas trans en Argentina por lo común se someten a tratamientos poco seguros, que no realizan médicos profesionales, situación que la Ley de Identidad de Género busca también revertir. Por otra parte, debe tenerse en cuenta la escasez de estudios sobre la población trans y los efectos de las terapias hormonales. Sobre las posiciones en conflicto respecto de los riesgos de la administración de estrógeno en mujeres trans, véase Khan, Schmidt, Spittal, Goldstein, Smock y Greene 2019. De hecho, allí se afirma no sólo que escasean estudios sobre la población trans, sino también que los médicos clínicos carecen de experiencia en el tratamiento de personas transgénero y que son reticentes a recetar hormonas. La bibliografía actual sobre los riesgos de la administración de testosterona a varones trans y de anti-andrógenos y estrógenos a mujeres trans, arroja resultados si no contradictorios, al menos conflictivos, y la evidencia disponible es insuficiente para afirmar el riesgo cardiovascular asociado a las terapias hormonales (*cfr.* Defreyne, Van de Bruaene, Rietzschel, Van Schuylenbergh y T’Sjoen 2019).



Desde un punto de vista foucaultiano, se suele afirmar que las prácticas biomédicas que tienden a la *patologización* de las personas trans tienen la función de *corregir*, *disciplinar* y *normalizar* los cuerpos. Diana Maffia cuestiona que el poder médico siga siendo el que define lo “normal” y lo “anormal” (Maffia 2013). La medicina detenta el poder de clasificar los cuerpos sobre la base de cualidades como sanos/enfermos, normales/anormales, típicos/anómalos y, en consecuencia, interviene los cuerpos que considera *patológicos*, lo cual resulta evidente en el tratamiento de la intersexualidad, como se verá más adelante. Las prácticas biomédicas normativizan al “curar” y “corregir” violentamente los cuerpos intersexuales<sup>6</sup> que, considerados “indescifrables” por la ciencia, son desde muy temprana edad intervenidos médicamente con el fin de volverlos descifrables.<sup>7</sup> Ahora bien, las intervenciones del biopoder sobre la intersexualidad y los tratamientos quirúrgicos y hormonales que la Ley de Identidad de Género reglamenta se fundan en el mismo conocimiento científico que respalda el supuesto del dimorfismo sexual.

A pesar de todo esto, para el caso de la ley argentina el acceso opcional a las prácticas es una posibilidad que debe acompañarse porque responde a una demanda histórica. Si seguimos a Butler 2006, podemos aseverar que si los tratamientos permiten que las vidas de muchas personas sean más *vivibles*, su posibilidad debe celebrarse más allá de toda duda. Sin embargo, también debe atenderse el hecho de que las prácticas biomédicas se erigen sobre la base de supuestos teóricos relativos a las definiciones científicas del sexo que deben revisarse. En este sentido, se puede sostener que la ciencia, que parecía haber sido por fin confinada fuera del ámbito del deseo y la autodeterminación de la identidad de género, se *inmiscuye* en la propia ley. La paradoja que debemos abordar es la de considerar regresiva la intromisión de la

<sup>6</sup> Por definición, son “intersexuales” los individuos que presentan caracteres sexuales considerados masculinos y femeninos en grados variables. Según la Sociedad Intersex de Norteamérica (Intersex Society of North America), “intersexual” designa una variedad de condiciones en las cuales una persona nace con una anatomía sexual o reproductiva que no se ajusta a las definiciones típicas de masculino o femenino.

<sup>7</sup> L\*s niñ\*s intersex son por lo general intervenid\*s en forma compulsiva cuando son muy pequeñ\*s para que sus cuerpos se ajusten a una apariencia masculina o femenina (cfr. Raíces Montero 2010). Por desgracia, sus derechos quedaron fuera de la ley de 2012 y constituyen una deuda pendiente (Maffia 2013). En este trabajo, sólo me referiré a la intersexualidad en la medida en que su existencia constituye, en los términos de la filosofía de la ciencia, una “anomalía”, pero los procedimientos médicos a los que son sometid\*s l\*s niñ\*s intersex debe ser objeto de un análisis profundo al que no me dedicaré aquí.

biología en estas cuestiones y, a la vez, acudir a (reglamentar, ampliar el acceso a, e incluso celebrar) ciertas prácticas biomédicas que se basan, en última instancia, en la biología y la bioquímica. Tales prácticas no son independientes de las condiciones de producción del conocimiento teórico que implican ni de los propios compromisos teóricos realistas, reduccionistas, binarios y esencialistas que el conocimiento científico supone. En la mayoría de los debates, el papel de la ciencia se discute desde un punto de vista externo a la ciencia misma —un punto de vista que la filosofía de la ciencia suele considerar *externalista*—. Lo que ocupa el centro de los debates es la función normalizadora de la medicina, los efectos nocivos, los daños sobre los cuerpos y los efectos psicológicos de los tratamientos; desde otras perspectivas, se analizan los efectos sociales y políticos de los tratamientos, haciendo énfasis en que contribuyen a la extensión de los derechos y del reconocimiento. No obstante, también es necesario criticar los *supuestos teóricos* en el conocimiento biológico y bioquímico sobre los que se erigen tanto los procedimientos quirúrgicos como los tratamientos hormonales, una tarea que la filosofía de la ciencia no puede desconocer.

### 3. *La comprensión científica de la determinación sexual y sus anomalías*

Como señalé, buena parte de los colectivos militantes cuestionan a la ciencia su derecho a definirnos: lo que ella denomina “dimorfismo sexual” no es determinante de la identidad de género. ¿En qué consiste el dimorfismo sexual científico? ¿Cómo caracteriza la biología esa determinación binaria del sexo? La biomedicina distingue tres o cuatro niveles de diferenciación sexual: 1) el nivel del sexo genético o cromosómico —cromosomas XX o XY—; 2) el nivel del sexo gonadal —ovarios o testículos— y 3) el nivel del sexo genital —vagina, vulva, pene, próstata— determinados en el periodo fetal. Se suele añadir: 4) el nivel del sexo *psicosexual* y el sexo *social* (que se determinaría en la pubertad), que incluye los denominados “caracteres sexuales secundarios” (*cfr.* Maffia 2013).

Si bien la filosofía de la ciencia contemporánea puede considerar en varios sentidos superado el reduccionismo científico, la situación de las ciencias efectivas es otra. En el campo de las propias ciencias biológicas aún impera un reduccionismo que da por sentada la preeminencia epistemológica de la genética y de la biología molecular sobre el resto de las subdisciplinas biológicas (Rosenberg 1997, Rosenberg 2006). Este reduccionismo se erige sobre la base del compromiso ontológico de que *todos* los aspectos del organismo biológico se reducen

al (y, por lo tanto, se explican a partir del) plano genético-molecular. En este sentido, si bien la biología distingue entre los niveles mencionados, para los casos “normales” de la diferenciación sexual considera que, en sentido estricto, hay un *único* criterio determinante del sexo: el genético. La idea es que el nivel de la determinación genética es el que prevalece, el que verdaderamente importa, porque produce la *cadena de efectos causales normales* que permite determinar los niveles subsidiarios, el gonadal y el genital. Es decir, en última instancia, la determinación del sexo en human\*s es cromosómica, depende del denominado “sistema XX-XY”. De acuerdo con este nivel de determinación, el sexo se fija en el momento de la fecundación por medio de la composición cromosómica del individu\*, lo que la ciencia explica del siguiente modo: las células humanas se dividen en células somáticas, que son diploides, es decir, contienen dos series (dos juegos) de cromosomas, y células reproductivas —óvulos y espermatozoides—, que son haploides, esto es, contienen un solo juego de cada cromosoma. Todas las células somáticas en hembras humanas contienen dos cromosomas sexuales X (XX), pues las hembras sólo producen este tipo de cromosomas. Los machos, en cambio, producen tanto cromosomas sexuales X como Y, y todas sus células somáticas contienen un cromosoma X y un cromosoma Y (XY). Durante la fertilización, dos células haploides se combinan y forman una célula diploide, con dos pares de cromosomas. Según cuál sea el cromosoma en el gameto masculino, que es el único caso en que puede variar, la célula fecundada tendrá el genotipo XX o el genotipo XY, lo que determina el sexo del embrión (femenino y masculino, respectivamente). La determinación del sexo en human\*s se explica, entonces, simplemente en términos de la presencia o ausencia del cromosoma Y. Se considera que la masculinidad en humanos se determina por la presencia del gen SRY en el cromosoma Y, gen responsable de la formación de testículos.

En sentido estricto, para la biología la determinación del sexo es cromosómica porque en los casos considerados “normales” el sexo genético *causa*, determina, el sexo gonadal, que a su vez *causa* el sexo genital/fenotípico. De acuerdo con la ciencia, en estos casos los tres niveles que se distinguen *coinciden* (femenino es XX, con ovarios, vagina y vulva; masculino es XY, con testículos, pene y próstata). Ahora bien, la distinción entre niveles parece resultar de extrema utilidad para pensar los casos “raros”, los casos *ilegibles* o las *anomalías científicas*. ¿Por qué? Los fenómenos que se conocen en la actualidad como casos de intersexualidad ponen en cuestión la mencionada “armonía” entre los niveles, es decir, el reduccionismo genético. Se suele distinguir entre diferentes

tipos de intersexualidad, lo que antes se denominaba “hermafroditismo” y hoy “trastornos del desarrollo sexual” (“DSD” por la expresión en inglés, “Disorders of Sex Development”). Esta última denominación se propuso en el ámbito de la pediatría para designar desarrollos sexuales atípicos y pretende abarcar los distintos tipos de intersexualidad. Considerados “trastornos”, estos casos se definen como “condiciones congénitas en las cuales el desarrollo cromosómico, gonadal o del sexo anatómico es atípico” (Hughes, Houk, Ahmed y Lee 2005, p. 554; la traducción es mía).<sup>8</sup> Así, se encuadran en esta denominación los casos de personas que no presentan *concordancia* entre los tres niveles de la determinación sexual; por ejemplo, personas que son XX, tienen ovarios y tienen genitales “de apariencia masculina” y personas que son XY y tienen genitales “de apariencia femenina” o “ambiguos”. Entre estas últimas se consideran más frecuentes las personas que presentan distintos tipos de SIA (Síndrome de Insensibilidad a los Andrógenos). También hay personas que presentan tanto tejido ovárico como testicular, y existe también la intersexualidad cromosómica: personas que son XO —que tienen sólo un cromosoma sexual X, el único tipo de monosomía viable— o personas que presentan tres cromosomas sexuales, XXY o XXX. En muchos de estos casos que se catalogan como “anormales” la causa se considera conocida y, en otros, la causa es indeterminada.

Hay entonces casos en los que no se da de manera “normal” la “cadena causal” que va del plano cromosómico al gonadal y al genital. Cuando esta cadena no tiene lugar, aunque la ciencia lo considere fundamental, el sexo genético no es el aspecto que se privilegia al intervenir a l\*s niñ\*s intersex. En general, ante los casos de infantes intersex, l\*s médic\*s, en diálogo con (o a partir de la demanda de) madres y padres, con la intervención de los comités de ética de los hospitales y de acuerdo con ciertos protocolos, deciden *optar* por un sexo sobre la base de las características fenotípicas (del sexo genital) y dejan de lado el sexo genético. Aquí estamos frente un problema, ante un fenómeno curioso —y sin duda sugerente para la filosofía de la ciencia y el popular reduccionismo científico—: cuando hay armonía entre los tres niveles, el criterio que cuenta es sólo uno, el genético; pero en los casos en los que no hay armonía, la *corrección* se realiza sobre la base del sexo genital —considerado, desde un punto de vista teórico, secundario, subsidiario del genético—. La práctica biomédica parece realzar para ciertos casos un reduccionismo genital (reducir la determinación sexual al plano fe-

<sup>8</sup> Sobre la denominación DSD y las distintas clasificaciones y nomenclatura en pediatría, véase Hughes, Houk, Ahmed y Lee 2005.

notípico de los genitales), que entra en conflicto con el reduccionismo genético imperante en biología. Y así como se suele cuestionar el reduccionismo genital porque violenta las infancias intersex, del mismo modo la propia existencia de la intersexualidad tiene que poner en entredicho el reduccionismo genético, debe obligar a revisarlo.

Por otra parte, dado el reduccionismo genético que impera en conjunción con un realismo científico ingenuo que sigue vigente entre científic\*s y médic\*s, se acepta que hay disciplinas (o subdisciplinas) fundamentales que reflejan la realidad tal cual es, que ofrecen una descripción objetiva de las entidades en sí mismas —de las entidades autoidentificantes— y disciplinas (o subdisciplinas) que estudian realidades derivadas, aparentes o secundarias, menos reales que las que estudian las ciencias fundamentales. En este sentido, respecto de la diferenciación sexual resulta elocuente la referencia a un cuarto nivel, el nivel psicosexual de la determinación del sexo. Se suele aceptar que hay personas que no se identifican ni con el género masculino ni con el femenino, pero se adjudica esta posibilidad de “ambigüedad” al nivel psicológico y social. La ciencia sostiene que, por el contrario, en el nivel molecular las cosas son de un modo u otro, son así o no son: XX o XY, con lo que se oculta la existencia de la intersexualidad en el nivel cromosómico.

Muchos colectivos militantes piden a nuestra cultura el reconocimiento de la existencia de la intersexualidad, y apelan a este fenómeno para exigir que la sociedad, que acostumbra arraigar con ahínco en la ciencia occidental muchas de sus creencias morales, deje de dividir el sexo y el género en dos polos antagónicos, masculino y femenino. Así, con independencia de su frecuencia —se suele afirmar que no hay cifras oficiales ni precisas porque, de la mano de la corrección quirúrgica, nuestra sociedad oculta la existencia de personas intersexuales—<sup>9</sup> el fenómeno de la intersexualidad pone en cuestión el binarismo científico que excluye a muchísimas personas. Por otra parte, se cuestiona con fuerza que las correcciones que se hacen a niñ\*s intersex se realizan sobre la base del coito heterosexual: se opera para que la persona pueda tener relaciones heterosexuales, sin importar que pueda sentir placer (Maffia 2015, Maffia y Cabral 2003), con lo que se reproduce no sólo el binarismo sexogenérico, sino también el dogma moral de que la sexualidad es heterosexual. Por ello, la intersexualidad como *anomalía*, es decir, como contraevidencia empírica, caso *no esperado* dada la “ver-

<sup>9</sup> De acuerdo con la Sociedad Intersex de Norteamérica, una de cada cien personas no se ajusta a los estándares de lo femenino o masculino, y una o dos de mil personas son intervenidas quirúrgicamente para “normalizar” sus genitales.

dad” de las hipótesis científicas sobre el dimorfismo sexual, debería al menos ser ocasión para revisar los principios teóricos aceptados.<sup>10</sup>

La filosofía general de la ciencia y las filosofías de las ciencias especiales tienen aquí un campo importante de análisis: deben discutir los fundamentos teóricos de las disciplinas, de la biología (evaluar las relaciones entre los distintos niveles de la determinación sexual y dejar un lugar a la intersexualidad) y de la bioquímica (evaluar los fundamentos teóricos en la base de las clasificaciones que se realizan a partir de las características de las hormonas).

La lucha contra la ciencia y sus determinaciones en el campo de las militancias puede encontrar también argumentos en su favor en la filosofía de la ciencia. ¿De qué manera puede esta disciplina contribuir al desmantelamiento de la supuesta determinación de lo científicamente fundado en las vidas sexuales e identidades de género, como históricamente demandan los activismos de las disidencias sexogenéricas? Al postular el dimorfismo sexual, la ciencia legitima un ordenamiento normal/sano/típico. Si la filosofía de la ciencia puede hacer efectiva su crítica a lo primero, queda al descubierto que la normalización de ese ordenamiento pierde su supuesto sustento. Por otra parte, el enfoque del reduccionismo interteórico constituye un tópico clásico de la filosofía de la ciencia del siglo xx. Según sostuve, hay un reduccionismo genético en el nivel teórico que entra en conflicto con el reduccionismo genital que parece guiar la práctica médica. Si atendemos ambos reduccionismos, encontramos dos definiciones distintas de lo *típicamente masculino* y lo *típicamente femenino*. La filosofía de la ciencia es la disciplina adecuada para hacer patente esta tensión e intentar dar cuenta de ella. ¿Cómo podría hacerlo? En primer lugar, las filosofías especiales de las ciencias deberían incorporar a las discusiones sobre el reduccionismo interteórico el trabajo de explicitar los supuestos teóricos y compromisos ontológicos sobre los que descansan ambos reduccionismos. En segundo lugar, la filosofía de la ciencia debe discutir en relación con el dimorfismo sexual el papel que cumplen los valores que por lo común se consideran *extracientíficos*, tanto en la práctica de la ciencia y sus aplicaciones como en la misma elaboración de sus productos, las teorías científicas.

<sup>10</sup> También se ha desarrollado en la ciencia el denominado “paradigma hormonal” o la “compresión bioquímica” de los sexos. Algunos autores cuestionan el hecho de que dicho paradigma depende mucho de las exigencias de la industria y de los laboratorios (Gaudillière 2004). No me detendré en este debate, pues me alejaría de los propósitos de mi trabajo. Para conocer la discusión, *cfr.* Sengoopta 2006; para un análisis detallado de los mecanismos hormonales, *cfr.* Gilbert 2006.

Buena parte de estas tareas las han cumplido filósofas feministas de la ciencia que se han dedicado a desenmascarar las justificaciones de las desigualdades sociales a partir de las diferencias biológicas. También han denunciado que la visión científica del dimorfismo sexual es, al menos, sesgada, y han puesto en cuestión la existencia misma de un método científico, así como la propia noción de *objetividad* sobre la base de una crítica feminista (cfr. Harding 1992, Harding 1995, Fox Keller y Longino 1996, Longino 1990, Maffia 2005). La filosofía hegemónica de la ciencia tiene aún mucho camino que recorrer para asimilar esta crítica.

Por último, es necesario tener en cuenta, como sostienen las feministas, que el conocimiento científico está lejos de describir el mundo tal cual es, de descubrir el “núcleo natural” del sexo. El conocimiento científico se erige sobre compromisos y valores que son extracientíficos. Debemos indagar hasta qué punto impera aún un realismo esencialista y un reduccionismo científico que confluyen en la adopción de un binarismo de los sexos (que se pretende que se traduzca en un binarismo de género) sobre la base de compromisos ontológicos que no exigen necesariamente los “resultados científicos”.

Este binarismo ¿está en la base de los tratamientos a los que se someten las personas trans cuando pretenden adecuar sus cuerpos a la “masculinidad” o a la “femineidad”? La ciencia a la que acuden, ¿es la misma ciencia que l\*s patologiza, que desconoce el cuarto nivel del sexo (el psicosocial) o supone que depende y es efecto de los otros tres? La ciencia a la que se acude para adecuar los cuerpos a la identidad de género, ¿es una ciencia reduccionista que nunca reconocerá que una persona trans es masculina o femenina porque así lo desea? ¿Continuará la ciencia arrogándose el derecho a definir los sexos de acuerdo con los cromosomas, las gónadas y los genitales? ¿Es posible que la ciencia reconozca que un hombre trans es *simplemente* un hombre y una mujer trans *simplemente* una mujer? ¿Es posible pensar en términos filosóficos la identidad sin negar las tensiones que surgen de considerar el papel de la ciencia detrás de las prácticas reguladas por la ley sin dejar de reconocer en serio el deseo de las personas trans?

Si una persona trans decide someterse de manera libre a una operación quirúrgica, ¿se somete necesariamente a adquirir las características típicas de un varón o de una mujer porque los tratamientos médicos no ofrecen lugar a terrenos intermedios para habitar los géneros? Si bien los tratamientos médicos tienden por lo general a una normalización, de la mano de la ley argentina abren opciones nuevas, como argumentaré más adelante.

#### 4. ¿Cómo puede ser la identidad de género?

Cuando se trata de sexo y de género, el lugar de la ciencia resulta cuestionable porque ésta supuestamente porta una “verdad” que violenta, niega existencias, las excluye y las silencia. Poner en cuestión los propios supuestos teóricos sobre los cuales el conocimiento científico se erige es un modo importante de contribuir con una crítica genuina. Debemos comprender que toda vez que las hipótesis científicas clasifican, definen, corrigen y normalizan, lo hacen sobre la base de muchos compromisos que exceden por completo los límites objetivos de sus casos confirmatorios.

Ahora bien, si tenemos en cuenta las *posibilidades* que la ley argentina habilita, ¿la ciencia sólo reprime y patologiza la identidad de género? Propongo pensar la identidad de género a partir de ciertas discusiones en el debate feminista y trans; en primer lugar, a partir de la idea de identidad como *transformación* de Bornstein 1994; en segundo lugar, siguiendo a Heyes 2003, sugiero que la identidad de género es *relacional*; por último, y dado que la ciencia ocupa sin duda un lugar en las transformaciones posibles y en el sistema relacional del género en que estamos inmers\*s, propongo pensar la identidad de género también como *biotecnológicamente producida, científicamente gestionada*.

##### 4.1. La identidad es transformativa

Las identidades trans, pensadas a la luz de los *cambios* —de DNI y de los cuerpos a través de la medicina— que la ley argentina hace posible, pueden interpretarse como identidades transformativas, como *el deseo de convertirse en otro, en otra, en otre*, de acuerdo con Kate Bornstein.

Si se decide modificar el DNI, sólo cabe optar por ahora por “masculino” o “femenino”, con lo que quedan fuera otras formas posibles de autoperibirse. Si bien esto puede considerarse aún un pendiente de la ley, tampoco debe negarse que ella contribuye a que sean más vivibles las vidas de muchas personas que, en conflicto con lo que señalan sus documentos, se perciben a sí mismas como mujeres u hombres. Puede argumentarse, junto con Butler 2006, que una vida vivible requiere varios grados de estabilidad, y que el ajustarse a lo masculino o lo femenino puede ser en ocasiones una de las estabilidades que hacen que nuestras vidas sean más tolerables.

Sin embargo, Butler 2006 también sostiene que, si las categorías en las que debemos encasillarnos constituyen restricciones no llevaderas, no es vivible una existencia que *debe* forzarse a ser encuadrada en ellas. Ahora bien, si afirmamos que la identidad es transformativa,



ello puede contribuir a la posibilidad de legislar para que se reconozcan otras identidades, *otras transformaciones posibles*, no binarias. Las personas trans y sus identidades no deben pensarse necesariamente en términos de la transición de femenino-a-masculino o de masculino-a-femenino, pues justo la existencia de esas identidades *ponen en cuestión los géneros*. En este sentido puede leerse la ley ya que, como señala Blas Radi, “aunque la ley no tenía por objetivo desmontar el binario, de hecho sí lo hace y enloquece sus categorías” (Radi 2018). De hecho, en noviembre de 2018, por primera vez en Argentina y en América Latina, se permitió por medio de un fallo judicial la modificación de una partida de nacimiento y el DNI para que no se consigne en ellos el sexo, ni masculino ni femenino, si una persona no se identifica con ninguno de esos géneros (Radi 2018).

Según Bornstein, existen tantas experiencias verdaderas del género como personas que creen que tienen género y más importante que el punto de vista de cada persona es el hecho de que *por fin* los géneros comiencen a cuestionarse. El deseo transexual no debe necesariamente comprenderse como adaptarse a ciertas categorías identitarias ya fijadas y establecidas: “Para mí, el deseo es las ganas de experimentar alguien o algo que nunca he experimentado, o que no estoy experimentando actualmente” (Bornstein 1994, p. 39; la traducción es mía). La búsqueda de la identidad puede entenderse como un ejercicio de transformación que interpreta el deseo mismo como una actividad transformadora.

Así, podemos comprender las identidades trans como transformativas, pero también podemos pensar de este modo las identidades “ambiguas” y las “fluidas”:

Si la ambigüedad es una negativa a entrar en un código de género prescrito, la fluidez es la negativa a permanecer en un género o en otro. La fluidez de género es la capacidad de convertirse de manera libre y consciente en uno o varios géneros de un número ilimitado de géneros, durante cualquier periodo de tiempo y a cualquier ritmo de cambio. La fluidez de género no reconoce límites o reglas de género. Una identidad fluida es, por cierto, una forma de resolver los problemas que implican los límites. Dado que la identidad de una persona cambia, también lo hacen las fronteras y los límites individuales. ¡Es difícil cruzar un límite que se mueve! (Bornstein 1994, pp. 51–52; la traducción es mía)

Si la identidad es transformativa, entonces es *esencialmente mudable*, lo que implica una radical puesta en cuestión de los planteamientos filosóficos tradicionales, ya que carece de sentido la postulación de —o la

pretensión de hallar— un fundamento último que garantice estabilidad. Por último, la idea de identidad como transformación podría postularse no sólo para las identidades trans, fluidas o ambiguas, sino para todas las identidades generizadas, incluso para las identidades cis, pues, ¿qué es ser un hombre? ¿Qué sienten los hombres? ¿Qué es ser una mujer? ¿Cómo se siente una mujer?

#### 4.2. La identidad es relacional

Tal como la define la ley argentina, ¿la identidad de género fundada en la autopercepción implica necesariamente que es un producto individual? ¿Que se puede referir a una forma de autenticidad, a un núcleo duro o fuero íntimo de l\*s individu\*s? Si aceptamos que la identidad es transformativa, ¿las transformaciones son elegidas y llevadas a cabo por un\* sujet\* aislad\* y libre, cuya individualidad exalta esta idea?

Heyes critica la defensa ingenua de una suerte de *libertad de expresión* del género. De hecho, cuestiona que Bornstein, a partir de su autobiografía, exalta el “voluntarismo” del género y hace depender la identidad de género en forma exclusiva del deseo propio de l\*s individu\*s, de su autopercepción. Pero el género, según Heyes, no puede pensarse como la expresión de un sí mismo individual aislado; por el contrario, es relacional, está inserto en sistemas de opresión: “no se comprende mejor el género simplemente como un atributo de los individuos, sino como un conjunto de relaciones usualmente jerárquicas entre sujet\*s diferentemente generizad\*s” (Heyes 2003, p. 1094).

A propósito de la ley argentina, podría cuestionarse que exalta —o supone de manera ingenua— la autonomía y autodeterminación del género, y por lo tanto ensalza una idea acrítica de libertad individual. Si bien la crítica es atendible, también puede matizarse.<sup>11</sup> Considero no sólo que la visión de Heyes puede compatibilizarse con la de Bornstein y con la ley argentina, sino que es necesario poner en diálogo estas posiciones. Que las identidades de género sean transformativas no implica

<sup>11</sup> La militancia trans, de la que la ley es fruto, no se caracteriza en absoluto por la apelación a la voluntad individual, ni deja jamás de pensar y denunciar las relaciones sociales que oprimen las vidas de las personas trans. Estas personas tampoco dejan de reconocer el papel constitutivo para sus identidades de las “familias” elegidas que permiten sostener sus vidas cuando son expulsadas de sus hogares, de las instituciones educativas y del mundo del trabajo (*cf.* Berkins 2015). Por otra parte, tampoco parece razonable exigir que una ley trastoque todas las costumbres y valores de la sociedad que pretende legislar: el DNI es individual, y que no haya terceros que puedan intervenir en su cambio, además de una excelente estrategia, es un modo de protección.

que no sean relacionales, y la inversa tampoco vale. Es *en* las relaciones de género —que, como afirma Segato 2003, son relaciones jerárquicas y de poder— donde *tiene lugar el deseo de transformación*. No hay posibilidad de autopercepción ni de reconocimiento sino dentro un sistema relacional.

Las identidades individuales no deben leerse como si se configuraran por fuera del sistema opresivo que es el género, pues no hay tal cosa como habitar los géneros fuera de dicho sistema. Si fuera posible habitar géneros fuera de los sistemas de opresión, no existiría la violencia a la que las identidades trans son sometidas y no necesitaríamos leyes para protegerlas. Es en el marco de las relaciones de género que las identidades se definen, transforman y ponen en cuestión, y en ese contexto surgen tensiones irresolubles; por ejemplo, ¿cuánto puede haber de deseo personal y cuánto de determinaciones ineludibles en un sistema opresor? El papel de la ciencia da cuenta también de esta tensión: transformarse para ser reconocid\* en ocasiones implica dolorosamente ser violentamente intervenid\* por el sistema médico, pues las relaciones de opresión son relaciones violentas.<sup>12</sup> Los modos en que nos constituimos *todas* las personas como personas generizadas no puede pensarse por fuera de la violencia biotecnológica.

Por último, si bien es cierto que, en general, cuando hablamos de binarismo nos referimos al par de opuestos masculino/femenino —de acuerdo con el dimorfismo sexual científico y con las “opciones” en el DNI—, las relaciones de género se comprenden mejor si tomamos el binarismo sujeto universal (público)/sujetos minorizados, parciales (privado), tal como sostiene Segato 2018a. De acuerdo con la autora:

[E]se binarismo determina la *existencia de un universo cuyas verdades son dotadas de valor universal e interés general y cuya enunciación es la figura masculina, y sus otros, concebidos como dotados de importancia particular, marginal, minoritaria*. El hiato inconmensurable entre lo universalizado y central, por un lado, y lo residual minorizado, por el otro, configura una estructura binaria opresiva y, por lo tanto, inherentemente violenta. (Segato 2018a, p. 221; cursivas en el original)

Este binarismo da cuenta en particular de las relaciones de género y permite comprender las identidades trans como identidades *minorizadas* en cuanto que están en desacato con respecto al patriarcado, en la medida en que “desafia[n] el orden, la jerarquía patriarcal” (Segato

<sup>12</sup> Véase el informe sobre la violencia a la que son sometidas las travestis, transgéneros y transexuales en Argentina en Berkins 2015.

2018b, p. 20). Esas identidades desacatadas, ¿logran un reconocimiento genuino o el patriarcado simplemente “resuelve” incorporarlas —y replicarse a sí mismo— por medio de las intervenciones médicas? ¿Puede la ciencia ayudar a ampliar las libertades? O ¿sólo somete más a las identidades trans? En el mismo sentido, ¿puede la ley contribuir a ampliar las libertades? Más adelante argumentaré que, en lugar de volver a encasillar y de reeducar los géneros, la ley argentina abre el espacio para un reconocimiento genuino. ¿Qué potencia tienen, entonces, la ley y la ciencia juntas?

#### 4.3. La identidad es biotecnológicamente producida

Las prácticas biotecnológicas *disciplinan* y *normalizan* los cuerpos; por lo tanto, la gestión biomédica de la identidad de género es violenta, como lo son las relaciones de género a partir de las cuales se configuran todas las identidades. Sin embargo, la Ley de Identidad de Género constituye una importante ampliación de los derechos.

Entonces, ¿qué lugar es justo reconocerles a las prácticas médicas y, en última instancia, a los supuestos teóricos en los que se basan? Sin desatender las críticas, debe reconocerse que las biotecnologías y el conocimiento científico que las fundamenta *producen* identidad, la gestionan.<sup>13</sup> Si la ciencia contribuye en la producción de la identidad de género por medio de las biotecnologías, es necesario aceptar la tensión que estas técnicas expresan en la medida en que ocupan un lugar productor y transformativo, a la vez que se basan sobre hipótesis binarias. Estos supuestos teóricos no describen una realidad dada, pues no le corresponde a la ciencia descubrir el *núcleo natural* del género, sino que produce verdades en el nivel teórico que cimientan las prácticas biomédicas. Pero la ley permite que, a su vez, las prácticas biomédicas contribuyan a producir identidades generizadas, no necesariamente binarias,

<sup>13</sup> Las ideas de que las identidades son transformativas y que las producen las biotecnologías, que el género no se ancla en características fijas, así como el reconocimiento de la fluidez del género no deben interpretarse en modo alguno como razones en favor del reconocimiento de un papel productor de identidad a las *terapias reparativas*. Cabe señalar que, en Argentina, las terapias de reorientación de identidad u orientación sexual están prohibidas por la Ley Nacional de Salud Mental (Ley 22.914) del año 2010 —otro avance en materia de derechos que debe celebrarse—. En este sentido, debe destacarse también que, en las Normas de Atención para la Salud de Personas Trans y con Variabilidad de Género (WPATH), se señala en forma explícita que las personas trans y con variabilidad de género no son personas enfermas. Véase la séptima versión, de 2012, disponible en <[https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/SOC%20V7\\_Spanish.pdf](https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/SOC%20V7_Spanish.pdf)>, consultado el 25/07/2019.

pues permite la constitución de identidades en total desajuste con los supuestos teóricos que las componen. Si pensamos que las biotecnologías tienen este papel, es posible potenciar el carácter transformativo y dar cuenta del carácter relacional de las identidades.

Respecto del carácter transformativo de la identidad, no cabe duda de que los tratamientos y procedimientos médicos pueden interpretarse como medios productores de identidad porque el acceso a ellos habilita transformaciones en los cuerpos. En lo que se refiere a las posibilidades que abre la ley, al no supeditar un tratamiento a otro ni obligar a ningún tipo de tratamiento o procedimiento quirúrgico en particular, las transformaciones posibles se multiplican: la ciencia contribuye de este modo a pensar cuerpos en desarmonía con la “cadena causal normal” de fenómenos que van desde el nivel genético al gonadal y al genital. Estos tres niveles pueden desacoplarse porque la ley establece una libertad total respecto de la elección de tratamientos y procedimientos. Las transformaciones posibles apelan, en su riqueza y diversidad, a la ciencia, y lo hacen con la posibilidad de contradecir, de cuestionar, en cierta medida, el dimorfismo sexual binario, la cadena causal de fenómenos “normales” que la ciencia postula y los reduccionismos (genético o genital). Por otra parte, en tanto no se fuerzan esterilizaciones, se pueden producir otros tipos de transformaciones como, por ejemplo, que una persona que no quiera ejercer el rol social de “mujer-madre” pueda, sin embargo, gestar. Con esto, una de las consecuencias de la ley es el cuestionamiento de importantes dogmas morales respecto de cómo deben ser las familias y que pretenden fundamentarse en la “naturaleza” o la “biología”.

En cuanto al carácter relacional de la identidad, afirmé que ésta se configura a partir de relaciones jerárquicas y violentas. En ese sistema de relaciones, el lugar de poder que reviste la medicina en nuestra sociedad es innegable. Si aceptamos que el sistema médico nos somete, oprime y normaliza, sería muy ingenuo afirmar que, una vez que se establece la ley de identidad de género, la medicina, por fin, se pone sin titubeos “de nuestro lado”. Si bien esto es así desde la perspectiva de la ley, las exigencias de las comunidades trans ponen en cuestión, al menos en cierta medida, el saber-poder del sistema médico. Este cuestionamiento —que se articula con la crítica de los géneros— se inscribe y se efectúa *en* los cuerpos. Por otra parte, la ley obliga al sistema de salud: l\*s médic\*s deberán formarse y los hospitales deberán equiparse para poder ofrecer los tratamientos y realizar los procedimientos quirúrgicos que se soliciten. Por supuesto, no debe pensarse que la ley “gana una batalla” contra el poder médico, pero éste debe reconocer,

valorar y cuidar de estas identidades desacatadas, porque la ley así lo exige. En última instancia, lo que caracteriza el sistema jerárquico relacional del género, es tanto la violencia como el desacato.

### 5. Conclusiones

Por medio de la ley argentina, que obliga al reconocimiento y al trato digno y posibilita el cambio de DNI y el acceso a los tratamientos médicos, se está *produciendo* un *hecho* que debe protegerse. No sólo se comienzan a reconocer identidades históricamente violentadas, sino que se está *gestionando* una identidad de género que *debe* reconocerse y, por lo tanto, *debe* protegerse, pues el reconocimiento acarrea un valor: exige protección, ofrece un marco, otorga vivibilidad y habitabilidad en la propia vida y en el mundo. La ley torna público lo que ciertos discursos contrarios a los derechos consideran privado (la autopercepción): no sólo pone de manifiesto y desafía el binarismo masculino/femenino, sino también el binarismo público/privado. Aquello que se produce por medio de la ley y por medio de las transformaciones que ésta posibilita es la identidad de género, ya no como un hecho íntimo, pero tampoco como un hecho “objetivo” a corroborarse o refrendarse, sino como un hecho *valuado*: la identidad de género autopercibida *debe* respetarse, reconocerse y protegerse.

Ahora bien, no sería justo enfatizar que las biotecnologías producen identidades de género si esto soslaya el papel que desempeñan los distintos colectivos militantes respecto de la constitución identitaria. En Argentina, los avances respecto del reconocimiento, así como los cambios en los documentos de identidad que comienzan a consignar identidades no binarias —ni varón ni mujer—, son el resultado de la lucha militante. En los últimos años, los movimientos feministas y LGTBTTIQ+ han logrado, entre otras cosas, incidir en la agenda parlamentaria. Un ejemplo de esto es el debate por el aborto seguro, legal, gratuito y libre en 2018. Asimismo, la creciente lucha de las comunidades trans introdujo en el debate público la noción jurídica de “transfemicidio” o “travesticidio”. Por esa razón, debería señalarse que la posibilidad de la constitución de identidades en desacato al patriarcado se debe, de manera destacada, a estas luchas, de la mano de la ley y las biotecnologías.

La ley, en sí misma puede leerse como una superación de la discusión sobre la relación entre el género y la biología, sobre si hay alguna base “natural” de los géneros. Es cierto que la ley supera todo ese debate porque parece no dejar intersticios para que reingrese la ciencia. Sin embargo, aquí he argumentado que, en las prácticas que la ley habilita,

la ciencia se inmiscuye y participa en la producción de ese hecho valuado que es la identidad. La ciencia no sólo produce transformaciones “de hombre-a-mujer” o “de mujer-a-hombre” (Bettcher 2007, Bettcher 2014) que permiten alcanzar grados de estabilidad importantes y necesarios para muchas personas, sino que también invoca la multiplicidad de transformaciones que podría producir y a las que la ley abre la puerta. Ya sea que se busquen ciertas estabilizaciones, ya sea que se abra la posibilidad a nuevas transformaciones, siempre que la ciencia intervenga no es posible pensar que la vivibilidad que implican unas u otras sea posible sin cierta violencia. Toda definición de l\*s sujet\*s generizad\*s, parciales, no universales, minorizad\*s como mujer, como trans, como “otro del hombre”, contiene la mediación de la violencia, y la violencia médica y científica es la responsable de definirn\*s y encasillarn\*s. Si, como sostiene Butler, “la tecnología es un *locus* de poder en el cual lo humano es producido y reproducido” (Butler 2006, p. 27), entonces ¿pueden escapar a la violencia la constitución de la identidad de género y nuestras vidas, en general, tan dependientes de las biotecnologías? Quizá en un futuro, si la ciencia nos acompaña (o nos abandona), quizá en ese futuro (muy triste futuro para los negocios médicos) ya no se sea necesario acudir a prácticas biotecnológicas para producir identidades. Pero ese tiempo no ha llegado todavía.<sup>14</sup>

### Referencias bibliográficas

- Berkins, Lohana y Josefina Fernández, 2006, *La gesta del nombre propio*, Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires.
- Berkins, Lohana (comp.), 2015, *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de travestis, transexuales y transgéneros*, 2a. ed., Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires.
- Bettcher, Talia Mae, 2007, “Evil Deceivers and Make-Believers: On Transphobic Violence and the Politics of Illusion”, *Hypatia*, vol. 22, no. 3, pp. 43–65, <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01090.x>>.
- Bettcher, Talia Mae, 2014, “Feminist Perspectives on Trans Issues”, en Edward N. Zalta (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición primavera de 2014), disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-trans/>>, consultado el 2/9/2018.
- Bornstein, Kate, 1994, *Gender Outlaw. On Men, Women and the Rest of Us*, Routledge, Nueva York, <<https://doi.org/10.4324/9780203365991>>.

<sup>14</sup> Este trabajo se realizó gracias al apoyo del CONICET y la UBA. La autora agradece a los revisores anónimos, cuyos comentarios y sugerencias enriquecieron el trabajo.

- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, <<https://doi.org/10.4324/9780203824979>>.
- Butler, Judith, 2006, *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltrán, Paidós, Barcelona.
- Cabral, Mauro, 2015, “Post Scriptum”, en Berkins 2015, pp. 145–149.
- Defreyne, Justine, Laurens D.L. van de Bruaene, Ernst Rietzschel, Judith van Schuylenbergh y Guy G.R. T’Sjoen, 2019, “Effects of Gender-Affirming Hormones on Lipid, Metabolic, and Cardiac Surrogate Blood Markers in Transgender Persons”, *Clinical Chemistry*, vol. 65, no. 1, pp. 119–134, <<https://doi.org/10.1373/clinchem.2018.288241>>.
- Diamond, Milton y Keith Sigmundsen, 1997, “Sex Reassignment at Birth: A Long Term Review and Clinical Implications”, *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, no. 151, pp. 298–304, <<https://doi.org/10.1001/archpedi.1997.02170400084015>>.
- Fausto-Sterling, Anne, 2006, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, trad. Ambrosio García Leal, Melusina, Barcelona.
- Flores Bedregal, Teresa, 2003, “El género no debería ser una categoría dual”, *Rebelión*, disponible en <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=2876>>, consultado el 5/10/2018.
- Fox Keller, Evelyn y Helen Longino, 1996, *Feminism & Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Gaudillière, Jean-Paul, 2004, “Genesis and Development of a Biomedical Object: Styles of Thought, Styles of Work and the History of the Sex Steroids”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Medical Sciences*, vol. 35, no. 3, pp. 525–543, <<https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2004.06.003>>.
- Gilbert, Scott (comp.), 2006, *Developmental Biology*, 8a. ed., Sinauer, Sunderland, Mass.
- Giorgi, Gabriel, 2014, “Genética marcada”, en *Informe Escaleno*, disponible en <<http://www.informeescaleno.com.ar/index.php?s=articulos&id=269>>.
- Harding, Sandra, 1992, “After the Neutrality Ideal; Science, Politics and Strong Objectivity”, *Social Research*, vol. 59, no. 3, pp. 567–587.
- Harding, Sandra, 1995, “Strong Objectivity: A Response to the New Objectivity Question”, *Synthèse*, vol. 104, no. 3, pp. 1–19, <<https://doi.org/10.1007/BF01064504>>.
- Hausman, Berenice, 1995, *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*, Duke University Press, Durham N.C., <<https://doi.org/10.1215/9780822396277>>.
- Heyes, Cressida, 2003, “Feminist Solidarity after Queer Theory: The Case of Transgender”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 4, pp. 1093–1120, <<https://doi.org/10.1086/343132>>.
- Heyes, Cressida, 2018, “Identity Politics”, en Edward Zalta (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición otoño 2018), disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-politics/>>, consultado el 05/11/2018.



- Hughes, Ieuan A., Christopher Houk, Sied Faisal Ahmed y Peter Allen Lee, 2005, “Consensus Statement on Management of Intersex Disorders”, *Archives of Disease in Childhood*, vol. 91, no. 7, pp. 554–563, <<https://doi.org/10.1136/adc.2006.098319>>.
- Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), 2016, “Cuatro años de la ley de identidad de género”, disponible en <<http://www.inadi.gob.ar/2016/05/10/cuatro-anos-de-la-ley-de-identidad-de-genero-en-argentina/>>, consultado el 20/10/2018.
- Khan, Jenna, Robert L. Schmidt, Matthew J. Spittal, Zil Goldstein, Kristi J. Smock y Dina N. Greene, 2019, “Venous Thrombotic Risk in Transgender Women Undergoing Estrogen Therapy: A Systematic Review and Metaanalysis”, *Clinical Chemistry*, vol. 65, no. 1, pp. 57–66 <<https://doi.org/10.1373/clinchem.2018.288316>>.
- Longino, Helen, 1990, *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton.
- Maffia, Diana, 2005, “Conocimiento y emoción”, *Arbor*, vol. 181, no. 716, pp. 516–521, <<https://doi.org/10.3989/arbor.2005.i716.408>>.
- Maffia, Diana, 2013, “Cuerpo para armar (y destrozar)”, *Página/12*, suplemento de Soy, disponible en <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2959-2013-05-31.html>>, consultado el 10/11/2018.
- Maffia, Diana, 2015, “La Ley es un avance extraordinario”, en *Río Negro*, disponible en <[https://www.rionegro.com.ar/region/diana-maffia-la-ley-es-un-avance-extraordinario-DCRN\\_7983817](https://www.rionegro.com.ar/region/diana-maffia-la-ley-es-un-avance-extraordinario-DCRN_7983817)>, consultado el 10/11/2018.
- Maffia, Diana y Mauro Cabral, 2003, “Los sexos ¿son o se hacen?”, en Diana Maffia (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Feminaria, Buenos Aires, pp. 86–96.
- Money, John y Richard Green, 1969, *Transsexualism and Sex Reassignment*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Mouratian, Pedro, 2012, “Ciudadanía plena para todas y todos”, en Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, *Hacia una Ley de Identidad de Género*, disponible en <<https://www.educ.ar/recursos/121188/hacia-una-ley-de-identidad-de-genero>>, consultado el 18/10/2018.
- Radi, Blas, 2018, “Caro Gero y su nuevo DNI. Un mundo sin sexo legal”, *Revista Anfibia*, disponible en <<http://revistaanfibia.com/ensayo/mundo-sin-sexo-legal/>>, consultado el 20/11/2018.
- Raíces Montero, Jorge Horacio, 2010, “Epistemología de las intersexualidades”, en Jorge Horacio Raíces Montero (comp.), *Un cuerpo: mil sexos. Intersexualidades*, Topia, Buenos Aires, pp. 15–35.
- Raymond, Janice G., 1979, *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston.
- Rosenberg, Alex, 1997, “Reductionism Redux: Computing the Embryo”, *Biology and Philosophy*, vol. 12, no. 4, pp. 445–470, <<https://doi.org/10.1023/A:1006574719901>>.
- Rosenberg, Alex, 2006, *Darwinian Reductionism. Or, How to Stop Worrying and Love Molecular Biology*, University of Chicago Press, Chicago.

- Segato, Rita, 2003, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Segato, Rita, 2018a, *La guerra contra las mujeres*, Prometeo, Buenos Aires.
- Segato, Rita, 2018b, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo, Buenos Aires.
- Sengoopta, Chandak, 2006, *The Most Secret Quintessence of Life. Glands, Sex, and Bodies, 1850–1950*, University of Chicago Press, Chicago.

*Recibido el 23 de noviembre de 2018; revisado el 27 de julio de 2019; aceptado el 22 de agosto de 2019.*

# La Modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en *Textos*

## [Democratic Modernity as a Religion: An Intertextual Interpretation of Gómez Dávila's Critique in *Textos*]

TOMÁS FELIPE MOLINA

Universidad de Granada

tomas.molina123@gmail.com

**Resumen:** Nicolás Gómez Dávila caracteriza la Modernidad democrática como una época gnóstica. En este artículo pretendo reconstruir esta caracterización a partir de una lectura intertextual de *Textos*. Desde una filosofía de la historia (9° texto) y desde una antropología filosófica (5° texto) Gómez Dávila interpreta fenómenos históricos como la Modernidad y la democracia (6° texto) con una perspectiva que privilegia lo religioso. Su conclusión es que en la Modernidad democrática el ser humano se ha arrogado atributos divinos, es decir, se ha divinizando. Así, intentaré mostrar cómo funciona la intertextualidad de *Textos* en la crítica a la Modernidad democrática y ofreceré además algunas consideraciones críticas.

**Palabras clave:** divinización, teología, política, gnosticismo, soberanía

**Abstract:** Nicolás Gómez Dávila characterizes democratic Modernity as a gnostic age. This article pretends to reconstruct his characterization by way of an intertextual reading of *Textos*. Gómez Dávila's thesis is derived from a philosophy of history and a philosophical anthropology; both allow him to interpret Modernity from a religious perspective. His conclusion is that democratic Modernity bestows human beings unlimited sovereignty, which for him means gnostic divinization. Thus, I intend to explain how intertextuality works in the assessment of democratic Modernity and put forward a few critical considerations.

**Key words:** divinization, theology, politics, Gnosticism, sovereignty

### Introducción

Nicolás Gómez Dávila (1913–1994) es uno de los pensadores y estilistas más importantes en la historia de Colombia. Autores tan variados como Abad Torres 2008, Severino 2001, Volpi 2005 y Reinhart Maurer (Pizano 1991) han reconocido el valor de su obra, la cual puede leerse como un intento de comprensión y crítica de la Modernidad democrática con todos los fenómenos que la acompañan y le dan vida, como la Ilustración, la ciencia, la técnica moderna y la secularización. En esto no es original. La Modernidad ha tenido críticos desde sus orígenes: católicos, escépticos, románticos o historicistas han desarrollado a lo largo de siglos críticas bien conocidas de ella. Tal vez la contribución de

Gómez Dávila consista justo en condensar toda esta tradición crítica de una forma estilísticamente brillante y filosóficamente intensa. El colombiano es, en efecto, un católico escéptico, romántico e historicista que duda de manera radical —es decir, de la raíz— de la Modernidad democrática. Su tesis central, como se verá aquí, es que la esencia de dicha época es la divinización del ser humano.

Este artículo tiene un propósito explicativo y crítico. En primer lugar, busco reconstruir el pensamiento de Gómez Dávila para mostrar las bases hermenéuticas de su crítica a la Modernidad democrática. Esto quiere decir que me enfocaré sobre todo en *Textos*, pues de allí mana el grueso de dichas bases. Acercarse a ese libro no es fácil porque no tiene una estructura obvia ni ofrece pistas sobre qué estrategias de lectura podemos seguir para comprenderlo. Por lo tanto, propongo al lector una hipótesis de lectura que busca iluminar la inicialmente invisible relación entre los textos de *Textos*: se conectan entre sí intertextualmente; de hecho, los unos permiten una lectura más exacta de los otros. Lo anterior significa que los textos no se deben leer en forma individual como si estuvieran cerrados herméticamente, sino como parte de un universo discursivo que se desarrolla en otros textos. Así pues, en este artículo pretendo mostrar que el texto que trata sobre la filosofía de la historia (texto 9°) nos muestra el esquema interpretativo que Gómez Dávila utiliza para entender hechos históricos y políticos como la democracia, el ser humano y la Modernidad. En este caso, se echa mano de la Iglesia como esquema hermenéutico. Luego probaré que, a partir de lo anterior, Gómez Dávila desarrolla su idea del *homo religiosus* (texto 5°) como base antropológica para interpretar al ser humano. Por último, se intentará señalar que ambos elementos —filosofía de la historia y *homo religiosus*— son la clave hermenéutica que le permite al colombiano entender la democracia (texto 6°) como religión gnóstica.<sup>1</sup>

En las conclusiones ofrezco además algunas consideraciones críticas. Si la tesis de Gómez Dávila es cierta, entonces la Modernidad democrática se basa en la idea de una soberanía humana total, es decir, que no hay autoridad alguna por encima de las personas. Eso implicaría,

<sup>1</sup> En *Textos*, Gómez Dávila no señala propiamente a la Modernidad como una época gnóstica. Eso lo hará en los *Escolios*. Sin embargo, sí habla de una “época democrática” en la que el comunismo, el capitalismo y el Estado soberano son los fenómenos centrales. Así, no es descabellado señalar que dicha época es la Modernidad misma. Por lo demás, el argumento que se utiliza en *Textos* contra la democracia es esencialmente el mismo que se desarrolla en los *Escolios* contra la Modernidad, pues allí caracteriza a dicha época como gnóstica. Esto se mostrará en las conclusiones del artículo.

como se verá más adelante con detalle, que, según el colombiano, el ser humano se ha arrogado características divinas y que Dios ha muerto. En otras palabras, la persona ha asumido el papel que Dios tenía en la Edad Media: ser el soberano del universo, el fundamentador del ente y de los valores, etc. Empero, la Modernidad necesita aún de alguien que desempeñe el papel de Dios aparte del individuo, por lo que su muerte no ha significado el inicio de una soberanía humana ilimitada. Al contrario: el ser humano moderno ha creado una serie de sustitutos de Dios que limitan su propia soberanía.

Antes de continuar es preciso hacer una aclaración. Abad Torres 2010, Serrano Marín 2015 y Rabier 2016 han realizado un trabajo valiosísimo sobre el problema del gnosticismo en Gómez Dávila. Se han encargado de explicar la relación histórica y filosófica de la crítica de este autor con el gnosticismo. Todavía hoy, los suyos son algunos de los pocos trabajos que se encuentran sobre este tema. Mi artículo, aunque sin duda se inspira en esas fuentes, propone un aporte académico nuevo: además de mostrar la crítica del colombiano, también muestra en forma breve cómo el autor alcanza su crítica de la Modernidad democrática por medio de una filosofía de la historia y de una antropología religiosa. En otras palabras, mi contribución es la de mostrar una interpretación intertextual. Esto es algo que sólo Mosebach 2017 ha sugerido, aunque sin desarrollarlo.

## 1. *Reconstrucción de la hermenéutica de Gómez Dávila*

### 1.1. Acercarse a *Textos*

Para explicar el enfoque intertextual de este trabajo vale la pena hacer primero unas aclaraciones sobre el libro que analizaré en esta sección: *Textos*. Si nos guiamos por su título, como señala Torres Duque 1995, podríamos concluir que puede contener cualquier cosa. En su interior, los diferentes textos sólo se separan por hojas en blanco: no hay títulos, subtítulos, ni guías implícitas sobre cómo leerlo. Apenas hay un epígrafe y un breve proemio en uno de los textos, de manera que la contextualización inicial resulta difícil en extremo. Consta de diez partes, si se pueden llamar así, que tratan sobre una o varias materias: antropología filosófica, la libertad humana, la relación entre el ser humano y Dios, la muerte, los valores, la filosofía de la historia, la democracia y la conciencia humana.

El estilo del libro podría caracterizarse como paratáctico. Esto quiere decir que las oraciones se conectan más mediante conjunciones coordinadas que por subordinadas, de manera que todas tienen el mismo

peso. Por ejemplo, en el siguiente pasaje Gómez Dávila casi no subordina ninguna de las oraciones por medio de las conjunciones usuales en español (“por lo tanto”, “entonces”, “porque”, “donde”, etc.):

El hombre prueba evidencias de fracaso sin herir su carne intacta. Ni quien yerra, ni quien se envilece, ni quien peca, mutila instrumentos de victoria. No urge ser, para sobrenadar en la lodosa riada, ni sabio, ni santo, ni noble; y usualmente es menester no serlo. La vida ignora incongruas amenazas. (Gómez Dávila 2002, p. 92)

Este estilo ya aparece en *Notas*, libro publicado algunos años antes, aunque en *Textos* se desarrolla en otro nivel estético. Mientras que en el primero el autor todavía habla con una voz más convencional, en el segundo adopta un lenguaje notablemente refinado, metafórico y simbólico, de una deslumbrante precisión y belleza poética. Su efecto estético no puede desligarse del contenido de la obra. En *Textos*, Gómez Dávila despliega una visión de mundo que se opone de manera radical a la Modernidad. Sin embargo, no pretende criticar los principios de nuestra época con un discurso claro y distinto en el que las ideas y sus conexiones quedan encadenadas en formas obvias, sino por medio de un lenguaje de tendencia poética que en ocasiones se asemeja más a un himno simbolista que a un discurso filosófico convencional. Porque no hay subordinación, tampoco hay argumentación en el sentido usual de la Ilustración. Las premisas no desencadenan una serie de conclusiones por medio de conjunciones del tipo “aquí se dice esto, luego podemos decir aquello”, sino que se presentan más bien varias afirmaciones cuya conexión es, hasta cierto punto, misteriosa, precisamente por la ausencia de subordinación. Por lo tanto, el estilo del libro de algún modo se desliga de la Modernidad.

El intérprete se topa aquí con una doble dificultad: por un lado, no tiene claro cómo entender la estructura de *Textos* puesto que, como señalé, no hay ninguna guía obvia que permita darle sentido al conjunto de los diferentes textos que componen el libro; por otro lado, el estilo del libro es muy refinado y hasta cierto punto misterioso, de manera que comprender su lenguaje demanda una lectura extremadamente lenta y detallada. Veamos el primer problema. En el libro, los temas y textos se suceden los unos a los otros sin conexiones obvias entre sí. Eso es justo lo que sucede también con las oraciones en el estilo paratáctico del autor: no hay una conexión obvia entre unas y otras, aunque, de hecho, la hay: de otra manera los párrafos no tendrían una lógica interna. Lo mismo pasa con el libro: presenta un alto

grado de intertextualidad que le otorga una lógica interna, aunque ésta no resulte clara al principio. Aquí quiero mostrar que Gómez Dávila propone una interpretación religiosa de la democracia (texto 6°) porque él mismo interpreta al ser humano (texto 5°) y a la historia desde una perspectiva religiosa (texto 9°).

Con el término “intertextualidad” aquí se quiere decir que los fragmentos y textos de Gómez Dávila no son autónomos, sino que se ubican en un universo literario con el cual están en relación dialógica. En otras palabras, los textos del filósofo colombiano tienen una conexión con otros textos. Ésta no es una suposición arbitraria. En primer lugar, el título de la obra más conocida de Gómez Dávila ya la sugiere: sin duda, *Escolios a un texto implícito* apunta a que las ideas que allí se encuentran se refieren siempre a una fantasmal obra implícita con la que permanecen en constante diálogo. En segundo lugar, en *Textos* el autor señala que su estudio sobre la democracia es un “centón”, es decir, un trabajo hecho a partir de escritos de una tradición. Por ello, en sus palabras hay inevitablemente palabras de otros, esto es, intertextos. En este artículo sugiero que dichos intertextos son también otros textos del mismo libro. En tercer lugar, el epígrafe inicial de *Notas*, el primer libro que publicó Gómez Dávila, nos dice que sólo podemos comprender su contenido si nos dedicamos a indagar sobre lo que dice, es decir, si nos referimos a los textos que dichas notas comentan, esto es, si leemos textos de otros. Por lo tanto, en las tres obras principales de Gómez Dávila hay una intertextualidad clara a la que el autor se refiere. Uno podría decir que las pruebas anteriores apuntan a que el autor sugería que se hiciera una lectura intertextual de su obra.

Hay tres maneras de entender la intertextualidad del filósofo colombiano. La relación con textos ajenos es la primera y más obvia: casi todos los comentaristas de la obra la han advertido de manera intuitiva. Su corolario es que, para entender al filósofo, es preciso ir a las fuentes de las que su pensamiento bebe y que permanecen relativamente ocultas. Sin embargo, este primer tipo de intertextualidad —que podríamos caracterizar como la relación entre los fragmentos y un *hors-texte*— tendrá aquí un papel secundario. En Rabier 2014a y Rabier 2014b se explora el asunto de manera profunda y no es mi propósito ahondar en él.<sup>2</sup> Esto se debe a que mi artículo se propone hacer énfasis en el segundo tipo de intertextualidad, es decir, en la relación que hay entre los fragmentos o secciones de una misma obra del colombiano. Así, quiero mostrar que en *Textos* encontramos hilos conductores que unen a los textos

<sup>2</sup> Véanse también Molina 2019a y Molina 2019b.

de la obra con otros textos de la misma obra. Esto implica que una interpretación intertextual debe dar con una narrativa más completa que aquella que surge de una lectura aislada de los textos del colombiano. Este trabajo pretende mostrar, mediante la lógica intertextual, cómo el autor llega a interpretar la democracia como un fenómeno religioso.

El tercer tipo de intertextualidad es el que se desarrolla entre las distintas obras de Gómez Dávila. Esto quiere decir que hay una relación entre *Escolios* y *Textos*. Ya Francisco de Brigard examinó esta idea cuando sostuvo que, según el mismo autor, “el texto implícito está contenido en las páginas 61 a 100 de su libro *Textos I* y su tema es la democracia” (Pizano 1991, p. 12). Dicho de otro modo, el texto implícito de los *Escolios* está en *Textos*. Esta intertextualidad también tiene un carácter secundario en este artículo. Sólo en las páginas finales aludiré a las conexiones que hay entre las ideas desarrolladas en *Textos* y *Escolios*.

## 1.2. La Iglesia católica y la antropología religiosa como bases hermenéuticas de la crítica a la Modernidad

### 1.2.1 La Iglesia católica como esquema de comprensión histórico

En el noveno texto de *Textos*, Gómez Dávila afirma que nuestra comprensión del mundo está determinada históricamente. No es posible escapar de la historia para alcanzar principios puros. En efecto, para nuestro autor el pasado mismo nos determina de manera ineludible y es responsable de la manera en que percibimos el mundo. Nuestra conciencia se enmarca en una estructura histórica y es producto de la historia. Incluso lo que sentimos —o al menos cómo lo sentimos— nos viene del pasado. Así, puede que todos los seres humanos sean capaces del amor o de la envidia, pero las maneras en los que los sentimos y el porqué los sentimos “son el fruto de elaboraciones colectivas” (Gómez Dávila 2002, p. 116).

Sin embargo, Gómez Dávila cree que nuestra razón no se resigna a la condición histórica del ser humano y, por eso, “se insubordina contra la opresión de decisiones vetustas” (Gómez Dávila 2002, p. 117). Aunque la razón pura intente desligarse de su condición concreta para observar la historia desde un peñasco inmóvil, desde una perspectiva privilegiada y ahistórica, se trata de una hazaña imposible: toda teoría está atada a la historia. “El artificio más abstracto radica en la impura confusión de la historia” (Gómez Dávila 2002, p. 117). Al intentar alcanzar una posición objetiva y ahistórica, simplemente proyectamos nuestra situación actual en el pasado. Debemos ser conscientes de nuestra condición histórica para tratar de usarla de manera inteligente. En otras



palabras, cuando negamos o ignoramos la historicidad del ser humano quedamos atrapados en los tópicos del día, pero cuando la pensamos en forma inteligente podemos escapar parcialmente de ellos. El historiador puede hacer esto si logra integrar nuestra vida en un contexto más ancho que el de los tópicos del día (Gómez Dávila 2002, p. 119).

¿Cómo puede alcanzar el historiador el propósito anterior? No basta que haga un catálogo minucioso de hechos ni que nos narre con elocuencia lo sucedido en el pasado (Gómez Dávila 2002, p. 118), pues el historiador no escapa automáticamente, por ser historiador, de su condición inmediata para integrar su vida y la nuestra en el universo de la experiencia humana, ya que en principio “añade a las limitaciones de su carne las limitaciones de su tiempo” (Gómez Dávila 2002, p. 118). En efecto, la posición por defecto de todo historiador es la de imponer las perspectivas de su época y de su persona a la comprensión del pasado, puesto que naturalmente lo pensamos desde nuestra posición histórica concreta. El historiador necesita entonces una herramienta que le permita pensar más allá de su instante para que pueda ver el pasado como el pasado se vio a sí mismo. Esa herramienta es, para Gómez Dávila, un esquema filosófico.

El esquema tiene que respetar la historicidad de los hechos. Ésta consiste en que cada hecho sucedió en un contexto particular, en una condición concreta: no existe en el vacío; el hecho histórico es tautológicamente histórico, esto es, pertenece a un contexto histórico particular, en un lugar específico del tiempo. Para comprenderlo tal y como fue no basta con observarlo desde nuestra condición concreta (nuestro contexto), pues sólo se la impondremos para ignorar el contexto particular del hecho. En cambio, el esquema filosófico permite observar correctamente esa historicidad, de una manera en que no falsificamos el pasado. Esto quiere decir que el esquema propone una especie de punto de observación privilegiado en el que la historicidad de los hechos es comprensible desde su propio contexto. El esquema pretende reemplazar nuestra posición natural de conciencias individuales en una situación histórica por una en la que podamos incorporar los datos presentados a conciencias pasadas como si fuésemos esas conciencias pasadas. El esquema filosófico nos conecta con otras conciencias, con otros mundos. Es un puente que nos permite adentrarnos en la historia, para comprenderla sin imponerle nuestros prejuicios contemporáneos. Esto se puede entender mediante una metáfora que usa el filósofo colombiano: el diseñador del esquema funciona como un cartógrafo que aúna itinerarios de viajeros desacordes con la mínima distorsión posible (Gómez Dávila 2002, p. 119).

Gómez Dávila nos dice que, aunque en la práctica existen tantos esquemas como filosofías de la historia, en realidad éstas suelen ser maneras distintas de emplear un mismo esquema o de combinarlos. Si intentamos buscar la esencia básica de los esquemas existentes, nos quedan apenas tres. El primero y más antiguo es el esquema del providencialismo histórico, el cual consiste en atribuir a “una divina providencia, como a su causa inmediata y constante, la totalidad de la historia” (Gómez Dávila 2002, p. 121). Contrario a lo que uno podría esperar de un *homo religiosus* como el colombiano, este esquema le resulta poco convincente. Su utilidad explicativa es nula justo porque no puede explicar nada. La lógica del providencialismo es circular: el hecho acontece porque la providencia lo decide; y la prueba de que la providencia lo ha decidido es que el hecho acontece. Este esquema puede intentar justificar ciertos hechos atribuyéndoles como causa la voluntad divina pero, aparte del uso político y psicológico que pueda tener, en materia de hermenéutica histórica su utilidad es nula. Gómez Dávila es claro: “explicar por medio de la divina providencia es, estrictamente, no haber dicho nada” (Gómez Dávila 2002, p. 122).

El segundo esquema es el progresista. Aquí se reemplaza el plan providencial por una finalidad interna (Gómez Dávila 2002, p. 122). Su lógica es la siguiente: como la historia tiene un propósito final, es preciso ordenar los hechos de manera que podamos entender cómo es que la historia se ha dirigido hacia su propósito. En palabras del autor, aquí cada hecho se trata “como mero eslabón de una cadena de causas que convergen hacia el efecto elegido” (Gómez Dávila 2002, p. 122). El hecho se subordina a la finalidad. Esta finalidad es el progreso en cualquiera de sus formas: la democracia liberal, el comunismo, la nación, la humanidad, etc. Para Gómez Dávila, este esquema distorsiona necesariamente la historia, porque para ordenar todo hecho hacia un propósito rígido es preciso tomar del hecho sólo lo que en efecto podría considerarse que conduce a la finalidad que se le atribuye a la historia. Lo demás se omite y, por lo tanto, carece de explicación e incluso de realidad, al menos según la lógica del esquema. Sin embargo, hay algo igual de malo aquí: le niega al hecho histórico su propia finalidad. Ésta es en lo básico una negación de la historicidad de los hechos, tal y como Gómez Dávila la entiende: que el hecho pertenece a un contexto concreto y debe entenderse justo prestándole atención en vez de someterlo a un propósito arbitrario y exterior, como propone el esquema progresista.

El tercer esquema es el reduccionista, que propone la reducción de los hechos a un solo factor o a un grupo de factores; por ejemplo, el instinto sexual, la constitución étnica o un comportamiento social (Gómez

Dávila 2002, p. 122). Para que este esquema tenga sentido, es preciso que el factor sea universal: de otro modo no es posible aplicarlo a la historia en su totalidad. Tienen que compartirlo los romanos, los chinos, los franceses contemporáneos, los colombianos; en fin, tiene que pertenecer a la especie entera. Además, todos los demás factores deben someterse al factor determinante, es decir, deben ser funciones de él. De otro modo, habría un universo heterogéneo de factores explicativos en vez de la determinación de uno solo. El problema de este esquema es que, aunque explicar un hecho mediante un factor como los mencionados puede ser factible en ciertos contextos, someter todo hecho a un solo factor resulta abusivo en términos hermenéuticos. Además, crea una ilusión de ahistoricidad: la historia queda explicada por un factor exterior al tiempo, independiente del contexto. En realidad, aquí también se niega la historicidad del hecho, pues todo contexto se somete en forma arbitraria al factor predominante. Así, la historia entendida desde la historicidad del hecho mismo desaparece para que sólo quede una ley abstracta que la rige.

Después de explicar por qué las combinaciones de los esquemas no pueden resolver el problema, Gómez Dávila vuelve a afirmar que, como somos seres históricos, ninguno de los esquemas puede ser ahistórico. De hecho, “la obra histórica acostumbra ser más fiel testimonio sobre el tiempo en el cual se escribe, que sobre el tiempo sobre el cual fue escrita” (Gómez Dávila 2002, p. 125). No se puede explicar un hecho histórico sin anacronismos, porque todo lo explicamos a partir de lo que somos. “Lo totalmente extraño es infranqueable a nuestra comprensión humana” (Gómez Dávila 2002, p. 127). ¿Cómo podemos entonces entender un hecho histórico como la Modernidad? Gómez Dávila propone al menos dos requisitos. Si la comprensión histórica tiene como condición poner al sujeto y al objeto en situaciones idénticas (de otro modo no logramos comprender el pasado en su situación concreta), tiene que ser producto de una larga tradición que logre conectar el pasado con el presente. Pero esa misma tradición tiene que ser una realidad objetivada en la que participemos; no puede ser sólo una construcción imaginada y ajena. Quien quiere comprender debe pertenecer a y heredar la tradición que le permita comprender. Sin embargo, esa herencia no es privilegio de una élite, puesto que eso limitaría lo que la tradición puede recoger y disminuiría su capacidad como aparato de comprensión histórica. La tradición tiene que ser una colectividad abierta que hereda sus evidencias a quien esté dispuesto a recibirlas (Gómez Dávila 2002, p. 130). La tradición, en fin, es la prolongación de experiencias pasadas en la situación concreta de cada individuo.

Para Gómez Dávila, la Iglesia católica es lo más cercano a su propuesta: es una larga tradición que reúne incluso las tradiciones de sus enemigos y que, al mismo tiempo, se plasma en una realidad objetivada de la que podemos participar. Está abierta a todos. De hecho, para el bogotano en la Iglesia perdura incluso “la postración del primer simio ante la impasibilidad de los astros” (Gómez Dávila 2002, p. 135), de manera que es la tradición que mejor reúne la experiencia religiosa, política y social del ser humano. Si es así, nos puede colocar en una situación similar a la del hecho histórico que anhelamos comprender, de manera que no le impongamos nuestras ideas, nuestra condición histórica particular. Pero ¿qué es lo que extrae Gómez Dávila de la Iglesia como herramienta hermenéutica para la comprensión de la historia?

### 1.2.2 El ser humano como ser religioso

Vamos al quinto texto de *Textos*. Allí Gómez Dávila desarrolla una antropología a partir de su hermenéutica católica. Lo que quiere es hacer énfasis en la esencia religiosa del ser humano. Su tesis principal es que el humano se distingue de los animales no por su inteligencia ni por su habilidad para someter al mundo, pues ésa es una diferencia de grado que no alteraría la continuidad biológica entre nosotros y ellos. Aquí hay un abismo ontológico. Lo que en verdad explica la singularidad del humano es su contacto con lo divino: cuando el individuo siente a Dios, su humanidad ha nacido. Dios no se entiende aquí en un sentido circunscrito por la doctrina católica ortodoxa, sino en el sentido más amplio posible de la Iglesia entendida como tradición, esto es, como recolectora de todas las religiones: Dios es una realidad del orden sobrenatural que se revela como horror, majestad, esplendor y peligro al primer simio que se postra y se convierte en humano. En las poéticas palabras del colombiano:

En el silencio de los bosques, en el murmullo de una fuente, en la erguida soledad de un árbol, en la extravagancia de un peñasco, el hombre descubre la presencia de una interrogación que lo confunde.

Dios nace en el misterio de las cosas.

Esa percepción de lo sagrado, que despierta terror, veneración, amor, es el acto que crea al hombre, es el acto en que la razón germina, el acto en que el alma se afirma.

El hombre aparece cuando Dios nace, en el momento en que nace y porque Dios ha nacido. (Gómez Dávila 2002, p. 48)

Esa última oración es la más importante: el ser humano sólo puede ser humano por Dios mismo, porque Dios existe. Para decirlo de manera

concreta: la esencia del humano es el contacto con lo divino. Como apunta Mircea Eliade al explicar esta clase de hermenéuticas religiosas tradicionales: “la vida no es posible sin una apertura hacia lo trascendente; en otras palabras, los seres humanos no pueden vivir en el caos” (Eliade 2015 p. 34). Una vez que hay contacto con lo divino, el ser humano puede ordenar su vida, puede orientarse. Como dice también Eliade: “la revelación de un espacio sagrado hace posible la obtención de un punto fijo y, por tanto, la orientación en el caos de la homogeneidad; permite ‘fundar el mundo’ y vivir de un modo real” (Eliade 2015 p. 23). Así, lo divino no es lo totalmente Otro, lo infinitamente inaccesible, sino lo Otro que permite iluminar, crear y dar sentido al mundo del ser humano. Sólo por medio de nuestro contacto con Dios tenemos un mundo donde morar, en el sentido de un universo ordenado y con valor. La mundanidad de las personas tiene como condición de posibilidad la existencia de Dios.

Todo lo anterior surge de la Iglesia como esquema de comprensión histórico. En efecto, Gómez Dávila no propone la Iglesia como un mero ejercicio intelectual. Al contrario, es parte fundamental de su comprensión. De ahí que Martin Mosebach haya señalado que, pese a su pasión por la historia, el colombiano buscaba un resquicio que le permitiera escaparse de las limitaciones de su propio tiempo y de su lugar geográfico, de manera que pudiese formular una antropología eterna contra la Modernidad (Mosebach 2017). Ese resquicio era justo la filosofía de la historia que ya se explicó: la Iglesia como esquema de comprensión le permite a Gómez Dávila definir al humano como un ser principalmente religioso.

Para la Iglesia, lo característico del humano es su contacto con Dios. Por lo tanto, toda explicación de lo que el ser humano es tiene que privilegiar su relación con lo divino.

### 1.2.3 Hermenéutica religiosa para interpretar la democracia

Aquí nos conectamos con el sexto texto de *Textos*, es decir, el de la crítica a la Modernidad democrática. Gómez Dávila nos dice allí que las filosofías de la historia se proponen definir la relación entre el individuo y sus actos, y la manera en que la filosofía hace eso determina su explicación del universo (Gómez Dávila, 2002 p. 59). Por “acto” se refiere a lo que entendemos en el lenguaje cotidiano (la acción de hacer), así como a los objetos de la conciencia y la definición de su estatus metafísico. Por medio de la tradición de la Iglesia, la filosofía de la historia de Gómez Dávila se propone definir la relación entre el ser humano y sus actos. Esto tiene como resultado que el escogimiento de tal o cual

valor o el desarrollo de tal o cual principio social resultan mediados por una opción religiosa. Esto es también el resultado de la antropología de nuestro autor. Al definir al humano como ser religioso, resulta natural señalar que la relación entre el ser humano y sus actos está mediada por una noción de Dios, es decir, por una opción religiosa.

En estas páginas, Gómez Dávila repite el argumento que ya ofreció en su texto sobre la filosofía de la historia: las filosofías de la historia suelen sacrificar la trama para ordenar los hechos de un modo arbitrario que falsea al hecho histórico mismo. Se necesita una filosofía de la historia que ordene las configuraciones de motivos mediante un principio general que no las falsifique, es decir, que respete su historicidad. El que Gómez Dávila elige es el de la opción religiosa, pues la Iglesia privilegia el carácter religioso del ser humano. Empero, es posible pensar que al final este esquema no resulta ser más que uno reduccionista en el que todo se somete a un solo factor histórico que ordena los hechos de manera arbitraria y en el que todos los demás factores son simples funciones del factor predilecto, esto es, la opción religiosa. Sin embargo, lo que se propone es más ingenioso: la comprensión histórica necesita establecer que cada hecho es fin de sí mismo, pero al mismo tiempo tiene que ordenar los hechos para mostrar qué propósito más allá de sí mismos están cumpliendo (Gómez Dávila 2002, p. 128). Nos dice, además, que sólo la Iglesia cumple esa condición de la comprensión. A diferencia del esquema reduccionista en el que el hecho individual nunca es fin de sí mismo y, por lo tanto, la causa y el propósito de todos los hechos se reducen a uno solo, en el esquema de Gómez Dávila los hechos sí pueden ser fin de sí mismos, pero están orientados por una opción religiosa previa. Es decir, hay un reconocimiento de la historicidad del hecho y, al mismo tiempo, el sometimiento a un principio general que lo ordena y lo explica.

Una objeción obvia que se puede presentar a esto es que, aunque el esquema de la Iglesia pretende mostrar los hechos en su condición particular, hay condiciones concretas en las que los individuos no tienen una motivación religiosa. Por eso no podría decirse que sus actos son siempre una función de su ámbito religioso. En este sentido, Gómez Dávila estaría imponiéndoles una motivación que no tienen. El colombiano sólo puede escapar de esto señalando que “el individuo ignora usualmente la opción primigenia que lo determina” (Gómez Dávila 2002, p. 61). Esa apelación al inconsciente tal vez no sea válida, pero es necesaria para conservar la integridad de su esquema; es la única manera de sostener en forma coherente que “Todo acto se inscribe en una multitud simultánea de contextos; pero un contexto unívoco, in-

moto y último, los circunscribe a todos. Una noción de Dios, explícita o tácita, es el contexto final que los ordena” (Gómez Dávila 2002, p. 61).

El autor reconoce aquí que, como dice en otro lugar de *Textos*, los actos del ser humano “nunca son la limpia realización de un valor único. Un rito religioso cumple exigencias estéticas, un proceso económico vela un comportamiento ético, una naturaleza muerta exhibe un programa político” (Gómez Dávila 2002, p. 107). Por ello, las motivaciones de cada acto pueden ser múltiples y también pueden estar, al mismo tiempo, en una multitud de contextos. Sin embargo, Gómez Dávila propone un contexto que los circunscribe a todos, de manera que queden sometidos a un principio general. El contexto último de todo acto humano sería el religioso, pero eso no elimina los demás contextos, ni siquiera los subordina propiamente: circunscribir es ceñir, poner límites. Lo que quiere decir, entonces, es que la opción religiosa, entendida como una noción de Dios, es aquello que pone límites a los demás contextos, lo que les da forma mediante un ceñimiento.

Lo anterior es una consecuencia necesaria de su hermenéutica católica y de su antropología religiosa. Que la esencia del ser humano es religiosa lo sabe Gómez Dávila porque interpreta el mundo a través de lentes católicas. Además, si lo que nos hace humanos es la religión (entendida como lo relativo a lo divino), si lo que permite que el individuo escape del valor único del mundo animal es la irrupción de lo sagrado, y si, en fin, los valores y el mundo mismo son, en última instancia, el resultado de la hierofanía, resulta natural que la opción religiosa circunscriba el significado de los actos humanos. De ahí que el filósofo diga que la “relación entre el hombre y sus actos es una relación mediatizada. La relación entre el hombre y sus actos es relación entre definiciones de Dios y actos del hombre. El individuo histórico es su opción religiosa” (Gómez Dávila 2002, p. 61).

Es posible reformular esa idea del siguiente modo: no hay acto humano que no esté mediatizado. No hay acto cuyo significado no sea relacional, es decir, todo acto se forma o se funda por medio de una referencia a un Otro divino que le da su significado. El acto humano, por lo tanto, no tiene un significado propio, intrínseco. La misma posición crítica de Gómez Dávila está determinada por este principio: su definición de Dios como ser exterior, superior y creador del ser humano pone a la persona como mera criatura suya. Así, los actos del ser humano tienen significado como criatura; están circunscritos por esta definición, aunque en cada situación concreta respondan a múltiples motivaciones diferentes. Cada acto conserva así su historicidad propia, es decir, su condición histórica específica, a la vez que se somete a un principio ge-

neral que lo explica. Gómez Dávila mismo se interpreta de esta manera: sus actos, e incluso sus escritos, son los de una criatura.

## 2. *Crítica a la Modernidad democrática*

A partir de las bases anteriores, Gómez Dávila desarrolla su crítica de nuestra época. Esto quiere decir que, por medio de un énfasis en la religiosidad del ser humano, nos explicará la opción religiosa de la Modernidad democrática. Su argumento consiste en mostrar que la antropología democrática define al ser humano como un dios, aunque de manera velada, e incluso insincera. En otras palabras, la opción religiosa de la democracia es una opción por el ser humano como ser divino. Según nuestro autor, en la democracia el ser humano es el soberano, el creador de los valores, el que define lo bueno y lo malo y su propio redentor. Adopta, pues, la posición que Dios tenía en el universo teológico. Veamos con cuidado el proceso mediante el cual se desarrollan estas ideas.

Según Gómez Dávila, la democracia define al ser humano como voluntad soberana y autónoma (Gómez Dávila 2002, pp. 64–65). Esto se debe a dos razones. La primera es que el principio básico de la democracia es la soberanía popular. La democracia pura es una imposibilidad si no se presupone que el pueblo es soberano, es decir, que la autoridad última reside en él. De otro modo, el pueblo no se daría sus propios gobernantes, sino que otro puede decidir por él cuáles son (esto es, la autoridad última). Ahora bien, el pueblo es un conjunto de seres humanos. Sería una contradicción decir que el pueblo es soberano y que los seres humanos no lo son. El pueblo no puede tener atributos esenciales que el individuo no tenga —o por lo menos de ese supuesto parte la antropología democrática de Gómez Dávila—. Si el ser humano es soberano, entonces no hay un principio exterior que lo determine y, por lo tanto, su esencia (aquello que hace que sea lo que es) es la voluntad autónoma.

Veamos esto de otro modo. Cuando se dice, de acuerdo con la fórmula de Sieyès, que la voluntad del pueblo es siempre la forma suprema de la ley (Schmitt 1985, p. 48), básicamente se afirma que la voluntad del pueblo es el aspecto esencial y determinante en una democracia; no una razón ni unos principios específicos, sino la voluntad. Esto se debe a lo siguiente: someter la voluntad del pueblo a una serie de principios o razones implica afirmar que esos principios tienen una prelación sobre la voluntad del pueblo, es decir, que ésta no es soberana. En otras palabras, contradice el principio democrático básico de



que la voluntad del pueblo es la forma suprema de la ley. La voluntad democrática es formalmente irrestricta. Entonces, ¿se puede sostener una antropología democrática sin recurrir al principio de la supremacía de la voluntad humana? Según Gómez Dávila, la respuesta es negativa: la democracia necesita presuponerla para elevar la voluntad del pueblo a principio político.

Aquí se introduce la opción religiosa de la democracia. La antropología recién descrita implica una relación antagónica con Dios, pues necesariamente lo excluye. No sólo eso: también lo reemplaza. La razón es la siguiente. El colombiano da por sentado que, si hay algo en la esencia del ser humano que supere su propia voluntad, ese excedente lo sujeta a una instancia externa y, por lo tanto, le quita su autonomía. En consecuencia, la democracia no puede reconocer la supremacía de Dios. El poder político último no puede venir de la divinidad, como en las monarquías medievales, sino de la decisión autónoma de los seres humanos. En la democracia, el sujeto adopta el papel que tenía Dios. Aceptar que Dios es el que da el poder político implica resignarnos a ser sus criaturas, es decir, a no ser autónomos (Gómez Dávila 2002, p. 66). En este caso, la esencia humana no podría ser la voluntad; es decir, su esencia estaría determinada por un ser exterior. Por eso, Gómez Dávila dice en los *Escolios* que “Dios es el estorbo del hombre moderno” (Gómez Dávila 2005a, p. 310). En efecto, si se piensa desde una perspectiva teológica, Dios estorba a quien pretende ser totalmente autónomo: la existencia de Dios lo sujetaría a una instancia exterior. Nuestra época está circunscrita entonces por una opción religiosa: el rechazo de Dios a favor de un sujeto que toma el papel de la divinidad. El ser humano es ahora la fuente del poder político y de los valores.

La anterior tesis no es en particular polémica dado que algunos movimientos emancipatorios de la Modernidad la han sostenido de un modo u otro, es decir, han propuesto que sólo mediante el rechazo de Dios el humano será verdaderamente libre y soberano. En la tesis doctoral de Marx podemos encontrar, por ejemplo, que debemos rechazar a los dioses para que la autoconciencia humana sea la deidad suprema (Marx 2019 p. 7). Por eso Bruno Latour señala que desde Hobbes “no es totalmente moderno quien no está de acuerdo con evitar que Dios interfiera con el derecho natural y las leyes de la república. Dios se borra así de la metafísica” (Latour 1991 p. 33). Por lo demás, los demócratas han tenido siempre una relación complicada con Dios justo porque el principio de la democracia es la soberanía popular, no la soberanía de Dios.

No obstante, es preciso hacer énfasis en que Gómez Dávila no sólo sostiene que hemos excluido a Dios, sino que lo hemos reemplazado. El sujeto democrático moderno es un hombre-dios (Gómez Dávila 2002, p. 62). Ésta es su tesis más difícil de aceptar, porque al menos a primera vista es sin duda concebible una soberanía democrática perfectamente secular. Desde luego, para un lector que partiera de otras premisas hermenéuticas no resulta legítimo deducir que “soberanía” significa lo mismo que “autodivinización”. Pero es preciso recordar la lógica con la que aborda Gómez Dávila el problema: su idea es que no es posible escapar de la religión o, más bien, que el ser humano debe interpretarse en términos religiosos. Éste es uno de los principios básicos de la tradición católica. Así pues, la soberanía democrática implica usurpar el lugar de Dios. Para decirlo de manera sintética: Dios era antes la fuente del poder político y de los valores; ahora lo es el ser humano soberano. Por lo tanto, el ser humano tiene el lugar de Dios. Gómez Dávila incluso llega a decir que los individuos democráticos y modernos se arrogan el papel de mesías en la medida en que ellos mismos se encargan de redimirse de su propia miseria por medio del progreso y de la técnica (Gómez Dávila 2002 p. 75).

Si suponemos que la soberanía implica una divinización, ¿por qué hablar de gnosticismo? En primer lugar, porque, como sostiene Abad Torres 2010, “el autor de los *Escolios* [...] asume el gnosticismo como un fenómeno religioso que no se arrodilla ante Dios, sino ante una nueva divinidad: el hombre”. En otras palabras, el gnosticismo implica para Gómez Dávila que el ser humano toma el papel de Dios. Pero hay otra razón: el gnosticismo también ha estado implicado por mucho tiempo en la historia del catolicismo. La tesis de Harnack, como indican Blumenberg y Wallace, es que el catolicismo se construyó en oposición al gran gnóstico Marción, lo que quiere decir que “la formación de la Edad Media sólo se puede entender como un intento de la exclusión del síndrome gnóstico” (Blumenberg y Wallace 1983, p. 130). El gnosticismo sería, en este caso, la contraparte del catolicismo. Si el uno define al humano como un ser cuya esencia es divina (la chispa del Padre que está atrapada en nuestro cuerpo), el otro lo define como un ser cuya esencia es de criatura, es decir, sometida a la voluntad Dios. En el primero, el ser humano es de la misma esencia que la divinidad; en el segundo hay una distancia entre Dios y el humano.

Por lo anterior, Gómez Dávila inicia su texto sobre la democracia con un epígrafe de Heracleón que reza “ὁμοουσίας τῆ ἀγεννήτῳ φύσει”. En castellano esto significa “de la misma sustancia que su ingénita naturaleza”. Para el pensador bogotano, el sujeto democrático adopta la

misma posición estructural que Dios tenía en el universo medieval,<sup>3</sup> es decir, es el amo y señor, la fuente de los valores, el fundamento ontológico de la realidad, la autoridad suprema. Esto sólo puede significar que el humano considera que su sustancia es la misma que la de la divinidad o, para ser más exactos, que el ser humano es Dios. Tal es justo la tesis del gnosticismo, y por eso el sujeto democrático es gnóstico, al menos analógicamente.

### Conclusiones

Hasta aquí hemos visto que Gómez Dávila procede a partir de una filosofía de la historia que privilegia en forma radical —es decir, de raíz— el factor religioso como elemento explicativo de los hechos históricos. De ahí interpreta al humano como *homo religiosus* y, por lo tanto, señala que, puesto que lo central en el ser humano es su relación con Dios, todos sus actos deben explicarse sin perder de vista esta relación. Por eso interpreta la soberanía democrática como un rechazo de Dios y como una afirmación de la naturaleza divina del ser humano, es decir, como un proyecto gnóstico. Como afirma Volpi, “la democracia moderna es para Nicolás Gómez Dávila la teología del hombre-dios, ya que ella asume al hombre como Dios y de este principio deriva sus normas, sus instituciones, sus realizaciones” (Volpi 2005, p. 31).

Supongamos por un momento que la hermenéutica de Gómez Dávila es válida: el ser humano se define por su relación con Dios; el individuo soberano es un individuo divinizado. Aun así, la idea de que la soberanía democrática implica divinizar al ser humano podría seguir siendo problemática. La razón de ello se encuentra en la idea misma de soberanía pues, aunque por necesidad es suprema (una soberanía que no sea suprema es una contradicción en los términos), no necesariamente es absoluta: puede no abarcar todos los aspectos de la existencia. Que en una democracia el ser humano sea soberano en materia política no debería llevarnos a pensar que tiene una soberanía absoluta sobre el universo. El humano sólo ocuparía la misma posición de Dios si su soberanía pretendiera abarcarlo *todo*.

Sin embargo, en los *Escolios* Gómez Dávila señala que no es sólo en materia política donde podemos encontrar una pretensión soberana: el ser humano moderno aspira a una soberanía ilimitada en todos los

<sup>3</sup> Cfr. con el siguiente texto de Carl Schmitt: “In the theory of the state of the seventeenth century, the monarch is identified with God and has in the state a position exactly analogous to that attributed to God in the Cartesian system of the world” (Schmitt 1985, p. 46).

aspectos de la existencia; en otras palabras, pretende ser de la misma sustancia que (como se dice en el epígrafe de Heracleón) su plenamente bendita e ingénita naturaleza. Por eso el colombiano señala que “el *regnum hominis*, con cuya prédica Bacon inaugura el mundo moderno, no es parodia del *regnum Dei*, sino su versión gnóstica” (Gómez Dávila 2005e, p. 193). En efecto, el *regnum hominis* ejercería su dominio sobre todo lo que esté a su alcance. No se trata nada más de política, sino de todos los aspectos de la vida humana: ontología, axiología, religión, estética, etc. Ya no hay autoridad por encima del humano: su soberanía es absoluta. Esto quiere decir para el autor que el humano ha ocupado totalmente el papel de Dios. Y no es sólo en la democracia donde se diviniza: la Modernidad misma es un proyecto gnóstico. Esto ya se sugiere en *Textos*, dado que Gómez Dávila señala que la época democrática es aquella en la que se desarrollan el capitalismo, el comunismo y el Estado soberano, es decir, los aspectos esenciales de la Modernidad. En lenguaje de nuestro filósofo, decir “Modernidad” y “democracia” es decir “gnosticismo”. Por lo mismo, el suceso central de la Modernidad, al menos en términos ideológicos, se interpreta también desde la clave gnóstica en los *Escolios*:

A un dios solo lo encadena la ignorancia. Un dios permanece caído solo mientras ignore ser dios.

Aufklärung es la traducción circunspecta de Gnosis (Gómez Dávila 2005c, p. 193).

Así pues, en los *Escolios* hay una continuación de la tesis central de *Textos*: la Ilustración es gnóstica. También vemos que, por lo mismo, hay una conexión entre sus bases hermenéuticas. Por ejemplo, en *Escolios* dice que:

Desconocer la infraestructura religiosa de toda acción es parecerse hoy a los que ayer negaban su infraestructura económica.

Los marxistas ocupan hoy una posición intelectualmente análoga a la de los antimarxistas de ayer. (Gómez Dávila 2005a, p. 349)

En efecto, aquí se sostiene de nuevo la primacía de la interpretación religiosa para comprender los actos del individuo. Con todo, aunque podamos tener reservas claras frente a la propuesta interpretativa del colombiano, hay que resaltar que su tesis de la Modernidad democrática como una época gnóstica es interesante. Primero, porque no repite la

vieja tesis de que los conceptos modernos son ideas teológicas secularizadas, sino que es mucho más radical: la Modernidad es una época auténticamente religiosa, aunque lo sea de un modo oculto o insincero. Así, lejos de representar una superación de las ideas teológicas, la Modernidad es una reformulación auténtica de tesis gnósticas. Vista así, nuestra época no es un nuevo comienzo, sino una recaída en el antiguo gnosticismo. Y esto es lo que a Gómez Dávila le inquieta tanto: si el ser humano moderno vive en medio de una inmensa podredumbre espiritual, es precisamente debido a ella. Para un católico preferirse a sí mismo sobre Dios es un pecado gravísimo. De manera paradójica, aquí nuestro autor terminará por interpretar el presente de manera cuasi gnóstica: vivimos en medio de una verdad alienada (la gnóstica Modernidad democrática) de la que debemos escapar para acercarnos al verdadero Dios y así vivir en forma auténtica.

Resulta interesante que el juicio de Gómez Dávila aparezca hoy en día en autores de diversas tendencias ideológicas, lo que indicaría que quizá se puede llegar a la misma conclusión por caminos distintos. Desde la izquierda, Terry Eagleton señala respecto del ateísmo de Nietzsche que éste:

[p]ermanece incompleto. Dado que los significados [...] deben ser hechos por el hombre, es difícil ver cómo esto no vuelve al *Übermensch* que realiza esta tarea un minidios. Como el todopoderoso, no descansa en nada excepto en sí mismo. No puede haber discusiones sobre la autonomía o la autogeneración sin una mirada a la teología. El hombre sólo puede reemplazar a Dios si él mismo es su autocreador, aboliendo así su dependencia y contingencia; y, sin embargo, el volverse autocreado significa perpetuar la deidad en forma diferente. Es homenajear la religión en un intento de abolirla. (Eagleton 2014, p. 161; la traducción es mía)

Curiosamente, la cita anterior es un resumen exacto de la tesis principal de Gómez Dávila que he expuesto en este artículo. Podría servir de epígrafe en una tesis entera sobre el pensamiento del colombiano. Por otra parte, desde el conservadurismo Rémi Brague afirma algo parecido:

El proyecto moderno aparece como una emancipación de todo lo que se presenta por encima del hombre, como su origen inaccesible: un dios creador y/o legislador, o una naturaleza a la que su carácter activo hace divina. Invierte la percepción del contexto teológico de la antropología. En lugar de ser el hombre el que debe recibir su norma de una autoridad exterior,

es él el que determina lo que sobre él puede reivindicar una autoridad. La relación entre el hombre y lo divino toma la figura de “él o yo”. El humanismo tenderá entonces a realizarse como un ateísmo. (Brague 2015 p. 17)

En todo caso, y más allá de las coincidencias, sería interesante preguntarnos si ese proyecto moderno se ha hecho realidad. Podríamos responder que la soberanía humana no es en realidad tan absoluta como parece en un principio. Aunque Dios ya no actúe sobre el mundo, la Modernidad necesita que alguien o algo aparte del ser humano tome su papel. Esto es algo que el mismo Eagleton ha visto: los sujetos modernos han matado a Dios para entronizarse en “la más espectacular de las revueltas edípicas” (Eagleton 2014 p. 157), pero Dios sigue vivo en las figuras de la Razón, el Hombre, el Progreso y la Moralidad. En otras palabras, seguimos pensando en un Otro que nos da permiso para actuar, que otorga valor a nuestra vida, que decide lo que está bien y mal. La Modernidad ha reemplazado a Dios con otras figuras que ejercen su misma función.<sup>4</sup> No somos tan autónomos como creemos.

Aquí llegamos a una de las paradojas del mundo moderno: aunque la soberanía humana sea incompatible con el Dios de Gómez Dávila, los modernos siguen creyendo en alguno de sus sustitutos. El materialismo dialéctico, la nación, el capitalismo, el espíritu objetivo, el Ser y otros conceptos han adoptado el papel que antes tenía Dios: funcionan como el gran Otro que da sentido a las vidas de los seres humanos. Así, el asunto es más problemático de lo que había visto nuestro autor: la muerte total de Dios no se ha dado ni, por lo tanto, la divinización completa del humano. Como señala Žižek 2009, la Modernidad no puede funcionar con la muerte de Dios porque ésta implica que nada está permitido. Si nadie ejerce la función de Dios, no hay mundo. Dios, o sus lugartenientes, son necesarios para que tengamos permiso de hacer algo, para que nuestros actos tengan sentido. Paradójicamente, aquí se reafirma la vieja lógica cristiana: el ser humano sólo es autónomo en la medida en que Dios exista. Vista así, la Modernidad no es un proyecto gnóstico: simplemente hemos reemplazado al antiguo Dios con sucedáneos.

<sup>4</sup> A propósito de esta paradoja, recomiendo revisar una de las ideas más interesantes de Latour, a saber, la de que la Modernidad necesita un Dios muerto y un Dios vivo al mismo tiempo (Latour 1991, pp. 33, 34).

*Referencias bibliográficas*

- Abad Torres, Alfredo Andrés, 2008, *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*, Centro de Recursos Informáticos y Educativos, Pereira.
- Abad Torres, Alfredo Andrés, 2010, “Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la Modernidad”, *Ideas y Valores*, vol. 59, no. 142, pp. 131–140, disponible en <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36602/38523>>.
- Blumenberg, Hans y Robert M. Wallace, 1983, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Brague, Rémi, 2015, *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*, trad. José Antonio Millán Alba, Encuentro, Madrid.
- Eagleton, Terry, 2014, *Culture and the Death of God*, Yale University Press, New Haven.
- Eliade, Mircea, 2015, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Paidós, Barcelona.
- Goenaga Olivares, Francia Elena, 2007, “La tumba habitada. Una reflexión sobre ‘La Modernidad’ en la obra de Nicolás Gómez Dávila”, *Paradoxa*, vol. 7, no. 14, pp. 85–120.
- Gómez Dávila, Nicolás, 2002, *Textos I*, Villegas, Bogotá.
- Gómez Dávila, Nicolás, 2003, *Notas*, Villegas, Bogotá.
- Gómez Dávila, Nicolás, 2005a, *Escolios a un texto implícito I*, Villegas, Bogotá.
- Gómez Dávila, Nicolás, 2005b, *Escolios a un texto implícito II*, Villegas, Bogotá.
- Gómez Dávila, Nicolás, 2005c, *Nuevos escolios a un texto implícito I*, Villegas, Bogotá.
- Gómez Dávila, Nicolás, 2005d, *Nuevos escolios a un texto implícito II*, Villegas, Bogotá.
- Gómez Dávila, Nicolás, 2005e, *Sucesivos escolios a un texto implícito I*, Villegas, Bogotá.
- Latour, Bruno, 1991, *We Have Never Been Modern*, trad. Catherine Porter, Harvard University, Cambridge.
- Marx, Karl, 2019, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Ayuso, Madrid.
- Molina, Tomás, 2019a, “Montaigne y Burckhardt como fuentes de la doctrina reaccionaria en los Escolios de Nicolás Gómez Dávila”, *Revista Escritos*, vol. 27, no. 58, pp. 1–21, <<https://doi.org/10.18566/escr.v27n58.a03>>.
- Molina, Tomás, 2019b, “Los epígrafes en los Escolios de Nicolás Gómez Dávila: hacia una lectura intertextual”, *Universitas Philosophica*, vol. 73, año 36, pp. 237–256, <<https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph36-73.engd>>.
- Mosebach, Martin, 2017, “Un ermitaño en las orillas del mundo habitado. Sobre Nicolás Gómez Dávila”, trad. Tomás Molina, *Revista Nova et Vetera*, vol. 3, no. 29.
- Onfray, Michel, 2007, *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía 4*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Anagrama, Barcelona.

- Philpott, Daniel, 2003, “Sovereignty”, en Edward N. Zalta (coord.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en <<https://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/>>.
- Pizano, Francisco, 1991, “Don Nicolás Gómez Dávila”, *El Tiempo*.
- Rabier, Michael, 2014a, “La ‘cuestión literaria’ en la obra de Nicolás Gómez Dávila”, *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, vol. 5, no. 10, pp. 25–40.
- Rabier, Michael, 2014b, “Nicolás Gómez Dávila y las paradojas del conservadurismo”, *La Razón Histórica. Revista Hispanoamericana de Historia de las Ideas Políticas y Sociales*, vol. 26, pp. 226–243.
- Rabier, Michael, 2016, *Philosophie, gnose et modernité. Nicolás Gómez Dávila lecteur d'Éric Voegelin*, tesis de doctorado, Université Paris-Est, París.
- Schmitt, Carl, 1985, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. George Schwab, University of Chicago Press, Chicago.
- Serrano Marín, Vicente (trad.), 1995, “Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 12, pp. 235–263.
- Serrano, José Miguel, 2015, *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Severino, Emanuele, 2001, “L’universo visto in sogno”, *Corriere della Sera*, 6 de mayo, p. 31.
- Torres Duque, Óscar, 1995, “Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 32, no. 40, pp. 31–49, disponible en <[https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin\\_cultural/articulo/view/1858](https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/articulo/view/1858)>.
- Volpi, Franco, 2005, “Nicolás Gómez Dávila. El solitario de Dios”, en Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito I*, Villegas, Bogotá.
- Žižek, Slavoj, 2009, “How to Read Lacan”, en *Lacan dot com*, disponible en <<http://www.lacan.com/essays/?p=82>>.

*Recibido el 15 de febrero de 2019; revisado el 25 de julio de 2019; aceptado el 22 de agosto de 2019.*



# Foucault y la arqueología de la política. Tras las huellas de un método inconcluso

## [Foucault and the Archaeology of Politics. Following the Footprints of an Unfinished Method]

PABLO MARTÍN MÉNDEZ

*Universidad Nacional de Lanús*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

pmmendez@unla.edu.ar

**Resumen:** Este artículo busca reconstruir los principios metodológicos de la “arqueología de la política” que Foucault introduce hacia el final de *L’archéologie du savoir* aunque nunca desarrolla de manera explícita. La exposición se organiza en tres ejes. En primer lugar, explora los puntos de cruce y las posibles diferencias entre la arqueología del saber y la arqueología de la política. En segundo lugar, examina el lugar que podrían ocupar los “programas” y las “racionalidades de gobierno” en la arqueología de la política. Por último, propone a la razón de Estado, el liberalismo y el neoliberalismo como posibles campos de investigación para el desarrollo de esa arqueología. Con ello se pretende obtener una “grilla de inteligibilidad” cuyo punto de partida no sean las categorías universales habitualmente utilizadas por el análisis jurídico-político procedente de los siglos XVI y XVII, sino las prácticas de los gobernantes y los gobernados.

**Palabras clave:** universales, prácticas discursivas, programa, racionalidad de gobierno, grilla de inteligibilidad

**Abstract:** This article proposes to reconstruct the methodological principles of the “archaeology of politics” mentioned by Foucault at the end of *L’archéologie du savoir*, although never explicitly continued. The text is organized in three complementary axes. First, it explores the crossing points and possible differences between the archaeology of knowledge and the archaeology of politics. Second, it investigates the place that “programs” and “government rationalities” might take in the archeology of politics. Finally, it proposes the reason of State, liberalism and neoliberalism as possible research fields for the development of said archeology. Therefore, this article seeks to obtain a “grid of intelligibility” whose basis are not the universal categories usually used by legal-political analysis from the 16th and 17th centuries, but the practices of the governing and governed.

**Key words:** universals, discursive practices, program, rationality of government, grid of intelligibility

### *Introducción*

A menudo se ha hecho pasar a Foucault como un pensador desinteresado por la política y los fenómenos políticos. Su negativa a hablar

sobre “el” Estado, “la” soberanía o “la” justicia acreditaría tal sospecha. ¿Cómo pensar la política si no es en relación con aquello que tenemos en común? ¿Cómo analizarla sin hacer referencia a la sociedad en que vivimos, a las normas y valores que compartimos o a las coacciones que se nos imponen en calidad de ciudadanos miembros del Estado? Hoy sabemos que las propuestas de Foucault desembocan en algo más que una simple negación del análisis político. De hecho, la cuestión no pasa por negar o restar valor a dicho análisis, sino por reinventarlo en su forma y en sus posibles alcances. A ese proyecto general obedece una serie de herramientas teórico-metodológicas que Foucault desarrolló durante los años setenta y parte de los ochenta. Me refiero a propuestas como la “microfísica del poder”, la “gubernamentalidad” o la “ontología del presente”, entre otras. Las consecuencias que de allí se desprenden son enormes y, sin duda, no han terminado de asimilarse por completo. En última instancia, lo que se pone en juego no es sólo un conjunto de concepciones filosófico-políticas; es también una manera de concebir la política o, mejor todavía, de descifrar sus condiciones, posibilidades y efectos.

Hay no obstante una propuesta de análisis que se encuentra explícitamente ligada a la política pero que aún no ha recibido la suficiente atención. Quizá ello se deba a que Foucault la deja en suspenso o bien parece continuarla por otros medios. La propuesta se encuentra en las páginas finales de *L'archéologie du savoir*, donde Foucault advierte que, además de un análisis arqueológico orientado hacia la epistemología y la configuración histórica de las ciencias, cabe la posibilidad de realizar unas arqueologías de la sexualidad, de la pintura y de la política. Se ha dicho que Foucault avanzó en la primera y tercera cuestión (Castro 2016). ¿No son *Surveiller et punir* y los tres volúmenes de *Historie de la sexualité* un claro ejemplo al respecto? ¿Y qué decir sobre los cursos dictados en el Collège de France entre las décadas de 1970 y 1980? Ciertamente es que, más allá de algunas indicaciones sueltas, no hay ningún lugar en el que Foucault desarrolle las implicaciones metodológicas de lo que denomina “otras arqueologías”. Esto vale sobre todo para la arqueología de la política, que no debería entenderse como el simple prototipo de la microfísica y la gubernamentalidad, sino como un método en gran parte independiente, con sus propias características y potencialidades. Así pues, si nos mantenemos en un nivel arqueológico-político, ¿cuáles serían los saberes en juego? ¿Qué clase de prácticas discursivas se describirían? ¿A qué formaciones o regularidades se accedería? Según Foucault, el intento de responder estos interrogantes:

haría aparecer un saber político que no es del orden de una teorización secundaria de la práctica, ni es una aplicación de la teoría. Puesto que está regularmente formado por una práctica discursiva que se despliega entre otras prácticas y se articula sobre ellas, no es una expresión que “refleje” más o menos en forma adecuada cierto número de “datos objetivos” o de prácticas reales. Entra desde el principio en el campo de las diferentes prácticas donde encuentra al mismo tiempo su especificación, sus funciones y la red de sus dependencias. (Foucault 1969, p. 254; a menos que se indique lo contrario, las traducciones de Foucault son mías)

Este artículo intenta seguir la huella de una arqueología de la política, aunque sin pretender desarrollar una sistematización y jerarquización de los conocimientos disponibles acerca de Foucault. Al contrario, se trata de avanzar en la construcción de una herramienta metodológica tan necesaria como perfectible a través de diversos aportes. Tal es la tarea que parecería exigir el presente, sobre todo donde los análisis inspirados en Foucault suelen prescindir de las herramientas arqueológico-políticas al suponer que las mismas se encuentran integradas y hasta superadas por sus investigaciones posteriores. Así, no sólo se relega la centralidad de las prácticas discursivas en la construcción de la realidad política y social, sino que además se rehabilita una lectura de la obra foucaultiana *por etapas*, como si ésta fuese un conjunto de compartimentos estancos tendientes a superarse entre sí.<sup>1</sup>

De ahí la estrategia que desarrollo en este artículo: más que desentrañar la arqueología de la política en textos como la *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* o *Les mots et les choses*, propongo reconstruirla siguiendo otros momentos y lugares de la obra foucaultiana. Si bien en este punto se abren varios caminos, opté por concentrarme en los trabajos de la segunda mitad de la década de 1970, en especial en la conferencia “La pusièrre et la nuge” (1978) y los cursos del Collège de France titulados *Sécurité, territoire, population* (1978) y *Naissance de la biopolitique* (1979). Es aquí donde Foucault parecería continuar por

<sup>1</sup> La lectura en cuestión, que alimentó en parte el mismo Foucault y reforzaron más tarde Dreyfus y Rabinow 2017, divide la obra del primero en tres etapas: la “arqueología” (1961–1969), la “genealogía” (1971–1976) y la “gubernamentalidad” (1978–1984) (Morey 2008). Ello es correcto siempre y cuando no nos lleve a suponer que la apertura de una nueva etapa implica la interrupción abrupta de las anteriores. Antes bien, a través de sus libros, cursos y entrevistas, Foucault construye campos de investigación que no se sustituyen ni se superan entre sí, sino que se interconectan a través de innumerables diagonales: “soy como el cangrejo, me desplazo lateralmente” (Foucault 2004, p. 80). He desarrollado estas posibilidades de lectura en Méndez 2015.

otros medios la arqueología de la política que anunció hacia fines de los años sesenta.<sup>2</sup> Por cierto, esos trabajos no son absolutamente fieles a la terminología y a las categorías de análisis de *L'archéologie du savoir*. En todo caso, lo que ofrecen es una vía para analizar las formas de integración y funcionamiento de las prácticas discursivas en distintos ensamblajes gubernamentales. Los siguientes apartados se ordenan de acuerdo con dicha hipótesis de lectura buscando releer algunas de las categorías arqueológicas más importantes en el marco de los estudios sobre la gubernamentalidad.

En primer lugar, exploro los puntos de cruce y las posibles diferencias entre la arqueología del saber y la arqueología de la política en lo relativo a sus modalidades de descripción y sus respectivas unidades de análisis. En segundo lugar, investigo el carácter que adoptarían los “saberes” correspondientes a una arqueología de la política. Esta indagación me llevará a destacar el papel que desempeñan las “programaciones” de la sociedad (Foucault 1994d) en el marco del análisis arqueológico-político. Se trata de positivities que no coinciden exactamente ni con la teoría ni con la realidad empírica. No coinciden con la teoría porque son otra cosa que el producto de la imaginación o la voluntad esclarecida de unos individuos; pero tampoco coinciden con “la” realidad como sustrato más profundo y determinante que las voluntades y las imaginaciones. Al igual que las prácticas discursivas, las programaciones ensamblan un conjunto de cálculos, técnicas y estrategias de distinta procedencia sin necesidad de expresar o traducir algo que ocurriría en otra parte. De aquí se desprende una tercera cuestión por analizar, y es que las programaciones no deben abordarse como prescripciones o recetas de gobierno bien sistematizadas, sino como la línea de acceso a unas formas de plantear problemas, objetos y metas gubernamentales. Dicho de otra manera: mientras que en la arqueología del saber la descripción de las prácticas discursivas permite acceder al “archivo”, entendido como la ley de lo que puede y lo que no puede ser dicho en un sistema de enunciabilidad, en la arqueología de la política la descripción de las programaciones permite acceder a la “racionalidad de gobierno” presente en una determinada coyuntura histórica. Con esto me referiré al modo *hacer pensables y decibles* (Gordon 1991; Castro-Gómez 2010), tanto para gobernantes como para gobernados,

<sup>2</sup> Sin duda, la interconexión entre la arqueología y los estudios sobre la gubernamentalidad es una opción posible entre otras tantas. Hay asimismo conexiones con las investigaciones genealógicas y, en particular, con la “microfísica del poder”, cuyo análisis exhaustivo excede el marco de este artículo y que aquí sólo se plantearán como sugerencia para estudios posteriores.

unos problemas/interrogantes sobre la realidad política y social, unos objetos de intervención que se definen en función de esos interrogantes y unos fines de gobierno que buscan dar solución a los mismos. En cuarto y último lugar ofrezco un recorrido breve de la “razón de Estado”, el “liberalismo” y el “neoliberalismo” analizados por Foucault en los cursos *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, y que propongo en este artículo como posibles campos de investigación para el desarrollo de una arqueología de la política. De acuerdo con mis argumentos finales, la arqueología de la política nos permitiría obtener una “grilla de inteligibilidad” cuyo punto de partida no serán ya las categorías universales que habitualmente utiliza el análisis político, sino las mismas prácticas discursivas de gobernantes y gobernados.

Ahora bien, para comprender los alcances y los límites del análisis arqueológico-político, es necesario aclarar cómo se define la política desde la perspectiva foucaultiana y observar algunas de sus diferencias con las concepciones vigentes en la tradición de los análisis filosóficos y sociológicos.

### 1. *Los universales no existen, tampoco en la política*

El pensamiento de Foucault es sin duda heterogéneo y discontinuo, aunque ofrece algunos criterios básicos que no abandona casi nunca y que lo atraviesan de manera diagonal. Aquí me detendré en uno de los más importantes, y es la idea de que *los universales no existen*. Desde la perspectiva propuesta por Foucault, no existe “lo estatal”, “lo económico” o “lo social” como totalidades que podamos presuponer en la base de nuestras investigaciones o restituir en su punto de llegada. Esta postura se traduce en una “elección metodológica” explícita: “dejar de lado como objeto primero, primitivo, ya dado, una serie de nociones como, por ejemplo, el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil: todos esos universales que el análisis sociológico, así como el análisis histórico y el análisis de la filosofía política, utilizan para dar cuenta efectivamente de la práctica gubernamental” (Foucault 2004, p. 4). En otras palabras, cuando se analizan las prácticas mediante las cuales los hombres intentan dominarse entre sí, conviene no hacer como si las mismas estuviesen enmarcadas de antemano en algo llamado sociedad, soberanía o Estado. La cuestión consiste en evitar que estos términos se transformen en el *a priori* de las prácticas que analizamos. ¿Por qué hemos de suponer que las prácticas de dominación responden sin más a las necesidades del Estado? ¿Cuál es la razón para creer que nuestras costumbres, hábitos y conductas provienen de

la sociedad como instancia sobredeterminante? Según Foucault, “con ello no se tiene en cuenta ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, complementariedades, y a veces bloques, que esta diversidad implica” (Foucault 1994b, p. 232). Pero hay que avanzar con cuidado; no es que se trate de negar las categorías que comúnmente se utilizan en la filosofía política o el análisis sociológico, sino de abordarlas desde una perspectiva diferente. Al menos en principio, se trata de preguntar a partir de qué prácticas localizadas y concretas, así como también de qué apoyos y articulaciones entre las mismas, es realmente posible hablar sobre el Estado, la sociedad o la economía.

El método de Foucault parece apuntar hacia algo más que una mera negación de los universales. En todo caso, el desafío pasa por “analizar, en su forma históricamente singular, cuestiones de alcance general” (Foucault 1994f, p. 577). ¿Qué significa esto? ¿Cómo se puede articular lo históricamente singular con cuestiones de alcance general? No existen “lo estatal”, “lo económico” o “lo social” como universales, pero sí estrategias políticas que surgen de las prácticas concretas, que están acompañadas por ciertas tecnologías de poder y que responden, en cada lugar donde aparecen, a la necesidad de coordinar y de dar sentido a unas relaciones de fuerza. Allí donde las fuerzas resisten o intentan dominarse, donde aparece un nuevo procedimiento para segregar a los locos, para tratar la enfermedad o para vigilar con mayor intensidad a los cuerpos, se dibuja un trayecto relacionado con el sentido de la razón y de la sinrazón, la forma de la vida y de la muerte, la configuración del orden en oposición al desorden (Foucault 1994c). Por eso Foucault puede rechazar las concepciones de la política impuestas por el pensamiento filosófico-jurídico de los siglos XVI y XVII —esto es, las concepciones que presentan a la política como lo que determina en última instancia— y a la vez afirmar que “todo es político”: “cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que ‘todo es político’ quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político” (Foucault 1994b, p. 233).

Entre un punto y otro, entre las relaciones de fuerza y el campo político del que forman parte, a veces centellea un mundo, una sociedad y unos hombres posibles, como un orden de cosas que jamás se consume y que, no obstante, incide en las prácticas concretas. A esos órdenes inconclusos Foucault los denomina en ciertas ocasiones “programaciones”: “se trata de un ensamblaje de prescripciones calculadas y razonadas según las cuales se deberían organizar unas instituciones,

acondicionar unos espacios y regular unos comportamientos” (Foucault 1994d, pp. 27–28). A diferencia de lo que podría parecer a primera vista, las programaciones de las que habla Foucault están lejos de funcionar como una simple idealidad opuesta al devenir de las prácticas reales; por el contrario, “estas programaciones inducen toda una serie de efectos en la realidad (lo que no quiere decir, evidentemente, que puedan ocupar su lugar): se cristalizan en unas instituciones, informan el comportamiento de los individuos, sirven de grilla a la percepción y la apreciación de las cosas” (Foucault 1994d, p. 29). Tales son las “positividades” descritas por la arqueología de la política: no “el” Estado, “la” economía o “la” sociedad como universales, sino unas programaciones entrelazadas con las prácticas.

En la medida en que son resultado de la práctica y a la vez tienen efectos en la práctica, las programaciones de sociedad adquieren a veces la forma de una “verdad” universal e incuestionable. Ello no implica que posean un alcance ilimitado; antes bien, las programaciones son siempre inconclusas, no sólo porque su realización encuentra innumerables obstáculos, sino porque están desde el principio abiertas a sucesivas desviaciones y transformaciones. De ahí que su descripción jamás permita acceder a algo así como la vida real del Estado o de la sociedad entendida en forma unívoca y absoluta. La cuestión consiste más bien en advertir que el Estado o la sociedad son sólo un proyecto entre otros tantos; el efecto de innumerables luchas que pueden alcanzar ciertos equilibrios o puntos de estabilización, pero que nunca se cierran por completo. Pues bien, la arqueología de la política apunta a mostrar dicha apertura.

### 1.1. De la arqueología del saber a la arqueología de la política

Para avanzar en la construcción de una arqueología de la política, es necesario advertir primero que ésta se sitúa en el límite de las descripciones y análisis de la *episteme*.<sup>3</sup> Ello es así porque las prácticas discursivas pueden movilizar saberes en direcciones distintas a las de

<sup>3</sup> Según el prefacio de *Les mots et les choses*, la *episteme* es aquello que sale a la luz cuando se estudian las condiciones de posibilidad de nuestros conocimientos prescindiendo de criterios históricos como el progreso de la razón o el avance hacia la objetividad: “los conocimientos [...] hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en esta historia, lo que debe aparecer son, en el espacio del saber, las configuraciones que dieron lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una ‘arqueología’” (Foucault 1966, p. 13).

la ciencia, alcanzando umbrales estéticos o también políticos. Como señala Gilles Deleuze en su lectura de *L'archéologie*, el saber “es inseparable de tal y tal umbral en el que está incluido: incluso la experiencia perceptiva, incluso los valores de lo imaginario, incluso las ideas de la época o los elementos de la opinión común” (Deleuze 2008, p. 79). Lo cual se relaciona con una segunda cuestión más general, y es que el saber no se identifica necesariamente con los conocimientos científicos: “El saber no está involucrado solamente en las demostraciones, también puede estarlo en las ficciones, las reflexiones, los relatos, los reglamentos institucionales y las decisiones políticas” (Foucault 1969, p. 239). Describir el modo en que todo esto confluye en la formación de unos saberes políticos —vale decir, unos saberes que no ingresan en el umbral de la epistemologización, sino más bien de los conflictos, las estrategias y las prácticas de dirección de los comportamientos— es función de una arqueología de la política. Al cruzar este umbral ya no sacamos a la luz una *episteme*; lo que exponemos, en todo caso, son unas racionalidades de gobierno.

Ahora bien, para ingresar en dicho territorio hay que tomar ciertas precauciones. Comenzaré por lo más básico: cuando ponemos en suspenso al Estado, la economía o la sociedad como entidades sobre-determinantes, y exponemos en cambio unas racionalidades, ¿no estamos haciendo foco en el nivel de las “mentalidades” y las “estrategias individuales”? Más aún, ¿no entramos con ello en la vieja disputa entre las visiones holistas de los fenómenos sociales y el individualismo metodológico? Las respuestas son aquí concluyentes: prescindir de los universales no es quedarse con la racionalidad individual como base de cualquier descripción posible. Así como la arqueología de las ciencias prescinde del sujeto cognoscente cuando describe enunciados y formaciones discursivas, la arqueología de la política hace lo propio al describir sus positividads. Las racionalidades no hacen referencia a unos individuos capaces de plantear determinados fines y reflexionar sobre los recursos necesarios para alcanzarlos. Lejos estamos del dominio científico, o con pretensiones de científicidad, al que nos llevarían en algún punto las concepciones sociológicas extendidas entre Weber y el marxismo analítico.

De ahí que las racionalidades de gobierno no deban tomarse como unos “tipos ideales” contruidos a partir de las conexiones de sentido que los sujetos asignan a sus acciones. Hay un nivel en el que esas racionalidades se vuelven perfectamente explícitas, donde no es necesario reinterpretar ni develar nada, puesto que todo surge desde los pequeños conflictos y los intentos por resolverlos. Así lo decía Foucault



a propósito de la “disciplina” y las programaciones disciplinarias analizadas en *Surveiller et punir*: “La ‘disciplina’ no es la expresión de un ‘tipo ideal’ (el del ‘hombre disciplinado’); es la generalización y la puesta en conexión de técnicas diferentes que a su vez tienen que responder a unos objetivos locales (aprendizaje escolar, formación de ejércitos capaces de manejar el fusil)” (Foucault 1994d, p. 28). La arqueología de la política no es la continuación más o menos refinada de una *Verstehen*; sus formas de procedimiento y sus objetivos últimos poco tienen que ver con la pretensión de construir conocimiento a partir de las motivaciones subyacentes en los actores sociales. Otros son los saberes que aquí entran en juego.

La vía de acceso a las racionalidades de gobierno está en lo que Foucault denominaba “focos locales” de poder-saber:

[P]or ejemplo, las relaciones que se entablan entre penitente y confesor, o entre el fiel y el director de conciencia: allí, y bajo el signo de la “carne” que se debe dominar, diferentes formas de discurso —examen de sí mismo, interrogatorios, confesiones, interpretaciones, conversaciones— vehiculizan, en una especie de vaivén incesantes, formas de sujeción y esquemas de conocimiento. (Foucault 1976, p. 130)

Los focos de poder no se reducen necesariamente a los espacios de confesión, sino que también se refieren al espacio del manicomio, la prisión, la escuela, el taller y todos aquellos lugares donde los hombres intentan dominarse unos a otros. Son focos locales, regionales y dispersos que, por un lado, tienen sus procedimientos propios y sus tácticas particulares, mientras que, por el otro, están abiertos al juego de las resistencias y las transformaciones. Se trata, en términos de Deleuze, de *núcleos inestables*, no formados, de poder-saber.

De estos núcleos inestables, donde hay unas fuerzas que someten y otras que resisten, brotan saberes fragmentarios o discontinuos; saberes que resultan difíciles de sistematizar y jerarquizar en forma de conocimientos. Foucault ha señalado en más de una ocasión que la arqueología no analiza formas de conocimiento, sino que describe el saber entendido como:

[A]quello a partir de lo cual se construyen proposiciones coherentes (o no), se desarrollan descripciones más o menos exactas, se efectúan verificaciones, se despliegan teorías [...] lo previo de lo que revelará y funcionará como un conocimiento o una ilusión, una verdad admitida o un error denunciado, un conocimiento definitivo o un obstáculo superado. (Foucault 1969, p. 237)

El saber no se refiere a una capacidad adquirida en forma gradual y progresiva por unos sujetos, sino a la serie de articulaciones discursivas en las que éstos se encuentran insertos y de las que dependen. En términos de *L'archéologie*, son las operaciones que intervienen en la formación regular de los objetos, circunscribiéndolos, reagrupándolos o haciéndolos derivar unos de otros. Asimismo, son las coordinaciones y las subordinaciones discursivas que, más allá de la mentalidad o la conciencia de algunos individuos, dan lugar a los conceptos y los sistemas conceptuales. Por último, son las posibilidades de sistematizar un discurso mediante estrategias de apropiación, delimitación y exclusión de otros discursos.<sup>4</sup> Si esto es lo que describe la arqueología del saber, ¿qué le corresponde entonces a una arqueología de la política?

Veamos primero un par de detalles en común. Así como la arqueología del saber propone una descripción de las prácticas discursivas sin hacer referencia al *cogito* para situarse en cambio en el plano del “se dice”, la arqueología de la política hace lo propio sin referirse a un sujeto dotado de poder. Tanto para un caso como para el otro, los individuos no son una instancia previa a las prácticas, operaciones y mecanismos desplegados; por el contrario, son un relevo de los mismos. Ello no implica que la arqueología pretenda sacar a la luz, mediante sucesivas y cada vez más profundas descripciones, la estructura determinante de las acciones individuales. En cierto modo, todo está en la superficie de las prácticas discursivas o, lo que es lo mismo, en la exterioridad constituida por sus relaciones y articulaciones. Por eso Foucault insiste en algo que a primera vista nos resultaría curioso, y es que la arqueología se dedica a describir *positividades*: “Analizar una formación discursiva es tratar un conjunto de actuaciones verbales a nivel de los enunciados y de la forma de positividad que los caracteriza; o más brevemente, es definir el tipo de positividad de un discurso” (Foucault 1969, p. 164). Pues bien, ¿cuáles serían las positividades que describe una arqueología de la política?

Lo que en la arqueología del saber es descripción de prácticas discursivas, en la arqueología de la política, es descripción de programaciones. Estas positividades no coinciden exactamente con las teorías políticas vigentes en un momento determinado ni con los datos supuestamente objetivos de la realidad. Son más bien prácticas discursivas que

<sup>4</sup> Véase al respecto la conferencia titulada *L'ordre du discours*, en la que Foucault sostiene que la crítica arqueológica “intenta definir las formas de exclusión, limitación y apropiación [de los discursos]; mostrar cómo se formaron, para responder a qué necesidades, cómo cambiaron y se desplazaron, qué coacciones ejercieron efectivamente, en qué medida fueron alterados” (Foucault 1971, p. 62).

se articulan con otras prácticas, que dan lugar a ciertas regularidades y rareificaciones, que constituyen campos de inteligibilidad o de descriptibilidad política, hasta definir “lo que de la política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se aplican, y las elecciones estratégicas que allí tienen lugar” (Foucault 1969, p. 254). Las programaciones funcionan como saberes en el sentido arqueológico de la palabra, aunque sin ingresar en los umbrales de epistemologización y cientifización. Lo que hay que preguntarse, entonces, es cómo se define un umbral político y cuáles son sus posibles efectos.

## 2. ¿Qué son los saberes políticos?

La arqueología de la política se desarrolla en un territorio muy particular: por un lado, rehúye a desentrañar las fuerzas o motivaciones que se ocultarían tras las prácticas —como la conciencia de clase, la visión profética de ciertos individuos, la ley de las revoluciones, etc.—, mientras que, por el otro, trata con elementos que jamás están simplemente dados y a su entera disposición. Al igual que la arqueología del saber, la arqueología de la política describe positividad que no son visibles pero que tampoco permanecen ocultas a nuestra mirada. Esta cuestión no es nada sencilla, pues se trata de *poder ver* y *poder decir* algo sobre el mismo entramado de prácticas que nos hace ver y hablar en términos políticos.<sup>5</sup> De ahí que la descripción arqueológica requiera de una cierta “conversión de la mirada” buscando atravesar “esas transparencias familiares que, por no ocultar nada en su espesor, no se dan sin embargo con toda claridad” (Foucault 1969, p. 145).

Deleuze sostenía que, desde una perspectiva arqueológica, el saber se define como una combinación entre lo visible y lo enunciable: “El saber es un agenciamiento práctico, un ‘dispositivo’ de enunciados y de visibilidades [. . .]. Lo que equivale a decir que el saber sólo existe en función de ‘umbrales’ muy variados, que señalan otras tantas láminas, separaciones y orientaciones en el estrato considerado” (Deleuze 2008, p. 79). Para la perspectiva arqueológica, los enunciados no son palabras que signifiquen cosas o frases cargadas de un sentido objetivo, sino la función mediante la cual un conjunto de signos delimita —sin necesi-

<sup>5</sup> Como señalan Dreyfus y Rabinow, “estar tanto fuera como dentro del discurso que se estudia, compartiendo sus pretensiones significativas mientras se las deja en suspenso, es la ineluctable condición del arqueólogo” (Dreyfus y Rabinow 2017, p. 169). Es una condición que, según los mismos autores, habría conducido al “fracaso” del método arqueológico y a su sustitución por la genealogía.

dad de remitirse a ninguna otra condición más que a su modalidad de existencia— unos dominios de objetos, unas funciones de sujeto y una relación con los demás campos de enunciados. Sucede lo mismo con las visibilidades, que no son sólo características o cualidades de las cosas, sino “formas de luminosidad creadas por la propia luz que sólo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos” (Deleuze 2008, p. 80). Las visibilidades no están en la mirada de un sujeto; antes bien, son función de los esquemas arquitectónicos y de las formas de acondicionar el espacio. En las formas de acondicionar el espacio hospitalario de fines del siglo XVIII, Foucault encuentra las condiciones de surgimiento del “ojo clínico” como campo de percepción donde intervienen nuevos sistemas de registro, descripción y clasificación de las enfermedades, además de su integración en series numéricas y en estadísticas (Foucault 1963). Lo mismo vale para los manicomios, donde la locura se hace patente, evidente, perfectamente visible, así como las prisiones hacen patente al delincuente o los recintos escolares a la infancia.

El saber se liga a todo un arte de las distribuciones especiales que es también, como sugiere Deleuze, un modo de distribuir lo claro y lo oscuro, lo visto y lo no visto. Estas prácticas “no discursivas” no pueden reducirse a las prácticas discursivas analizadas por *L’archéologie du savoir*. En efecto, *nunca se ve todo lo que se dice ni se dice todo lo que se ve*. Si llevásemos esto al terreno de la arqueología, convendríamos igualmente en que los discursos médicos, psiquiátricos o penales no hablan sobre los reclusos de una manera similar a como se los ve en los hospitales, manicomios o prisiones. Foucault habría buscado demostrar tal disyuntiva en varias ocasiones, desde la *Histoire de la folie* hasta *Naissance de la clinique*, y de aquí hasta *Surveiller et punir*:

[L]a prisión como visibilidad del crimen no deriva del derecho penal como forma de expresión; procede de un horizonte completamente distinto, “disciplinario” y no jurídico; y el derecho penal produce sus enunciados de “delincuencia” independientemente de la prisión, como si siempre se viera obligado de decir, de alguna manera, esto *no es* una prisión. (Deleuze 2008, p. 91)

Se sabe que las prisiones no hacen lo que se dice o se espera de ellas, que su resultado más inmediato y visible no consiste en la corrección y reinserción de los individuos en la sociedad, sino en la producción del delincuente como sujeto de una permanente vigilancia. Por eso los espacios penitenciarios han sido desde el principio el blanco de innumera-

bles reformas y propuestas de mejora; como si, en el límite, se intentase cerrar lo que siempre permanece abierto e inconexo.

Hay programas y proyectos que parecerían surgir de la necesidad misma de unir lo que se dice con lo que se ve, las prácticas discursivas con las no discursivas. Son rarezas que la historia de las ideas suele pasar por alto y que la arqueología de la política considera positivamente privilegiadas. No por casualidad Foucault ha tenido tanto interés en el panóptico de Jeremy Bentham. En efecto, allí encontramos el sueño de zanjar la divergencia entre los enunciados y las visibilidades *diciendo lo que un delincuente es incluso antes de que el delito se manifieste en determinados actos*. El panóptico obedece a otra cosa que la simple necesidad de enmendar el mal que provocan algunos individuos; su objetivo consiste más bien en “hacer que éstos ni siquiera puedan actuar mal, ya que se sentirían sumergidos, inmersos, en un campo de visibilidad total donde la opinión de los otros, la mirada de los otros, el discurso de los otros, les impidan obrar mal o hacer daño” (Foucault 1994a, p. 196). No debemos confundir el panóptico con una extravagancia que sólo se aplica en ciertos contextos o circunstancias, y menos aún con una ilusión bien pensada pero irrealizable. Por el contrario, se trata de un proyecto para las instituciones, las relaciones sociales y las conductas. El panóptico responde al deseo de que lo visto se conjugue con lo dicho sin ofrecer resistencias o disidencias posibles; es, en pocas palabras, todo un programa político. De alguna manera, los programas dan lugar a una mirada que habla y un discurso que hace ver: tal es su forma de producir realidad, su verdad. . . , aunque también es aquello que desde el comienzo los torna inestables, inacabados y desviados.

Señalé que las positivamente que corresponden a la arqueología de la política deben buscarse en los núcleos inestables de poder-saber; ahora podría añadir que los programas surgen justo en la fisura entre lo que se dice y lo que se ve:

¿El hombre que podemos ver en un manicomio es el mismo que podemos enunciar como loco? [...] Muchos de los que están en el manicomio no deberían estar en él, pero también muchos que no están deberían estarlo: la psiquiatría del siglo XIX se elaboró a partir de esta constatación que lejos de crear un concepto unívoco y determinado de locura, la “problematiza”. (Deleuze 2008, pp. 92–93)

En el punto de partida de las positivamente arqueológico-políticas siempre hay un problema por definir mediante las prácticas discursivas. Foucault denomina a esas prácticas “formas de problematización”; esto

es, el punto a partir del cual un dominio o una situación concreta, que hasta entonces podía resultar irrelevante o pasar desapercibida, se transforma en un problema que necesita abordarse.

Las formas de problematización ocupan un lugar primordial en el análisis arqueológico: “La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; la dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones” (Foucault 1984, pp. 17–18). El análisis de las formas de problematización no se detiene en la pura dispersión de las prácticas, sino que busca abordarlas en sus posibles articulaciones, yuxtaposiciones y regularidades. Para una arqueología de la política, es aquí donde las problematizaciones se convierten en programaciones:

Se trata de hacer el análisis de un “régimen de prácticas” —las cuales se consideran el lugar de unión entre lo que se dice y lo que se hace, las reglas que se imponen y las razones que se dan de los proyectos y las evidencias—. Analizar los “régimenes de prácticas” es analizar las programaciones de conducta, que tienen a la vez unos efectos de prescripción en relación con lo que se está por hacer (efectos de “jurisdicción”) y unos efectos de codificación en relación con lo que se está por saber (efectos de “veridicción”). (Foucault 1994d, p. 22)

Ahora bien, ¿cómo analizar los efectos de veridicción de las programaciones desde una perspectiva arqueológico-política? No es posible concebir los programas como positivities arqueológicas sin hacer todo un esfuerzo metodológico, una conversión de la mirada, que nos ahorre pensar en modelos susceptibles de aplicarse en forma completa y exhaustiva. En efecto, cuando hablamos de programaciones como el panóptico, no pensamos en proyectos que actúan de manera unilateral, de arriba hacia abajo, y que moldean la realidad a su imagen y semejanza. Al contrario, porque surgen de la fisura insalvable entre lo que se ve y lo que se dice, porque son el intento de cerrar algo que desde siempre permanece abierto, los programas están sujetos a constantes modificaciones y desviaciones. Ello no implica que éstos sean una suerte de ideal truncado ante los obstáculos y las contingencias que opone la realidad. La historia de las ideas podría hacernos concebir los programas como aspiraciones que fracasan y que, por lo tanto, deben corregirse sobre la marcha. Si así fuera, deberíamos decir entonces que los programas son elementos que poseen diferentes grados de aplicación, yendo desde la linealidad absoluta hasta las desviaciones que reducen su identidad al mínimo. La perspectiva arqueológico-política

evita esta clase de “deductivismo”. Los programas no son ideas que se aplican de una manera más o menos lineal, más o menos desviada; para Foucault, “son fragmentos de realidad que inducen unos efectos de realidad tan específicos como los de la división entre lo verdadero y lo falso en la manera como los hombres se ‘dirigen’, se ‘gobiernan’, se ‘conducen’ a sí mismos y a los demás” (Foucault 1994d, p. 29). Las programaciones producen determinados efectos de veridicción, pero no en términos absolutos, sino como fragmentos de realidad. Esto significa que *contribuyen* a hacer la realidad un tanto más gobernable, sin llegar nunca a determinarla en su totalidad.

Sin duda, ni las sociedades ni las instituciones y ni siquiera los hombres se comportan como se espera en las programaciones. Sin embargo, ello no implica que sean elementos inocuos o inefectivos. Los programas intervienen en nuestras formas de apreciar y valorar las cosas, hacen que las consideremos un problema o una solución, un objeto de intervención o una finalidad de las prácticas. No hay prisión que funcione o que haya funcionado alguna vez como lo soñó Bentham; antes bien, las prisiones se parecen al infierno en comparación con ese sueño:

Pero, precisamente, si han aparecido como tales, si los delincuentes han sido vistos como incorregibles, si se ha perfilado a los ojos de la opinión e incluso de la “justicia” una raza de “criminales”, y si la resistencia de los prisioneros y el destino del reincidente han tomado la forma que conocemos, es porque este tipo de programación no fue sólo una utopía en la cabeza de algunos hacedores de proyectos. (Foucault 1994d, p. 29)

### 3. *Del archivo a las racionalidades de gobierno*

La arqueología de la política puede llevarnos hasta los discursos de personajes a veces oscuros, poco conocidos u olvidados. Esto no es casual, pero tampoco tiene que ver con un mero afán de erudición histórica; por el contrario, a través de los proyectos y las programaciones de esos personajes aprendemos algo sobre los procesos políticos y sociales que intervinieron en la conformación de nuestro presente. Lo que se pone en juego no es un conocimiento científico; es más bien un conjunto de saberes ingenuos, poco elaborados y difíciles de sistematizar en teorías generales.<sup>6</sup> Dicho en términos arqueológicos, el desafío consiste en

<sup>6</sup> Precisamente en este punto la arqueología de la política se entrecruza con el método genealógico que Foucault desarrolló a principios de la década de 1970. En ambos casos, se trata de reactivar las fracturas y los conflictos que encubren las teorías generales. La diferencia —como también los posibles puntos de articulación—

analizar los procesos de “rarefacción” de las prácticas discursivas sin remitirse a la disciplina desde la cual se habla, a las supuestas intenciones del autor, a la mentalidad de la época o a cualquier otra totalidad previamente establecida (Foucault 1969, Foucault 1971). Para el caso que aquí interesa, se trata de recuperar unos saberes que no pueden reducirse con facilidad a disciplinas o áreas específicas de conocimiento, pues combinan diferentes perspectivas sociales, económicas, filosóficas e históricas. Tal es el caso de las programaciones descritas con el método arqueológico-político. En esos saberes descalificados con frecuencia por la teoría y la filosofía política vemos dibujarse las memorias discontinuas y contradictorias de nuestro presente; aquellas que, a la manera de los fragmentos centellantes de Nietzsche, se cristalizan en las instituciones, en los comportamientos de hombres y mujeres, así como también en nuestros marcos de percepción y estimación de las cosas.

Pero hay que avanzar siempre con precaución, sobre todo cuando se trabaja con diferentes proyectos y programaciones. Al seguir la forma de estas positivities, la arqueología de la política adivina el impulso de una sociedad posible o futura. Ahora bien, ¿cómo puede un saber mostrarnos algo semejante? ¿Cómo hacer inteligible la sociedad, el Estado o la economía sin las unificaciones y las sistematizaciones de las teorías generales? Los programas no deben analizarse en los términos de la historia convencional, esto es, como “marcas que, una vez descifradas, pueden liberar, por medio de una especie de memoria que atraviesa los tiempos, significaciones, pensamientos, deseos, fantasmas sepultados” (Foucault 1969, p. 161). No se trata de trabajar con documentos supuestamente sometidos al silencio para tratar de descifrar aquello que los hombres habrían querido hacer y decir *en realidad*, sino de describir las posibles regularidades en las cuales ingresan las prácticas discursivas. Foucault sostenía que la arqueología del saber trabaja con el “archivo” como sistema general que rige la formación y la transformación de los enunciados; la ley de lo que puede y no puede decirse en determinados momentos y lugares (Foucault 1969, pp. 170–171). Pues bien, la arqueología de la política tiene en este punto un equivalente al archivo.

Así lo sugiere Foucault cuando señala que los programas no deben entenderse como elementos aislados o como producto de la imaginación de algunos pensadores, sino como aquello que nos permite en-

está en los alcances de cada herramienta metodológica: “la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, ponen en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas” (Foucault 2008, p. 24).



trever una “racionalidad” más amplia. Esta racionalidad “no es simplemente un principio teórico y de técnicas científicas, no produce sólo unas formas de conocimiento o unos tipos de pensamiento, sino que está ligada por vínculos complejos y circulares a unas formas de poder” (Foucault 1994d, p. 16). A los fines de una arqueología de la política, es necesario no confundir el análisis de las racionalidades con la crítica a la “racionalización” como proceso general de las sociedades modernas. En numerosas ocasiones, Foucault subraya esa importante precaución: “Sin duda es prudente no tratar a la racionalización de la sociedad o de la cultura como si fuese un todo, sino analizar ese proceso en diferentes dominios —cada uno de ellos enraizado en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etc.—” (Foucault 1994e, p. 135).<sup>7</sup> En lugar de considerar la racionalización como una tendencia universal y totalizante, capaz de avanzar sobre la sociedad sin hacer distinción alguna, la arqueología de la política analiza las formas de racionalidad que aparecen en diferentes dominios de prácticas. ¿Qué racionalidad surgió de las prácticas destinadas a morigerar el índice de delitos en algunas de las ciudades europeas más populosas del siglo XVIII? ¿Cómo y hasta qué punto la nueva racionalidad fue dando un orden a las prácticas mismas? ¿Cuáles fueron los problemas que en tal caso se visibilizaron e intentaron solucionar? ¿Con qué objetivos y qué métodos? ¿Qué instancia de veridicción resultó de todo ello? Se realizan cálculos, se desarrollan técnicas y se estiman posibles resultados en función de una situación concreta; esto es, sin apelar a ninguna facultad o sabiduría que trascienda las prácticas y sus posibles formas de regularidad.

Si bien la racionalidad de gobierno se aborda siempre desde una perspectiva “minimalista”, desprovista de cualquier tipo de universalismo, el trabajo arqueológico-político no tiene que limitarse necesariamente al análisis de alguna institución en particular. Antes bien, “La cuestión consiste en conocer cómo están racionalizadas las relaciones de poder. Plantearse esta cuestión es la única manera de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, tomen su lugar” (Foucault 1994e, p. 161). Emergidas desde la superficie de las prácticas, las racionalidades de gobierno pueden superponerse y entrecruzarse hasta el punto de trazar un modo más o menos general

<sup>7</sup> Foucault se refiere en este punto a la Escuela de Fráncfort en general, aunque también habría que considerar más puntualmente sus diferencias con Jürgen Habermas en torno a las relaciones entre “la” razón y las diversas formas de racionalidad. Acerca del debate entre Foucault y Habermas, véase, entre otros, Dean 1994.

de percibir y de resolver problemas, de realizar cálculos y aplicar procedimientos para éste u otro campo de prácticas. En gran medida, su amplitud depende del éxito o de la capacidad que demuestren para zanjear fisuras y divergencias.<sup>8</sup> Si el modelo o programa de la “ciudad apestanda” resultó tan eficaz para gobernar las situaciones de peste, ¿cómo no utilizarlo, con las modificaciones y las adaptaciones correspondientes, para el gobierno de los locos? Si el panoptismo permitió aumentar el poder de vigilancia en las prisiones, ¿por qué no aplicarlo para aumentar la producción en las fábricas, curar a los enfermos o instruir a los escolares? Sin necesidad de una planificación *stricto sensu*, sin que nadie lo haya previsto en todo detalle y hasta sus últimas consecuencias, se produce una dirección predominante en la forma de organizar las instituciones, diagramar los espacios y regular las conductas.

El análisis de las racionalidades de gobierno transita de forma continua entre la microfísica del poder y una “macrofísica” que se proyecta en la escala de las sociedades y las poblaciones. En otras palabras, no sólo se trata de analizar una técnica específica de poder como la que interviene al enmendar a los delincuentes, curar a los enfermos o adiestrar a los niños, sino también una política económica o sanitaria, un proyecto de reforma urbana o cualquier otro programa dirigido al cuerpo social entero.<sup>9</sup> Más allá de las cuestiones de escala, el análisis se enfoca siempre en las prácticas discursivas y en las maneras de hacer antes que en las necesidades del Estado, la sociedad o cualquier otra entidad sobredeterminante. No habría que ver aquí el *a priori* de las prácticas; por el contrario, habría que ver unas “entidades cuya propia inteligibilidad depende de modos de codificar y articular lo real que han debido inventarse. Esos objetos de gobierno tienen precondiciones materiales y conceptuales particulares que dependen de conocimientos,

<sup>8</sup> Según Pablo de Marinis Cúneo: “Las racionalidades desarrollan en el trascurso de su despliegue una coherencia práctica, pero no la tienen desde el principio mismo de su aplicación. [...] unas racionalidades específicas se constituyen a partir del éxito de determinadas modalidades de resolver problemas de la práctica social (y consecuentemente a partir del fracaso de otras); ellas, luego, se vuelven ejemplares y son imitadas y aplicadas por analogía” (de Marinis Cúneo 1999, p. 88).

<sup>9</sup> En tal sentido, el método arqueológico-político bien puede servir como punto de apoyo para los cambios de escala sobre los cuales habla Foucault en *Naissance de la biopolitique*: “es posible admitir que el análisis de los micropoderes o los procedimientos de la gubernamentalidad no se limita por definición a un área específica que se definiría por un sector de la escala, sino que debería considerarse un simple punto de vista, un método de descifrado que puede ser válido para toda la escala, sea cual sea su magnitud” (Foucault 2004, p. 192).

técnicas y competencias específicas para existir y funcionar” (Gordon 1987, p. 298).

Así llegamos al último apartado de este artículo, que consiste en explorar algunas de las programaciones históricas mediante las cuales el Estado, la sociedad y la economía adquieren no sólo una racionalidad específica, sino que se hacen inteligibles como objetos de debate para la política.

#### 4. Una grilla de inteligibilidad para la política

De acuerdo con mi hipótesis de lectura, se puede encontrar un trabajo arqueológico-político en la base de las categorías y análisis que Foucault elabora durante la década de 1970. Dicho trabajo no excluye otras herramientas metodológicas; en todo caso, es uno de los tantos puntos que sirven de apoyo a sus investigaciones sobre la gubernamentalidad. A través de esas investigaciones, Foucault esboza una “grilla de inteligibilidad” para la política sirviéndose de prácticas y saberes gubernamentales. Se trata, como ya vimos, de una elección metodológica opuesta al uso de los universales: “en lugar de partir de los universales para deducir fenómenos concretos, o partir más bien de los universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, preferiría comenzar por estas prácticas concretas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de las mismas” (Foucault 2004, pp. 4–5). Así, desde las prácticas concretas, es decir, desde sus articulaciones, sus apoyos y sus formas de regularidad, podemos interrogar cómo lo estatal, lo social y lo económico se tornan realidades inteligibles y problematizables.

A esta grilla de inteligibilidad contribuye el análisis de la razón de Estado emergida entre los siglos XVI y XVII, el liberalismo de los siglos XVIII a XIX y el neoliberalismo del siglo XX.<sup>10</sup> Si retomamos los análisis de Foucault, podríamos ver que el punto de partida está casi siempre en los saberes de un conjunto de intelectuales y funcionarios que hasta el día de hoy pueden resultar en gran parte ignotos. A continuación recorreremos la trama de esos saberes, no con pretensiones de exhaustividad ni de profundizar lo ya analizado por Foucault, sino con

<sup>10</sup> Aquí sigo el hilo de las tres racionalidades de gobierno que Foucault analiza en los cursos *Sécurité, territoire et population* y *Naissance de la biopolitique*, aunque igualmente se podrían seguir, como una línea adicional que a veces se entrecruza con la primera, los contradiscursos de la lucha de razas y su transcripción en los programas de orientación médico-sanitaria en el curso *Il faut défendre la société* (Foucault 2008 [1976]).

el simple objetivo de mostrar un posible campo de investigación para el desarrollo del método arqueológico-político.

Durante los siglos XVI y XVII, tanto en los márgenes de los principios cristianos de gobierno como también del famoso discurso del *Príncipe* de Maquiavelo, aparece un campo de saberes basados en la supuesta naturaleza o disposición de las cosas que se deben gobernar. Son saberes políticos más relacionados con las variables del territorio, las conductas y las relaciones entre los hombres que con los preceptos de la razón divina o la serie de virtudes necesarias para adquirir y conservar el poder. Según Foucault, esos saberes se definen en relación con:

La idea de que no puede haber gobierno si quienes gobiernan no ajustan sus acciones, sus elecciones, sus decisiones, a un conjunto de conocimientos verdaderos, de principios racionalmente fundados o de conocimientos exactos que no sólo dependen de la sabiduría en general del príncipe o de la razón sin más, sino de una estructura racional que es propia de un dominio de objetos posibles. (Foucault 2012, p. 14)

Si bien estos saberes recibieron el nombre de “ciencia de la política” o “ciencia del gobierno”, no era exactamente unos conocimientos científicos lo que venían a poner en juego. Lo que desplegaban era más bien un “arte” específico de gobierno; un arte que, por así decirlo, tenía su propia *ratio*.

El arte de gobierno se refiere a una manera de pensar, razonar y calcular el ejercicio del poder. Su forma no tiene que ver con los métodos y los procedimientos científicos, sino con aquello que se debe gobernar o dirigir, como si fuese en principio una cuestión de tacto, de saber disponer bien las cosas, antes que de obtener un conocimiento sistematizado sobre las mismas. Ello no implica que se trate de saberes ambiguos e inconexos; por el contrario, el arte de gobierno tiene siempre una *ratio* que le da un orden y una coherencia propia. Entre los siglos XVI y XVII, esa *ratio* residía precisamente en el Estado. Fue en torno a éste que se ordenaron y racionalizaron las más diversas prácticas de gobierno, desde la pedagogía y la salud hasta la diplomacia y las tácticas militares. De ahí el uso de la expresión “razón de Estado”, que no se refiere tanto a las leyes intrínsecas del poder estatal como a una manera de pensar, calcular y programar las prácticas de gobierno. Para muchos administradores y consejeros de la época, en especial para los mercantilistas y cameralistas del siglo XVII, la razón de Estado era un principio orientador o, más todavía, un marco de inteligibilidad de las prácticas: “el Estado, en este pensamiento político que buscaba la racionalidad de

un arte de gobernar, fue ante todo un principio de inteligibilidad de lo real. Fue cierta manera de pensar lo que eran en su naturaleza propia y sus vínculos y relaciones una serie de elementos, una serie de instituciones ya dadas” (Foucault 2006, p. 328). La diferencia es sutil, aunque sin duda importante. En el límite de los saberes políticos emergidos durante los siglos XVI y XVII, el Estado no aparece como algo capaz de desarrollarse por sí mismo e imponerse de manera automática sobre los individuos, sino como un proyecto gubernamental, vale decir, un marco para descifrar lo que es y lo que debe ser: “El Estado es lo que debe haber al cabo de la operación de racionalización del arte de gobernar. [...] El Estado es, por lo tanto, un principio de inteligibilidad de lo que es, pero también de lo que debe ser” (Foucault 2006, p. 329). El Estado como forma de ordenar las prácticas y como objetivo de las prácticas; en otras palabras, el Estado como programa.

Sin embargo, las programaciones estatales tienen sus fisuras, desviaciones y hasta momentos de transformación completa. En efecto, si las prácticas de gobierno se deben ajustar al conocimiento preciso de los procesos y dominios que hacen al Estado, habrá entonces un punto en el que ya no será necesario gobernar demasiado, puesto que la verdad se manifestará e impondrá por sí misma:

[D]ebe llegar un momento, una especie de punto utópico en la historia, donde el imperio de la verdad pueda hacer reinar su orden sin que las decisiones de una autoridad, sin que las elecciones de una administración tengan que intervenir de otra manera que como formulación evidente a los ojos de todo el mundo de lo que hay que hacer. (Foucault 2012, p. 15)

Surge así la posibilidad de gobernar conforme a la “evidencia de las cosas”; o también, y si se quiere, la idea de un gobierno continuamente ajustado a la leyes de la naturaleza. A este programa gubernamental basado en la búsqueda de una superposición completa entre las reglas de la evidencia y las acciones de gobierno, Foucault lo denomina “liberalismo”.

Desde la perspectiva arqueológico-política, el liberalismo puede entenderse en parte como una programación de sociedad. Basta consultar algunos tratados de los siglos XVIII y XIX, desde la fisiocracia y la escuela escocesa hasta el empirismo inglés, el utilitarismo y la escuela neoclásica, para que veamos centellar un orden de cosas distinto al orden de la razón de Estado. Más que intervenir en los individuos y las riquezas de un territorio en pos de la grandeza y esplendor del Estado, se entiende que el mejor gobierno es el capaz de autolimitarse ante una

realidad dotada de sus propias leyes y dinámicas. Esa realidad es la “sociedad civil” o —según los términos del liberalismo económico de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX— la “sociedad de mercado”.<sup>11</sup> La cuestión consiste en hacer de la sociedad un dominio de referencia para las prácticas de gobierno, convirtiéndola en la *ratio* que permite calcular cómo y hasta qué punto gobernar. En función del desarrollo de una arqueología de la política, interesa centrarse en aquellas programaciones que buscan hacer de la sociedad un mercado indefinido y del mercado una forma de sociabilidad. Son programaciones basadas en la utopía de un orden transparente para sí mismo, constituido por relaciones impersonales e imparciales, sin necesidad de subordinaciones ni relaciones de fuerza.<sup>12</sup> No es que a partir de aquí pueda abrirse *realmente* una era de paz y de armonía social. Lo que estas programaciones abren es más bien una forma de reflexión, de análisis y de cálculo político que puede articularse y que de hecho se ha articulado históricamente con otras racionalidades y programaciones gubernamentales.<sup>13</sup>

Así pues, el análisis arqueológico-político nos permite entender el liberalismo desde una perspectiva diferente, no tanto como un simple

<sup>11</sup> A diferencia de lo que podríamos presuponer, la idea de naturaleza no funciona en la racionalidad liberal como una realidad eterna o divina, imposible de ser intervenida por parte del gobierno; al contrario, la naturaleza es un correlato de las mismas intervenciones gubernamentales, un campo que se constituye como efecto de éstas y que, a su vez, les sirve como principio de regulación interna. Desde mediados del siglo XVIII, el orden natural al cual los gobiernos deben ajustarse recibe el nombre de “sociedad civil”: “En el centro de la reflexión liberal —señala Tomas Lemke— se encuentra una naturaleza desconocida que hasta entonces es el resultado histórico de las transformadas condiciones de producción y de vida: la ‘segunda’ naturaleza de la sociedad civil en desarrollo” (Lemke 2017, p. 62). Lo que se abre a partir de allí es una serie de posibilidades de intervención que, en contraste con la razón de Estado, no se expresan en prescripciones o reglamentaciones directas, sino en mecanismos de incitación y estimulación: *laissez-faire, laissez-passer*.

<sup>12</sup> Como señala Pierre Rosanvallon, el proyecto de la sociedad de mercado responde a la aspiración de “desdramatizar” las relaciones entre los individuos, desactivando sobre todo el potencial de violencia que éstas conllevan: “la idea de mercado cumple con cierta idea de autonomía de los individuos al despersonalizar la relación social. El mercado representa el arquetipo de un sistema de organización antijerárquica, de un modelo de toma de decisión en el cual no interviene ninguna intencionalidad” (Rosanvallon 2006, p. 9).

<sup>13</sup> Un buen ejemplo se encuentra en el libro *La invención de lo social* de Jacques Donzelot, donde se muestra la manera en que el liberalismo se articuló con otras racionalidades de gobierno, en especial con las racionalidades securitarias que se basaban en la filosofía de la solidaridad y que estaban muy vigentes en la coyuntura política y social de la Francia de fines del siglo XIX (Donzelot 2007).

conjunto de ideas económicas y jurídicas, sino como una forma de programar los vínculos sociales en profundidad. Lo mismo vale para el caso del neoliberalismo, que no siempre niega toda proyección u horizonte social en favor del desorden y la heterogeneidad.<sup>14</sup> Cuando se retoman los tratados que analiza Foucault, vemos que también aquí parece proyectarse una forma de ordenamiento social:

[L]a intervención gubernamental —y esto, los neoliberales lo dijeron siempre— no es menos densa, menos frecuente, menos activa, menos continua que en otro sistema. [...] El gobierno debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor. En el fondo —y es aquí donde su intervención le permitirá alcanzar su objetivo, es decir, la constitución de un regulador general del mercado sobre la sociedad— tiene que intervenir para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir con su papel de reguladores. (Foucault 2004, p. 151)<sup>15</sup>

A pesar de las similitudes aparentes, hay importantes diferencias entre el liberalismo y el neoliberalismo. La primera puede advertirse en el nivel de las programaciones de la sociedad. Mientras que el liberalismo programa una sociedad en la cual el libre intercambio y la circulación de mercancías constituyen un orden completamente transparente para sí mismo, el neoliberalismo programa una sociedad transida por la lógica de la competencia entre empresas:

Estos mecanismos deben adquirir la mayor superficie y espesor posibles, ocupando también el mayor volumen posible de la sociedad. Es decir que se procura obtener no una sociedad sometida al efecto de la mercancía,

<sup>14</sup> Tal es la tesis que plantea Geoffroy de Lagasnerie en su libro *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política* (De Lagasnerie 2015). Al menos desde la perspectiva de este artículo, es una tesis que la arqueología de la política debería poner en tela de juicio, sobre todo porque se sirve de los mismos análisis de Foucault para presentar el neoliberalismo como la superación definitiva de otras racionalidades de gobierno.

<sup>15</sup> Cabe aclarar que Foucault extrae estas conclusiones de un conjunto de economistas, sociólogos y juristas que han quedado a la sombra de los neoliberales más conocidos, en especial de Hayek y Friedman. Son esos nombres que aparecen a lo largo del curso *Naissance de la biopolitique*, como Eucken, Rüstow, Röpke y Müller-Armack, entre otros, y cuyos escritos merecen sin duda un análisis arqueológico-político. Así, veríamos emerger un neoliberalismo no sólo poco conocido para nuestra actualidad, sino también poco criticado en cuanto a su dimensión programática y sus posibilidades de racionalización gubernamental.

sino una sociedad sujeta a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad de la empresa. (Foucault 2004, p. 152)

La diferencia que señala Foucault no es menor; en el límite, deja entrever una racionalidad de gobierno que no termina de asimilarse por completo ni con el liberalismo ni con ninguna otra racionalidad vigente.

El liberalismo parte de una premisa básica: no hay que “gobernar demasiado” —es decir, no hay que intervenir donde las leyes de mercado se manifiestan en toda su evidencia—. Sin embargo, durante gran parte del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX varios gobiernos se vieron empujados a reformular esa premisa al intervenir directamente en los mercados para prevenir algunos de sus efectos más destructivos sobre las relaciones sociales.<sup>16</sup> El neoliberalismo nace en gran parte de esa insalvable fisura, buscando unir lo que el liberalismo mantenía aún separado. Ya no se trata de dejar el espacio suficiente para la circulación y los intercambios mercantiles, sino de proyectar hacia las propias prácticas del gobierno el principio de la competencia de mercado. Según Foucault, esto implica algo más que liberalizar los mercados e intervenir sólo cuándo no funcionen como se esperaba. Lo que se busca es la multiplicación y la diseminación de las empresas a través de todo el tejido social, de modo tal que sean estas últimas, y no simplemente los mercaderes o comerciantes individuales, las que entren en competencia. En el marco de la racionalidad neoliberal de gobierno, la empresa aparece como el punto donde la competencia se hace visible y a la vez enunciable; es lo que permite traducir cada conducta, idea o iniciativa en una serie de recursos que se ofrecen al mercado.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> El economista austriaco Karl Polanyi ilustró este punto con toda claridad a mediados del siglo XX. De hecho, sus críticas al principio liberal del *laissez-faire* no sólo fueron compartidas por varios economistas keynesianos, sino también por Hayek y otros neoliberales, aunque con consecuencias y efectos sumamente distintos (Polanyi 2001).

<sup>17</sup> El programa de la sociedad de empresa ha sido llevado al extremo por Gary Becker y otros economistas de la Escuela de Chicago, cuyos análisis procuran extender la empresa y los criterios empresariales —como la inversión, la capitalización y la estimación de riesgos— a un conjunto de ámbitos no estrictamente económicos: “La generalización de la forma económica del mercado, incluso más allá de los intercambios monetarios, funciona en el neoliberalismo norteamericano como un principio de inteligibilidad, un principio de desciframiento de las relaciones sociales y de los comportamientos individuales. [...] Gracias a este esquema de análisis, esta grilla de inteligibilidad podrá revelarse en procesos no económicos, en relaciones no económicas, en comportamientos no económicos, un cierto número



La descripción de las particularidades y diferencias entre la razón de Estado, la racionalidad liberal y el neoliberalismo excede indudablemente el alcance de este trabajo.<sup>18</sup> Para una arqueología de la política, la cuestión verdaderamente importante es que los saberes desplegados en forma de programas permiten hacer inteligible la realidad o, mejor dicho, *las racionalidades fragmentarias y a veces contradictorias* que atraviesan a los objetos, los conceptos y las elecciones estratégicas presentes en los debates políticos. En efecto, las racionalidades de gobierno no deben entenderse como compartimentos estancos y sucesivos en el tiempo, sino como maneras de decir y hacer que se encabalgan, se apoyan en forma mutua o bien se enfrentan entre sí. No otro es el punto donde, como señala Foucault, nace la política: “¿Qué es la política, finalmente, si no el juego de las diferentes artes de gobierno con sus diferentes ajustes y debates que suscitan? Es ahí que nace la política” (Foucault 2004, p. 317). Si las relaciones entre el Estado, la sociedad y la economía han sido desde los últimos siglos objeto de un debate político inacabable, hay que advertir entonces que las posibles respuestas a ese debate están sujetas —y al mismo tiempo pueden dar lugar— a racionalidades gubernamentales muy distintas. De hecho, es ahí donde “lo estatal”, “lo económico” y “lo social” aparecen como realidades en disputa, donde se tornan inteligibles e incluso se reconfiguran en sus relaciones mismas.

## 5. Conclusiones

Comencé este artículo señalando el rechazo de Foucault a los universales; pues bien, ahora podría decir que el reverso de ese rechazo está en la demarcación constante de la diferencia y la singularidad que hace a nuestro presente. A ese trabajo de demarcación, que se sirve tanto del método genealógico como arqueológico, Foucault lo denomina “ontología del presente”. No se trata de aprehender la esencia constitutiva de nuestro presente o de descubrir las leyes universales que rigen su desarrollo, sino más bien de *hacer ver* lo que éste tiene de accidental o contingente:

de relaciones inteligibles que no habría aparecido de ese modo —una especie de análisis economicista de lo no económico— (Foucault 2004, p. 249).

<sup>18</sup> Se encontrará un estudio pormenorizado de estas cuestiones en Castro-Gómez 2010. Ofrezco un análisis de las diferencias entre la racionalidad liberal y neoliberal de gobierno en Méndez 2014, Méndez 2017a y Méndez 2017b. Para un análisis sobre la racionalidad neoliberal de gobierno, véase Laval y Dardot 2013.

Esta crítica no es trascendental, y no pretende hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica —y no trascendental— en el sentido de que no buscará extraer las estructuras universales de toda posible cognición o acción moral, sino que tratará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que no podemos hacer o saber, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos y pensamos. (Foucault 1994f, p. 574)

Las líneas de investigación están abiertas y deben continuarse a través de innumerables trabajos y puestas a prueba. Para quienes tengan interés en seguir las huellas metodológicas de Foucault, la arqueología de la política brinda un criterio posible de desciframiento y diferenciación en vistas al enriquecimiento del análisis político. Hay ciertos momentos y lugares en que las coordenadas de ese análisis alcanzan un límite difícil de franquear, como sucede por ejemplo cuando se convierte “lo estatal”, “lo social” y “lo económico” en entidades universales y se deduce a partir de éstas una serie de clasificaciones políticas aparentemente excluyentes, yendo desde la izquierda hasta la derecha o desde el progresismo hasta el conservadurismo, entre otras tantas dicotomías posibles. ¿Qué decir entonces cuando los defensores del mercado llaman a fortalecer la incidencia del Estado en la sociedad, cuando ciertos funcionarios del gobierno considerados neoliberales hablan de reconstruir los lazos sociales o cuando algunos pensadores autodenominados de izquierda proponen desregular la economía?<sup>19</sup> ¿Se trata de un mero absurdo, un artilugio mal elaborado o hay quizá un programa que articula y da racionalidad a todo ello? Allí donde nuestros marcos de desciframiento habituales encuentran absurdos o propuestas infundadas, el trabajo arqueológico-político nos permite dilucidar una racionalidad

<sup>19</sup> Sobre este último punto, me remito al análisis de Christian Laval y Pierre Dardot acerca de la “nueva izquierda” europea y en particular de la “Tercera vía” inglesa surgidas en la década de 1990. Si bien esas alternativas se caracterizan por tomar una distancia crítica ante el liberalismo del *laissez-faire*, no escapan a la racionalidad neoliberal de gobierno: “aunque la izquierda moderna denuncie esa ‘ideología de la jungla’ para desmarcarse de la derecha, acepta, asume, reproduce una forma de pensamiento, una manera de plantear problemas y, en consecuencia, un sistema de respuestas que constituye una racionalidad envolvente —es decir, un tipo de discurso normativo con el que la realidad entera se torna inteligible y en virtud del cual se prescriben, como si ‘cayeran por su propio peso’, cierto número de políticas determinadas—” (Laval y Dardot 2013, p. 326).

de gobierno operante o en vías de formación. El aporte no es nada menor. Lo que posibilita son nuevas herramientas para el análisis político o, mejor aún, otra manera de *hacer ver y decir la política* que parte de las mismas prácticas discursivas de gobernantes y gobernados.

### Referencias bibliográficas

- Castro, Eduardo, 2016, *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Universidad Pedagógica Nacional, Buenos Aires.
- Castro-Gómez, Santiago, 2010, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- De Marinis Cúneo, Pablo, 1999, “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (O un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)”, en F. García Selgas y R. Ramos Torre (comps.), *Globalización, riesgo y reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 73–101.
- Dean, Mitchel, 1994, *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, Routledge, Nueva York, <<https://doi.org/10.4324/9780203414217>>.
- Deleuze, Gilles, 2008, *Foucault*, pról. Miguel Morey, trad. José Vázquez Pérez, Paidós, Buenos Aires.
- Donzelot, Jacques, 2007, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, trad. Heber Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, 2017, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio C. Paredes, Monte Hermoso, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 1963, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, París.
- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París.
- Foucault, Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard (Biblioteca des sciences humaines), París.
- Foucault, Michel, 1971, *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, París.
- Foucault, Michel, 1976, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, París.
- Foucault, Michel, 1984, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, París.
- Foucault, Michel, 1994a, “L’œil du pouvoir”, en *Dits et écrits III (1976–1979)*, Gallimard, París, pp. 190–207.
- Foucault, Michel, 1994b, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, en *Dits et écrits III (1976–1979)*, Gallimard, París, pp. 228–236.

- Foucault, Michel, 1994c, “La philosophie analytique de la politique”, en *Dits et écrits III (1976–1979)*, Gallimard, París, pp. 534–550.
- Foucault, Michel, 1994d, “La poussière et le nuge”, en *Dits et écrits IV (1980–1988)*, Gallimard, París, pp. 12–37.
- Foucault, Michel, 1994e, “‘Ommes et singulatim’: vers une critique de la raison politique”, en *Dits et écrits IV (1980–1988)*, Gallimard, París, pp. 134–161.
- Foucault, Michel, 1994f, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en *Dits et écrits IV (1980–1988)*, Gallimard, París, pp. 562–578.
- Foucault, Michel, 2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*, Seuil/Gallimard, París.
- Foucault, Michel, 2006, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977–1978)*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2008, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975–1976)*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2012, *De gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979–1980)*, Seuil/Gallimard, París.
- Gordon, Colin, 1987, “The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government”, en Saim Whimster y Scott Lash (comps.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen and Unwin, Londres, pp. 293–316.
- Gordon, Colin, 1991, “Governmental Rationality: An Introduction”, en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (comps.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 1–52.
- Lagasnerie, Geoffroy de, 2015, *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laval, Christian y Pierre Dardot, 2013, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. Alfonso Díez, Gedisa, Barcelona.
- Lemke, Thomas, 2017, *Introducción a la biopolítica*, trad. Lidia Tirado Zedillo, Fondo de Cultura Económica, México.
- Méndez, Pablo Martín, 2014, “Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, resonancias y actitudes”, *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, año 7, no. 13, pp. 145–172, <<https://doi.org/10.15174/rv.v0i13.48>>.
- Méndez, Pablo Martín, 2015, “Foucault y la *Aufklärung*, o el trabajo de sí como legado crítico”, *Cuestiones de Filosofía*, vol. 17, pp. 139–162, <<https://doi.org/10.19053/01235095.4292>>.
- Méndez, Pablo Martín, 2017a, “Neoliberalismo y liberalismo. La libertad como problema de gobierno”, *Postdata. Revista de Reflexión y Análisis Político*, vol. 23, no. 2, pp. 551–582.
- Méndez, Pablo Martín, 2017b, “Pensar al neoliberalismo como racionalidad de gobierno. El valor del archivo”, *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, no. 5, pp. 87–102.

- Morey, Miguel, 2008, “La cuestión del método”, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 9–44.
- Polanyi, Karl, 2001, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston.
- Rosanvallon, Pierre, 2006, *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, trad. Viviana Ackerman, Nueva Visión, Buenos Aires.

*Recibido el 23 de enero de 2019; revisado el 24 de septiembre de 2019; aceptado el 12 de enero de 2020.*



# La naturaleza de las entidades matemáticas. Gassendi y Mersenne: objetores de Descartes

## [The Nature of Mathematical Entities. Descartes and His Detractors: Gassendi and Mersenne]

SOLEDAD ALEJANDRA VELÁZQUEZ ZARAGOZA

*Escuela Nacional Preparatoria*

*Facultad de Filosofía y Letras*

*Facultad de Estudios Superiores Acatlán*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

s.alejandravelazquez@gmail.com

**Resumen:** La naturaleza de las entidades matemáticas ha sido un problema filosófico recurrente en diversas épocas; aquí mostraré que fue una pieza clave en la definición de las posturas ontológicas durante la Modernidad temprana. La piedra de toque para la fundamentación de los conocimientos científicos fue el carácter que se atribuyó a las entidades matemáticas —y, en general, a las entidades abstractas, incluidas las lógicas— en la filosofía natural. Expongo dos posiciones de la Modernidad: la que defendió René Descartes, quien las concibió como entidades perennes, inherentes a la propia constitución y funcionamiento de la mente y la de autores como Pierre Gassendi y Marin Mersenne, quienes defendieron el origen empírico e instrumental de esas entidades.

**Palabras clave:** verdades eternas, instrumentalismo, entidades abstractas, matemáticas, críticos de Descartes

**Abstract:** The status of mathematical entities has been a recurrent philosophical problem in different times; here I explain how it was a key piece in the definition of ontological positions during Early Modernity. The touchstone for the foundation of scientific knowledge was the character assigned to mathematical entities —and, in general, to abstract entities, including logical ones— within the natural philosophy. I sketch two modern positions: on the one hand, the one defended by René Descartes, who assigned mathematical items a status of perennial entities, inherent to the very constitution and operation of the mind and, on the other, the one supported by authors such as Pierre Gassendi and Marin Mersenne, who defended the empirical and instrumental origin of those entities.

**Key words:** eternal truths, instrumentalism, abstract entities, mathematics, polemicist of Descartes

### *Introducción*

La reflexión sobre el carácter ontológico de las entidades matemáticas aparece en la agenda filosófica en diversos periodos históricos. Las polémicas que ha suscitado ilustran el carácter vigente de las discusiones

clásicas y cómo éstas trazan rutas permanentes, a pesar de sus cambios de ropaje discursivo por las coyunturas y contextos específicos. Así, la defensa del carácter irreductible de las entidades matemáticas a procesos empíricos o la postura de que estas entidades pueden reducirse a procesos que se originan en nuestra experiencia pueden encontrarse en distintas versiones en diferentes épocas. En este estudio abordaré esta discusión en el escenario de la Modernidad temprana a través del debate —expuesto en las *Meditaciones metafísicas* (1641)—<sup>1</sup> entre René Descartes (1596–1650) y dos de sus interlocutores: Pierre Gassendi (1592–1655) y Marin Mersenne (1588–1848).

En esta introducción me interesa resaltar la perdurabilidad de la polémica, por lo que, a manera de ejemplo, ofreceré un vistazo a los inicios del siglo xx, donde podemos encontrar en Gottlob Frege (1848–1925) a uno de los defensores más puntuales de la postura irreductibilista por sostener que la naturaleza de las entidades aritméticas constituye un “tercer reino”. A este territorio corresponden las verdades intemporales, incorregibles, aun cuando no haya alguien que las reconozca como tales. Este tercer reino debe distinguirse tanto del ámbito de las cosas como de sus representaciones. Como señala el propio Frege:

[L]os pensamientos no son ni objetos del mundo exterior ni representaciones. Hay que reconocer un tercer dominio. Lo que pertenece a ese dominio tiene en común con las representaciones que no puede ser percibido por los sentidos, y con los objetos, que no necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca. Así, por ejemplo, el pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, es verdadero independientemente de si alguien lo considera verdadero. No necesita de un portador. Es verdadero no sólo a partir de que fue descubierto; así como un planeta, aun antes de que alguien lo haya visto, ya ha estado interactuando con otros planetas. (Frege 1996, pp. 37–38)

Así, de acuerdo con Frege, la naturaleza de las proposiciones aritméticas no es en modo alguno reducible a sus aplicaciones físicas.<sup>2</sup> Supo-

<sup>1</sup> Como se sabe, la singularidad de las *Meditaciones metafísicas* radica en la inclusión de las objeciones de diversos interlocutores de Descartes —seis series—, así como las respuestas de éste. Por ello, las *Meditaciones* son un espacio privilegiado en la historia del pensamiento moderno para seguir el debate sobre varios temas filosóficos, centrales para la fundamentación de la nueva ciencia.

<sup>2</sup> Para profundizar en este tema conviene revisar la biografía intelectual de Frege escrita por Richard L. Mendelsohn y donde se lee lo siguiente: “Su polémica contra



ner la posibilidad de tal reducción es incurrir en cierta confusión; por ejemplo, la del psicologismo de John Stuart Mill (1806–1873) quien, en opinión del filósofo alemán, “confunde siempre las aplicaciones que pueden hacerse de una proposición aritmética, las cuales son frecuentemente de índole física y tienen como presupuesto situaciones fácticas observadas, con las proposiciones matemáticas puras mismas” (Frege 1972, p. 124). Por ejemplo, Mill considera que la igualdad  $1 = 1$  no es necesariamente verdadera, ya que, por ejemplo, una libra de peso nunca pesa lo mismo que otra. Sin embargo, Frege añade:

[L]a proposición  $1 = 1$  en manera alguna pretende afirmar esto. Mill entiende el símbolo  $+$  de tal manera que por medio de él se expresen las relaciones de las partes de [...] un cuerpo físico pero éste no es el sentido de este símbolo.  $5 + 2 = 7$  no significa que si en 5 partes de líquido se vierten 2 partes de líquido se obtendrá 7 partes de líquido, sino que ésta es una aplicación de aquella proposición. (Frege 1972, p. 124)

En efecto, para Mill los axiomas y definiciones de la aritmética son resultado de la inducción, sus verdades fundamentales se derivan del testimonio de los sentidos, por lo que son meras generalizaciones que se originan en la experiencia. De este modo, ante las preguntas “¿cuál es el fundamento de nuestra creencia en los axiomas?” y “¿en dónde reposa su evidencia?”, Mill responde: “Son verdades experimentales, generalidades de la observación. La proposición: dos líneas rectas no pueden encerrar un espacio o, en otros términos, dos líneas rectas que se han encontrado una vez no se encuentran más y continúan divergiendo, es una inducción resultante del testimonio de los sentidos” (Mill 1917, p. 252).<sup>3</sup> Según el filósofo inglés, ésta es la misma condición de la ciencia de los números:

¿Cómo saber que una libra y una libra hacen dos libras, si una de ellas es de doce onzas y la otra de diez y seis? ¿Cómo podemos saber que una fuerza de 40 caballos es siempre igual, a menos de suponer que todos los caballos son de igual fuerza? Es cierto que 1 es siempre igual en número a 1, y siempre que no se trate absolutamente más que del número de los

las posturas de sus contemporáneos empiristas y naturalistas en torno al concepto de número es devastadora. Frege consideró erróneas esas concepciones no sólo en sus aspectos específicos, sino también en su metodología para la búsqueda de la fundamentación de las matemáticas” (Mendelsohn 2005, p. 3; la traducción es mía).

<sup>3</sup> Libro II, cap. V, “De la demostración y de las verdades necesarias”, #4.

objetos o de las partes de un objeto, sin suponer que son equivalentes bajo otro aspecto, las conclusiones aritméticas limitadas a esto solamente, son verdaderas, sin mezcla de hipótesis. Hay algunos casos raros de este género. (Mill 1917, p. 281)<sup>4</sup>

Por lo anterior, la certidumbre de la aritmética (*i.e.*, la identidad del número) rara vez se da y sólo bajo condiciones muy acotadas; mientras que la que se atribuye a la geometría, en la mayoría de los casos, es semejante a la certidumbre hipotética pues se asienta en generalidades observadas.

Esta breve muestra de la distancia del irreductibilismo de Frege en relación con el psicologismo de Mill basta aquí para hacer patente la permanencia de la polémica que me ocupa en este escrito. La discusión que sostuvieron René Descartes y los también filósofos galos Pierre Gassendi y Marin Mersenne evidencia la controversia en torno al estatus ontológico de las entidades abstractas (matemáticas y lógicas) que tuvo lugar en el contexto de la fundamentación de la nueva ciencia durante el siglo XVII. Defensor de la postura irreductibilista, Descartes encuentra en Gassendi y Mersenne a dos detractores con estilos contrastantes: el primero de ellos, como lo veremos, rotundo y desafiante; el segundo, en cambio, discreto y medido, pero ambos rivales dispuestos a enfrentarlo en el espacio de las *Objeciones y respuestas* que el mismo Descartes previó en las *Meditaciones metafísicas* para enfrentarse a los intelectuales de su tiempo.

La peculiaridad de esta disputa está no sólo en que sus protagonistas tuvieron la oportunidad de conocer las posturas de sus rivales a fondo —considérese, por ejemplo, la cercanía de Mersenne con Descartes, de quien fuera, como es bien sabido, su más frecuente corresponsal—. Asimismo, Descartes y Gassendi pudieron confrontar sus visiones de manera directa como interlocutores en las quintas objeciones y sus respuestas, con lo que legaron uno de los episodios más notables de la historia de la reflexión filosófica en que se plantea la naturaleza ontológica de las entidades abstractas.

La discusión entre Descartes y Gassendi aborda diferentes temas que han sido objeto de importantes análisis.<sup>5</sup> Sin embargo y a pesar de su

<sup>4</sup> Libro II, cap. VI, “Continuación del mismo asunto”, #3.

<sup>5</sup> Entre ellos, destaca el estudio de Thomas M. Lennon, quien afirma que el debate entre los partidarios de Descartes y de Gassendi fue el más importante de la segunda mitad del siglo XVII para reemplazar en materia científica al aristotelismo al enfrentarse al escepticismo y erigir la Nueva Ciencia (*cf.* Lennon 1993). Asimismo, Martha Bolton aborda de manera esclarecedora el tema de las teorías de los

riqueza, el problema del estatus ontológico de las entidades lógicas y matemáticas ha sido aún poco estudiado, lo cual parece ser consecuencia de una lectura parcial de las *Meditaciones metafísicas* debido a que algunas de sus ediciones prescinden a menudo de las objeciones y respuestas. Menos conocida aún es la postura de Marin Mersenne, pues, a pesar de haber sido un matemático importante en su tiempo y de haber reflexionado en términos filosóficos sobre este aspecto en particular, sus escritos son casi desconocidos en la actualidad, pues no se dispone de ediciones modernas de la mayor parte de ellos. La postura de Mersenne se advierte en las series segunda y sexta de objeciones dirigidas a Descartes; empero, en este contexto la voz del padre mínimo no se ha articulado a las concepciones que expresa en el resto de sus obras.

En vista del panorama anterior, me propongo aquí contribuir al estudio de la naturaleza ontológica de las entidades lógicas y matemáticas, problema de profundo interés en el ambiente intelectual de aquella época —aunque, como lo hemos visto, no exclusivo de ella— y, asimismo, relevante para la fundamentación conceptual de la nueva ciencia. En la primera parte, revisaré los principales argumentos de la discusión entre Descartes y Gassendi y, en la segunda, examinaré los que se esgrimieron entre el filósofo de la Touraine y Mersenne. Mi análisis de estos últimos se suma, en esta ocasión, al de los primeros, que he tenido la oportunidad de avanzar, en forma parcial, en otros espacios.

### 1. *Descartes y Gassendi. Dos rutas fundadoras de la Modernidad filosófica*

En las *Meditaciones metafísicas* Descartes reconoce la importancia del diálogo con sus diversos objetores del modo siguiente: “[R]uego encarecidamente a los lectores que no formen ningún juicio de estas meditaciones, hasta no haber leído con atención todas estas objeciones y las correspondientes respuestas” (A/T, VII, *Medit.* 10) (VP, 11).

A pesar de esta recomendación, Descartes instruyó al editor Claude Clerselier para que omitiera, en la versión francesa de las *Meditaciones* (1647),<sup>6</sup> la quinta serie de objeciones, escritas por Pierre de Gassendi.

universales, tanto de las que son independientes de los particulares como de las que son dependientes de éstos; por ejemplo, los casos de Descartes y Gassendi, respectivamente (Bolton 1998, pp. 178–195).

<sup>6</sup> Clerselier no accedió a la petición de Descartes, lo que explica él mismo de la manera siguiente: “me pidió que omitiera las quintas objeciones, que razones particulares lo obligaban a quitar de la nueva edición que él quería hacer de sus

Para justificar su decisión, Descartes explica que le parecieron muy largas y poco importantes, y continuamente desacredita a su crítico por considerar que éste no adoptó una verdadera actitud filosófica al tratar de rebatirlo: “[E]s cierto que no tanto habéis usado las razones de un filósofo para refutar mis opiniones, cuanto los artificios de un orador para eludir las” (ALQ, II, 788) (VP, 277).<sup>7</sup> Descartes no sólo está decepcionado de la calidad de los argumentos de su objetor, también percibe que Gassendi recurre a un tono agresivo y áspero que no favorece el diálogo. Por ello le comenta a Mersenne lo siguiente:

Verá que he hecho todo lo que he podido para tratar al señor Gassendi honorable y dulcemente; pero él me ha dado muchas ocasiones para menospreciarlo y para hacerle ver que no tiene el sentido común ni la disposición para razonar. (A/T III Correspond., 388–389, 23 de junio de 1641)<sup>8</sup>

Pero Descartes señala la principal razón de este “diálogo de sordos” —según la frecuente calificación que le otorgan algunos analistas— en forma certera: su interlocutor contraviene de manera continua sus argumentos porque éstos “[n]o concuerdan con la opinión que de antemano usted [Gassendi] ha concebido de la naturaleza de las cosas” (ALQ, II, 829–3; las cursivas son mías).<sup>9</sup>

Es importante subrayar que, en efecto, y como Descartes lo advirtió, en el debate con su detractor se confrontan dos rutas del pensamiento fundadoras de la Modernidad filosófica, que adoptan supuestos ontológicos encontrados y, por ende, promueven consecuencias epistemológicas divergentes en el marco histórico común del problema de encontrar una respuesta ante el escepticismo radical<sup>10</sup> que permitiese

*Meditaciones* en francés, tal como lo puede testificar la advertencia que él ha hecho introducir aquí en lugar de ellas. Pero luego, habiendo considerado que estas objeciones provenían de la pluma de un hombre reputado por su gran saber, he considerado que sería conveniente que ellas fuesen vistas por todos, y me ha parecido bien traducirlas, por temor a que se pensase que el señor Descartes había querido que se las omitiera porque no había podido responderlas” (A/T IX *Medit.*, 200–201) (JAD, 528).

<sup>7</sup> Las traducciones de la versión de F. Alquié de las obras de Descartes (*Œuvres philosophiques*) son mías, salvo que se señale otra cosa.

<sup>8</sup> Las traducciones de la correspondencia de Descartes con Mersenne son mías, a menos de que se indique otra cosa.

<sup>9</sup> Descartes a Gassendi, Respuesta a las Quintas Objeciones.

<sup>10</sup> De acuerdo con Richard Popkin, “[a] finales del siglo XVI y comienzos del XVII fue notable la influencia del resurgimiento del pirronismo antiguo en varios campos del quehacer intelectual” (Popkin 1983, p. 115). Este tema se aborda en particular en el capítulo IV, “La influencia del nuevo pirronismo” (Popkin 1983, pp. 115–143).

fundamentar el avance del conocimiento en el proyecto de la nueva ciencia. Pasemos ahora a la revisión de algunos aspectos centrales de esta discusión.

El tono burlón y desafiante de Gassendi en sus objeciones a las meditaciones cartesianas, según lo hace notar Alquié, se incrementa a lo largo de la interlocución. Cortés y cauto en el inicio de las mismas, incluso asegura lo siguiente: “[P]ropongo [estos motivos de duda y dificultades] sólo como algo que no va contra las materias de que tratáis y cuya demostración habéis emprendido, sino [solamente] contra el método y las razones de que usáis para demostrarlas” (ALQ, II, 706) (VP, 208). Sin embargo, ya en sus objeciones a la primera meditación, Gassendi manifiesta desdén por el planteamiento cartesiano, que pretendía en esos pasajes “tocar fondo” en el camino de la duda mediante la “duda hiperbólica” como parte de su conocida estrategia para remontarla. Al respecto, Gassendi reclama:

Digáis lo que digáis, nadie creerá que vos creéis que no hay nada cierto en lo que habéis sabido hasta ahora, y que eso os ha sido impuesto de continuo por los sentidos, o el sueño, o Dios, o un genio maligno. ¿No habría sido más propio de la honestidad filosófica y del amor a la verdad el decir las cosas sencillamente, de buena fe, y tal como son, en vez de recurrir —como podría objetárseos— a todo ese artificio, a la invención de esas ilusiones y la maquinación de esos rodeos? (ALQ, II, 708) (VP, 208–209)

Como se observa, el reclamo de Gassendi intenta adoptar en forma deliberada el tono de “un sano sentido común” con el cual se ridiculiza la propuesta cartesiana por el acento burlón que adopta el objeto.<sup>11</sup> Descartes, por su parte, responde con energía y sequedad:

[Q]uien dice que eso [considerar falsas todas las cosas] es *recurrir a artificios, inventar ilusiones y maquinar rodeos*, afirmando que ello es *impropio de la honestidad filosófica y el amor a la verdad*, muestra bien a las claras

<sup>11</sup> Gassendi también argumentó contra las respuestas de Descartes a las quintas objeciones en la *Disquisitio metaphysica* de 1644. Ahí examina los planteamientos cartesianos de manera amplia y detallada; por ejemplo, contra la duda hiperbólica explica la imposibilidad de que el espíritu pueda liberarse de todo prejuicio, pues nuestra memoria lo impediría: “De inicio, porque la memoria, siendo como el tesoro de los juicios que hemos formulado previamente y que son depositados en ella, no puede ser borrada a nuestra voluntad” (Gassendi 1962, pp. 36–37). La *Disquisitio* es testimonio de que uno de los aspectos que revelan la importancia de la discusión de Descartes y Gassendi es su fructífera secuela.

que es él quien no quiere usar de la honestidad filosófica ni de razones, sino adornar las cosas con los afeites y colores de la retórica. (ALQ, II, 790) (VP, 279)

El proceder de Gassendi, insensible a la sofisticada estrategia cartesiana, se explica si consideramos sus premisas de partida, a saber, entre otras, que, en vista de las limitaciones inherentes al conocimiento humano, es menester aplicarlo al servicio de las cosas que son útiles para la vida. En este contexto, Gassendi rechaza el sentido metafísico de la estrategia que conducirá a Descartes al descubrimiento del *cogito*. De este modo, ya desde las objeciones dirigidas a la primera meditación Gassendi manifiesta su resistencia a comprender el proyecto cartesiano.<sup>12</sup>

Hay una larga historia detrás de esa renuencia. El antagonista de Descartes se puede ubicar en la ruta de pensamiento cultivada por Ockham (1280/8–1349), quien sólo aceptó dos tipos de entidades existentes: Dios y el mundo creado, poblado de cosas contingentes y cuyo conocimiento excluye postular nexos causales necesarios.<sup>13</sup> Por otra parte, y consecuente con su empirismo, Ockham insistía en que las premisas básicas de la ciencia debían derivarse de la experiencia y, dado que tales premisas no podían implicar relaciones necesarias entre

<sup>12</sup> Leonel Toledo ha aportado elementos importantes para argumentar que el rechazo de Gassendi a las tesis de Descartes no se debe a que no haya comprendido sus tesis: “[L]a oposición de Gassendi a Descartes no se explica porque aquél no haya entendido la profundidad de la tesis del otro. Más bien, los principios con los que cada uno define el quehacer filosófico son opuestos y, así, es de esperar que para el humanista el afán cartesiano sea, de entrada, irrealizable.” En este recomendable ensayo, Toledo expone una visión amplia de la filosofía de Gassendi que permite recuperar su pensamiento más allá de la mera discusión que entabla con Descartes (Toledo Marín 2013, p. 67). Como mencioné aquí, se trata de una discusión que parte de principios filosóficos incompatibles.

<sup>13</sup> Cfr. “Uno modo dicitur aliquid necessarium, perpetuum et incorruptibile quia per nullam potentiam potest incipere vel desinere esse. Et sic Deus est perpetuus, necessarius et immortalis” (De un modo se dice que es necesario, perpetuo e incorruptible lo que no puede, de alguna manera, comenzar o dejar de ser. En ese sentido, sólo Dios es necesario, perpetuo, inmortal), *Summa totius logicae*, Oxoniae 1675 (III, II, c. 5, p. 334), cit. en Baudry 1958, p. 170. Al respecto, Gordon Leff comenta que “necesario” para Aristóteles es lo que no se puede saber de otra manera y se aplica a las cosas *rerum natura*, tal como la razón del eclipse de luna (Leff 1975, p. 277). En cambio, para Ockham, desde su enfoque cristiano, sólo Dios es necesario y, al depender de su voluntad, todo lo demás es contingente. Para profundizar al respecto se recomienda el capítulo 4 del erudito estudio de Leff 1975 titulado “Propositions, Syllogisms and Demonstrations” (pp. 239–317).

causas y efectos, debían expresarse como enunciados condicionales o hipotéticos. En esta perspectiva, el carácter del conocimiento humano debía ser el de la contingencia y esta convicción, aunada a la idea nominalista de que lo que no es observable no es real, preñó la orientación fundamental del pensamiento británico, pero también, como en el caso de Gassendi, de una parte de la reflexión continental. Así, la influencia de Ockham dio lugar a una tendencia muy difundida a aceptar el empirismo como el fundamento de todo aquello que el conocimiento humano era capaz de alcanzar, pero también dio paso a la concepción de que las entidades y formas inobservables debían considerarse irreales e incapaces de erigirse como auténticos mecanismos ontológicos explicativos. Por ello, es posible afirmar con Edward Grant que: “El empirismo y el rechazo de la realidad de lo inobservable se convirtieron en rasgos característicos de la modalidad nominalista en la ciencia y en la filosofía” (Grant 1983, p. 64).

Veremos a continuación que, en la discusión que analizo, afloran todos estos rasgos de los que parten las premisas gassendianas, a saber:

1. Los elementos ontológicos explicativos excluyen las entidades inobservables;<sup>14</sup>
2. el auténtico conocimiento ha de tener como respaldo la realidad observable, opinión de la que se deriva que concebir algo trae aparejada, inevitablemente, su imagen; y que,
3. al aceptar como único origen del conocimiento el empírico, todas nuestras nociones, incluso las de carácter matemático, no son sino meras generalizaciones de lo observado.

En suma, el conocimiento humano, contingente y limitado, se aloja por completo en el terreno de lo aproximativo y lo probable, panorama que le impide a Gassendi aceptar los planteamientos cartesianos de las *Meditaciones metafísicas* a los que volveré enseguida.

<sup>14</sup> Como Descartes, Gassendi supone que sólo podemos percibir apariencias. Sin embargo, a diferencia del filósofo de la Touraine, sostiene que éstas son todo lo que podemos saber, por lo que rechaza el conocimiento de esencias. Leonel Toledo y Samuel Herrera formulan lo anterior del modo siguiente: “[P]ara el objetor de las *Meditaciones*, el conocimiento de la naturaleza tiene su inicio en el nivel de los datos de los sentidos y, en cualquier caso, la experiencia sensible debe someterse a una especie de ‘refinamiento’. Sin embargo, a través de este proceso de depuración jamás lograremos tener acceso a la naturaleza íntima de las cosas o a las sustancias” (Herrera y Toledo 2018, p. 263).

## 2. *Gassendi y Descartes ante el conocimiento de las entidades abstractas*

Son varios los pasajes que ponen de relieve las premisas de Gassendi. En relación con el conocido pasaje de la cera (segunda meditación), Gassendi objeta que el sustrato o sostén del color, de la figura, de la capacidad de fundirse de la cera, etc., es incognoscible. Al argumentar en esta dirección, manifiesta su concepción tanto del carácter conjetural de todo conocimiento como la asociación indisoluble que da por sentada entre concebir algo e imaginarlo:

[Si concebimos que] hay alguna cosa que es sujeto de los accidentes y los cambios observados, siempre permanece oculta, y juzgamos sólo por conjetura que debe haber algún sujeto que sirva como sostén o cimiento a todas las variaciones de las que la cera es capaz. [...] Y si pensáis comprender de algún modo qué es esa cosa, decidnos: ¿cómo la concebís? ¿No será como algo extenso y capaz de fundirse? ¿[...] acaso no la concebís como dotada de una figura? Y luego, al concebirla de tal manera que os parezca verla, ¿no le atribuíis algún color, aunque sea oscuro y confuso? [...] y por tanto, vuestra intelección sigue siendo una especie de imaginación. Y si decís que la concebís sin extensión, figura ni color, decidnos honestamente ¿qué es entonces? (ALQ, II, 718–20) (VP, 215–26)

Está claro que Gassendi no puede aceptar el análisis cartesiano de la esencia de la cera; su visión del mundo excluye esta clase de entidades. En efecto, el propósito de Descartes —y que soslaya su objetor— al plantear este experimento mental es el de permitir considerar las notas conceptuales del concepto de cuerpo y las propiedades que están contenidas analíticamente en él (*cf.* Wilson 1990, p. 133) para examinar, como lo hace en la sexta meditación, la idea de extensión, aprehensible a través de las propiedades métricas del cuerpo.

En contraste, Gassendi insiste en que la idea de la cera ha de ser una imagen, o nada en absoluto. A este respecto, coincido con Vidal Peña, quien observa que esta consideración anuncia el tono de la crítica berkeleyana a las “ideas generales abstractas”. Como corresponde a la tradición nominalista, ésta sólo acepta ideas particulares, por lo que las “ideas generales” sólo existen al aumentar la extensión de las ideas particulares; empero, las ideas generales abstractas no existen.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> En efecto, Gassendi acepta el rechazo del nominalismo tradicional a todo referente ontológico del universal (*Universale in re*). La presencia del universal en el alma se produce a partir de las cosas singulares, según lo expone en la lógica del *Syntagma philosophicum*, en los libros del tomo II, dedicados a las facultades del conocimiento y a la “aprehensión simple” de las imágenes como la primera de



Así, Peña afirma: “La bipartición de la realidad en entidades *físicas* y *mentales* (con exclusión de un “reino ideal” no reductible a los otros dos) preside dicha crítica” (VP 451, n. 163).

Esta orientación gassendiana se confirma con su rechazo al carácter que Descartes atribuye a la “cosa que piensa”. De acuerdo con Gassendi, no basta con afirmar “soy una cosa que piensa”; al respecto, responde a Descartes:

[E]s preciso que os examinéis a vos mismo como si fuese una cuestión de química, de manera que podáis revelarnos el interior de vuestra sustancia. Y cuando lo hayáis hecho así, nos tocará examinar si sois mejor conocido que ese cuerpo, cuya naturaleza nos manifiestan tan claramente la anatomía, la química, tantas artes diferentes y tan diversas experiencias. (ALQ, 723) (VP, 223)

La crítica de Gassendi manifiesta la premisa de que si la sustancia pensante es algo, entonces es reductible a un cuerpo. Conuerdo en esto con Alquié, quien observa que Gassendi parece buscar aquí el conocimiento del alma considerada un objeto material, un conocimiento procedente de un análisis análogo al análisis químico:

[E]n la afirmación cartesiana: “Soy una cosa que piensa”, ve una banalidad comparable a “El vino es un líquido blanco o rojo”. No percibe que toda la originalidad de Descartes ha sido, precisamente, la de descubrir el alma como principio de conocimiento, principio inanalizable, por su imposibilidad de ser reducido a una cosa material. (ALQ, II, 723, n. 2)

Sin embargo, es en las objeciones dirigidas a la quinta meditación donde la orientación empirista-nominalista de Gassendi en relación con los objetos matemáticos se hace patente. En el conocido pasaje que examina la naturaleza de las “verdades inmutables”, Descartes señala:

sus etapas. Ésta se explica funcionalmente por los trazos que forman los movimientos de los “espíritus animales” que resultan de las percepciones de los sentidos. Estos pliegues o líneas de pliegues que dan lugar a las imágenes en el cerebro sólo pueden ser, desde luego, singulares, pues éstas no podrían aprehender universales. Entonces, ¿cómo son posibles los universales como “hombre”, “humanidad”, etc.? Estos universales sólo lo son de *similitude*, adquiridos por la comparación de imágenes parecidas (cfr. Bloch 1971, pp. 138–139). Berkeley, en la misma ruta heredera del nominalismo, acepta la existencia de ideas generales, pero sólo como significados de palabras pues toda idea, si se considera en sí misma, es particular: “[N]o niego en absoluto la existencia de ideas generales: lo que no puedo admitir es que existan *ideas generales abstractas*”, *Principios del conocimiento humano*, § XII, p. 39.

[H]allo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas [. . .] que no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo no sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun no existiendo una tal figura en ningún lugar fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello, de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo —a saber, que sus tres ángulos valen dos rectos, que el ángulo mayor se opone al lado mayor y otras semejantes—. (A/T VII, 64) (VP, 54)

Al respecto, Gassendi adopta la postura que se deriva de su rechazo a la existencia de las nociones que constituyen el “tercer reino”, al que aquí apela Descartes. No hay más que entidades físicas (materiales) y las reflexiones que la mente sobre ellas. Por ello, lejos de aceptar que la idea del triángulo contiene de manera necesaria sus propiedades, Gassendi opone su idea del triángulo como una noción construida por el intelecto, resultado de una mera generalización empírica:

[E]l espíritu lo ha formado, partiendo de los triángulos materiales que los sentidos le han permitido percibir, y cuyas ideas ha reunido para hacer con ellas una idea común, al modo en que acabo de explicar tocante a la naturaleza del hombre.

Por ello, tampoco hace falta imaginar que las propiedades que, según se demuestra, pertenecen a los triángulos materiales, les convengan por haber sido tomadas de ese triángulo ideal y universal; pues al contrario, aquéllos son los que verdaderamente tienen en sí esas propiedades y no éste, sino sólo en cuanto que el entendimiento se las atribuye. (ALQ, 759) (VP, 256)

Como se observa, Gassendi supone que los teoremas que explicitan las propiedades de las figuras tienen un origen empírico, lo cual revela la ausencia de una reflexión específica sobre el carácter de necesidad de las entidades matemáticas (*cf.* VP, 453, n. 190). Tal ausencia se deriva de que, como indiqué, para Gassendi no hay esencias eternas ni ideas innatas. Todas las ideas nos advienen, son abstracciones de las cosas que nos presenta la experiencia y, por ende, poseen una naturaleza sólo contingente.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Gassendi aborda el problema los universales como derivados de las ideas sensi-

La postura opuesta de Descartes es muy clara. Las ideas matemáticas no provienen de una mera generalización empírica, sino que:

[P]or lo que toca a las esencias que conocemos de modo claro y distinto, como las del triángulo o cualquier otra figura geométrica, me será fácil hacer que reconozcáis que las ideas que de ellas tenemos no han podido ser obtenidas de las ideas de las cosas singulares. (ALQ, 827) (VP, 299)

Considerarlo así es lo propio de la opinión del sentido común, incapaz de reparar en las razones de cuño filosófico. La respuesta de Descartes intenta hacer notar a su objetor la imposibilidad de que las entidades matemáticas se originen en los sentidos:

[N]o estoy de acuerdo en que las ideas de tales figuras hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos, según se cree vulgarmente. Pues aunque, sin duda, puede haber en el mundo algunas que sean tal como los geómetras las consideran, niego que las haya a nuestro alcance, salvo, acaso, algunas tan pequeñas que no causan impresión alguna sobre nuestros sentidos; pues están compuestas ordinariamente por líneas rectas, y pienso que jamás ha impresionado nuestros sentidos parte alguna de una línea que fuera realmente recta. Y así, cuando a través de una lente miramos las que nos habían parecido más rectas, las vemos irregulares, y onduladas. Por tanto, cuando en nuestra niñez hemos visto por vez primera una figura triangular trazada sobre un papel, esa figura no ha podido enseñarnos la manera de concebir el triángulo geométrico, pues no lo representaba mejor de cómo representa un mal lápiz una imagen perfecta. (ALQ, II, 829–30) (VP, 300)

El origen extraempírico de las entidades matemáticas —extensible a otras entidades abstractas entre las que se encuentran, por ejemplo, las lógicas— se sustenta en la anterioridad de la constitución del concepto, irreductible a su aprehensión sensible:

Mas como la idea verdadera del triángulo estaba ya en nosotros, y nuestro espíritu podía concebirla más fácilmente que la figura, más compuesta de

bles en *Institutio logica*, que forma parte de su *Syntagma philosophicum*. Ahí explica que, en vista de que todas las ideas que provienen de los sentidos son singulares, las ideas generales deben constituirse desde las singulares a través de ciertas operaciones de la mente. Con ideas de Epicuro, Gassendi explica lo anterior en su *Institutio* como resultado de las operaciones de unión o de separación que efectúa la mente. Cfr. Bolton 1998, p. 190. El ensayo de Bolton es muy recomendable para profundizar en este aspecto de la filosofía de Gassendi.

un triángulo pintado, por eso, al ver dicha figura compuesta no la hemos concebido a ella misma, sino más bien al verdadero triángulo. (VP, 300) (ALQ, II, 829–30)

De acuerdo con Descartes, el “verdadero triángulo” es el que se concibe con el intelecto, del cual se desprenden analíticamente sus propiedades. Por ello, la constitución de las entidades matemáticas obedece al orden y estructura de su necesidad interna, la cual es imposible de derivarse de las impresiones sensibles.<sup>17</sup>

La querrela entre Descartes y Gassendi se inició en las *Meditaciones metafísicas* (1641) pero, como ya mencioné, este último contestó a las respuestas de Descartes en una obra específica, la *Disquisitio metaphysica* (1644), y Descartes hizo lo propio en *La carta del señor Descartes al señor Clerselier* (12 de enero 1646). Aquí sólo he pretendido abordar el arranque de esta fructífera discusión —que se prolongaría en otros espacios— y, en particular, la parte que se refiere a la naturaleza de las entidades abstractas. En el contexto de las *Meditaciones*, la polémica de las quintas objeciones continúa en las sextas, que abordaré a continuación.

### 3. Mersenne, el objetor anónimo de Descartes

Marin Mersenne, el más frecuente corresponsal de Descartes y también agente activo de vinculación entre los científicos de su tiempo, defendió respecto del tema que me ocupa una postura afín a la de Gassendi. En vano buscaremos en la obra de Mersenne alguna crítica explícita dirigida a su admirado y estimado amigo René Descartes sobre el tema que

<sup>17</sup> Este trabajo se centra en la discusión en torno a la irreductibilidad (o no) de las entidades abstractas a procesos empíricos, por lo que aquí no se aborda el tema del innatismo que se suele atribuir a Descartes. Al respecto, deben considerarse las palabras del propio Descartes: “Cuando digo [...] que una idea ha nacido con nosotros, o que está impresa naturalmente en nuestras almas, no quiero decir que esté siempre presente a nuestro pensamiento: si así tuviera que ser no habría ninguna de este género. Sólo quiero decir que en nosotros mismos reside la facultad de producirla” AT IX/147 (VP, 153). Por ello, no es exacto hablar de innatismo en Descartes sin mayores precisiones. En cuanto a las verdades o conocimientos matemáticos, Descartes no los considera innatos, sino sólo gérmenes o simientes de ellos: “[C]iertas semillas de verdades que están naturalmente en nosotros” AT VI, *Discurso*, 64 (GQA, 46). Al respecto, Élie Denissoff señala: “Descartes se defiende de las acusaciones contra el innatismo. Explica que por “innato” no entiende más que una facultad de tener en sí ciertas ideas, o una disposición para concebirlas” (Denissoff 1953, p. 14).

análisis en estas páginas. Como Descartes, el padre mínimo cultivó las matemáticas, y dedicó amplios volúmenes al desarrollo de ese tema. En ellos se abrieron espacios para la reflexión acerca de la naturaleza ontológica de las entidades abstractas que nos permiten conocer la postura —que discrepa de la cartesiana— de este autor la cual, en el contexto de las *Meditaciones*, se presentó sobre todo en las sextas objeciones.<sup>18</sup>

De acuerdo con Mersenne, la certeza del conocimiento matemático no difiere de la que se obtiene en la física, en el conocimiento del mundo natural. En efecto, no nos es posible saber cómo es realmente éste, del que sólo conocemos sus efectos; las cualidades últimas de las cosas se nos escapan. Esta posición, que lo ubica en la línea de la negativa de Gassendi a la posibilidad de conocer sustancias, se expresa en los siguientes pasajes decisivos:

*¿Podemos saber algo cierto en la Física o en las Matemáticas?* Es cierto que desconocemos la mayor parte de las cosas de la naturaleza, [igualmente] no conocemos una sola verdadera razón de todo lo que ella contiene, ni de lo que ella produce; [...] no sabemos la verdadera razón de los efectos que vemos muy claramente y nos sujetamos a su uso. (M. Mersenne, *Questions inouyës*, pp. 69–71, cit. en Lenoble 1943, p. 347)<sup>19</sup>

En el panorama descrito por Mersenne, dado que el terreno asequible al conocimiento no es sino el de los efectos naturales y no el de las causas últimas que los producen —esencias inalcanzables para el conocimiento humano—, el uso práctico que hacemos de los primeros constituye el auténtico ámbito epistémico de la ciencia.<sup>20</sup> Una situación paralela

<sup>18</sup> Mersenne también presentó las segundas objeciones, “Recogidas por el R.P. Mersenne de la boca de diversos teólogos y filósofos”, tal como se advierte en la obra misma.

<sup>19</sup> Las traducciones que se presentan de Lenoble 1943 son mías.

<sup>20</sup> He expuesto en otro lugar que: “El rechazo a los sistemas de filosofía anclados en una base metafísica sustancialista, describe una ruta fundamental de las primeras obras de Marin Mersenne, periodo que abarca de 1623 (*Quaestiones in Genesim*) a 1634, año de publicación de sus cinco tratados tempranos (*Questions inouyës*, *Questiones harmoniques*, *Les Questiones théologiques*, *Les Mechaniques de Galillée*, *Les Preludes de l’Harmonie Universelle*). A pesar de su cercanía con René Descartes —su principal corresponsal— y de coincidir con éste en numerosos temas, Mersenne se mantuvo alejado de la concepción de que es posible conocer esencias o sustancias de las cosas. En cambio, propone un peculiar empirismo que, por una parte, rompe con el escepticismo radical; por otra, mantiene un punto de vista conciliador con relación al silogismo aristotélico y, de manera principal, defiende que el conocimiento humano es factible, pero dentro de los límites acotados por las capacidades

alcanzan las matemáticas y la metafísica misma, que así resultan ser meras configuraciones de la imaginación y del intelecto. Al respecto, Mersenne se pregunta:

¿En cuanto a las matemáticas, sabemos siquiera lo que es la cantidad? [...] Las únicas matemáticas legítimas son aquellas de lo posible [...] puede decirse que las matemáticas puras son una ciencia de la imaginación, o de la pura inteligencia, como lo es la Metafísica. (M. Mersenne, *Questions inouyès*, pp. 69–71, cit. en Lenoble 1943, p. 347)

La inasequibilidad de las sustancias y el carácter instrumental del conocimiento son, según Mersenne, las dos caras de la misma moneda. En este texto de 1634, *Questions inouyès*, ni las matemáticas ni la metafísica alcanzan el conocimiento de las sustancias.

No obstante, casi diez años antes, en su obra enciclopédica *La verité des sciences* de 1625, Mersenne ya exponía esta concepción. Del estudio científico de los fenómenos, señala el padre mínimo, “[N]o hace falta pensar que podamos penetrar [en su] naturaleza, [ni sabemos] lo que pasa en el interior de ellos, pues, [de dichos fenómenos] nuestros sentidos, sin los cuales el entendimiento nada puede conocer, no ven sino lo que es exterior” (Mersenne 1969, p. 212).<sup>21</sup> Para Mersenne, la sujeción del entendimiento a los sentidos acota el ámbito de aquél: producir un conocimiento de carácter hipotético, pues los mismos efectos naturales pueden explicarse a partir de diversas causas. Así, en la misma obra de 1625, señala que son muchas las concepciones “que podemos tener de todos los fenómenos posibles, por las cuales las acciones de las cosas naturales pueden explicarse” (Mersenne 1969, p. 213).

Entonces, en el marco empirista e instrumentalista de Mersenne ¿existen, como para Descartes, “verdades eternas”? Éste es uno de los temas centrales de las sextas objeciones, propuestas a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes por un grupo anónimo de filósofos y geómetras entre los cuales, como veremos, se puede suponer la presencia de Mersenne.

Estos geómetras y filósofos interrogan a Descartes a propósito de su concepción de verdades eternas como “el todo es mayor que la parte”, “los contradictorios no pueden estar juntos”, “la suma de los ángulos internos del triángulo es igual a dos ángulos rectos” o “dos veces cuatro son ocho”. Si éstas son en realidad inmutables y eternas —preguntan del raciocinio, las cuales impiden el acceso al conocimiento de sustancias” (Velázquez Zaragoza 2018, pp. 247–248).

<sup>21</sup> Las traducciones de las obras referidas de Mersenne son de mi autoría.

los objetores—, ¿cómo pueden depender de Dios? Es decir, “[¿Dios] habría podido hacer que la naturaleza del triángulo no existiera? ¿O que no fuese cierto, desde toda la eternidad, que dos por cuatro fuesen ocho? ¿O que un triángulo no tuviera tres ángulos?” (A/T IX, 222) (VP, 319). En suma, ¿La voluntad de Dios podría alterar estas verdades? Si no es así, entonces —siguen los objetores—, estas verdades no parecen depender de Dios, lo cual es manifiestamente inaceptable. El planteamiento acerca de la naturaleza de las verdades eternas queda reducido a estas opciones: “[N]o dependen más que del entendimiento solo, cuando piensa, o dependen de las cosas mismas, o bien son independientes; ya que no parece posible que Dios haya hecho de manera que alguna de ellas no existiese desde toda la eternidad” (A/T IX, 222) (VP, 319).

Esta objeción señala la dificultad en la que Descartes parece haber caído. Si las verdades lógicas y matemáticas, como sostiene, son eternas ¿qué papel desempeña la voluntad de Dios en ellas? Por supuesto, si no ha de cambiarlas, entonces ¿le imponen un coto a la voluntad de Dios? Según el planteamiento cartesiano, tal como lo exponen los objetores, el estatus de estas verdades reconoce las siguientes posibilidades:

1. Que sólo dependan del entendimiento, es decir, que sean confecciones mentales y, por ende, fruto de la intelección humana.
2. Que sean dependientes de las cosas mismas; que resulten de algún proceso de abstracción a partir de las cosas.
3. Que sean del todo independientes de la voluntad de Dios y poseedoras de una existencia eterna.<sup>22</sup>

La respuesta de Descartes descalifica las tres opciones planteadas. Ante todo, señala que la inmensidad de Dios imposibilita que haya algo que no dependa de Él, por lo cual se cancela la tercera posibilidad. Asimismo, se eliminan las otras dos opciones porque, según explica, “[N]o hay por qué pensar que las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas, sino tan sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad” (A/T IX, 236) (VP, 333). Descartes no ve problema alguno en aceptar tanto la perfección divina plasmada en su creación, y por la cual ha establecido las verdades eternas, como su omnipotencia, la cual no se vulnera por este hecho. El acuerdo entre

<sup>22</sup> Cfr. Velázquez Zaragoza 2010, pp. 184 y ss.

perfección y omnipotencia pertenece a la esfera de lo que “ni comprendemos, ni vemos que deberíamos comprender” (A/T IX, 236) (VP, 333). De este modo, nos dice Descartes, es un despropósito intentar desentrañar, en términos de la causalidad humana, el ámbito de la voluntad divina y su concordancia con el establecimiento de las verdades eternas, impronta de su perfección.

Pero ¿dónde aparece Mersenne en este escenario? La presencia del padre mínimo en el grupo de objetores se trasluce cuando éste parece argumentar, como veremos enseguida, en favor de la primera de las alternativas; es decir, al defender que las verdades en cuestión son meras confecciones mentales. Esta opción tiene la ventaja de que, además de no comprometer la acción voluntaria de Dios —trasunto de las observaciones de los objetores—, se instala en el marco antes descrito, empirista e instrumentalista. Al descartar la segunda opción, Mersenne se aleja de la solución atribuida a Aristóteles, quien supondría que el origen de este género de verdades es el resultado de un proceso de abstracción a partir de las cosas.

En relación con el carácter de las entidades abstractas dependiente del entendimiento humano, el padre mínimo, en su ya mencionada obra de 1625, *La vérité des sciences*, afirma:

[B]asta que las ciencias y todas sus nociones sean seres de razón para que sean verdaderas y en conformidad con los objetos exteriores y con sus propiedades: basta que la línea o el círculo que concibo y aquél sobre el que los matemáticos discurren sean totalmente concebidos, para que todo lo que de ellos se ha dicho sea verdadero. Por lo que podemos concluir que todas las ciencias son obras de la sola razón. (Mersenne 1969, pp. 275–276)

Si es así, no hay por qué considerar eternas estas verdades; son, simplemente, entes creados por el intelecto y que confirman su uso instrumental. Esta conclusión parece ratificarse en el siguiente pasaje, en el que se señala que las verdades de las ciencias, incluidas las de las matemáticas,

[R]esiden en la razón, sin la cual no pueden subsistir: no importa si son relativas o absolutas, o si se relacionan con las cosas exteriores, o no, pues basta que sirvan de gran camino real al entendimiento para viajar por el cielo, por la tierra y por todas las criaturas pasadas, presentes, futuras o posibles, y que toda suerte de experiencias confirmen su verdad; pues jamás dejará de encontrarse que dos veces dos hombres sean cuatro hombres, según la idea que la razón había concebido. (Mersenne 1969, p. 277)



Por lo anterior, de acuerdo con Mersenne la solidez interna de estas verdades, que confirma su aplicación empírica, basta para ver en ellas un instrumento clave para la edificación de la ciencia en la aurora de la Modernidad. No es preciso exigirle más.

En su propósito de construir una nueva ciencia, el sacerdote francés busca alejarse de la tradición escolástica, lo que se corrobora en las críticas que dirige al Estagirita en el terreno de la física:

Aristóteles se ha equivocado, en primer lugar, cuando ha dicho que el mundo era eterno, en el libro primero de su Física, capítulo cuatro [...] ha querido probar las cosas que pertenecen a la Física por las Matemáticas, pues viendo que el número matemático era infinito en potencia [...] ha concluido que el mundo era eterno e infinito, aunque él sabía que la grandeza sensible no puede estar compuesta de principios inteligibles, tal como lo son los principios de la matemática. (Mersenne 1969, pp. 119–120)

Por lo tanto, ni la eternidad ni la infinitud potencial pueden atribuirse al mundo físico; son propias de las entidades matemáticas como principios meramente inteligibles, seres de razón. La concepción de Mersenne es la de un científico piadoso que concilia el conocimiento con las verdades de la religión cristiana y, de ese modo, las entidades matemáticas no pueden ser sino meros constructos racionales.

### *Conclusión*

La importancia de las matemáticas en la edificación de la nueva ciencia está fuera de toda duda. Baste mencionar el impacto en el siglo XVII del desarrollo de la óptica geométrica que le permitió a Descartes afinar las leyes de la refracción de la luz y proponer una explicación correcta del arco iris, entre otros tantos logros de las matemáticas aplicadas durante dicho siglo. Como se sabe, el gran logro de Descartes en esta área fue su geometría de coordenadas, una aportación que lo colocó en un sitio muy elevado en la historia de las matemáticas.

Sin embargo, menos conocida es su contribución a la discusión de la naturaleza ontológica de las matemáticas, su defensa de las verdades eternas, tema que dividió a los promotores de la ciencia nueva en los dos grandes bandos que he mencionado. Esta página histórica de la disputa entre los partidarios del irreductibilismo y sus opositores se escribió en el contexto de la búsqueda de un fundamento epistemológico que fuera capaz de sostener el edificio de la ciencia de la naturaleza en desarrollo. Tanto Descartes como sus objetores buscaban combatir

la amenaza que representaban las tendencias escépticas que cobraron fuerza durante la Modernidad temprana. La ciencia verdadera debía afianzar sus frutos sobre bases sólidas. Para Descartes, los cimientos tenían que ser realmente inamovibles para garantizar la solidez de la edificación; de ahí la urgencia de disponer de verdades eternas. En contraste, de acuerdo con Gassendi y Mersenne, para atacar al pirronismo era suficiente contar con una ciencia instrumental, aproximativa, fincada sobre bases meramente hipotéticas. De esta forma, se ubicaron en la línea propia del escepticismo moderado al recuperar de manera renovada elementos metodológicos provenientes del nominalismo y del empirismo.

Debe subrayarse que, a diferencia de Descartes, Gassendi y Mersenne eran hombres religiosos; en el caso de este último, su visión es la de un científico piadoso que considera compatibles la fe cristiana con el conocimiento y, más aún, que la ciencia ha de ofrecerse al servicio y para la gloria del Autor de la creación. En estas condiciones, su compromiso con la teología de la tradición cristiana contrasta de manera notoria con la audacia de Descartes, un pensador capaz de proponer un Dios filosófico como garante de las verdades inamovibles. Así, podemos advertir detrás de los grupos en pugna diferentes posiciones metafísicas y epistemológicas, pero también vitales.

Según he mostrado, en el debate de la Modernidad temprana la fundamentación epistemológica que se requería para la erección de la nueva ciencia buscó arraigarse en el terreno ontológico que le proporcionara un mejor sustento, ya inamovible y eterno, o bien precedero y aproximativo. El ingrediente clave, en cualquiera de los casos, fue el esclarecimiento del papel de las entidades abstractas —aritméticas, geométricas, lógicas— en la metafísica del entramado científico.

Como vimos, la discusión de Frege contra el psicologismo de Mill tiene un antecedente interesante en la discusión del siglo XVII que he analizado. La propuesta cartesiana sostuvo, como después lo haría Frege, la irreductibilidad de las entidades abstractas —en Frege, las leyes de la aritmética— a elementos empíricos. En Descartes, las verdades eternas son inherentes a la operación del intelecto, el cual se constituye según el designio divino, pero éstas no subsisten fuera de la mente humana —una precaución indispensable en vista de sus convicciones teológicas—. Así, si bien no postula la existencia independiente o extramental de estas entidades —como parece establecerlo Frege—, supone, como éste, su carácter necesario.

El bando detractor, que representan aquí Gassendi y Mersenne, se aposta en la línea de Mill en la medida en que defiende el origen empí-

rico de las entidades abstractas, elaboradas por el entendimiento y que, por ello, sólo aspiran a la certeza hipotética. En contextos problemáticos muy distantes, estos proyectos en disputa representan diferentes versiones de la misma discusión central. Ya en el siglo XVII, o bien más de dos siglos después, la discusión aspira a desentrañar el carácter de la objetividad que cabe esperar de las verdades abstractas.<sup>23</sup>

### Referencias bibliográficas

#### Obras de René Descartes

- A/T *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, 11 vols., Léopold Cerf, París, 1996.
- ALQ *Œuvres philosophiques*, ed. Ferdinand Alquié, 3 vols., Garnier, París, 1988.
- JAD *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá-Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá.
- VP *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, intr., trad. y notas Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1997.

#### Obras de Pierre Gassendi

- 1962 *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysica, et responsa. Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, ed. y trad. Bernard Rochot, J. Vrin, París.

#### Obras de Marin Mersenne

- 1969 *La vérité des sciences. Contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Friedrich Frommann, Stuttgart/Bad Cannstatt [reproducción facsimilar de la edición de 1625, París].

<sup>23</sup> Agradezco el apoyo de los siguientes proyectos de investigación de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA-UNAM) para la realización de este trabajo: IN401517 “Ciencia e imaginación en la filosofía moderna y sus antecedentes”; IN400319 “Epistemologías personales en docentes y su impacto para la enseñanza de la ciencia y de la filosofía” e IN401620 “El papel de la hipótesis en el desarrollo del conocimiento y de la filosofía natural, siglos XVII y XVIII. Antecedentes y prospectiva”. Asimismo, debo agradecer al Seminario del Área de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) dirigido por Laura Benítez Grobet y José Antonio Robles García (†) en cuyo espacio se gestó, discutió y afinó este ensayo. Gracias también a los cuidadosos dictaminadores de la primera versión de este trabajo por sus atinadas recomendaciones.

2003 *La vérité des sciences. Contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, ed. y notas Dominique Descotes, Champion, París.

#### Bibliografía secundaria

- Baudry, Léon, 1958, *Lexique philosophique de Guillaume D'Ockham. Étude des notions fondamentales*, P. Lethielleux, París.
- Benítez, Laura y Luis Ramos-Alarcón (coords.), 2018, *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- Berkeley, George, 1974, *Principios del conocimiento humano*, trad. Pablo Masa, Aguilar, Buenos Aires.
- Bloch, Olivier René, 1971, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme, et métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Bolton, Martha, 1998, "Universals, Essences, and Abstract Entities", en Daniel Garber y Michael Ayers (comps.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. I, pp. 178–211, <<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521307635.010>>.
- Denisoff, Élie, 1953, "La Nature de la connaissance mathématique selon Descartes", en *Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès International de Philosophie*, vol. XIII, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, North-Holland Publishing Company/E. Nauwelaerts, Amsterdam/Lovaina, pp. 13–17.
- Frege, Gottlob, 1972, *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, trad. Hugo Padilla, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México [1a. ed.: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, 1879; *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung ueber den Begriff der Zahl*, 1884].
- Frege, Gottlob, 1996, "El pensamiento. Una investigación lógica", trad. Carlos Pereda, en *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, comp. e intr. Margarita M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México [1a. ed.: *Der Gedanke, ein Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I, 1918–1919, pp. 58–77].
- Grant, Edward, 1983, *La ciencia física en la Edad Media*, trad. Adalberto Weinberger, Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed.: *Physical Science in the Middle Ages*, 1971].
- Herrera, Samuel y Leonel Toledo, 2018, "Crítica y reforma del conocimiento de las sustancias según la filosofía natural de Pierre Gassendi", en Benítez y Ramos-Alarcón 2018, pp. 263–276.
- Leff, Gordon, 1975, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press/Rowman and Littlefield, Manchester.
- Lennon, Thomas M., 1993, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi. 1655–1715*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- Lenoble, Robert, 1943, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, J. Vrin, París.
- Mendelsohn, Richard L., 2005, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University Press, Cambridge, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511497964>>.

- Mill, John Stuart, 1917, *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Daniel Jorro, Madrid [1a. ed.: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, 1843].
- Mohanty, Jitendra Nath, 1989, “Psychologism”, en Mark A. Notturmo (comp.), *Perspectives on Psychologism*, E.J. Brill, Leiden/Nueva York/Copenhague/Columbia, pp. 1–10.
- Popkin, Richard H., 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México.
- Toledo Marín, Leonel, 2013, “Pierre Gassendi y la transformación de la filosofía natural en la Modernidad temprana. Algunas perspectivas historiográficas”, *Scripta Philosophiæ Naturalis*, vol. 4, pp. 59–76.
- Velázquez Zaragoza, Soledad Alejandra, 2010, “El estatuto de las verdades inmutables en las *Meditaciones cartesianas*: ¿un platonismo redivivo?”, *El Hombre y la Máquina*, año 22, no. 35, pp. 182–191.
- Velázquez Zaragoza, Soledad Alejandra, 2018, “Marin Mersenne: crítico del sustancialismo”, en Benítez y Ramos-Alarcón 2018, pp. 247–261.
- Wilson, Margaret Dauley, 1990, *Descartes*, trad. José Antonio Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México [1a. ed.: *Descartes*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1978].

*Recibido el 15 de febrero de 2019; revisado el 5 de noviembre de 2019; aprobado el 12 de enero de 2020.*



# Una subjetividad infinita: hacia una comprensión teleológica de la conciencia desde la fenomenología levinasiana

## [An Infinite Subjectivity: Towards a Teleological Understanding of Consciousness from Levinasian Phenomenology]

HUGO MARTÍNEZ GARCÍA

Universidad Nacional Autónoma de México

hugarciamartinez@gmail.com

**Resumen:** El presente artículo ofrece una interpretación teleológica de la vida consciente y se basa, sobre todo, en la postura fenomenológica de Emmanuel Levinas. Sin embargo, es preciso tener en mente que la fenomenología husserliana está siempre presente como sustrato de ésta. Por ello, a partir de una lectura en que ambas perspectivas se complementan, trazaré un esquema en el que la totalidad de la conciencia se realiza como teleológica y explicaré el papel preponderante que cumple la *síntesis* en los procesos de constitución para desarrollar los elementos de la ética levinasiana que culminan en una lectura teleológica de la vida consciente. Así, la *infinitud* con la que Levinas describe el encuentro ético deja de ser sólo una instancia de corte ético-ontológico para describir un momento teleológico.

**Palabras clave:** síntesis, ética, teleología, rostro, infinito

**Abstract:** The present paper proposes a teleological interpretation of conscious life based on the phenomenology of Emmanuel Levinas. However, since Husserlian phenomenology serves always as a background for Levinas's position, I offer a reading in which both views complement each other. First I lay out a scheme in which the totality of consciousness is realized as teleological and then I explain the predominant role played by synthesis in the constitution processes in order to develop the elements of a levinasian ethics culminating in a teleological reading of conscious life. Thus, the infinity with which Levinas describes the ethical encounter ceases to be only an instance of an ethical-ontological dimension to describe a teleological moment as well.

**Key words:** synthesis, ethics, teleology, face, infinity

### 1. *Levinas o un telos no sintético*

Es preciso señalar que la palabra “teleología”<sup>1</sup> no se usa como eje central en la mayor parte de la obra levinasiana. Sin embargo, al exponer y desarrollar los diferentes momentos del proceso de subjetivación —que,

<sup>1</sup> Importa considerar que la filosofía levinasiana posee dos vertientes: la fenomenología y el judaísmo. Así, a partir de la lectura de su obra dedicada sólo al judaísmo, bien cabría realizar una investigación de las posibles vertientes teleológicas que se desprenden del mismo.

como se sabe, orbitan alrededor de la ética— es posible encontrar y explicitar una forma de teleología que se realiza como una disposición hacia el *infinito*. En relación con tal disposición trazaré uno de los ejes que permite la complementación de las posturas husserliana y levinasiana en cuanto al tratamiento de una vida consciente esencialmente teleológica; sin embargo, es preciso dar cuenta antes del sentido que ese *infinito* tiene en la filosofía levinasiana. En este sentido, el primer paso metodológico consiste en establecer un marco conceptual u horizonte teórico que permita tender puentes entre las dos posiciones que alimentan mi lectura; así, la primera noción que hay que tomar en cuenta —por su importancia en los diversos procesos y movimientos que cumple en la vida consciente— es la de “síntesis”.

Como se sabe, la obra temprana de Levinas dedica particular atención al pensamiento husserliano; tan es así que las dos primeras publicaciones de su producción filosófica se consagraron al pensamiento de su mentor alemán. Es verdad que la fenomenología del filósofo francés puede comprenderse como una herejía frente a la ortodoxia husserliana; sin embargo, su heterodoxia no excluye en ningún momento la posibilidad de ampliar el conocimiento —en un escenario fenomenológico— de la vida consciente. No obstante, sin duda lo que es necesario reconocer es que la totalidad de la fenomenología levinasiana se encuentra permeada por una conceptualización y terminología partidarias y deudoras del pensamiento husserliano. Tal presencia es tan importante que una lectura no familiarizada con el lenguaje y los problemas de la escuela fenomenológica correrán siempre el riesgo de caer en una interpretación sesgada del propósito de la filosofía levinasiana. Con lo anterior en mente y para evitar el riesgo señalado, es preciso iniciar el análisis a partir de la noción de “síntesis” recién mencionada; en este sentido, se puede afirmar que la totalidad de la vida consciente configura u ordena el mundo de la experiencia en virtud de una compleja gama de procesos sintéticos que, al vincularse unos con otros —también de manera sintética—, constituyen la unidad de sentido correlativa mentada con el término “mundo”; dicho de otra manera, el “mundo” de la experiencia —correlato esencial de la vida de la conciencia—, es el producto de síntesis dinámicas que se imbrican unas con otras. Este hecho ha sido estudiado a detalle en diversos momentos de la fenomenología; considérese, por ejemplo, la siguiente aseveración del párrafo 17 de las *Meditaciones cartesianas*: “El modo de enlace que unifica conciencia con conciencia puede caracterizarse como *síntesis*, en cuanto exclusivamente propio de la conciencia” (Husserl 2006, p. 55). Un poco más adelante, en la misma obra, al señalar



que toda síntesis presenta la tendencia a constituir “identidades” —es decir: unidades de sentido—, Husserl señala:

Pero la síntesis no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la conciencia y no enlaza sólo ocasionalmente algunas vivencias particulares con otras particulares; por el contrario, *la vida entera de la conciencia, como ya hemos dicho por adelantado, está unificada sintéticamente. Esta vida es, por tanto, un cogito universal que abraza en sí de manera sintética toda vivencia particular que en cada caso se destaque en la conciencia, y que tiene su cogitatum universal fundado en diversos grados en los múltiples cogitata particulares.* Pero ese estar fundado no significa una construcción en la sucesión temporal de una génesis, pues, por el contrario, *toda vivencia particular concebible es tan sólo un destacarse en una conciencia total ya siempre presupuesta como unitaria. El cogitatum universal es la vida misma universal en su unidad y totalidad abierta e infinita.*<sup>2</sup> Sólo porque ella ya siempre aparece como una unidad total puede ser también considerada en el modo eminente de los actos de atención y de aprehensión, y convertirse en tema de un conocimiento universal. *La forma fundamental de esa síntesis universal, que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia, es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca.* Su correlato es la temporalidad inmanente misma, en conformidad con la cual todas las vivencias del *ego*, que en cada caso puedan encontrarse por medio de la reflexión, tienen que presentarse como ordenadas temporalmente, como comenzando y terminando temporalmente, como simultáneas o sucesivas, dentro del constante horizonte infinito del tiempo inmanente. (Husserl 2006, p. 59. Todas las cursivas son mías excepto las frases “la vida entera de la conciencia” y “unificada sintéticamente” que aparecen antes del primer punto y seguido)

La cita anterior bosqueja parte del programa de la fenomenología trascendental; así, uno de los objetivos del análisis intencional —además de la explicitación de estructuras eidéticas— consistirá en dar cuenta de los diferentes grados de vínculos que existen entre las dinámicas noético-noemáticas que establece la conciencia. En consecuencia, la noción de síntesis se convierte en un eje fundamental no sólo para comprender el quehacer fenomenológico, sino también —y en armonía con los intereses de este artículo— para captar la esencia del pensamiento levinasiano y, en su momento, la teleología que se desprende del mismo.

<sup>2</sup> La noción de “infinito” indica uno de los puntos en los que la teleología levinasiana y la husserliana se tocan. Sin embargo, para aclarar la diferencia de sentido que se desprende de cada postura resulta necesario establecer algunos elementos conceptuales más.

A lo recién señalado —el papel fundamental de la “síntesis” en la teoría fenomenológica— es preciso añadir otra de las condiciones mínimas y necesarias para la comprensión de la propuesta de Levinas: las limitaciones de nuestra capacidad lingüística para expresar ciertos contenidos; en este caso particular, un tipo *sui generis* de ética. Este problema surge como una aporía intrínseca de la descripción fenomenológica que el propio Levinas desarrolla; la razón de ello debe entenderse en función de la convergencia de los dos siguientes aspectos: por una parte, la investigación de Levinas en torno a lo ético debe enmarcarse en la dimensión de una perspectiva trascendental; en ese sentido, este tipo de ética *sui generis* apunta —entre otras— a una estructura ontológica en función de la cual se constituye el sentido de lo real. Por otra parte, es preciso indicar que la propia estructura de lo ético —en clave levinasiana— excede las posibilidades de conceptualización o de determinación lingüística, y de ahí la pertinencia de la siguiente pregunta: ¿cómo dar cuenta de aquello que escapa de ser dicho? Sobre esto es preciso recalcar que la actitud trascendental que justo abre la posibilidad de un estudio trascendental —como se plantea en la *VI Meditación* de Fink y que retoma Javier San Martín— incluye como una de sus habitualidades el hecho de realizar toda predicación con un lenguaje mundano-natural. Dicho de otra manera, el análisis trascendental no abre ni constituye un nuevo tipo de lenguaje; por el contrario, hace uso de los mismos grafemas, fonemas, sintaxis y gramática del lenguaje cotidiano para dar cuenta de las estructuras ontológicas y trascendentales que son su objeto de estudio:

El yo-trascendental no pierde el lenguaje por la reducción, pero no por ello es un lenguaje trascendental, ya que por el contrario es un lenguaje totalmente dirigido a lo que es: es un hábito del yo trascendental, pero para decir lo que es; a pesar de ello el espectador fenomenólogo sólo puede expresarse en ese lenguaje, a pesar de que tenga que cambiar su sentido, pues sus conceptos son *Seinsbegriffe*, conceptos referidos al ser y no *Vorseinsbegriffe*, conceptos referidos al pre-ser. (San Martín 1990, p. 258)

Lo anterior no puede soslayarse cuando nos adentramos en la exposición desarrollada por Levinas y cuya fama de compleja es, sin duda, bien merecida. Es preciso considerar que la totalidad de su análisis se efectúa en el marco de la problemática recién mencionada: la ética de Levinas se identifica con una instancia de índole trascendental

que, como tal, evade las posibilidades que un discurso en el lenguaje *natural* posee para dilucidarla. Por tal razón, me parece que otro de los requisitos mínimos para la comprensión de la ética levinasiana —y, en su momento, de una teleología— estriba en tener siempre presentes las tensiones semánticas que son esenciales en la lectura misma de su teoría; o como sostiene Javier San Martín a propósito de la *VI Meditación*:

*Las formas de las palabras no cambian, sólo pueden cambiar en el modo del significar, pues ya no mantienen su sentido, sino que se convierten en noticia o indicio (Anzeige) de un sentido trascendental, no de un modo estático sino de un modo lleno de tensiones, pues por un lado se indica en el modo de la analogía un sentido trascendental y a la vez éste “protesta” contra el modo en que es expresado, porque las palabras del lenguaje natural que tienen significados ópticos no pueden analogizar en absoluto “significados no ópticos”. Por eso más bien se trata de una analogía de la analogía dentro del lenguaje natural, de una analogía trascendental, que por otro lado implica que todas esas frases sólo son comprendidas si se reproduce la “situación de donación de sentido de la frase trascendental, e.d. si ese sentido es verificado en la intuición fenomenológica”. Lo que implica una consecuencia importante: la fenomenología trascendental no puede ser comprendida en una mera lectura de investigaciones fenomenológicas, sino sólo “en la repetición de la ejecución de las investigaciones mismas”. (San Martín 1990, p. 258; las cursivas son mías)*

Levinas también analiza la problemática anterior a partir de una dialéctica compleja que establece mediante la dupla decir-dicho. En 1974, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas señala, con la noción de “decir”, un tipo de excedente de sentido que tiene lugar en la vida consciente en el momento en que se realiza la experiencia ética. Es importante subrayar este hecho porque gran parte de las dificultades que se presentan a la hora de estudiar el pensamiento levinasiano tienen que ver justo con la imposibilidad de aprehender el contenido de su ética mediante una objetivación conceptual fija. Con esto en mente y con el espíritu de la cita recién hecha, pareciera que el estudio de la ética levinasiana invita, más que a un ejercicio meramente intelectual y teórico, a ejecutar los movimientos reflexivos pertinentes que permitan revivir el sentido de su ética en “carne propia”.

Por otra parte, es preciso comprender la noción de “decir” en función de su relación esencial con la noción de “dicho”. Si el primer término de la dupla —“decir”— remite a un tipo de instancia que escapa a toda determinación conceptual —que, sin embargo, opera en la vida

consciente— el segundo —“dicho”—<sup>3</sup> señala lo susceptible de expresarse a través de la determinación lingüística. Ante esto resulta pertinente preguntar: ¿por qué lo dicho se deja expresar conceptualmente mientras que su par opuesto se escabulle de toda posible determinación? La respuesta debe considerar el papel que la “síntesis” desempeña en los ordenamientos que cumple la vida consciente; cabe añadir que el ordenamiento lingüístico posee un lugar ontológico notable en la medida en que permite la explicitación o expresión de unidades de identificación configuradas sintéticamente; se trata, pues, de unidades significativas.<sup>4</sup> En resumen, puede afirmarse que lo “dicho”<sup>5</sup> corresponde a lo susceptible de verbalizarse y, en cuanto tal, de expresarse en un discurso articulado, en virtud de las síntesis pertinentes que ejecuta la conciencia. A partir de esto es posible señalar con la noción de “decir” un tipo de instancia que no sólo excede las posibilidades sintéticas y de conceptualización, sino que también las funda; o, según el propio Levinas:

Pero la significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, *es la significación del Decir que va más allá de la esencia en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología*. Porque el lapso de tiempo lo es también de lo irrecuperable, de lo refractario a la simultaneidad del presente, de lo irrepresentable, de lo inmemorial, de lo prehistórico. Antes que las síntesis de aprehensión y de reconocimiento, se realiza la “síntesis”<sup>6</sup> absolutamen-

<sup>3</sup> “Es en lo *ya dicho* donde las palabras —elementos de un vocabulario históricamente constituido— hallarán su función de signo y un uso; donde harán pulular todas las posibilidades del vocabulario” (Levinas 2003, p. 87).

<sup>4</sup> “[T]odo fenómeno se dice, lo cual supone la simultaneidad de lo sucesivo dentro del tema. [...] Los entes se muestran como entes idénticos a través de su sentido. No aparecen como dados o tematizados primeramente para recibir luego un sentido, sino que son dados mediante el sentido que tienen. Pero estos hallazgos a través de la identificación tienen lugar en algo *ya dicho*. Lo dicho, la palabra, no son simplemente signos de un sentido, ni incluso tan sólo expresión de un sentido [...] sino que la palabra al mismo tiempo proclama y consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo *ya dicho*” (Levinas 2003, p. 86).

<sup>5</sup> Es importante señalar que la función que la noción de “dicho” cumple en el pensamiento de Levinas no se reduce a su perfil meramente lingüístico; por el contrario, se extiende como correlato de un sistema de relaciones configurado sintéticamente que Levinas nombra con los términos *Esencia* —en 1974— y *Totalidad* —en 1961—.

<sup>6</sup> En esta cita es preciso entender las comillas que encierran el término “síntesis” en el siguiente sentido: gran parte de la fenomenología levinasiana intenta explicitar estructuras o momentos propios de la vida consciente que no se dejan

te pasiva del envejecimiento. [...] *Lo inmemorial no es el efecto de una debilidad de la memoria, de una incapacidad para franquear los grandes intervalos del tiempo, para resucitar pasados excesivamente profundos. Es la imposibilidad para la dispersión del tiempo de reunirse en presente, la diacronía insuperable del tiempo, algo más allá de lo Dicho.* (Levinas 2003, pp. 87–88; las cursivas son mías)

La cita previa permite ya la recuperación de los elementos necesarios que permitirán exponer en qué sentido puede comprenderse una teleología implícita en el pensamiento levinasiano. Para ello será menester tener presente el señalamiento de Levinas con respecto a un momento de la vida consciente que no se deja comprender por las síntesis temporales propias del “presente”, de la “memoria” ni, en resumen, por ninguna forma de aprehensión. Este hecho nos deja vislumbrar en qué sentido la fenomenología levinasiana —en cuanto fenomenología heterodoxa— se opone a un ejercicio filosófico que sólo se basa en el análisis intencional, y es por ello que parte de su propuesta invita a rebasar los lineamientos establecidos por éste.<sup>7</sup> Sin embargo, cabe añadir que la dialéctica entre la dupla “decir” y “dicho” parece desarrollarse en un registro que se mueve desde una dimensión trascendental —“decir” en cuanto estructura ontológica que sostiene la constitución de lo real que, sin embargo, no se deja reducir a la expresión lingüística— hasta una dimensión empírico natural —“dicho” en cuanto objetivación o indicación verbal que se realiza en el horizonte de lo cotidiano y sus lenguajes—. Ahora bien, lo expuesto hasta aquí permite iniciar la exploración de la teleología implícita en la fenomenología levinasiana.

comprender en función de dinámicas sintéticas, y el caso paradigmático es el de lo ético. Así, debe observarse que en la cita en cuestión la palabra “síntesis” aparece dos veces, y sólo la segunda de éstas se coloca entre comillas, lo que nos invita a buscar en ella un sentido distinto al que se asocia con el primer uso; en este caso concreto, su sentido nos remite a la relación que se cumple con el término “envejecimiento”. Sin embargo, esta relación se analizará más adelante en el marco del desarrollo propio de una teleología levinasiana.

<sup>7</sup> Subrayo que Levinas no intenta, en ningún momento, desprestigiar o señalar algún tipo de incongruencia teórica en el edificio fenomenológico husserliano. Si se expresa a favor de un ejercicio fenomenológico que va más allá del análisis intencional es en función de un tipo de interés teórico distinto al que motiva la fenomenología husserliana. En ese sentido, en lugar de establecer algún tipo de confrontación entre las dos perspectivas, parece más útil retomar los elementos de ambas que permitan una comprensión más acabada de las dinámicas trascendentales que constituyen la vida consciente.

## 2. Sumario de la ética levinasiana

Hasta aquí se han establecido, desde mi punto de vista, los requerimientos mínimos para la comprensión de la fenomenología levinasiana, a saber: a) que la totalidad de la vida consciente constituye el horizonte de lo real en función de procesos sintéticos y b) que dentro de la unidad de la vida consciente —producto de la síntesis— debe existir un momento no-sintético que motiva aquellos procesos y, además, proporciona la dirección y motivación de una pretensión teleológica. A continuación, es preciso recordar lo que señalé antes: ciertamente, no existe un momento en el corpus levinasiano en que se explicita o desarrolle tal cual una perspectiva teleológica; sin embargo, a partir de la lectura que se propone aquí —y que se basa en una interpretación de la obra magna de 1961 *Totalidad e infinito*— es posible, sin duda, distinguir una forma de teleología cuyo fundamento se encuentra en la ética *sui generis* desarrollada por Levinas.<sup>8</sup> En este sentido, cabe tener

<sup>8</sup> Cabe aquí una aclaración sobre este punto. En efecto, como acabo de indicar, la fenomenología levinasiana no se presenta a sí misma como el desarrollo de una postura teleológica; hay incluso un fragmento en el prefacio de *Totalidad e infinito* en el que se utiliza la palabra para contraponerla a lo que Levinas —heredero de la tradición hebrea— comprende como escatología: “Pero reducida a las evidencias, la escatología estaría ya aceptando la ontología de la totalidad salida de la guerra. Su verdadero alcance va por otro lado. *La escatología no introduce un sistema teleológico en la totalidad; no consiste en enseñar cuál es la orientación de la historia. La escatología pone en relación con el ser más allá de la totalidad o la historia, y no con el ser más allá del pasado y el presente*” (Levinas 2012, p. 15; las cursivas son mías). Estas líneas nos permiten entender la interpretación que Levinas daba a un pensamiento de tipo teleológico, a saber, como un momento más de la *totalidad*; pero no sólo eso, también nos permiten prefigurar, por oposición, la forma que una teleología que se desprende del pensamiento levinasiano debiera pretender; se trataría, en tal caso, de una teleología que no dependiera ni formara parte de la *totalidad* ni de sus procesos. Es en el marco de esto último que se desarrolla este trabajo.

Por otra parte, si se toma en cuenta tanto la magnitud de la obra levinasiana como la repetición de los temas en ella, cabe responder a la pregunta: ¿por qué la remisión a *Totalidad e infinito* para proponer una teleología de la conciencia? La razón es de orden metodológico: al revisar la obra es posible percatarse de que ésta puede comprenderse como un proceso de subjetivación que incluye varios momentos, desde la relación de la subjetividad con lo sensible hasta el encuentro de ésta con el Otro. Ahora bien, muchos análisis e interpretaciones de la obra se contentan con quedarse en el análisis ético que se desarrolla en la sección tercera del libro (“El rostro y la exterioridad”) sin considerar, o haciéndolo muy poco, de dónde viene ese análisis y hacia dónde va; como si la ética y la perspectiva fenomenológica de Levinas se agotaran en tal desarrollo. El espíritu de este trabajo puede comprenderse de acuerdo con la siguiente cuestión: ¿qué sigue a la relación con

presente que la filosofía de Levinas se consagra a la ética y, en consecuencia, pueden encontrarse perfiles y análisis al respecto en distintos momentos y periodos de su obra; sin embargo, también es cierto que uno de los sitios en los que puede localizarse con mayor detalle el análisis de lo ético es el capítulo tercero de *Totalidad e infinito*, “El rostro y la exterioridad”. Resulta conveniente tener presentes tales estudios, pues es en función de ellos que es posible establecer una postura teleológica, razón por la cual, en lo que sigue, se realiza un breve apunte de los mismos.

En la fenomenología levinasiana las nociones de “luz”, “inteligibilidad”, “ser”, “esencia” y “dicho”, a pesar de presentar perfiles distintos y determinaciones en el análisis fenomenológico, poseen un estrato común que puede definirse como su dependencia de los procesos sintéticos que propulsa la vida consciente. Es decir, la constitución del horizonte de “inteligibilidad”, de la “luz”, de la “visión” bajo las cuales aparece todo ente singular y sus determinaciones se realiza en función de la actividad intencional —es decir, sintética— de la conciencia. Resulta capital acentuar este hecho pues en tal “circuito del ser” —correlato de la “visión” y de lo “inteligible”—<sup>9</sup> también es posible encontrar formas de socialización —encuentros intersubjetivos— cuyo sentido se consti-

el *rostro*? La respuesta a esta pregunta es el pretexto para proponer una teleología de la conciencia a partir del estudio de Levinas. Cabe añadir que una dirección se indica ya en el título de la sección IV de la misma obra, “Más allá del rostro”, con el que se sugiere que el proceso de subjetivación no termina en la mera relación con el rostro (ética) expuesta en la sección inmediatamente anterior. En resumen, los momentos posteriores, fundados en la experiencia ética (*cara-cara*), se encuentran desarrollados con claridad y a conciencia en el curso de *Totalidad e infinito*, abriendo así la posibilidad de estudiar una teleología a partir de los mismos. Me parece que tener presente lo anterior es pertinente y relevante para la comprensión del pensamiento fenomenológico levinasiano y, sobre todo, para explorar otro orden de tópicos además del ético (anclado las más de las veces en la descripción del *cara-cara* y el sentido de *infinitud* que le es correlativo), como el estudio de la experiencia sensible (cfr. Levinas 2012, pp. 113–204) o una fenomenología del lenguaje (cfr. Levinas 2012, pp. 231–236), por mencionar sólo un par de ejemplos.

<sup>9</sup> “El vínculo entre la visión y el tacto, entre la representación y el trabajo, sigue siendo esencial. [. . .] La visión se abre sobre una perspectiva, sobre un horizonte, y describe una distancia franqueable, invita a la mano a moverse y a tocar, y asegura este movimiento y este tacto. [. . .] La visión no es una trascendencia. La visión presta una significación gracias a la *relación* que ella hace posible. No abre nada que, más allá de Mismo, sea absolutamente otro, es decir, en sí. *La luz condiciona las relaciones entre datos: hace posible la relación de los objetos que se hallan unos al lado de otros; pero no permite abordarlos de cara*” (Levinas 2012, p. 212; las cursivas son mías).

tuye en función de su pertenencia a la red de relaciones que conforman tal horizonte. Este hecho resulta ser un punto de apoyo para la ética levinasiana porque abre la posibilidad de una forma de socialización —ética *sui generis*— cuyo sentido no depende de ni se realiza mediante las modalidades sintéticas que guían la consumación de la intersubjetividad en el horizonte del “mundo”. En ese sentido, el lenguaje que emplea Levinas —es decir, términos como “responsabilidad”, “rostro”, “infinito”, el célebre y malinterpretado “No matarás”, etc.— resulta ser el recurso lingüístico que se utiliza para crear la tensión semántica que, precisamente, muestra la excedencia de sentido propia de un momento ético que no se deja comprender ni expresar sintéticamente. Ciertamente este hecho, aquí sólo esbozado, adquiere mayor relevancia cuando se realiza de manera directa la lectura del discurso levinasiano, pues éste no se desarrolla como un tipo de discurso inductivo ni deductivo que se basa en premisas y axiomas establecidos con claridad; indica, más bien, una unidad de discurso significativa que señala en dirección de una excedencia de sentido esencial —es decir, constitutiva y trascendental— que pertenece a la vida consciente. Es en este marco que debe comprenderse lo dicho en relación con la *Sexta meditación*, esto es, que un planteamiento fenomenológico adquiere su significación —intuición—<sup>10</sup> no en la mera lectura de las investigaciones, sino en la realización de las investigaciones mismas.

Ahora bien, en el curso del desarrollo fenomenológico levinasiano el uso del término “rostro” apunta a una excedencia de sentido que no se deja definir ni encerrar en los marcos de lo que Levinas mismo llama “circuito del ser”; dicho de otra manera, en el encuentro “cara-cara” con la alteridad, el “rostro” —como instancia fenomenológica que indica un desbordamiento de sentido— no puede ser significado por su pertenencia a un horizonte constituido en virtud de procesos sintéticos. Tal planteamiento permite ya perfilar la postura teleológica en relación con el término “infinito”;<sup>11</sup> en esa dirección, el *telos* que se desprende

<sup>10</sup> Aquí cabe por lo menos mencionar o abrir la posibilidad de problematizar un nuevo tipo de intuición; es decir, si hay un tipo de intuición sensible (Kant), un tipo de intuición dirigida a objetividades ideales (Husserl), ¿por qué no se habría de plantear por lo menos la posibilidad de una intuición (o movimiento de la conciencia) dirigido a un correlato no objetivable, en este caso aquello mentado con la palabra *ética*?

<sup>11</sup> Con respecto al término “infinito” cabe la siguiente aclaración: una lectura rápida del mismo suele interpretarlo, sobre todo, en su sentido ético (cara-cara); a partir de tal interpretación podría excluirse una lectura teleológica del término, dando por sentado que su único sentido proviene del encuentro con el Otro. Ahora



de la teleología levinasiana señala hacia tal infinitud como un momento que no depende de los encadenamientos sintéticos constituyentes de lo que Levinas llama “Totalidad”; por el contrario, indica más bien un tipo de apertura ambigua hacia un *telos* que cabe reconocer problemático porque no se presta a determinaciones.

Sin embargo, antes de entrar de lleno al problema teleológico y su relación con la infinitud, cabe esbozar con un poco de más claridad la ética levinasiana que se concreta en la experiencia directa del “rostro”. Este último concreta la modalidad en que la vida consciente —en virtud de su separación o reducción— se ve afectada por la *vida* que le hace cara; es, precisamente, la imposibilidad de negar tal afección originaria o, dicho de otra manera, la presencia irrefutable de tal afección, lo que Levinas reconoce como ética, misma que se realiza en una relación esencial —en una dimensión no mundana, sino trascendental— con el “rostro”<sup>12</sup> del otro. Es en este marco que puede decirse que

bien, sin cuestionar que, sin duda, el sentido de “infinitud” levinasiano debe comprenderse, ante todo, en función del cara-cara, es preciso añadir también que su sentido remite a otros momentos —en el mismo proceso de subjetivación que se desarrolla en *Totalidad e infinito*— que se fundan precisamente en lo ético. En otros términos, la excedencia de sentido (*infinito*) que se manifiesta en el cara-cara continúa motivando el desarrollo de la subjetividad para abrir la posibilidad de un *telos* más allá del rostro (*cf. Totalidad e infinito*, sección IV). Esta polisemia en el sentido con que se presenta la palabra “infinito” puede rastreadarse en la obra levinasiana; por ejemplo en este fragmento: “La relación social, la *idea de infinito*, la *presencia de un contenido en un continente pero superando la capacidad del continente*, fue, por el contrario, descrita en este libro como la trama lógica del ser” (Levinas 2012, p. 325; las cursivas son mías). El significado de esta última cita —su sentido formal como un contenido que excede a un continente— suele ser el más socorrido e inmediatamente vinculado a lo ético. Ahora bien, este significado formal puede relacionarse con lo ético (rostro) o puede adquirir, en el sentido del interés de este trabajo, un sentido teleológico: “*Pero el tiempo infinito también es volver a poner en cuestión la verdad que la historia promete. [ . . . ] La verdad exige a la vez un tiempo infinito y un tiempo que pueda ella sellar: un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está preservado contra la revancha del mal, cuyo regreso no impide el tiempo infinito*” (Levinas 2012, p. 321; las cursivas son mías). La primera línea de esta última cita señala con claridad que el sentido de lo “infinito” no se agota en la relación con el Otro; por el contrario, cuestiona el entramado de la historia. Es en función de tal cuestionamiento que este trabajo postula una teleología de la conciencia desde Levinas. Por otra parte, el resto de la cita —al utilizar términos como “mesianismo” o “eternidad”— prefigura incluso que el tiempo infinito abriría la ocasión para tratar temas de índole teológico; sin embargo, tal análisis corresponderá a otro trabajo.

<sup>12</sup> “El rostro significa por sí mismo; su significación precede a la *Sinngebung* [ . . . ];

la significación del rostro precede a la donación de sentido; se trata, pues, de señalar que la experiencia ética originaria —en función de la cual la vida consciente se ve afectada y llamada a *responder* en forma inexorable a la *alteridad*— funda y motiva toda síntesis además de, con ello, realizar la constitución del horizonte del mundo. Cabe añadir también que el sentido de la *responsabilidad* levinasiana se plenifica justo en función de lo recién dicho; tal responsabilidad significa que la vida consciente ya se encuentra instalada —de manera esencial e irrevocable— en un vínculo trascendental con la alteridad y que, por otra parte, cualquier toma de posición constituyente de lo real será una *respuesta* —es decir, se realiza en función de tal *responsabilidad* esencial a la vida consciente— a tal afección originaria llamada *ética*.

### 3. De la ética a la teleología

Como ya se mencionó, el tratamiento de la noción de rostro resulta capital para la comprensión de la perspectiva teleológica que se desprende de la fenomenología de Levinas. Sin duda, el vínculo originario con la alteridad —como estructura trascendental de la vida consciente— que se concreta en la experiencia del “rostro”, a pesar de su relevancia en el desarrollo de la conciencia, no agota las posibilidades a las que ésta se encuentra abocada; por el contrario, como bien señala Levinas en el capítulo IV de *Totalidad e infinito*, “Más allá del rostro”, hay en la vida consciente momentos que proyectan el desarrollo de la misma hacia nuevas direcciones, sin embargo, siempre fundadas en la experiencia ética concreta del “rostro”.

Ahora bien, cabe aquí apuntar lo siguiente sobre el papel que la *síntesis* cumple en la fenomenología levinasiana. Es sabido que, al describir fenomenológicamente un tipo de experiencia ética *sui generis*, el pensamiento de Levinas señala, al mismo tiempo, los límites del análisis intencional para cumplir con esa tarea; es precisamente en tal circunstancia que los procesos sintéticos —en virtud de los cuales la vida consciente constituye un mundo con sentido— no pueden dar cuenta de lo que ocurre en el momento en que se tiene la experiencia de la alteridad. Se trata de acentuar que la experiencia del rostro no se

un comportamiento con sentido surge ya en su luz; difunde la luz en la que se ve la luz. No hay que explicarlo porque toda explicación empieza partiendo de él. Dicho en otras palabras: la sociedad con el Otro que señala el final del absurdo murmullo del *hay*, no se construye como la *obra* de un Yo que presta sentido. Hay ya que ser para el otro —existir, y no sólo obrar—, para que el fenómeno del sentido, correlativo de la intención de un pensamiento pueda surgir” (Levinas 2012, p. 296).

realiza en función de procesos sintéticos que constituyan una unidad de sentido mentada con el término *alteridad*; por el contrario, tal experiencia —afectiva, originaria y trascendental— resulta la instancia que funda toda constitución de sentido. Es en tal contexto que afirmo que la ética —y, en su momento, la teleología— levinasiana no se explica en función de la explicitación del vínculo noético-noemático como sí lo haría una unidad de sentido a partir de un análisis de la intencionalidad.

Dicho lo anterior cabe preguntar —en el entendido de que su ética *sui generis* no lo hace— si Levinas acepta alguna forma de síntesis en la economía de la vida consciente. A este respecto, hay que señalar que el lituano no lo dice de manera explícita; no obstante, es posible encontrar que en el proceso de subjetivación —descrito en el desarrollo fenomenológico de *Totalidad e infinito*— existe un momento en que la vida consciente se constituye como unitaria y *separada* (cfr. Levinas 2012, pp. 172–174); este hecho no es menor, pues parece indicar que, como condición de posibilidad de la experiencia ética, la vida consciente debe haberse constituido como vida unitaria, es decir, como una unidad vital. Ahora bien, tal unidad no debe confundirse con el ego empírico que ya pertenece a un horizonte mundano de sentido; se trata de una instancia de índole trascendental que, en su momento, posibilita la experiencia ética como apertura hacia el *infinito*.

Lo anterior acarrea sin duda problemas mayores con relación al proceso de subjetivación;<sup>13</sup> no obstante, también llevaría el presente desa-

<sup>13</sup> El proceso de subjetivación en Levinas se desarrolla en función de la relación que la vida consciente establece con la trascendencia, la cual se comprende sobre todo en sus obras de madurez, como alteridad —el Otro o la otra vida consciente— que le hace frente a la subjetividad y desata la génesis de sentido. Sin embargo, en sus obras tempranas de 1935 a 1947 (*De la evasión, El tiempo y el otro, De la existencia al existente*), el proceso de subjetivación —antes de plantearse a partir de lo ético— se expone en función de la noción de hipóstasis; ésta señala el proceso por el cual una vida inconsciente, al estar inmersa en un horizonte de elementos sensibles pero aún indeterminados (*il y a*) —es decir, sin pertenecer a una objetividad ya constituida— se configura a sí misma como punto-polo, con lo que cumple una primera etapa de la subjetivación y logra así su individuación (cfr. Levinas 1993, pp. 88–92). Dicho de otra manera, la afección que ejerce lo sensible dispara la primera etapa del proceso de subjetivación en la que la subjetividad se realiza como vida individual. Desde luego, el proceso de subjetivación no termina ahí; una vez que la subjetividad se constituye como vida individual, la relación con el Otro —es decir, la alteridad que no es meramente una trascendencia del orden de lo sensible— da la pauta para la continuación del proceso. Una vez que la afección ejercida sobre la subjetividad proviene del Otro —es decir, se realiza en función de lo ético—, la subjetividad se consagra a los procesos que darán cabida a la génesis de sentido, lo que termina por constituir el horizonte del mundo. En

rollo por derroteros que nos alejarían del interés principal de este artículo, a saber, la teleología levinasiana. Si se ha mencionado es justo porque resulta importante constatar que la apertura hacia el *infinito* —primero como ética y después como teleología (cfr. *supra* nota 11)— no se realiza en una dimensión abstracta sino, por el contrario, remite a la unidad singular de toda vida consciente. Tras lo anterior, es momento de entrar de lleno en la teleología levinasiana; así, cabe plantear el problema con la siguiente pregunta: ¿en qué sentido la experiencia de la alteridad —ética— involucra la vida consciente en una dinámica teleológica? Para responder a esto debe recordarse el papel fundamental que cumple la experiencia del *rostro*. Señalé que éste funda la *Sinngebung*, y añadido ahora que su papel como fundamento no se dirige sólo a la donación de sentido; por el contrario, tal experiencia originaria funda también la dirección teleológica a la que se encuentra abocada la conciencia. Para comprender en qué sentido o cómo se realiza tal llamado es preciso considerar que el *rostro* sufre un tipo de modificación; ya no se trata sólo del *rostro* que entrega la alteridad fuera de todo horizonte mundano y que motiva la constitución de unidades de sentido; aquí el rostro del Otro muda hacia una modalidad que Levinas califica como lo *femenino*.

La categoría de lo *femenino* ha causado polémica al punto de levantar diversas críticas feministas. Al respecto cabe decir que, si se lee a Levinas de manera literal, tales críticas se justifican; sin embargo, el estudio de su postura fenomenológica debe tener siempre presente lo dicho con anterioridad, a saber, que se trata de una exposición llena de tensiones semánticas cuya finalidad busca generar la intuición de estructuras trascendentales irreductibles a la determinación lingüística. Es en tal espíritu que debe leerse la categoría de lo *femenino* y cualquier

este punto resulta importante resaltar que la afeción que ejerce la alteridad (Otro) no sólo motiva la constitución del “mundo”, sino que, además, motiva su ruptura y luego, una vez más en lo que parece una dinámica infinita, su reconstitución. La subjetividad que es correlativa de este proceso de constitución y reconstitución de horizontes motivados por lo ético debe, necesariamente, configurarse y reconfigurarse a sí misma como correlato de tales “mundos” (cfr. Levinas 2012, cap. IV). Con base en lo anterior, intérpretes como Murakami han señalado que el proceso a partir del cual el horizonte del “mundo” se quiebra para dar cabida a una nueva reconfiguración puede comprenderse en función de la noción de *diástasis*; con este término se pretende señalar el movimiento opuesto a la *hipóstasis*; es decir, si esta última culminaba en el momento de individuación, la *diástasis* motivada por lo ético generará, por su parte, cierto grado de *desindividuación* que permitirá la reconfiguración de la subjetividad y su “mundo” correlativo (cfr. Levinas 2003, p. 77; Murakami 2002, pp. 42–49).

otra que se desprenda de su *corpus*. Ahora bien, continuando con la exposición, afirmé que la experiencia de la alteridad —que se concreta en el *rostro*— debe sufrir una suerte de modificación<sup>14</sup> y aparecer entonces como lo *femenino*. La principal característica con la cual puede comprenderse esta nueva modalidad de la alteridad es la ambigüedad; se trata de señalar que el *alter* no se da a través de quiddidad alguna; es decir, el *rostro*, bajo la modalidad de lo femenino, no aparece a través de determinaciones, sino más bien con el halo de la equívocidad. Se trata de una vida consciente que nos hace frente no en función de los sentidos que heredaría de un horizonte ya constituido, sino a través de la equívocidad ambivalente de lo indeterminado; se trata, en términos de Levinas, de lo oculto. La relación compleja que se establece con el *alter* mediante la modificación de lo *femenino* se califica de *amor*; éste permite comprender la equívocidad con la cual se entra en relación con lo *femenino* en el siguiente sentido: se trata de señalar que, por un lado, el *alter* se manifiesta,<sup>15</sup> se exhibe; mientras que, por el otro, permanece oculto en el misterio de lo trascendente:

La posibilidad para el Otro de aparecer como objeto de una necesidad mientras conserva su alteridad, o, más aún, la posibilidad de disfrutar del Otro, de situarse a la vez, más acá y más allá del discurso —esta posición respecto del interlocutor que, al mismo tiempo, lo alcanza y lo adelanta; esta simultaneidad de necesidad y deseo, de concupiscencia y trascendencia; esta tangente de lo confesable y lo inconfesable— constituye la originalidad de lo erótico, que, en este sentido, es lo equívoco por excelencia. (Levinas 2012, p. 289)

<sup>14</sup> Debe tenerse cuidado con el uso del término “modificación” en el siguiente sentido: en el análisis intencional las diversas modificaciones que la conciencia ejecuta en sus contenidos se realizan en función de dinámicas sintéticas; así, por ejemplo, en el caso de un recuerdo, éste resulta ser la reactivación de una vivencia de la conciencia y, como tal, se revive en virtud de las síntesis pertinentes. Con esto en mente, debe señalarse que la modificación que ocurre sobre la experiencia del rostro se mueve en una dimensión aún no sintética; por lo tanto, el sentido del término “modificación” no es el que se desprende de una fenomenología husserliana ortodoxa.

<sup>15</sup> Es preciso tener presente que los términos “manifestación” y “exhibición” que Levinas emplea en la descripción del *eros* no deben comprenderse en el mismo sentido que adquieren en el análisis intencional; la dimensión de la vida consciente en la cual Levinas desarrolla el análisis de lo ético y, después, del *eros*, remiten a un estrato de la vida consciente que no se cumple bajo el esquema de síntesis noético-noemáticas.

Cabe tener presente que lo anterior parece implicar la siguiente situación: al comparar el modo en que se constituye la experiencia del *alter* en un horizonte mundano debe aceptarse que ésta tiene lugar en función de la red de relaciones que, sintéticamente, dan significado a la experiencia en cuestión. Ahora bien, con esto en mente y a contracorriente, el pensamiento levinasiano abre justo la posibilidad de un tipo de *sentido* (no sintético) inherente a la experiencia de la alteridad, es decir, en sí mismo. Por ello, la *significación* que la vida consciente reconoce en la alteridad no es el resultado de las síntesis constituyentes del horizonte mundano; por el contrario, su sentido parece provenir de una dimensión ontológica distinta que incluso funda la constitución de todo horizonte. Así, lo *femenino* designa la ambigüedad con la cual se presenta el *alter* que ciertamente hace cara pero, de manera simultánea, remite a un umbral de excedencia de lo que no es significado en un sentido corriente:

*Lo esencialmente oculto se arroja a la luz sin volverse significación. No la nada sino lo que aún no es; sin que esta realidad, en el umbral de lo real, se ofrezca como una posibilidad que coger [...]. “No ser aún” no es ni esto ni aquello [...]. Lo secreto aparece sin aparecer, no porque aparezca a medias o con reservas o confusamente. La simultaneidad de lo clandestino y de lo descubierto define, precisamente, la profanación. Aparece en lo equívoco. [...] La simultaneidad o lo equívoco de esta fragilidad y este peso de insignificancia, más grave que el peso de lo real informe, es lo que llamamos feminidad. (Levinas 2012, pp. 290–291; las cursivas desde “No la nada” hasta “ni esto ni aquello” son mías)*

En la cita previa ya se asoma un aspecto que permite comprender un sentido teleológico en la fenomenología levinasiana. Se trata de lo siguiente: al señalar que la alteridad —con la equivocidad de lo *femenino*— se “presenta” como aquello que *no es aún*, Levinas parece adoptar un enfoque en contra de, por una parte, las *posibilidades* que se desprenden de la filosofía heideggeriana y, por otra, aquellas que pueden colegirse de la filosofía husserliana. Sobre el primero cabe indicar que, para Levinas, las posibilidades a las que se encuentra abocada la subjetividad —*Dasein*— y que el filósofo alemán señala como parte de su analítica existencial —colocándolas siempre en el horizonte del ser— no describen a cabalidad, según la perspectiva del lituano, el desarrollo de la vida consciente.<sup>16</sup> Por otra parte, en relación con

<sup>16</sup> Como afirma su propio autor, en *Totalidad e infinito* se hace una apología de la

la fenomenología husserliana, las *posibilidades* que se desprenden de su planteamiento, al estar siempre predelineadas por regularidades eidéticas, se encuentran supeditadas a la realización de los diferentes procesos sintéticos que tienen lugar en la vida consciente. Es con respecto a estas dos maneras de comprender las *posibilidades* —ambas son partes estructurales y ocupan su justo momento en el devenir de la vida consciente— que Levinas postula una manera nueva de plantear la apertura hacia el futuro esencial a la subjetividad; es en tal marco que deben tenerse en cuenta sus afirmaciones en relación con que, en la experiencia con lo *femenino* y su equívoco característico, la vida consciente entra en contacto con una apertura jamás predelineada por el horizonte del ser ni por los procesos sintéticos e intencionales que constituyen el horizonte del mundo. Para explicar esta nueva posibilidad de la vida consciente —ya en la marcha teleológica de la misma— Levinas introduce el término *porvenir*. Con éste ya es posible comprender una dirección teleológica inherente al edificio levinasiano que brilla por su peculiaridad y complejidad en la medida en que el *telos* de la vida consciente parece concretarse fuera del horizonte del ser; dicho de otra manera, la vida consciente —en cuanto que teleológica— se dirige a trascender los linderos del mundo ya constituido en el que realiza su desarrollo:

Pero precisamente a través de la evanescencia y el arrobo de lo tierno, el sujeto no se proyecta hacia el porvenir de lo posible. *El no-ser-aún no se sitúa en el mismo porvenir de que cuanto puedo realizar ya se agota y ya centellea a la luz y se ofrece a mis anticipaciones y solicita mis poderes. El no-ser-aún no es precisamente un posible que, sencillamente, esté más lejos que otros posibles.* (Levinas 2012, p. 294; las cursivas son mías)

subjetividad; en tal obra, el lituano no suele basar su descripción en términos como “conciencia” o “vida consciente”; sin embargo, el presente trabajo hace uso de ellos con el convencimiento de que todo estudio fenomenológico investiga la vida de la conciencia y los procesos en función de los cuales ésta constituye un mundo con sentido, y la fenomenología de Levinas no es una excepción. Podría acusarse que el uso de esos términos es indicio de una lectura husserliana de Levinas, a lo que cabría responder que quizá éste es más husserliano de lo que muchos de sus lectores aceptan; de lo contrario, ¿por qué tantos trabajos dedicados a la fenomenología de Husserl en su juventud? También es necesario reconocer que casi todos sus análisis remiten a tópicos o temas deudores de la fenomenología husserliana. Ahora bien, sin afirmar que la fenomenología levinasiana se reduce a Husserl —lo que sería, indudablemente, falso—, tampoco parece posible comprender cabalmente a Levinas sin una lectura del moravo.

A decir de Levinas, la manera en la que la vida consciente se abre hacia un *porvenir* —en el sentido de no-pre-delineado por el horizonte del ser— es siempre presuponiendo el contacto del rostro bajo la modalidad de lo *femenino*. Para resumir este proceso antes de introducir el siguiente elemento que interviene en esta dinámica teleológica, la secuencia sería como sigue: a) cara-cara o relación con el *rostro*; momento ético en el que se entra en relación con la alteridad fuera del horizonte del ser; momento trascendental en la medida en que motiva toda *Sinnggebung*; b) modificación del *rostro* hacia la modalidad de lo *femenino*; situación que entrega la experiencia de la alteridad con la ambivalencia del ser y lo que no-es-aún; c) apertura hacia el espacio del *porvenir* en función de la relación con lo *femenino*; una apertura realizada bajo el velo de la ambigüedad en cuanto que no se encuentra predelineada por regularidades eidéticas ni por la significación prestada por el horizonte del ser. Ahora bien, con lo dicho cabe preguntar qué tipo de “actividad”<sup>17</sup> permite que la vida consciente se entregue al horizonte del *porvenir* a partir de su relación con lo *femenino*. La respuesta apunta, como se indicó de soslayo, en dirección del *amor* en la modalidad de lo voluptuoso.<sup>18</sup> En este sentido, es el despliegue de la voluptuosidad lo que —al dirigirse hacia lo *femenino*— maniobra con su ambigüedad característica, es decir, con la indeterminación esencial que se presenta como su semblante:

Lo equívoco no se despliega sólo entre dos sentidos de la palabra, sino entre la palabra y la renuncia a la palabra; entre lo significativo del lenguaje y lo no significativo de lo lascivo, que el silencio aún disimula. La

<sup>17</sup> Empleo el término “actividad” porque se trata de señalar la existencia de un movimiento en la dimensión de la vida consciente descrita; sin embargo, su uso debe distinguirse del de la fenomenología husserliana en la que su significación depende de los procesos sintéticos que realiza la actividad intencional de un *ego*.

<sup>18</sup> Es importante tener presente lo que expuse antes sobre el ejercicio descriptivo de Levinas. No se trata de un análisis cuyo registro se ubique en el horizonte de significación característico de un lenguaje mundano y, así, hay que considerar que el término “voluptuosidad” no posee el sentido coloquial a cuya utilización nos tiene acostumbrado el mundo “natural”; por el contrario, se trata de intuir el *sema* originario que permite describir otra instancia —en este caso, la relación con un alter indeterminado (*femenino*)—, así como las posibilidades y consecuencias que tal ejercicio implica: “la voluptuosidad es una experiencia pura, una experiencia que no se vierte en ningún concepto, que permanece ciegamente experiencia. La profanación —revelación de lo oculto en tanto que oculto— constituye un modelo de ser irreducible a la intencionalidad, que es objetivadora hasta en la praxis, porque no sale ‘de los números y los seres’” (Levinas 2012, p. 295).



voluptuosidad profana, no ve. *Siendo intencionalidad sin visión, el descubrimiento no hace luz: lo que descubre no hace significación y no ilumina ningún horizonte. Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro. El rostro de la amada no expresa el secreto que el Eros profana: deja de expresar, o, si así se prefiere, no expresa más que esta negativa a expresar; este final del discurso y de la decencia, esta interrupción brusca del orden de las presencias.* (Levinas 2012, p. 295; las cursivas son mías, excepto en la frase “intencionalidad sin visión”)

Levinas utiliza el término “amor” —*Eros*— para describir un tipo de movimiento en el que la vida consciente se dirige al *alter* sin constituir ningún tipo de determinación; se trata, pues, de un tipo de relación en la que la vida consciente, al dirigirse a través de la *intención*<sup>19</sup> amorosa al *alter*, no realiza una constitución de éste —es decir, no hay *Sinngebung*—, sino que, más bien, se entrega a la experiencia pura de la ambigüedad en la que, si hay alguno, su contenido es su indeterminación.

El amor no se reduce a un conocimiento mezclado con elementos afectivos que le abran un plano de ser imprevisto. No coge nada, no termina en un concepto, no *termina*, no tiene ni la estructura sujeto-objeto, ni la estructura yo-tú. El eros no se cumple como un sujeto que fija un objeto, ni como una proyección hacia un posible. *Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible.* (Levinas 2012, p. 295; las últimas cursivas son mías)

Ahora bien, ciertamente la característica peculiar de la relación amorosa con lo *femenino* consiste en la ambigüedad e indeterminación de la alteridad bajo esta modalidad; sin embargo, el momento de mayor relevancia —en relación con una teleología— es, precisamente, la apertura hacia un horizonte del *porvenir* que se realiza más allá de toda *posibilidad*. Dicho de otra manera, se trata de señalar un modo en que la vida consciente se proyecta hacia un futuro que, no obstante, no depende de los lineamientos ya establecidos por el horizonte de lo dado ni de sus síntesis correspondientes. Por otra parte, no deja de resultar interesante que Levinas retome el término *eros* como recurso lingüístico y metafórico en la descripción de los procesos trascendentales constituyentes de la vida consciente; y más interesante aún resulta que, en tal bosquejo,

<sup>19</sup> Una vez más, el término “intención” debe distinguirse del que se emplea en la fenomenología husserliana; no se trata propiamente de la intencionalidad cuya realización y ejercicio constitutivo descansan sobre procesos sintéticos.

el amor<sup>20</sup> ocupe un lugar tan notable en el desarrollo de una teleología: “el amor busca lo que no tiene estructura de ente, sino lo infinitamente futuro, lo que hay que engendrar” (Levinas 2012, p. 302). La descripción fenomenológica que se apoya en ese término lleva a la necesidad de emplear las categorías de *fecundidad* e *hijo* para explicar lo que ocurre como producto de la relación *erótica* con lo *femenino*; en otras palabras, si la relación con la alteridad —bajo el modo de lo *femenino*— abre la experiencia del *porvenir* —no predelineado por posibilidades ni por sus síntesis—, tal experiencia se concreta como fecundación del hijo.<sup>21</sup>

El uso del término *hijo* no debe entenderse de manera literal; es decir, no se trata de indicar que la teleología de lo humano se concreta en el mantenimiento biológico de la especie a través de las generaciones —a pesar de que en ese movimiento se concreta una forma teleológica—, sino de señalar que en la estructura de la vida consciente tiene lugar un movimiento teleológico cuyo índice puede encontrarse —y Levinas lo describe— a través de los términos *hijo*, *fecundidad* y *paternidad*. Cuando se desarrolla la dialéctica entre *paternidad* e *hijo* (*fecundidad*) debe pensarse que se trata de la misma vida consciente que, en su devenir, transita de un momento a otro reconfigurándose a sí misma: “Gracias a una trascendencia total —la trascendencia de la transustanciación—, *el yo es, en el hijo, otro. La paternidad sigue siendo identificación de sí, pero es también una distinción en la identificación* —estructura ésta imprevisible en la lógica formal—” (Levinas 2012, p. 302; las cursivas son mías). Al leer la cita anterior a la luz de lo expuesto hasta aquí, puede comprenderse cómo el proceso que inicia en la relación con la alteridad de lo *femenino* tiene como consecuencia la *fecundación del hijo*; dicho de otra manera: la vida consciente, al verse afectada por la alteridad del *rostro* y en el momento en que tal alteridad sufre la modificación que se describe como lo *femenino* (es decir, la ambigüedad ya descrita), se abre al espacio del *porvenir* (fuera del esquema de posibilidades y sus síntesis) y padece y produce sobre sí una modificación que la reconfigura como *hijo*; en consecuencia, se trata de

<sup>20</sup> Desde luego que el sentido del término *eros* no puede ser el mismo que posee en una dimensión natural; es preciso considerar que se trata de un análisis trascendental.

<sup>21</sup> Una vez más, considérese que la descripción fenomenológica levinasiana hace uso de un vocabulario cuyo sentido ordinario debe subvertirse para acoplarse al análisis de la vida consciente. Sin embargo, no deja de ser interesante que Levinas utilice en la cuarta parte de *Totalidad e infinito* —a partir de la cual infiero una teleología— tanto personajes de una familia como un vocabulario propio de ésta.

la misma vida consciente que se reconfigura a sí misma en función de la afección que causa en ella la alteridad de lo femenino. Así, es importante advertir que este movimiento teleológico —a pesar de la dimensión trascendental en la que se desarrolla— se realiza siempre en función de la relación con la alteridad; tal hecho sugiere que la vida consciente se encuentra estructurada de manera social y comunitaria incluso en sus dimensiones y estratos más profundos; en este caso, podemos decir que la vida de la conciencia se realiza teleológicamente en la medida en que posee una dimensión estructural y trascendental que la remite de manera esencial a la alteridad que le es trascendente. A lo anterior sólo añadamos que es justo tal *hijo* —como nueva reconfiguración de la conciencia— el producto que no se deja anticipar por las dinámicas sintéticas operadas en la constitución de *posibilidades*:

La posesión del hijo por el padre no agota el sentido de la relación que se cumple en la paternidad, en la que el padre vuelve a encontrarse consigo no sólo en los gestos de su hijo, sino en su sustancia y su unicidad. [...] El hijo codiciado en la voluptuosidad no se ofrece a la acción: siempre permanece inadecuado a los poderes. Ninguna anticipación lo representa; ninguna lo proyecta como se dice hoy. El proyecto inventado o creado, insólito y nuevo, sale de una cabeza solitaria, para iluminar y comprender; se resuelve en luz y convierte la exterioridad en idea. [...] Ahora bien, hace falta el encuentro con el Otro como femenino para que advenga el advenir, el porvenir, del hijo, de más allá de lo posible, de más allá de los proyectos. [...] A la vez mío y no mío, una posibilidad de mí mismo pero también posibilidad del Otro, de la Amada, mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreducible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad. (Levinas 2012, p. 303)

El hecho de que la vida consciente sufra una modificación en sí misma que la perpetúa, sin embargo, fuera del horizonte de lo dado, da cuenta y sentido de lo que Levinas expone con el término “infinito”. En este sentido, la infinitud —como dirección teleológica— abierta por la experiencia erótica que se concreta en la *fecundidad*, resulta la instancia que quiebra el horizonte de lo dado para, en su momento, ofrecer el horizonte del *porvenir*.

Resulta muy importante recordar que Levinas realiza una descripción fenomenológica y, por ello, el análisis remite al estudio de las estructuras, dinámicas y procesos que tienen lugar en la vida consciente inmanente; es en este marco que debe comprenderse la relación entre *paternidad* y *filialidad*. Así, el paso de la primera instancia a la segunda da cuenta de un movimiento y modificación que sucede en la con-

ciencia. Se trata entonces de señalar que la subjetividad —como flujo unitario temporal— se realiza como *hijo* al ocurrir el proceso de filialidad; este movimiento genera una nueva forma en la subjetividad que se caracteriza como un porvenir no predelineado por el horizonte de lo dado. Ahora bien, es justo este punto el que deseo destacar, pues su importancia se deja notar en conexión con una postura teleológica; en ese sentido, cabe señalar que una parte importante de la perspectiva levinasiana que tiene que ver con la teleología —y también con la ética— consiste en describir un momento en que la vida consciente cumple una ruptura con el horizonte de lo dado; es en este tenor que deben comprenderse las críticas a Husserl y Heidegger, pues sus posturas, aunque ciertamente no carecen de coherencia ni de lógica interna, sin embargo, desde la lectura del filósofo lituano se encuentran ancladas en el horizonte de lo dado —ya sea en el horizonte del ser o en la de la *Lebenswelt*— y, de esta forma, la descripción que pudieran realizar de una instancia que excede tal horizonte queda comprometida. Con esto surge una de las características más importantes de la vida consciente y cuyo movimiento teleológico se describe a partir de la noción de *filialidad*; se trata de que la vida consciente, al romper con el influjo propiciado por el horizonte de lo dado —es decir, por el horizonte del ser— abre la posibilidad de entregarse a un *porvenir* —apertura a la *infinitud* no prefigurada—, que se concreta como un *recomenzar* perpetuo.

El yo se libra de sí mismo en la paternidad sin por ello dejar de ser un yo, porque el yo es su hijo. La recíproca de la paternidad —la filialidad, la relación de hijo a padre— indica al mismo tiempo una relación de ruptura y un recurso. Siendo ruptura, renegar del padre y comienzo, la filialidad cumple y repite en todo momento la paradoja de una libertad creada. *Pero en esta aparente contradicción, y bajo las especies del hijo, el ser es infinita y discontinuamente histórico y sin destino.* (Levinas 2012, p. 314; las cursivas son mías)

Sin embargo, es importante señalar lo siguiente con respecto al momento de ruptura indicado. No es que la vida consciente se deshaga de todo el pasado y la tradición desde los cuales, desde luego, se constituye; más bien se trata de abrir la posibilidad de un modo nuevo de relación con ese pasado en el que éste no dicta ni determina ni la apertura ni la constitución del futuro de manera unívoca; no se trata, pues, de un futuro que sea una consecuencia lógica y necesaria por apoyarse en una premisa que sería el pasado. Levinas plantea este tipo nuevo de relación con la dimensión histórica del mundo y de la conciencia a partir del término “perdón”. Mediante una descripción fenomenológica breve de la

experiencia del *perdón*,<sup>22</sup> Levinas retoma el *Eidos* de éste para mostrar después cómo interviene en un tipo nuevo de relación con el pasado y con la historia.

El tiempo discontinuo de la fecundidad hace posible una juventud absoluta y un recomenzar, aun dejando al recomenzar una relación con el pasado recomenzado, en una vuelta libre —libre con la libertad distinta de la memoria— hacia lo pasado y en una existencia enteramente perdonada. [...] Este recomenzar del instante, este triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal y que envejece, es un perdón: la obra misma del tiempo. (Levinas 2012, p. 319)

El análisis del *perdón* y la experiencia del pasado que posibilita muestran ya la comprensión del modo en que lo *infinito* da cuenta de la dinámica teleológica de la vida consciente. En consecuencia, la teleología levinasiana proyecta el desarrollo de la conciencia hacia un horizonte infinito de porvenir, en el que la historia no prefigura el camino o los caminos a los cuales se abocaría el sentido de lo real. Este sentido de lo infinito señala también un nuevo modo de temporalidad<sup>23</sup> que, desde el punto de vista de Levinas, resulta ser más primigenio que las síntesis temporales basadas en el “presente-viviente”; se trata, pues, de mostrar que la teleología de la vida consciente encuentra su móvil en un momento no sintético en virtud del cual se abre a lo *infinito*.

<sup>22</sup> “El perdón, en su sentido inmediato, se vincula con el fenómeno moral de la falta; la paradoja del perdón consiste en la retro-acción y, desde el punto de vista del tiempo vulgar, representa una inversión del orden natural de las cosas: la reversibilidad del tiempo. [...] El perdón se refiere al instante transcurrido; permite al sujeto que se había comprometido en alguna forma en un instante ya transcurrido, ser como si ese instante no hubiera transcurrido, ser como si el sujeto no se hubiera comprometido como lo hizo. El perdón [...] obra sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento purificándolo. [...] el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado” (Levinas 2012, p. 319).

<sup>23</sup> “La verdadera temporalidad, ésa en que lo definitivo no es definitivo, supone, pues, la posibilidad no de recuperar cuanto se habría podido ser, sino de no lamentar las ocasiones perdidas, ante la infinitud ilimitada de lo porvenir. No se trata de complacerse en no sé qué romanticismo de los posibles, sino de escapar a la responsabilidad aplastante de la existencia que se transmuta en destino; de recobrase para la aventura de la existencia, para ser-al-infinito” (Levinas 2012, p. 318).

#### 4. Síntesis de la teleología husserliana y levinasiana. Conclusión

Un análisis pormenorizado de las ideas en las que las posturas de Levinas y Husserl coinciden y se separan requiere sin duda de un trabajo más extenso. Sin embargo, en relación con el problema que me interesa, a saber, la *teleología*, es posible señalar los siguientes tres puntos de encuentro que permitirán proponer un esquema de la vida consciente en el que ésta se comprende como esencialmente teleológica.

Primero es preciso advertir que la teleología en Husserl abarca casi todo el análisis y desarrollo de la vida consciente; esto es, la totalidad de la conciencia —en la medida en que constituye su correlato “mundo” como unidad de sentido en función de procesos sintéticos— es una vida teleológica.<sup>24</sup> Desde esta perspectiva, la teleología aparece en distintas dimensiones. Sin duda la primera y más primigenia de ellas corresponde a la temporalidad en la cual la vida consciente se constituye como flujo temporal y vital unitario. Un segundo momento en que la teleología husserliana se hace patente corresponde a la llamada teleología del objeto; en función de ésta, la vida consciente —siempre a partir de procesos sintéticos— constituye unidades de sentido, lo que también muestra una orientación teleológica de la conciencia que tiende a constituir unidades significativas.<sup>25</sup> Un tercer momento en que la teleología de la vida consciente se manifiesta tiene que ver con el llamado acre-

<sup>24</sup> En un sentido muy general, la vida consciente se entiende como un flujo de vivencias de todo tipo que ordenan un mundo con sentido (*cfr.* Husserl 2013, p. 148). Tal flujo comprende desde sus estratos más básicos y fundamentales como la temporalidad a los más complejos como la constitución del *alter* o del horizonte del “mundo”. Con respecto a esta investigación, cabe decir que tales vivencias configuran unidades significativas o, en otras palabras, “La conciencia es un proceso incesante de ‘llegar a ser’ en cuanto proceso ininterrumpido de constitución de objetividades, en un inacabable *progreso* gradual. Es una historia interminable. Y la historia es un proceso gradual de constituir formaciones de sentido cada vez más y más complejas, a través de lo cual prevalece una teleología inmanente” (Husserl 2001, p. 270; la traducción es mía).

<sup>25</sup> “Todas las formas de conciencia pertenecen, descritas estáticamente, al orden teleológico, sin el que la conciencia no es en absoluto pensable. Así surge un sistema universal de leyes esenciales con vínculos regulados de concordancias o discordancias, que ponen en escena una teleología. Esta consiste en que la vida de conciencia como constituyente logra la racionalidad para la facticidad del mundo empírico. *No son, por tanto, el orden natural, y la historia, los que primariamente comportan en sí, independientemente de la vida de conciencia, una teleología —y que por esencia tampoco la requieren—, son sólo hilos conductores para una sistemática pregunta por las teleologías constituyentes y por la teleología inmanente a los sujetos mismos*” (Hoyos Vázquez 2012, apartado II; las cursivas son mías).

centamiento axiológico (*cfr.* Husserl 2002, pp. 59–64). La teleología que se desprende de esa dimensión ya indica una toma de posición activa y libre de la conciencia que, al hacerse responsable de la dirección racional que le es inherente, constituye valores cada vez mejor logrados; es decir, con un contenido impletivo cada vez más rico en cuanto a determinaciones. Ahora bien, a mi parecer los tres momentos anteriores dan cuenta de las tres direcciones principales que la teleología puede tomar en el planteamiento de Husserl. Por ello, sólo subrayo que la *síntesis* parece ser el concepto clave que funda las tres dimensiones.

Con la finalidad de establecer una suerte de confrontación y, sobre todo, complementación entre Levinas y Husserl con respecto a la teleología, parece adecuado retomar las nociones de *responsabilidad*, *historicidad* e *infinito*. Ciertamente tales términos hallan un lugar en el desarrollo de ambas filosofías, si bien con un sentido distinto según cada uno de los edificios teóricos en cuestión.

#### a) Responsabilidad

El término “responsabilidad” connota sentidos distintos en la fenomenología levinasiana y en la husserliana. En lo que atañe a Levinas, recordemos que la responsabilidad se concreta en el momento ético; el término en ese contexto da cuenta de la inexorabilidad con la cual se presenta la alteridad y, en consecuencia, indica que en efecto cualquier tipo de movimiento de la conciencia se realiza ya en un marco originariamente social. Dicho de otra forma, la responsabilidad levinasiana describe el vínculo originario que la vida consciente posee con la alteridad y en función del cual toda su vida se realiza como *respuesta* a las formas de vida que le hacen cara (*cfr.* Levinas 2003, pp. 52–54).

Por otra parte, la noción de responsabilidad que se desprende del edificio husserliano debe comprenderse en conexión con la función racional de la vida consciente. En ese sentido, debe recordarse que —en el marco de este artículo— la vida consciente resulta ser un acontecimiento racional que se comprende en función de los procesos sintéticos de diversos grados de complejidad que configuran un mundo con sentido.<sup>26</sup> Ahora bien, aquí la filosofía —en cuanto que fenomenología—

<sup>26</sup> El término “razón” que se colige de un marco meramente husserliano no se comprende en función de la facultad sintética de la conciencia, como sí se postula en este trabajo. La “razón” en la fenomenología husserliana responde, de entrada, a la *evidencia*: “La razón no es una facultad fáctico-accidental, no es un título que abarca posibles hechos accidentales, sino, más bien, el título de una forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en general. La razón remite a las

adquiere la responsabilidad de explicitar y comprender tales procesos racionales y, en su momento, motivar la elección libre —concretada en cada vida consciente singular— de entregarse a tal desarrollo racional. El acrecentamiento axiológico, que corresponde al tercer estadio teleológico señalado antes, adquiere su pleno sentido en relación con tal compromiso; se trata, pues, de la responsabilidad de llevar la vida consciente a estadios más racionales dentro de su propio desarrollo guiado siempre por el ideal regulativo de una *humanidad auténtica* (cfr. Husserl 2002, pp. 59–64).

### b) Historicidad

Dentro del corpus husserliano, la historicidad aparece como objeto de análisis en *El origen de la geometría*. En esta obra se afirma que un ejercicio fenomenológico que se interese por la historia debe guiarse por una *Rückfrage* cuyo objetivo estriba en hacer explícito el sentido originario que motivó la constitución de un sentido y su correspondiente terminología; en el caso de esta obra se trata de las experiencias originarias que suscitaron el sentido de la geometría (cfr. Álvarez Díaz

posibilidades de verificación y ésta, a la postre, al hacer evidente y tener en evidencia” (Husserl 2006, p. 76). En tal sentido, la conciencia “racional” es aquella que remite al “ver” que da originariamente (cfr. Husserl 2013, pp. 415–423). Esta manera de comprender la “razón” lleva a su segundo sentido y que responde a la pregunta: ¿qué pasa con las configuraciones significativas que no dan a su objeto de modo originario? En tales casos, entra en juego la dupla *intención-cumplimiento* en función de la cual es posible indicar una tendencia racional de la conciencia a buscar justo el momento de la evidencia; se trata de mostrar que la vida consciente busca el cumplimiento de sus *intenciones*: “Cada conciencia de objeto está con ello en un *médium* de multiplicidades de conciencia ‘de lo mismo’, que tiene su centro teleológico en la experiencia como autodarse. Esta legalidad fundamental de la intencionalidad permite ordenar cada vivencia particular como función al servicio del autodarse; muestra que la conciencia de evidencia ‘es una forma universal de la intencionalidad referida a la vida de conciencia’. *Por medio de ella tiene la vida de conciencia ‘una estructura teleológica universal, un estar inclinada a la ‘razón’ e incluso una tendencia continua hacia ella’. La posibilidad de cumplimiento de una intención es su verdad anticipada y presupone por ello evidencia como logro posible*” (Hoyos Vázquez 2012; las últimas cursivas son mías). Así, la “razón” en un sentido husserliano remite a estos dos sentidos: a) a la evidencia en cuanto dar originario y b) a la tendencia hacia tal evidencia, es decir, a la búsqueda de un momento intuitivo que cumpla o corrija la intención meramente significativa; se trata, en este segundo caso, de la teleología de la razón. Debe tenerse presente que la “razón” en un marco husserliano gira en torno al concepto de evidencia; por ello, el presente trabajo —al comprender el ejercicio racional de la conciencia en función de la facultad sintética de la misma— no se apega del todo a la letra husserliana.



2003, pp. 265–266). De acuerdo con tal esquema debe plantearse la pregunta por el sentido originario de una teleología, es decir, ¿dónde se instaura primero una dirección teleológico-racional de la vida consciente? Husserl plantea como respuesta a esta pregunta la noción de *Europa* como espacio espiritual en el que el *telos* de lo real adquiere la posibilidad de concretarse. La razón de ello estriba en que Husserl establece una continuidad entre el pensamiento de la Grecia clásica —donde, desde su punto de vista, inicia una teleología que, en cuanto que histórica, se da a sí misma fines racionales proyectados hacia el infinito— y *Europa*. Por lo tanto, se trata de indicar que la teleología se realiza en cada horizonte histórico al reactivar el interés racional que surge en la Grecia clásica (cfr. Álvarez Díaz 2003, pp. 299–312).

Por otro lado, para Levinas la teleología, como hemos visto, trasciende el horizonte de lo dado y, en este sentido, todo horizonte histórico. La historia es para el filósofo lituano el marco que ha de ser roto para que la intención teleológica de la conciencia pueda surgir y realizarse como un *porvenir* no guiado por ninguna predelineación sintética (cfr. Levinas 2012, pp. 314–321).

### c) Infinito

El término “infinito” resulta ser capital para comprender las posturas teleológicas tanto de la fenomenología husserliana como de la levina-siana, aunque es preciso tener presente que su sentido es distinto según la posición filosófica que adoptemos. Por ejemplo, para Levinas el *infinito* se realiza, primero y en su aspecto formal, como un contenido que no cabe en el continente (cfr. Levinas 2012, p. 325); en un segundo momento, hace referencia a la relación con el Otro (ética); en un tercer momento —y en relación con el interés de este artículo— se refiere a la apertura hacia un horizonte indeterminado y no regulado por estructuras eidéticas ni por el peso que el pasado del horizonte histórico pudiera tener (teleología). En cambio, para Husserl el *infinito* se realiza como una suerte de ideal regulativo de perfección racional siempre en el horizonte de lo que debe buscarse (cfr. Husserl 2002, p. 34). El infinito husserliano se concreta en cada horizonte histórico en función de la herencia delimitada por la sedimentación de las tradiciones; de esta forma, la perfección racional —como tendencia teleológica— de la vida consciente se da en función de los procesos sintéticos que establecen la continuidad racional de un horizonte histórico y su consecuente también histórico.

### Conclusión

Para terminar sólo quiero indicar que, a pesar de que las posturas husserliana y levinasiana parecieran incompatibles para explicar una orientación teleológica unitaria, pienso que tal unificación es posible en el siguiente sentido: se sabe que cuando Husserl señala, en *Ideas I*, que existe de *factum* un ordenamiento de lo real —es decir, que el “mundo” de hecho tiene sentido— señala también que no parece haber una regularidad eidética que explique la razón de tal ordenamiento (cfr. Husserl 2013, p. 210). Es aquí que el ordenamiento de lo real parece apuntar hacia una metafísica que estudiaría el origen irracional de lo real (cfr. Walton 2011, p. 83). Así, me parece que la posición de Levinas bien podría ocupar —o por lo menos esbozar— ese principio irracional como fundamento del ordenamiento de lo real (cfr. Levinas 2012, pp. 226–227) y, más aún, al señalar un tipo de experiencia que excede el horizonte del “mundo”, esa ética originaria indica también la dirección de un *telos*. Pareciera entonces que el origen de la racionalidad sintética del “mundo” se encuentra más allá de éste, en una experiencia ética concreta, cuyo sentido teleológico y originario se esconde en palabras como *fecundidad*, *porvenir* o *amor*.

En el marco de esta investigación, lo anterior debe comprenderse en función de la noción de síntesis. En su momento, al explicar la manera en que debe comprenderse el ejercicio racional desde la perspectiva del presente trabajo (cfr. n. 26), se indicó que éste debe, sobre todo, explicarse a partir de las dinámicas sintéticas efectuadas por la vida consciente; de esta manera, la racionalidad no debe reducirse sólo a los logros de las ciencias duras (matemáticas, física, etc.) ni a sus idealizaciones, ni tampoco a aquellos propios de las llamadas ciencias del espíritu (historia, sociología, etc.). Por el contrario, se precisa comprender el ejercicio racional de tal manera que abarque tanto éstos como todo logro alcanzado por la vida consciente. La noción de síntesis permite hacer eso al remitir todo ordenamiento de sentido y significativo de lo real a sus procesos y dinámicas. Así, es posible señalar —siempre en el contexto de este trabajo— una identificación entre racionalidad y síntesis que permite también plantear el desarrollo de la vida consciente no sólo como un movimiento racional —en la medida en que configura y ordena unidades de sentido sintéticamente—, sino también preguntar por la “dirección” a la cual se dirigen esos ordenamientos sintéticos; es decir, se abre la pregunta por la teleología de lo vivo.

Ahora bien, como recién se indicó, Husserl señala que no hay un *Eidos* que indique por qué de hecho tiene lugar este ordenamiento que

todos constatamos y reconfiguramos —social y comunitariamente en diferentes grados— y no cualquier otro; dicho de otra manera, no parece haber razón para que el “mundo” se configure de la manera en que lo hace. Es por esta pregunta que el filósofo alemán plantea la posibilidad de una metafísica y de una fenomenología constructiva como una disciplina cuyos objetos escapan precisamente a uno de los acicates del quehacer fenomenológico, a saber, la evidencia (*cfr.* San Martín 1990). Se trata del análisis de aquellos estratos de la vida consciente en que la *intuición* llega a su límite. En este horizonte, no hay posibilidad de intuir las relaciones noético-noemáticas que sostienen al análisis intencional, acaso quizá porque no hay tales síntesis. Con esta limitación en mente, indagué aquí por un momento irracional o por la génesis de la razón: ¿dónde inicia la conciencia el ordenamiento sintético del “mundo” y hacia dónde se dirige? Es como respuesta a esta pregunta que me permití introducir la ética levinasiana. Traté con ello de señalar un excedente en la propia vida consciente; es decir, un tipo de instancia que escapa a las leyes en función de las cuales se ordenan unidades de sentido sintéticamente. Debe reconocerse que tal hipótesis no es menor, sobre todo porque en la fenomenología ortodoxa todo movimiento de la conciencia parece realizarse con el halo de la *síntesis*; sin embargo, y por fortuna, la fenomenología de Levinas es una herejía que abre la posibilidad de exceder el análisis intencional justo para explorar los espacios que exceden sus fronteras. Utilicé, pues, la ética levinasiana como hipótesis para explicar el origen de la síntesis en la conciencia, es decir, que la *Sinngebung* es posible sólo porque —de hecho— hay una afección que viene de la alteridad (Otro)<sup>27</sup> y que motiva toda constitución; afección que, por otra parte, no se realiza como síntesis.

Con todo, el problema teleológico no se agota ahí. Si bien postulé una experiencia ética —no sintética— como origen de la constitución, resta preguntar por la dirección racional del “mundo”. En esa dirección, la fenomenología husserliana ciertamente ya problematiza y propone respuestas; sin embargo, lo hace siempre con respecto a las facultades sintéticas de la conciencia. Nada hay censurable en ello; no obstante, en el espíritu de la investigación traté de preguntar si en la

<sup>27</sup> Debe reconocerse que el término “alteridad” resulta demasiado abstracto; quizá en un plano más concreto podría comprenderse como la “Otra vida consciente” que me hace cara y, en cuyo caso, habría que indagar por las instancias que cumplan los criterios para ser llamadas “vida consciente” (animales, plantas, la vida de una comunidad, etc. En el parágrafo 45 de *Ideas II* se ofrecen algunas reflexiones en torno a la vida animal; sin embargo, habrá que abordar este tema, y algunos más, en otro momento).

ética —no sintética— que propone Levinas se encuentra la prefiguración de un *telos*. La respuesta a esto fue de nuevo positiva, pues la afección ética no sólo motiva y dispara los movimientos que culminarán en la *Sinngebung*; más aún —y en conexión con una indagación teleológica— también rompe el horizonte del mundo cotidiano al proyectarlo más allá del espacio de posibilidades y prefigurar la síntesis. De esta forma, al abocarse al *infinito*, la teleología levinasiana lo hace siempre como voluntad de exceder lo efectivamente dado; es decir, como una subversión de toda realización sintética.

Como última reflexión, cabe bosquejar un esquema en el que la comprensión de la vida consciente se nutre tanto de la perspectiva levinasiana como de la husserliana. Primero, es posible afirmar —de acuerdo con este artículo— que la vida consciente resulta ser en efecto un acontecimiento racional en la medida en que realiza diferentes configuraciones sintéticas que constituyen un “mundo”, y este hecho indica ya el funcionamiento de una teleología en un nivel, digamos, pasivo. Después, a través de diversos ejercicios de meditación y reflexión que concretan una práctica fenomenológica —es decir, en el momento en que la racionalidad de lo real se hace explícita a través del ejercicio filosófico— se abre la posibilidad de conferir una dirección a la constitución de horizontes en función del ideal regulativo llamado *humanidad auténtica* —acrecentamiento axiológico—. Todo lo anterior es posible y se funda en la síntesis. Ahora bien, cabe añadir que la vida consciente debe comprenderse no sólo en función de sus rendimientos intencionales, es decir, sintéticos; por el contrario, es posible comprenderla también en función de las instancias que exceden tales dinámicas y, sobre todo, de las posibilidades que éstas abren en cuanto al direccionamiento de lo real, es decir, en cuanto a la búsqueda de un *telos*. Lo ético, el encuentro con el *alter*, con la vida consciente que me hace cara, con lo *vivo*, es, pues, el primer momento de lo humano —concretado en ese espacio ambiguo en el que aún no se constituye significado alguno—. Pero no sólo eso: la majestad de tal encuentro prefigura también una *infinitud* en cuanto dirección teleológica que excede y atraviesa toda síntesis.

### *Referencias bibliográficas*

- Álvarez Díaz, Jesús Miguel, 2003, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Crespo, Mariano, 2012, *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Universidad Católica de Chile, Santiago.

- Boer, Theodore de, 1997, *The Rationality of Transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, J.C. Gieben, Ámsterdam.
- Feron, Étienne, 1992, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Levinas*, Jérôme Millon, Grenoble.
- Heidegger, Martin, 1971, *Ser y tiempo*, 2a. ed., trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hoyos Vázquez, Guillermo, 2012, *Investigaciones fenomenológicas*, Siglo del Hombre, Bogotá, libro electrónico.
- Husserl, Edmund, 1970, *Philosophie Première (1923–24). Première parti. Histoire critique des idées*, trad. Arion L. Kelkel, Presses Universitaires de France, París.
- Husserl, Edmund, 2001, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, trad. Anthony J. Steinbock, Kluwer Academic, Países Bajos, <<https://doi.org/10.1007/978-94-010-0846-4>>.
- Husserl, Edmund, 2002, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. Agustín Serrano del Haro, Anthropos/Siglo XXI, Madrid.
- Husserl, Edmund, 2005, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 2a. ed., trad. Antonio Zirió Quijano, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Husserl, Edmund, 2006, *Meditaciones cartesianas*, 3a. ed., trad. Mario A. Presas, Tecnos, Madrid.
- Husserl, Edmund, 2008, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Iribarne, Prometeo, Buenos Aires.
- Husserl, Edmund, 2013, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, trad., Antonio Zirió Quijano, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Iribarne, Julia, 2007, *De la ética a la metafísica*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Levinas, Emmanuel, 1971, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, París.
- Levinas, Emmanuel, 1974, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3a. ed., J. Vrin, París.
- Levinas, Emmanuel, 1982, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, San Andrés de la Barca.
- Levinas, Emmanuel, 1993, *El tiempo y el otro*, trad. José Luis Pardo, Paidós, Barcelona.
- Levinas, Emmanuel, 1998, *Discovering Existence with Husserl*, trad. Richard A. Cohen y Michael B. Smith, Northwestern University Press, Illinois.
- Levinas, Emmanuel, 2000, *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Arena Libros, Madrid.
- Levinas, Emmanuel, 2001, *De Dios que viene a la idea*, 2a. ed., trad. Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez, Caparrós, Madrid.

- Levinas, Emmanuel, 2003, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 4a. ed., trad. Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, Emmanuel, 2004, *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. Tania Checchi, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, Emmanuel, 2006, *Humanismo del otro hombre*, 6a. ed., trad. Daniel Enrique Guillot, Siglo XXI, México.
- Levinas, Emmanuel, 2010, *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, 5a. ed., Éditions Grasset & Fasquelle, París.
- Levinas, Emmanuel, 2012, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 3a. ed., trad. Miguel García Baró, Sígueme, Salamanca.
- Lorda, Andrés Simón, 2001, *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid.
- Murakami, Yasuhiko, 2002, *Lévinas phénoménologue*, Jérôme Millon, Grenoble.
- San Martín, Javier, 1990, "La sexta meditación cartesiana de Eugene Fink", *Revista de Filosofía*, 3a. época, vol. 3, no. 4, pp. 247–263.
- San Martín, Javier, 2007, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Schumann, Karl, 2009, *Husserl y lo político*, trad. Julia Iribarne, Prometeo, Buenos Aires.
- Sepp, Hans-Rainer, 1995, "Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl", *Anuario Filosófico*, no. 28, pp. 19–39.
- Urabayen, Julia, 2005, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Universidad de Navarra, Navarra.
- Walton, Roberto, 2011, "Teleología y teología en Edmund Husserl", *Estudios Filosóficos*, vol. 45, pp. 81–103.

*Recibido el 3 de octubre de 2018; revisado el 17 de septiembre de 2019; aceptado el 16 de octubre de 2019.*

## Nota crítica

### La noción de “fenómeno” en la fenomenología de Jean-Luc Marion

#### [The Notion of “Phenomenon” in Jean-Luc Marion’s Phenomenology]

JORGE LUIS ROGGERO

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Universidad de Buenos Aires*

jorgeluisroggero@gmail.com

**Resumen:** Me propongo aclarar la noción de “fenómeno” de Jean-Luc Marion y su relación con la categoría de “fenómeno saturado”. Para ello discutiré las interpretaciones de algunos comentaristas que advierten tensiones entre la primera y la segunda tópica del fenómeno.

**Palabras clave:** fenómeno saturado, tópica del fenómeno, automostración, grados de fenomenicidad, acontecibilidad

**Abstract:** I aim to clarify Jean-Luc Marion’s notion of “phenomenon” and its relationship with the category of “saturated phenomenon”. To this end I discuss the interpretations of some commentators who point out tensions between the first and the second topic of the phenomenon presented.

**Key words:** saturated phenomenon, topic of the phenomenon, automonstration, degrees of phenomenality, eventuality

La fenomenología de la donación concede la iniciativa al fenómeno. En *Étant donné*, publicado originalmente en 1997, Jean-Luc Marion introduce el principio de la donación por el que se “renuncia a fundar el fenómeno para dejarle —por fin— la iniciativa de su aparición a partir de sí [soi]” (Marion 1998, p. 30; a menos que se indique lo contrario, las traducciones son mías). Marion asigna un *soi* al fenómeno a partir del cual el fenómeno aparece. Ciertamente, como él mismo admite (*cfr.* Marion 1998, p. 439), esto implica aceptar la noción heideggeriana de fenómeno como “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo” (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) (Heidegger 1977, p. 38). Sin embargo, el fenomenólogo francés hace algo más que sólo adoptar la concepción de fenómeno que presenta Heidegger en el § 7 de *Sein und Zeit*. Su propuesta implica una “radicalización”, una exploración y un despliegue de las consecuencias más extremas de la definición heideggeriana.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Este aspecto ha sido bien advertido por Claudia Serban (*cfr.* Serban 2012, p. 84).

Ahora bien, en esta misma obra de 1997 Marion presenta su noción de “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*)<sup>2</sup> como el fenómeno que se da al contradecir toda condición de posibilidad impuesta *a priori*, e introduce una tópica del fenómeno en la que se distinguen tres tipos de fenómenos según su grado de donación: 1) los “fenómenos pobres en intuición” (*phénomènes pauvres en intuition*), 2) los “fenómenos de derecho común” (*phénomènes de droit commun*) y, por último, 3) los fenómenos saturados. Mientras que los fenómenos saturados parecen adaptarse bien a la idea heideggeriana de una automostración, los fenómenos pobres y los fenómenos de derecho común responden a una concepción del fenómeno constituido como objeto por las operaciones de un sujeto trascendental. En este sentido, cabe preguntarse si es posible aplicar la misma definición de “fenómeno” a todos los casos descritos por Marion.

A esta cuestión se suma la afirmación del fenómeno saturado como el fenómeno paradigmático. En el § 24 de *Étant donné*, Marion destaca que su proyecto es pensar el fenómeno pobre y el fenómeno de derecho común a partir del paradigma del fenómeno saturado (*cfr.* Marion 1998, p. 316). Esta prioridad, entendida como una primacía de lo extraordinario sobre lo ordinario o de lo excepcional sobre lo normal, ha sido recusada por diversos comentaristas (entre otros, Anthony Steinbock, Emmanuel Falque y Christina Gschwandtner). Si el fenómeno saturado es el único capaz de adaptarse a la definición de fenómeno que ofrece Marion, entonces esta definición no parece capaz de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos y, lo que sería más grave aún, no podría —según estos críticos— explicar los fenómenos más cotidianos.

En la conferencia “Saturation and Counter-Experience”, presentada en el Congreso *In Excess: Jean-Luc Marion and the Horizon of Modern Theology* en la Universidad de Notre Dame en 2004, Marion responde a algunas de las críticas mediante la noción de “banalidad de la saturación”. El texto en su versión definitiva se publicó como el capítulo titulado “La banalité de la saturation” del libro *Le visible et le révélé* (Marion 2005). La idea de la banalidad de los fenómenos saturados como respuesta a la crítica a su carácter extraordinario conduce a reducir la tópica del fenómeno a dos modos de fenomenicidad (*cfr.* Marion 2005, pp. 155–157). La nueva tópica del fenómeno, adoptada de manera definitiva en *Certitudes négatives* (*cfr.* Marion 2010, p. 301, n. 1)

<sup>2</sup> En rigor, esta categoría se presenta por primera vez en el texto “Le phénomène saturé” de 1992, pero es en *Étant donné* donde se terminan de definir sus características principales (*cfr.* Marion 1992).



y *Reprise du donné* (cfr. Marion 2016, pp. 147–189) distingue sólo dos tipos de fenómenos: los objetos y los acontecimientos.

En *Degrees of Givenness*, Gschwandtner señala cierto empobrecimiento de la fenomenicidad en la reducción de la posibilidad de gradación a sólo dos modos de manifestación. En un análisis de este cambio de clasificación, Vinolo (2017) sostiene que existe una tensión entre la metafísica y la hermenéutica en la obra de Marion que se plasma en una supuesta indecisión entre la primera y la segunda tópica del fenómeno.

Con el objeto de esclarecer la noción marioniana de “fenómeno”, este artículo propone, en primer lugar, que no existe ninguna contraposición entre las dos tópicas del fenómeno; por el contrario, ambas clasificaciones se complementan. La nueva tópica —que reduce los fenómenos a dos tipos— puede articularse con la idea de una gradación de la fenomenicidad, pero además permite devolver el carácter crítico a la propuesta filosófica de Marion.<sup>3</sup> Asimismo, y en segundo lugar, la nueva tópica permite comprender de modo acabado el estatus último del fenómeno en la obra marioniana y su relación con la prioridad que se otorga al fenómeno saturado.

En la primera sección me detendré en la lectura de Marion de la noción husserliana de fenómeno. En la segunda sección analizaré la primera tópica del fenómeno en la que Marion introduce su idea de “fenómeno saturado”. En la tercera sección examinaré algunas objeciones y la respuesta que el filósofo francés ofrece a través de la segunda tópica del fenómeno. Por último, extraeré algunas conclusiones.

### 1. La noción husserliana de “fenómeno”

En *Réduction et donation*, Marion examina la crítica de Heidegger al “principio de todos los principios” en “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”:

La llamada “a la cosa misma”, tanto en su sentido positivo como en el negativo, sirve para garantizar y elaborar el método; sirve de procedimiento filosófico, el único con el que la cosa misma llega a darse legítimamente. Para Husserl, el “principio de todos los principios” no es, en primer lugar, un principio de contenido, sino metodológico. [. . .] El “principio de todos los principios” implica la tesis de la primacía del método. Este principio

<sup>3</sup> Como bien destaca Jacob Rogozinski, el carácter crítico de la propuesta de Marion podía percibirse en la oposición entre icono e ídolo en sus obras teológicas tempranas (cfr. Rogozinski 2015, pp. 74–75).

decide sobre cuál es la única “cosa” que pueda convenirle al método. Exige que la subjetividad absoluta sea la “cosa” de la Filosofía. [...] Si se preguntara ¿de dónde saca el “principio de todos los principios” su inamovible legitimidad?, habría entonces que responder: de la subjetividad, que se ha dado ya por supuesto es la “cosa” de la Filosofía. (Heidegger 2007, pp. 77–78)

Según Heidegger, Husserl contradice la máxima fenomenológica del “retorno a las cosas mismas” al formular el “principio de todos los principios”, ya que éste conduce, más que a las cosas mismas, a un retorno a la evidencia que la intuición otorga a la conciencia. Según Marion, lo que la crítica de Heidegger señala es el desplazamiento desde una ciencia de los fenómenos hasta una “ciencia de y por la conciencia” (Marion 1989, p. 80).

Sin embargo, si bien Marion comparte la crítica de Heidegger, el fenomenólogo francés destaca que el principio husserliano también pretende asegurar la primacía del fenómeno al enfatizar que éste debe considerarse “como se da” (*als was es sich gibt*). Es fundamental advertir que aquí se encuentra en germen la concepción heideggeriana de fenómeno como “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo”. No obstante, también es importante entender que esta donación del fenómeno como *se da* se encuentra restringida por la conciencia misma. El “principio de todos los principios” —señala Marion— interpreta la donación como donación de una presencia efectiva para la conciencia y en vistas a la certeza (*cfr.* Marion 1989, pp. 81–82).

Según Marion, la fenomenicidad y el fenómeno adquieren los siguientes rasgos en la concepción husserliana:

- 1) En primer lugar, la conciencia determina de antemano el modo de ser de los fenómenos: la objetividad, único modo que permite la presencia efectiva y cierta del fenómeno (*cfr.* Marion 1989, pp. 82–83).
- 2) En segundo lugar, Marion observa que lo que aparece no se admite simplemente porque aparece, sino porque aparece en una instancia originaria. La legitimidad de lo que aparece se da por la instancia originaria de la intuición. Marion se pregunta cómo hay que entender la noción de una *gebende Anschauung* (Husserl 1976, p. 51) o una *gebende Intuition* (Husserl 1976, p. 46) y constata que es la intuición la que da y nunca la aparición. En este

sentido, la intuición tiene la última palabra, pues impone sus condiciones al aparecer (cfr. Marion 1989, p. 83).<sup>4</sup>

- 3) Por último, Marion destaca que la indicación más clara de la sumisión de la fenomenicidad a la conciencia se da por la dualidad que se origina por la definición del fenómeno que se despliega a partir de la vivencia.<sup>5</sup> Existe una dualidad irreductible en la noción husserliana de fenómeno entre un polo subjetivo (*das Erscheinen*) y otro objetivo (*das Erscheinendes*). “Fenómeno” designa tanto “el aparecer” como “lo que aparece”. Marion observa que esta dualidad, que se modula en diversos pares (intención/intuición, significación/cumplimiento, nóesis/nóema), lleva a Husserl a postular que la manifestación más plena de un fenómeno sucede cuando hay una adecuación perfecta entre ambos aspectos, cuando el aparecer subjetivo equivale al aparecer objetivo (cfr. Marion 1998, pp. 265–266). Lo problemático de este planteamiento —según observa Marion— es que esa adecuación perfecta no es la norma, sino la excepción.<sup>6</sup> En este sentido, la intuición husserliana es una intuición deficiente, una intuición pobre. La adecuación sólo se alcanza en los ámbitos en los que la intención no reclama más que una intuición formal (por ejemplo, el espacio en matemáticas), una intuición categorial (por ejemplo, las entidades lógicas)

<sup>4</sup> De este modo, Marion se hace eco de la célebre observación de Paul Ricoeur al “principio de todos los principios” en su traducción de *Ideen I*. Ricoeur encuentra llamativo el contraste entre una “intuición donadora” (*intuition donatrice*) y “lo que se da” (*ce qui se donne*) y sostiene que “resume de manera abreviada todas las dificultades de la filosofía de la constitución que debe ser al mismo tiempo, desde otro punto de vista, un intuicionismo” (Ricoeur 1950, p. 78, n. 1). En *Étant donné*, Marion menciona la observación de Ricoeur (cfr. Marion 1998, p. 21, n. 1 y p. 98, n. 2).

<sup>5</sup> El propio Husserl señala la equivocidad de la noción de fenómeno en el § 2 de su quinta investigación lógica: “No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar fenómeno [*Erscheinung*], no sólo a la vivencia en que consiste el aparecer [*das Erscheinen*] del objeto (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo no está supuestamente presente), sino también al objeto que aparece [*das erscheinende Objekt*] como tal” (Husserl 1984, p. 359). En *Die Idee der Phänomenologie*, Husserl afirma: “La palabra ‘fenómeno’ [*Phänomen*] es ambigua por la correlación esencial entre *aparecer* [*Erscheinen*] y *lo que aparece* [*Erscheinendes*]. *Phainómenon* significa propiamente ‘lo que aparece’ y, sin embargo, se utiliza con frecuencia para designar el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si se permite usar esta expresión que puede inducir a malentendidos si se la toma en un sentido psicológico tosco)” (Husserl 1984, p. 14).

<sup>6</sup> En la sexta investigación lógica Marion se detiene en las diversas figuras de la verdad como adecuación enunciadas por Husserl (cfr. Husserl 1984, pp. 645–656).

o incluso ninguna intuición (por ejemplo, la tautología vacía) (cfr. Marion 1998, p. 268).

Según Marion, esta penuria de la intuición es el resultado de un supuesto metafísico que no se cuestiona. Husserl sigue a Kant en su definición de la verdad como *adaequatio* y el paralelismo entre intuición y concepto que ésta implica. Pero, ¿es esto así? ¿Puede decirse sin más que Husserl sigue a Kant en estas cuestiones?<sup>7</sup> Sin duda, no cabe reducir la propuesta husserliana a la kantiana. Es cierto que el concepto husserliano de fenómeno es más amplio que el kantiano<sup>8</sup> y que no puede pensarse la fenomenología trascendental como un mero regreso al idealismo trascendental kantiano; no obstante, considero que el problema de estas críticas es que no advierten la estrategia de lectura cuasi-deconstructiva de Marion y que siempre presenta un doble movimiento. Marion no reduce Husserl a Kant ni tampoco a algunos de sus textos. Por el contrario, su objetivo es siempre demostrar que la propuesta de la fenomenología de la donación ya se encontraba como una posibilidad latente en la fenomenología husserliana. Sin embargo, para establecer la importancia del desarrollo de esas posibilidades, es necesario dar cuenta de aquello que en la propia obra de Husserl impidió ese desarrollo. En palabras del propio Marion: “a menudo, Husserl no ve lo que abre como posibilidad, mientras que lo que cree ver mejor, en ocasiones, cierra la posibilidad” (Marion 1989, p. 247). En este caso, se trata de: 1) mostrar cómo la noción de objetividad —que ciertamente tiene raigambre kantiana—<sup>9</sup> dejó su huella en el concepto de fenómeno que Husserl presentó en su obra publicada, es decir, en la obra que el propio autor eligió para difundir su pensamiento; 2) explorar la lógica de la objetividad hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, el desplazamiento de la problemática al propio Kant es válido, pues

<sup>7</sup> Eduardo González di Piero señala que éste es precisamente el error de Marion (cfr. González di Piero 2011, p. 126).

<sup>8</sup> Basta mencionar la amplitud con la que se presenta la noción de fenómeno en la lección inaugural de 1917. Allí Husserl define el fenómeno como lo que se refiere a todos los modos de ser consciente de algo, incluido “todo tipo de sentimiento, deseo y querer con su comportamiento inmanente” (Husserl 1987, p. 71).

<sup>9</sup> Sostiene Marion en *La rigueur des choses*: “Husserl, al pensar o al formular en forma espontánea todo fenómeno en el horizonte de la objetividad reproduce el gesto de Kant, para quien va de suyo que los fenómenos son un caso particular del objeto, ya que el objeto es el concepto más elevado —como lo proclama y postula la conclusión de la ‘Analítica’ de la primera *Crítica*—, el concepto englobante de todo fenómeno posible, incluso de nosotros mismos” (Marion 2012a, p. 127).

se trata de establecer con claridad la naturaleza del obstáculo que la fenomenología de la donación pretende superar.

Como bien destaca Jean-François Lavigne, es el propio Husserl quien define a su proyecto filosófico como un “idealismo trascendental” (§ 41 de *Cartesianische Meditationen*) y, si bien esto conlleva una nueva acepción de estos términos, cabe indagar el motivo por el que Husserl retoma este sintagma (Lavigne 2003, p. 18).

Lavigne señala que esta elección husserliana implica que su fenomenología efectúa la tendencia propia del idealismo kantiano pero, al radicalizarla, supera sus límites y contradicciones. ¿En qué sentido? Por “idealismo trascendental” —según explica con claridad Lavigne— se entiende la tesis según la cual los objetos de nuestro conocimiento tienen sólo una realidad empírica, es decir, sólo poseen una existencia efectiva cuando se refieren a una posible experiencia vivida. Los objetos son en la medida en que se nos aparecen. Pero, además, estos objetos son ideales desde el punto de vista trascendental, pues deben toda su realidad a operaciones del pensamiento. La tesis gnoseológica del idealismo crítico supone también una afirmación ontológica. Tal es el concepto de “idealismo trascendental” (kantiano y fichteano) que hereda Husserl. El § 41 de *Cartesianische Meditationen* confirma el tipo de continuidad: la diferencia entre el “idealismo trascendental” clásico y el husserliano no radica en el contenido de sus posiciones metafísicas, sino en el alcance que este último le da a la fundación idealista de la objetividad por parte de la actividad sintética subjetiva (*cfr.* Lavigne 2003, p. 20):

Llevada a cabo en esta concreción sistemática, la fenomenología es *eo ipso* “idealismo trascendental”, bien que en un sentido radicalmente nuevo. No es en el de un idealismo psicológico, en el de un idealismo que se empeña en sacar de datos sensoriales sin ningún sentido un mundo con un sentido. Tampoco es un idealismo kantiano, que cree poder dejar abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí; sino un idealismo que, exactamente, no es nada más que una autoexposición de mi *ego* en cuanto sujeto de todo conocimiento posible. (Husserl 1973, p. 118)

En este sentido, el idealismo husserliano se distingue del kantiano en que no permite ningún “mundo de cosas en sí”, sino que toda posible dimensión ontológica queda absorbida en el campo de la vida intencional. Comparto, pues, la conclusión de Lavigne: “la fenomenología husserliana no es idealista y trascendental de un *modo distinto*

al que lo era el criticismo; sólo lo es de *modo más radical*” (Lavigne 2003, p. 21).<sup>10</sup>

Sin duda, esto no implica que no existan otras posibilidades en la propuesta fenomenológica de Husserl que pueden explorarse en un sentido distinto al del “idealismo trascendental”, y que no puedan rastreadse lineamientos en este sentido en muchas de sus obras; no obstante, Lavigne acierta al destacar la relevancia que el propio Husserl otorga a la comprensión de su obra como un “idealismo trascendental”.

Así, Marion analiza la lógica kantiana de la objetividad que habita este “idealismo trascendental” y que se juega en el equilibrio entre intuición y concepto. Kant es claro respecto del funcionamiento de cada facultad:

Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso, es tan necesario hacer sensibles sus conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles sus intuiciones (es decir, llevarlas bajo conceptos). Tampoco pueden estas dos facultades, o capacidades, trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. (Kant 1903–1904)

El problema es que la equivalencia entre intuición y concepto no es tal. Según Marion, Kant no termina de advertir la prioridad de la intuición sobre el concepto porque, si bien el concepto es vacío sin intuición, la intuición es simplemente ciega sin concepto, pero todavía da (*cfr.* Marion 1998, p. 270).

En este sentido, no sólo no se traza un paralelo entre la intuición y el concepto, sino que la intuición asegura la posibilidad del concepto. Sin embargo, en lugar de subrayar este privilegio, Marion afirma que Kant estigmatiza la deficiencia de la intuición circunscribiéndola a los límites de la sensibilidad finita (*cfr.* Marion 1998, pp. 271–272).

## 2. La tópica del fenómeno

A partir de la constatación del privilegio histórico que se le ha dado a los fenómenos lógicos y matemáticos como modelos de certeza, es

<sup>10</sup> Dominique Pradelle también comparte esta opinión: “la fundación de una ciencia de la dimensión trascendental no podría significar una refutación de la revolución copernicana de Kant, sino que, por el contrario, constituye su *radicalización*” (Pradelle 2012, p. 352).

decir, a los fenómenos que se dan bajo el “régimen de la deficiencia de intuición”, Marion concluye que este paradigma de la pobreza de intuición: 1) excluye el acceso a la mayoría de los “fenómenos corrientes” y 2) no contempla la posibilidad contraria: la existencia de fenómenos que se den con un exceso de intuición (*cf.* Marion 1998, pp. 273–280). En su opinión, dentro de las posibilidades que ofrece la dualidad misma del fenómeno está la de un fenómeno que recibiría una demasía de la intuición respecto de la intención, el concepto o la mención. Este fenómeno saturado de intuición no podría ser objetivado, pero debe considerarse ya que constituye una posibilidad de la fenomenicidad. “Y, en fenomenología, la más mínima posibilidad nos obliga” (Marion 1998, p. 280).

Por lo tanto, se trata de desplegar una posibilidad de la fenomenología o, si se prefiere, de desplegar la posibilidad de la posibilidad, de liberarla de su subordinación al “poder de conocer”, otorgando el “poder de aparecer” al fenómeno mismo.<sup>11</sup>

En razón de estas consideraciones, y con la adopción expresa de la definición heideggeriana de fenómeno,<sup>12</sup> Marion propone una tópica de los diferentes tipos de fenómenos posibles: 1) fenómenos pobres en intuición, 2) fenómenos de derecho común y 3) fenómenos saturados.

- 1) Los fenómenos pobres son los fenómenos que requieren sólo una intuición formal (matemáticas) o una intuición categorial (lógica). A estos fenómenos les basta con la mera inteligibilidad de su concepto para darse. Éstos son los casos que, gracias a su déficit de intuición, la metafísica convierte en paradigmas de certeza epistémica abstracta (*cf.* Marion 1998, pp. 310–311).
- 2) Los fenómenos de derecho común son fenómenos que se manifiestan en cuanto que obtienen cierto cumplimiento intuitivo. Pero

<sup>11</sup> Según Marion, “Las condiciones formales del conocimiento se articulan aquí de manera directa a partir del poder de conocer y no a partir del poder de aparecer del fenómeno. Esto significa que la intuición y el concepto determinan por adelantado la posibilidad de aparecer de todo fenómeno. La posibilidad —como también, y sobre todo, la imposibilidad— de un fenómeno se decreta a la medida del ‘poder de conocer’, del juego de la intuición y del concepto en un espíritu finito. Por lo tanto, todo fenómeno que concuerde con la finitud del poder de conocer y con sus exigencias es posible” (Marion 1998, p. 254).

<sup>12</sup> “Mantendremos de entrada en todos los casos la definición genérica como lo que se muestra en y a partir de sí (Heidegger), lográndolo sólo porque se da en sí y a partir solamente de sí [. . .]. Los diferentes tipos de fenómenos pueden definirse como variaciones de la automanifestación (mostrarse en y a partir de sí) siguiendo el grado de donación (darse en y a partir de sí)” (Marion 1998, pp. 309–310).

basta con una confirmación intuitiva débil del concepto para dar el fenómeno correspondiente si éste se confirma repitiéndose con regularidad. Entre los fenómenos de derecho común se encuentran los objetos de la física y de las ciencias naturales. Este tipo de fenómenos que proceden por objetivación requieren, según Marion, que lo dado intuitivamente sea restringido a lo que permite confirmar el concepto (*cfr.* Marion 1998, p. 312).

El caso paradigmático de fenómeno de derecho común es el “objeto técnico” (*objet technique*). En estos casos, el concepto y la intención son el “plano”, “esquema” o “diseño” que permite un “mostrar por concepto” (*montrer par concept*) (Marion 1998, p. 312). De este modo, los objetos técnicos se caracterizan por el retraso y la previsión. El retraso está dado por la manifestación por “concepto” que precede a su donación. La producción del objeto técnico sólo completa “anecdóticamente” al concepto, pues el producto no se encuentra dado en primer lugar, sino siempre *a posteriori* y esa donación ya se encuentra prevista por entero en las exigencias del concepto (*cfr.* Marion 1998, p. 313).

- 3) Por último, los fenómenos saturados o “paradojas” son fenómenos en los que la intuición desborda la expectativa de la intención, que aparecen cuando se despejan las dos condiciones que Husserl impone a la mostración de los fenómenos (el horizonte y el Yo). Mediante la presentación de lo que podría considerarse —según la expresión de Falque— una “suerte de *Crítica de la razón pura* invertida” (Falque 2014, p. 138), Marion aborda la idea de saturación a partir de una inversión de las categorías kantianas. El fenómeno saturado excede las categorías porque en él la intuición sobrepasa todo concepto.

En este sentido:

- 1) En primer lugar, el fenómeno saturado es no-mentable (*invisible*) según la cantidad, pues es imprevisible. El fenómeno saturado es un fenómeno inconmensurable porque en él no es aplicable ninguna “síntesis sucesiva”, sino que más bien habría que intentar una “síntesis instantánea” que sobrepasa la síntesis de sus componentes eventuales y no puede ser prevista (*cfr.* Marion 1998, p. 281).
- 2) En segundo lugar, el fenómeno saturado es insoportable (*insupportable*) según la cualidad. A partir de cierto grado, la intensidad



de la intuición supera todas las anticipaciones conceptuales de la percepción. El fenómeno saturado contempla la posibilidad de un exceso en la intuición de tal magnitud que la mirada experimenta un “deslumbramiento” (*éblouissement*) en el que la percepción ya no puede anticipar lo que va a recibir de intuición (*cfr.* Marion 1998, p. 285).

- 3) En tercer lugar, el fenómeno saturado es absoluto (*absolu*) según la relación, es decir, se sustrae a toda posible analogía de la experiencia. Sin embargo, esto no implica que el fenómeno pueda dispensarse de un horizonte en general, puesto que ello impediría toda manifestación: “se trata de usar el horizonte de otro modo para liberarse de su anterioridad delimitadora” (Marion 1998, p. 293).<sup>13</sup>
- 4) En cuarto lugar, el fenómeno saturado es “inmirable” (*irregardable*) según la modalidad. Esta última categoría se asocia a la acepción trascendental del Yo. Como bien destaca Marion, lo que está en juego es la concordancia de los objetos con el “poder de conocer” (*cfr.* Marion 1998, p. 297). En palabras de Kant: “El postulado de la posibilidad de las cosas exige que el concepto de ellas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general” (Kant 1903–1904, A 220/B 267). Sin embargo, de este modo —señala Marion—, al someter “el poder de aparecer” al “poder de conocer”, se priva de “autonomía fenoménica” al fenómeno, se provoca la alienación del fenómeno respecto de sí mismo. Marion propone invertir el dispositivo kantiano para preguntar: “¿qué sucedería si un fenómeno no ‘concordara’ y no ‘correspondiera’ con el poder de conocer del Yo?” (Marion 1998,

<sup>13</sup> A partir de esta consideración, Marion propone tres figuras de la saturación: la primera figura se cumple en el horizonte, pero contra él. La intuición alcanza los límites del concepto y del horizonte, pero no los sobrepasa. El fenómeno colma el horizonte, produce un deslumbramiento y se retira (*cfr.* Marion 1998, p. 293). La segunda figura se da cuando el fenómeno saturado de intuición colma y sobrepasa la delimitación del horizonte. En este caso es necesario articular varios horizontes de modo conjunto para recibir al fenómeno (*cfr.* Marion 1998, p. 294). Marion propone, pues, que es necesario aceptar fenómenos con  $n + 1$  horizontes. En estos casos, el deslumbramiento da lugar a una hermenéutica infinita (*cfr.* Marion 1998, p. 295). La tercera figura surge al considerar la posibilidad de que, en lugar de combinarse, los múltiples horizontes sumen sus deslumbramientos. En este caso —que es el del fenómeno de la revelación— se daría un redoblamiento de la saturación que ningún horizonte ni ninguna combinación de horizontes sería capaz de tolerar (*cfr.* Marion 1998, p. 295).

p. 298). En términos kantianos, ese fenómeno no aparecería. No obstante, reflexiona Marion, la incapacidad del Yo para objetivar no debería funcionar como una limitación respecto de la aparición del fenómeno. Marion distingue entre “mirar” (*regarder*) y “ver” (*voir*). El fenómeno saturado se deja ver, pero no mirar, pues “mirar” implica mantener (*garder*) lo visible bajo el control del que mira, mientras que “ver” es más bien “recibir lo que se muestra desde sí” (Marion 1998, p. 299).

Ahora bien, si el fenómeno saturado aparece en contradicción con toda condición de posibilidad de la experiencia, ¿cómo es posible su experiencia? Marion responde que debe pensarse en una experiencia no objetiva que puede entenderse como “contraexperiencia” (*contre-expérience*), como una experiencia que consiste justo en ser una “experiencia de lo que contradice en forma irreductible las condiciones de la experiencia de los objetos” (Marion 1998, pp. 300–301).

Frente al fenómeno saturado, el Yo puede verlo, pero ya no fijarlo o controlarlo. Es más, el fenómeno saturado invierte la relación intencional con el Yo. No sólo el Yo ya no puede constituir al fenómeno, sino que es constituido por él. El sujeto constituyente deviene un testigo constituido (*témoïn constitué*) (cfr. Marion 1998, p. 302).

### 3. La nueva tópica del fenómeno

En “Phénoménologie de l’extraordinaire”, Emmanuel Falque se pregunta por la pertinencia de concebir el fenómeno saturado como fenómeno paradigmático. ¿Cuáles son las consecuencias de hacer de la excepción la norma? Falque analiza el siguiente pasaje del § 23 de *Étant donné*:

Todo nuestro proyecto [...] intenta pensar el fenómeno de derecho común y, a través de él, el fenómeno pobre a partir del paradigma del fenómeno saturado; uno y otro ofrecen así variantes debilitadas y derivadas de este último, como si se tratara de extenuaciones progresivas del fenómeno saturado que no se da al margen de la norma ni como una excepción a la definición de la fenomenicidad; al contrario, corresponde propiamente al fenómeno saturado convertir en pensable la medida de la manifestación a partir de la donación y reencontrarla hasta en su variación de derecho común, incluso en el fenómeno pobre. Lo que la metafísica descarta como una excepción (la paradoja saturada), la fenomenología lo adopta como su norma: todo fenómeno se muestra en la medida (o la desmedida) en que se da. (Marion 1998, p. 316)

Si la excepción deviene la norma, si lo extraordinario se vuelve el paradigma para juzgar lo ordinario ¿qué ocurre con la cotidianidad del hombre que, inmediata y regularmente, se ve sometida a la penuria de intuición más que a la saturación?<sup>14</sup> Establecer un paradigma basado en la experiencia extraordinaria de la saturación no es una decisión acertada —según Falque— porque no ayuda a comprender la experiencia más común del hombre, la experiencia ordinaria de la finitud humana.<sup>15</sup>

En “La banalité de la saturation” encontramos la respuesta de Marion a esta crítica.<sup>16</sup> Allí Marion explica que existe un “motivo serio” que hace que aun hoy persista la reticencia frente a la hipótesis del fenómeno saturado. Este motivo es el miedo a que se trate de fenómenos que se dan en “intuiciones excepcionales” (Marion 2005, p. 87) regidas por la modalidad “maximalista” —según la expresión de Janicaud— (cfr. Janicaud 2009, p. 69), es decir, el miedo a que se trate de fenómenos que se alcanzan rara vez en una especie de éxtasis confuso y fuera de lo común.

Marion responde a esta objeción mediante la distinción entre frecuencia y banalidad. Sin duda, los fenómenos pobres y los fenómenos comunes son frecuentes, y esta “frecuencia” tiene una consecuencia decisiva:

Podemos incluso decir que el mundo está cubierto de una capa, invasiva, la más visible, de fenómenos pobres, de objetos técnicos producidos y reproducidos sin fin, que termina por ofuscar lo que recubre. ¿Y qué recubre sino otros fenómenos [...] que hemos propuesto llamar fenómenos saturados? (Marion 2005, pp. 154–155)

En este sentido, en el del “encubrimiento”, los fenómenos saturados pueden pensarse como poco frecuentes. Pero esta poca frecuencia no impide que consideremos a estos fenómenos banales. La banalidad se diferencia de la frecuencia. “Deviene banal en sentido estricto lo que [...] concierne a todos y deviene accesible a todos” (Marion 2005,

<sup>14</sup> “¿Qué queda de lo no excepcional o, al menos, de lo no ‘excesivo’ como tal que, sin embargo, hace a lo esencial de la ‘finitud del adonado?’” (Falque 2014, p. 142).

<sup>15</sup> Falque señala que Marion cae en la “preferencia de lo infinito sobre lo finito”, en la que cae también Lévinas y buena parte de la *nouvelle phénoménologie* (cfr. Falque 2004, pp. 40–44).

<sup>16</sup> El propio Falque reconoce que se trata de una respuesta a su objeción en su reescritura del artículo para su libro *Le combat amoureux*. “El ensayo ‘La banalité de la saturation’ podría ciertamente interpretarse como una respuesta a la objeción que se formula aquí” (Falque 2014, p. 143, n. 7).

p. 155). Este tipo de banalidad, disponible para todos, no es equivalente a la frecuencia e incluso puede oponerse a ella. Explica Marion:

Hablar de un fenómeno saturado banal no implica entonces que devenga corriente y frecuente; ni que, *a contrario*, devenga obligatoriamente excepcional y raro, y por lo tanto se restrinja a los márgenes de la fenomenicidad común que supuestamente fija la norma. La banalidad del fenómeno saturado sugiere, a la inversa, que la mayoría de los fenómenos, si no todos, pueden dar lugar a la saturación por exceso en ellos de intuición sobre el concepto o la significación. En otros términos, la mayoría de los fenómenos, que aparecen a primera vista como pobres en intuición, podrían describirse no sólo como objetos, sino también como fenómenos en los que, por lo tanto, la intuición satura y desborda todo concepto unívoco. Ante la mayoría de los fenómenos, incluso los más someros (la mayoría de los objetos producidos por la técnica y reproducidos de manera industrial), se abre la posibilidad de una doble interpretación que sólo depende de las exigencias de mi relación, siempre cambiante, con ellos. O, más bien, cuando la descripción lo exige, tengo a menudo la posibilidad de pasar de una interpretación a la otra, de una fenomenicidad pobre o común a una fenomenicidad saturada. (Marion 2005, pp. 155–156)

De este modo —al introducir la idea de la banalidad de los fenómenos saturados en respuesta a la acusación de su carácter extraordinario—, Marion reduce la tópica de los fenómenos a “dos modos de fenomenicidad” (Marion 2005, p. 157).

Estos dos modos de fenomenicidad recibirán el nombre de “objetos” y “acontecimientos”. En su libro de 2010, *Certitudes negatives*, y en continuidad con la consideración hecha en “La banalité de la saturation”, Marion propone sustituir la tópica del fenómeno presentada en el § 23 de *Étant donné* por una nueva clasificación:

De este modo, se dispone de una nueva tabla de fenómenos. Por un lado, los fenómenos del tipo del objeto, que comprenden los fenómenos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los fenómenos de derecho común (objetos de las ciencias de la “naturaleza”, objetos industriales, etc.). Por el otro, los fenómenos del tipo del acontecimiento, que comprenden los fenómenos saturados simples (el acontecimiento en sentido estricto, según la cantidad; el ídolo o el cuadro, según la cualidad; la carne, según la relación; y el ícono o rostro del otro según la modalidad), pero también los fenómenos de revelación (que combinan diversos fenómenos saturados, como el fenómeno erótico, los fenómenos de revelación, la Revelación, etc.). Esta tabla completa y complica la de *Étant donné* [...] al ligar la saturación y la acontecialidad: un fenómeno se muestra tanto

más saturado cuando se da con una acontecialidad más grande. (Marion 2010, p. 301, n. 1)

La nueva tabla de fenómenos reduce todos los fenómenos a dos tipos. De nuevo, como se sostuvo en “La banalité de la saturation”, el paso de un tipo a otro puede realizarse por medio de una interpretación:

La distinción de modos de fenomenicidad (para nosotros entre el objeto y el acontecimiento) puede articularse sobre variaciones hermenéuticas que, como existenciaros del *Dasein*, tienen autoridad (ontológica) sobre la fenomenicidad de los entes. Sólo depende de mi mirada que incluso una piedra pueda aparecer, a veces, como un acontecimiento [. . .]. La distinción de los fenómenos en objetos y acontecimientos encuentra, por lo tanto, un fundamento en las variaciones de la intuición. Cuanto más aparece un fenómeno como acontecimiento (se acontecializa), más resulta saturado de intuición. Cuanto más aparece como objeto (se objetiviza), más resulta pobre de intuición. O, más aún: la acontecialidad fija el grado de la saturación y la saturación varía según la acontecialidad. Esta distinción tiene por ende un estatus estrictamente fenomenológico. Pero, entonces, hay que destacar asimismo que la acontecialidad no caracteriza sólo a uno de los tipos de fenómeno saturado (el acontecimiento *stricto sensu*, por oposición al ídolo, a la carne y al ícono): no sólo determina a cada uno de estos tipos que la ponen en práctica, sino que también define al fenómeno como dado en general, pues todos los fenómenos, en un grado o en otro, aparecen como advienen, ya que incluso los objetos técnicos no pueden borrar por completo los vestigios en ellos de un advenir, aun cuando esté oscurecido. (Marion 2010, pp. 307–308)

Una vez más, Marion no sólo reduce las posibilidades de la fenomenicidad a dos tipos, sino que introduce la posibilidad del paso de una a otra por medio de “variaciones hermenéuticas” determinadas por el tipo de mirada.<sup>17</sup>

Tras estas respuestas de Marion, la objeción de Falque es retomada de alguna manera primero por Anthony Steinbock en su artículo de

<sup>17</sup> Esta distinción entre objetos y acontecimientos como nueva tónica de los fenómenos se retoma en el reciente *Reprise du donné* (2016), en el capítulo final. Allí Marion critica con severidad el “primado del objeto” en la historia de la filosofía, que aliena a la cosa en sí. Pero también destaca cómo no dejamos de experimentar aquello que no se deja constituir como objeto. Más allá de la objetivación, todo fenómeno conserva la posibilidad de aparecer a partir de sí mismo. Este carácter acontecial se registra en la donación de todo tipo de fenómeno (cfr. Marion 2016, pp. 147–189). Vuelvo sobre esta cuestión en el cuerpo del texto.

2007, “The Poor Phenomenon”, y luego por Christina Gschwandtner en su ya mencionado libro, *Degrees of Saturation*. Steinbock sostiene que, en la obra de Marion, el estatus del fenómeno pobre permanece ambiguo. Este estatus debe aclararse porque lo que está en juego son las experiencias cotidianas.<sup>18</sup> Según Steinbock, Marion se equivoca al sostener que el fenómeno pobre debe determinarse con base en el fenómeno saturado, pues de este modo no parece posible sostener la irreductibilidad de las “tres figuras originarias de la fenomenicidad” (Marion 1998, p. 310). Si el fenómeno saturado es el fenómeno paradigmático, ¿qué estatus tienen los demás fenómenos?<sup>19</sup> Por su parte, siguiendo a Steinbock, Gschwandtner sostiene que es necesario introducir grados de donación y de saturación.<sup>20</sup>

Además, según señala Stéphane Vinolo, la nueva tópica del fenómeno parece implicar un desplazamiento de una distinción metafísica cualitativa entre diferentes tipos de fenómenos a una distinción cuantitativa que depende de una hermenéutica que ejerce la mirada.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> “¿Es la pobreza del fenómeno pobre intrínseca a las cosas mismas? ¿Los fenómenos pobres se dan de modo uniforme? ¿Hay un déficit o una corrupción en la donación que se debe a nosotros, a nuestra inatención, o a nuestra inhabilidad para recibir fenómenos saturados? ¿Los fenómenos pobres son características esenciales o contingentes de nuestra existencia?” (Steinbock 2007, p. 358).

<sup>19</sup> “¿Todo lo demás es, en última instancia, reductible al fenómeno saturado? [...] ¿Los otros fenómenos son modos derivados?” (Steinbock 2007, p. 360).

<sup>20</sup> Según Gschwandtner, resulta problemático considerar que todo fenómeno que no se da con una saturación extrema cae en la objetividad, pues esto no refleja nuestra experiencia cotidiana (cfr. Gschwandtner 2014, pp. 8–9).

<sup>21</sup> Dice Vinolo: “Por un lado, Marion establece entre los fenómenos rupturas cualitativas que le permiten hablar de *tipos* de fenómenos. Así podemos postular categorías fenoménicas con el objeto de distinguir entre los fenómenos pobres, los fenómenos de derecho común, los fenómenos saturados y los fenómenos de revelación. [...] Sin embargo, desde otra vertiente de su fenomenología, estas rupturas cualitativas dejan de manera repentina lugar a una simple continuidad cuantitativa que vemos que ocupa su lugar de modo progresivo en diferentes textos publicados entre 2001 y 2012. [...] Apartándose de la voluntad metafísica de descubrir categorías, Marion se acerca entonces a la hermenéutica. Este momento cuantitativo y continuista de la obra es identificable con claridad. Si bien aparece en varios textos, se cristaliza en la idea de ‘banalidad’ de la saturación (Marion, 2005b, pp. 143–182), que reduce lo que presentaba como tipos a simples interpretaciones posibles de éstos. [...] Aquí la saturación no es más un tipo de fenómeno, sino una interpretación siempre ya posible de ‘la mayoría’ de ellos porque están relacionados cuantitativamente y ya no separados cualitativamente” (Vinolo 2017, pp. 344–345).

#### 4. *Todo fenómeno es un fenómeno saturado*

Estas objeciones señalan sin duda una cuestión fundamental en la obra de Marion. ¿Cómo hay que entender el paradigma del fenómeno saturado? ¿Es el fenómeno saturado uno de los tres tipos de fenómenos o es el fenómeno originario del cual los otros dos se derivan? La “nueva tónica de los fenómenos”, que reduce la fenomenicidad a dos tipos, ¿anula toda posibilidad de gradación? Y, por último, si la clasificación “metafísica” se reemplaza por una mirada hermenéutica, como propone Vinolo, ¿el fenómeno pierde la iniciativa?<sup>22</sup>

El punto de partida para responder estos interrogantes debe ser la definición heideggeriana de fenómeno que Marion sostiene siempre: fenómeno es lo que se da a partir de sí mismo. Este *soi* del fenómeno es lo que permite reconducir toda fenomenalización a su donación. Por este motivo, Marion entiende que todo fenómeno tiene un carácter acontecencial. Esta cuestión se desarrolla en especial en su reciente *Reprise du donné*. La acontecencialidad, señala el autor:

no define sólo un tipo entre otros de fenómenos (los acontecimientos de la historia, colectiva e individual), ni sólo a los fenómenos saturados (según la tónica del acontecimiento, el ídolo, la carne y el rostro del otro), sino que caracteriza esencialmente la propiedad de los fenómenos de aparecer siempre —cualquiera sea su diferencia de grado— por su propia iniciativa [...] y de sustraerse así a su aparente objetivación. (Marion 2016, p. 185)

Esto implica entonces que la donación de todo fenómeno se da en el modo de la saturación. En palabras de Marion:

La donación del fenómeno como acontecimiento (por lo tanto, la donación de todo fenómeno, en un grado u otro) incluye en ella su exceso sobre sí. La donación se cumple siempre en demasía. La saturación de ciertos fenómenos debe entenderse como la consecuencia formal de su fenomenicidad a la medida de la donación. Una donación sin demasía se contradiría. (Marion 2016 p. 186).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Claudia Serban se hace la misma pregunta: “¿Podemos aceptar que la mirada decida el acontecimiento y mantener el compromiso de *Étant donné* a favor del ‘sí’ del fenómeno, compromiso que estatuye que la ‘iniciativa pertenece en principio al fenómeno y no a la mirada?’” (Serban 2012, p. 92).

<sup>23</sup> En *La rigueur des choses*, Marion ya anticipa esta afirmación: “Pienso cada vez más que, entre todos los fenómenos saturados, lo más determinante se encuentra en el acontecimiento; por lo tanto, pienso que todos los otros tipos de fenómenos

Aprender un fenómeno en la medida de su donación implica aprehenderlo como fenómeno saturado; implica entregarse a la demasia, a la saturación que la donación del fenómeno desde sí conlleva. Por el contrario, la objetivación constituye un procedimiento inverso. Ya no se trata de entregarse a los términos en los que el fenómeno se da, comprometiendo nuestra subjetividad receptora según el punto de vista de la anamorfosis impuesta por lo dado.<sup>24</sup> La objetivación constituye al objeto según los términos que impone el yo a la cosa y, de este modo, establece la primacía del “poder de conocer” del sujeto.

El objeto no se rige en realidad por la verdad de su existencia (ni de su esencia), sino [por la puesta en orden por nosotros en vista de producir evidencia para nosotros. [. . .] Más esencial para el objeto que la cosa, se encuentra por lo tanto en él o, más exactamente, *fuera de él*, el poder de conocer que lo constituye en cuanto que cognoscible y pensable (*cogitable*), el poder del Yo trascendental, aquel que ya está en el *ego cogito* tal como nos insta a nosotros, los hombres, “como amos y poseedores de la naturaleza”. (Marion 2016, p. 162)

Esta operación de objetivación pone entre paréntesis la cosa mediante la eliminación del componente variable, contingente, indeterminado de la *hýle*, y con la retención sólo de los elementos que satisfacen la única condición de la ciencia: la certeza (Marion 2016, pp. 154–156).

Por el contrario, en el caso del acontecimiento, se trata de exponer nuestra subjetividad de modo receptivo al “poder de aparecer” del fenómeno, adoptando el punto de vista que éste nos impone. De este modo, ya no es posible la supuesta observación neutral de la teoría y la ciencia, sino que es preciso involucrarnos:

[E]s preciso, no sólo que una mirada sea curiosa, disponible y ejercida, sino sobre todo que se someta a las exigencias de la figura que hay que ver. [. . .] [Se trata de] renunciar a organizar la visibilidad a partir de una decisión libre o del lugar propio de un espectador sin compromiso, para que la visibilidad se deje dictar por el fenómeno mismo, en [su] sí. (Marion 1998, p. 176)

saturados, cada uno a su manera, se encuentran regidos por la acontecibilidad” (Marion 2012a, p. 270).

<sup>24</sup> El autor se vale del dispositivo pictórico de la anamorfosis para explicar cómo lo dado impone el punto de vista desde el cual debe ser aprehendido (*cf.* Marion 1998, pp. 169–185).



Se trata de dar lugar a la dimensión *páthica* receptiva en la que somos afectados por el fenómeno al recibirlo sin condiciones. Como bien recuerda Patricio Mena Malet, es por este rasgo de la recepción del acontecimiento que algunos filósofos de la generación de Marion, la llamada *nouvelle phénoménologie* (como Maldiney y Romano), han reflexionado sobre el *dictum* de Esquilo: *tó pathei mathós*, es preciso padecer o hacer la prueba para aprender (Mena Malet 2018, p. 242).

No obstante, ¿cuál es el sentido de enfatizar esta opción dicotómica? Marion es claro al respecto. Como respuesta en cierto modo a la objeción de Rogozinski, la contraposición entre el objeto y el acontecimiento devuelve la fuerza crítica a su propuesta filosófica. Como el ícono permitía advertir las limitaciones del ídolo en el campo teológico, el acontecimiento hace posible señalar el alcance del objeto en el campo fenomenológico. De este modo, la filosofía recupera su función decisiva. Si la filosofía se limita a trabajar con objetos, sin advertir la dimensión acontecimental, entonces pierde su lugar propio. Si la filosofía olvida que existe una decisión filosófica previa a la objetivación que alcanzan las ciencias exactas, entonces —según Marion— comete un doble error. En primer lugar, el de propiciar su propia marginación al devenir una mera comentarista tardía y “frecuentemente superficial o anecdótica” de la práctica de las ciencias exactas, perdiendo su autoridad y su campo propio. En segundo lugar, el error de privilegiar el modelo matemático que desmaterializa (desde Platón, pasando por Descartes y hasta Husserl y Carnap) y conduce a la reducción del saber a las ciencias del objeto (Marion 2016, pp. 164–165).

Se trata, pues, de recuperar para la filosofía, ya no su lugar de “ciencia rigurosa” o de “filosofía primera”, pero sí su papel crítico de “filosofía última” (cfr. Marion 2001, pp. 1–34), capaz de actuar como el “correctivo fenomenológico” o como el “correctivo acontecimental” de la mirada objetivadora, en los casos en que éste se requiera.<sup>25</sup>

En este sentido, aunque considero en buena medida acertadas las críticas de Steinbock y de Gschwandtner respecto de la necesidad de introducir una gradación, entiendo que no hay que perder de vista el poder crítico de la propuesta de Marion. Si bien los últimos textos del

<sup>25</sup> En una lectura del joven Heidegger, Marion sostiene: “El *Ereignis* se constituirá así como la corrección fenomenológica que, de un extremo al otro, asegura a los ojos de Heidegger el acceso fenomenológico (y no teórico) al *es gibt*. Será entonces esta corrección la que deberá discutirse en el momento en que se trate de medir hasta dónde llegó la fenomenología de la donación y a partir de qué punto está precluida” (Marion 2012b, p. 58). Para una lectura detenida de la función crítica de la fenomenología de Marion como “filosofía última”, véase Roggero 2018.

pensador francés parecen enfatizar cada vez más esta opción dicotómica, la idea y la necesidad de una gradación, aunque pierde protagonismo, no desaparece de su consideración: la objetivación admite grados y la acontecialidad también. Sin duda, se trata de un aspecto —como bien señala Gschwandtner— poco desarrollado por el propio Marion pero no implica contradecir la lógica de su propuesta, sino que puede complementarla (*cfr.* Gschwandtner 2014, p. 24).

No obstante, cabe señalar una cuestión importante. Gschwandtner y el propio Marion en más de un pasaje hablan de “grados de donación” (*cfr.* Gschwandtner 2014, pp. 5, 44, 52, 80, 84, 125, 139–140, 144, 170, 181–183, 192–193, 196, 201–203 y Marion 1998, pp. 45, 310, 325, 420). Según lo que manifiesta en otros pasajes posteriores de su obra y que, por lo tanto, pueden entenderse en parte como correcciones, Marion enfatiza que la donación siempre se da en demasía, en exceso, con carácter saturante (*cfr.* Marion 2016, p. 186). En este sentido, es posible afirmar que todo fenómeno es, al menos en potencia, un fenómeno saturado. Por lo tanto, lo que es graduable es la fenomenicidad, no la donación (*cfr.* Marion 2012a, p. 179, y Marion 2016, p. 179), pues en esta cuestión es en la que tiene injerencia la subjetividad receptora: si el yo interviene activamente tratando de controlar el exceso de lo dado, la indeterminación de la *hýle* de la cosa, se registrará una gradación de objetivación que puede trazarse desde el fenómeno pobre al fenómeno común e introducir las variantes que se consideren necesarias. A la inversa, cuando el yo abandona su posición constituyente y se entrega a los dictados y exigencias del modo de darse de la cosa, estaremos frente a distintos grados de saturación que irán desde los fenómenos saturados en primer grado hasta los fenómenos de revelación.

Si la fenomenología debe alcanzar su cometido último, que no es otro que acceder a las cosas mismas, tiene que adoptar la radicalidad capaz de suspender el “poder de conocer” del sujeto en favor del “poder de aparecer” del fenómeno. Tal es la vía que la fenomenología heideggeriana anuncia desde su concepto de fenómeno como automostración y que la fenomenología de Marion desarrolla. Pero, ¿cómo puede ser posible que el fenómeno tome la iniciativa? ¿Qué significa que algo “se muestre”? ¿Qué significa que haya un *soi* del fenómeno? La indagación de este “sí” del fenómeno lleva a Marion a distinguir la instancia de la fenomenalización de la instancia de la donación, que Heidegger no distingue con claridad. La tesis de *Étant donné* es precisamente que “todo lo que se muestra se da” (Marion 1998, p. 424). La acontecialidad del fenómeno radica en que el “sí” de la fenomenalización es el “sí” de la donación. Ésa es la tesis del capítulo de *De surcroît* sobre el aconteci-

miento (cfr. Marion 2001, pp. 35–63). Todo fenómeno saturado del tipo del acontecimiento adviene desde y por sí mismo sin que sea posible establecer cuál es su causa u origen. Pero este rasgo acontecencial, que en principio sólo parece concernir al acontecimiento en sentido estricto, se extiende a todos los fenómenos con la nueva tónica de los fenómenos. El fenómeno saturado, categoría fundamental de la fenomenología de Marion, es el paradigma de toda fenomenicidad, pues todo fenómeno se da como fenómeno saturado en la medida en que se da a partir de sí mismo.

### Referencias bibliográficas

- Falque, Emmanuel, 2004, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, París.
- Falque, Emmanuel, 2014, “Phénoménologie de l’extraordinaire (J.-L. Marion)”, en Emmanuel Falque, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, París, pp. 137–193 [1a. ed.: *Philosophie*, vol. 3, no. 78, 2003, pp. 52–76].
- González di Pierro, Eduardo, 2011, “Gegebenheit y donation: dos modos de la dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias”, *Devenires*, vol. 12, no. 23, pp. 123–133.
- Gschwandtner, Christina M., 2014, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, Nueva York.
- Heidegger, Martin, 1977, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 2. Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Heidegger, Martin, 1987, “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 00–00.
- Heidegger, Martin, 2007, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 14. Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 00–00.
- Husserl, Edmund, 1973, *Husserliana. Gesammelte Werke. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Husserl, Edmund, 1976, *Husserliana. Gesammelte Werke. Band III/1. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Text der 1.–3. Auflage*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Husserl, Edmund, 1984, *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XIX/1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Husserl, Edmund, 1987, *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXV. Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Martinus Nijhoff, La Haya.

- Janicaud, Dominique, 2009, “La phénoménologie éclatée”, en Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris, pp. 00–00.
- Kant, Immanuel, 1903–1904, *Kritik der reinen Vernunft*, Georg Reimer (Akademie Ausgabe, III y IV), De Gruyter, Berlín.
- Lavigne, Jean-François, 2003, *Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1909–1913*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 1989, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 1992, “Le phénomène saturé”, en Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien y Paul Ricœur, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, pp. 79–128.
- Marion, Jean-Luc, 1998, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, 2a. ed. corregida, Presses Universitaires de France, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 2001, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 2005, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 2010, *Certitudes négatives*, Grasset, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 2012a, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 2012b, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 2016, *Reprise du donné*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Mena Malet, Patricio, 2018, “Pathos y phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción”, en Felipe Johnson, Patricio Mena y Samuel Herrera (comps.), *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, pp. 217–255.
- Pradelle, Dominique, 2012, *Par-delà de la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Ricœur, Paul, 1950, “Note 1, p. 78”, en Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. y notas Paul Ricœur, Gallimard, Paris.
- Roggero, Jorge Luis, 2018, “La ‘filosofía última’ de J.-L. Marion”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 55, pp. 31–60, <<https://doi.org/10.21555/top.v0i55.936>>.
- Rogozinski, Jacob, 2015, “Questions à J.-L. Marion”, en Jean-Luc Marion, *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, Ina, Paris, pp. 74–77.
- Serban, Claudia, 2012, “La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique”, *Les Études Philosophiques*, vol. 100, no. 1, pp. 81–100, <<https://doi.org/10.3917/leph.121.0081>>.
- Steinbock, Anthony J., 2007, “The Poor Phenomenon: Marion and the Problem of Givenness”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, vol. 15, pp. 357–372.

Vinolo, Stéphane, 2017, “La tentation moderne de Jean-Luc Marion: le scandale de la saturation”, *Dialogue. Revue Canadienne de Philosophie*, vol. 55, no. 2, pp. 343–362, <<https://doi.org/10.1017/S0012217316000469>>.

*Recibido el 21 de noviembre de 2018; revisado el 12 de junio de 2019; aceptado el 13 de junio de 2019.*



## Reseñas bibliográficas

María Noel Lapoujade, *L'Imagination esthétique. Le regard de Vermeer*, Eme, Lovaina, 2017, 357 pp.

Como un itinerario de viaje, el libro de María Noel Lapoujade parte del puerto de una teoría de la imaginación, incursiona en el pensamiento de figuras emblemáticas del siglo XVII y culmina en el mar abierto de las reflexiones que la pintura de Vermeer provoca en la autora. En realidad, el libro es, de principio a fin, una afirmación de lo imaginario como producción humana, lo mismo que de su inagotable fuente: la imaginación estética. Esta capacidad determinante, fundante e impulsora de la vida no se restringe a la creación ni a la contemplación estética; se encuentra en la ciencia, en la filosofía y en la condición misma de toda vida humana libre. Aun cuando está implícita en cualquier forma de pensamiento, creación o acción, el artista se exalta, siguiendo a Kant, como el ser dotado por naturaleza para hacer sensible aquello que rebasa la experiencia, como cuando a través del arte se nos muestra, por ejemplo, la idea de eternidad. Bajo la mirada de Lapoujade, Vermeer aparece como el genio que eleva los ojos hacia lo invisible y lo hace visible. *L'Imagination esthétique. Le regard de Vermeer* no es un estudio monográfico sobre el pintor holandés ni un discurso interpretativo o de crítica. Se trata de un largo ensayo polifónico que defiende la multiplicidad y el dinamismo de lo imaginado y que encuentra en Vermeer una figura ejemplar de ello. Como anuncia la autora al iniciar su recorrido, la obra no puede clasificarse en los géneros filosóficos habituales; añadiría que es difícil de describir por su profusión de ideas, fuentes y voces, lo mismo que por el juego de visibilidad e invisibilidad de los hilos que las comunican.

La reflexión que Lapoujade emprende ofrece su propio criterio de verdad, a saber, la viabilidad. De esta forma la autora se desvía de los criterios tradicionales de verdad —como los de validez, adecuación, coherencia, *aletheia* u otros— y opta por lo que es viable, entendido como lo que, por un lado, vive y aspira a la vida y, por el otro, como lo que puede ser transitado. Verdadera es entonces toda filosofía o pensamiento que se orienta hacia la vida y la afirma, protege, acentúa, posibilita o engrandece. Ya sean teorías u obras científicas, literarias, filosóficas o artísticas, su verdad proviene del hecho de que afirman la vida humana. La viabilidad como criterio de verdad no depende de una valoración individual, sino que requiere y exige la objetividad que se deriva de la confrontación entre la teoría —o las ideas— y su desarrollo posible. Es importante resaltar que la afirmación de la vida es una idea que se defiende de manera recurrente o, mejor dicho, constituye un principio que se sostiene a lo largo de todo el libro. La vida posee un ritmo; ella misma es una estructura rítmica de la que se desprende la cadencia de la imaginación. A su vez, ésta oscila entre la medida y la desmesura, las cuales se identifican con lo apolíneo (visual) y lo dionisiaco (auditivo), respectivamente. Lapoujade aclara que los

humanos somos a la vez apolíneos y dionisiacos, ingenuos y simuladores, sedentarios y nómadas; no obstante, su libro elige un solo camino al optar por uno de los polos rítmicos señalados: el ensayo se sitúa en el espíritu de la medida. Loyola, Vermeer, Spinoza y Huygens son aquí representantes de mundos apolíneos que buscan la luz.

Ahora bien, este carácter medido no supone estatismo o pasividad. En su alianza con la imaginación, la vida es transgresora. Transgredir significa ir más allá de los límites reconocibles, pasar a través de ellos o resolver las dificultades que podrían hacer inviable el camino. Entendemos entonces que imaginar consiste en afirmar lo que se nos presenta gracias a un movimiento que logra desbordar los límites y limitaciones. “La transgresión imaginaria abre la vía hacia la utopía, los universos simbólicos, los universos fantásticos, etc.” (p. 26). La imaginación transgrede por medio de movimientos diversos, como el distanciamiento y su contraparte, la identificación, lo mismo que con movimientos como la fusión en que se compenetra con lo que existe, la simulación o el *como si*, de inspiración kantiana.

Lapoujade expone ideas de autores de distintas disciplinas y épocas, con lo que abre un abanico vasto de referentes que van desde la antigua Grecia hasta nuestros tiempos y que tocan mundos espirituales que por lo común se consideran incompatibles. Pero su atención se centra en la tríada Huygens, Spinoza y Vermeer, quienes coinciden geográfica y temporalmente. El pintor es el núcleo de esta comunidad imaginaria de caminos que convergen en la historia. Pintura y filosofía se vinculan, nos dice la autora, mediante la óptica; puede decirse que, de modo análogo, la luz articula el espíritu apolíneo de éstos y otros personajes históricos. La óptica surgió como la ciencia moderna de la naturaleza y comportamiento de la luz a principios del siglo XVII. Antes de ello “óptica” se entendía como la *teoría de la visión*, la cual, en muchos casos —paradigmáticamente en el de Euclides—, no abordaba el comportamiento de la luz. En términos estrictos, cada uno de los tres personajes tiene un vínculo particular con la óptica: Huygens es autor de la teoría ondulatoria de la luz; Spinoza fue, además de brillante filósofo, un hábil pulidor de lentes; Vermeer, por su parte, destaca entre los pintores —holandeses en general, y de Delft en particular— que plasmaron su interés por explorar artísticamente los efectos de luz. La pintura holandesa despertó un gran interés en los viajeros aficionados al arte en el siglo XIX, quienes insistieron en la apariencia de realidad que mostraban las obras. Pero, como la propia Lapoujade sostiene, no existe un realismo pictórico en sentido estricto, pues toda mimesis supone una creación nueva. Podemos considerar que Vermeer desarrolló un estilo realista de pintura o acentuar el hecho de que cultivó el género pictórico de lo ordinario y familiar y, aun así, reconocer que el genio de Delft hizo surgir en sus obras lo que es imposible observar en la experiencia ordinaria. Muy probablemente con la ayuda de la cámara oscura, Vermeer estudió y recreó una gama de efectos de luz que no pueden coexistir más que en el prodigioso universo del cuadro. Esta observación que introduzco con fines ilustrativos tiene, en mi opinión, un correlato en la siguiente idea de Lapoujade: de la imaginación libre se espera que pueda



producir una abundancia de imágenes diversas e independientes. Un mismo objeto o, podría añadirse, un mismo lugar, puede suscitar múltiples imágenes, como una sola imagen puede ser recreada de incontables maneras.

El pintor, maestro de la imagen múltiple, es una encarnación de Apolo, espíritu plástico y de medida. Vermeer es modelo de la pintura apolínea “que incrusta el reino trascendente de ‘lo invisible’ en la inmanencia visible de las actividades cotidianas de una vida” (p. 214). Las figuras humanas de sus cuadros no son personajes identificables, sino seres anónimos en la quietud de la vida de cada día. Lugares y objetos sugieren también el ámbito ordinario y habitual. Vermeer, poeta y cazador de instantes, atrapa el instante en que la acción de cada uno de sus personajes queda suspendida. Su obra, optimista y diurna, persevera en el ser; es ella misma afirmación de la vida. Lapoujade reconoce en la obra de Vermeer la fuerza del simbolismo religioso y humano, un simbolismo que “murmura el intenso goce estético de la transgresión hacia la trascendencia” (p. 318). Aquí cabe remitir al debate sobre el realismo de la pintura holandesa de la época de Vermeer. A finales de la década de los sesenta del siglo pasado, historiadores como Jan Emmens y Eddy de Jongh defendieron la importancia del simbolismo frente a la tan celebrada apariencia de realidad en el arte holandés. Inició entonces un trabajo continuo de interpretación iconográfica que contrasta con enfoques como el de Svetlana Alpers, quien acentúa el carácter descriptivo de la pintura holandesa del siglo XVII. De Jongh toma como referencia central a Jacob Cats, un autor de la época muy popular que escribió poesía didáctica y un libro de emblemas. Como muestra De Jongh, los pintores holandeses recurrieron a ciertos objetos dispuestos de forma precisa para señalar significados que durante largo tiempo escapaban de la apreciación del observador. Los instrumentos musicales que reposan sin ser tocados, por mencionar un ejemplo, son un signo plástico del amor ausente.

La autora de *L'Imagination esthétique* aventura reflexiones propias sobre elementos o recursos comunes en los lienzos de Vermeer: el espejo, el cuadro dentro del cuadro, la alegoría. Propone asimismo asociaciones entre universos intelectuales y simbólicos que apuntan a la recreación de un mundo histórico europeo situado sobre todo en la Holanda del siglo XVII. Al trazar paralelismos entre figuras científicas, filosóficas, religiosas y artísticas, el libro propone, *imagina*, el flujo comunicante entre ellas. Otras relaciones entre la pintura holandesa y la ciencia o la filosofía de la época se explican en Alpers 1983, Huerta 2003 y Stone 2006.

*L'Imagination esthétique* es un ensayo largo, pleno de aristas, que celebra la libertad del espíritu, la conquista de la imaginación educada para la libertad. La imaginación humana, nos dice Lapoujade, incentiva a todas nuestras fuerzas subjetivas, las saca del letargo de la rutina, la indiferencia o los límites de lo permitido (p. 321). En la obra, la imaginación estética se nos presenta primero teóricamente y después es puesta en juego en la reflexión sobre la mirada creadora de Vermeer. Como afirma René Schérer en el prefacio, el libro de Lapoujade es una obra llena “de entusiasmo y de fe, de creencia en la belleza del mundo” (p. 7). Junto con una reflexión estimulante sobre la imaginación

y su potencial de libertad, el libro ofrece una mirada personal a las escenas cotidianas del maestro de Delft al explorar lugares, personas y objetos y las maneras en que aparecen en el arte de Vermeer. Más que un estudio sistemático sobre el pintor, el lector encontrará un ensayo apasionado, documentado y sugerente.

#### *Referencias bibliográficas*

- Alpers, Svetlana, 1983, *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Huerta, Robert D., 2003, *Giants of Delft. Johannes Vermeer and the Natural Philosophers: The Parallel Search for Knowledge During the Age of Discovery*, Bucknell University Press, Lewisburg.
- Stone, Harriet, 2006, *Tables of Knowledge. Descartes in Vermeer's Studio*, Cornell University Press, Ithaca/Londres.

MÓNICA URIBE FLORES  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Guanajuato  
uribe@ugto.mx

Jorge Ornelas, Armando Cíntora y Paola Hernández (compiladores), *Trabajando en el laboratorio de la mente. Naturaleza y alcance de los experimentos mentales*, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2018, 254 pp.

En el año 2018, la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí publicó la colección de ensayos *Trabajando en el laboratorio de la mente. Naturaleza y alcance de los experimentos mentales*. En esta colección, los compiladores, Jorge Ornelas, Armando Cíntora y Paola Hernández, reúnen por primera vez en un solo volumen en español los trabajos más relevantes que a lo largo del último siglo se han producido sobre estos artefactos argumentativos tan comunes en la filosofía y la ciencia. Además de las traducciones y la selección, este libro ofrece un texto sucinto pero importante de introducción en el que los compiladores presentan el tema de los experimentos mentales, explican su relevancia en la filosofía y señalan los principales problemas y retos que implican. Además, subrayan la importancia de los textos seleccionados, explican su organización en el volumen y, por último, expresan cuál es su postura frente a la naturaleza y el alcance de los experimentos mentales, tal como lo promete el título.

En esta reseña presentaré las principales ideas que exponen los compiladores en la introducción. Después resumiré las tesis más importantes que defienden los autores en cada uno de sus textos. Por último, ofreceré una evaluación

crítica de la compilación y de su pertinencia para el contexto académico latinoamericano.

“La paradoja de la experimentación mental” es el título del texto introductorio que presentan los compiladores. Como ya mencioné, traza un panorama general del estado de la investigación filosófica sobre los experimentos mentales, así como las razones que justifican la selección y la organización de los trabajos incluidos. Como el título anuncia, los experimentos mentales ocupan una situación paradójica en el estado actual de la discusión porque, si bien se han empleado a lo largo de la historia de la filosofía y de la ciencia de una manera efectiva, no hay un consenso sobre su naturaleza ni definición, así como tampoco sobre las razones por las que resultan (o si en realidad son) efectivos.

El primer problema que identifican los compiladores es la definición del concepto “experimento mental”, pues se ha empleado en varios contextos a lo largo del tiempo, y en especial durante el último siglo, sin que se hayan dilucidado con claridad las condiciones necesarias y suficientes para determinar cuándo un ejercicio mental puede considerarse un experimento. Parece que con este nombre se designa cualquier ejercicio de imaginación con un escenario contrafáctico que se utilice para probar o refutar una teoría en filosofía o en ciencia, e incluso para generar conocimiento nuevo a partir de lo que ya se sabe sobre el mundo empírico o sobre algún concepto. No obstante, esta definición general puede ser equívoca cuando presenta como características esenciales de un experimento mental aspectos que, en casos paradigmáticos de la historia, no parecen ser tan esenciales. Cito un ejemplo que se ofrece en el texto: el experimento mental de la caída de los objetos de Galileo ha sido recreado muchas veces en el mundo, por lo que su carácter contrafáctico “resulta ser superfluo” (p. 13) y más bien puede ser consecuencia de limitaciones tecnológicas o prácticas para realizar la experimentación empírica. Así, los compiladores señalan sobre los intentos por definir el concepto lo siguiente:

han caído en el siguiente *dilema*: por un lado se intentan establecer condiciones necesarias y suficientes que, a fin de cuentas, terminan siendo demasiado *restrictivas*, al grado que dejan fuera experimentos mentales *bona fide*; por el otro lado, se intenta una definición demasiado *laxa* en la que prácticamente cualquier escenario contrafáctico contaría como experimento mental. (p. 13; las cursivas son del original)

Ante este problema, los autores de la introducción prefieren apostar por una definición “deflacionista” que se limita a establecer que la noción de “experimento mental” es un concepto vago cuya definición es un conjunto de extensiones en las que caben distintos ejemplares que no comparten todos entre sí las mismas características. Esto privilegia el hecho de que hay casos de experimentos mentales paradigmáticos disímiles entre sí pero que tienen un “parecido de familia” que permite identificarlos con un mismo concepto. Esta definición deflacionista también les sirve para justificar su postura frente a este

tipo de artefactos argumentativos y que, como se verá, es más bien de sospecha y escepticismo.

Aparte del problema de la naturaleza y definición de los experimentos mentales, Ornelas, Cíntora y Hernández destacan problemas relacionados con el aspecto histórico de estos artefactos y con su valor o utilidad epistémica. El problema histórico es que apenas hacia finales del siglo XIX, con el trabajo de Ernst Mach (que se incluye en el libro), se acuña el término “experimento mental”. No obstante, este tipo de experimentación puede encontrarse desde los inicios de la filosofía y de las ciencias mismas en el pensamiento griego antiguo. La identificación “tardía” del concepto de “experimento mental” puede ser una de las causas por las que es difícil de definir, pues las discusiones teóricas sobre el concepto apenas se comenzaron a desarrollar en el último siglo. De hecho, la manera en que los compiladores organizan los trabajos en el volumen refleja el paso de una posición teórica optimista sobre estos artilugios a una sospechosa o escéptica en el ámbito de las discusiones filosóficas, como veremos más adelante con la reconstrucción de los argumentos de cada uno de los artículos que aparecen en la colección.

El problema epistémico es el que más interesa a los compiladores y el que, en cierto sentido, explica la organización de los contenidos de la colección. Este problema muestra que no está claro cómo es que estos recursos de investigación nos sirven para la producción de conocimiento nuevo, si es que de hecho lo hacen. Las conclusiones a las que nos llevan estos experimentos ¿constituyen nuevo conocimiento? Si lo hacen, ¿a razón de qué? ¿Acaso sólo son una forma “pintoresca” de argumentar? O ¿hay algo en su forma que los distingue de una mera argumentación? ¿Cuál es el insumo de estos experimentos? ¿Son nuestras intuiciones, el conocimiento del mundo que tenemos o su relación con alguna ley universal de la naturaleza? Dado que estas cuestiones forman el centro del debate que los compiladores proponen con su libro, no presentan una postura definitiva frente al problema: los artículos exponen los principales argumentos que se han ofrecido para responder alguna de estas preguntas y que alimentan el debate en curso. No obstante, sí es fácil identificar cierta inclinación de los autores de la introducción, a saber, que hay que tomar con cuidado estos artefactos porque no parece haber una manera de defender o explicar de manera apropiada que son, de hecho, fiables. A continuación reconstruiré de manera sucinta el contenido de cada capítulo para mostrar lo anterior. No entraré en detalles porque considero que el resumen que se ofrece en la introducción del libro es bastante más preciso.

El primer texto de la colección es “Sobre los experimentos mentales” de Ernst Mach, que se publicó originalmente en 1897. Como señalan los compiladores, La importancia de este texto es que es el primero en el que se usa el concepto “experimento mental” (*Gedankenexperiment*) y, además, el primero en el que se identifica su funcionalidad en las ciencias y se problematiza su naturaleza epistémica. Mach utiliza como ejemplos varios experimentos mentales en la física para demostrar su frecuencia e importancia. Además, señala cómo el proceso de experimentación es algo natural en los seres humanos y

cómo en particular la experimentación mental es necesaria incluso para la experimentación empírica. De hecho, Mach sostiene que los experimentos mentales cumplen una función cognitiva importante a la hora de conjeturar y hacer hipótesis en la investigación científica. Señala que su tarea consiste en tomar las cosas que hemos aprendido del mundo y, a partir de ellas, producir conocimientos acerca de lo que podría o debería pasar dado este conocimiento empírico. Sin embargo, concluye que los experimentos mentales no han sido suficientemente analizados por la filosofía y por la ciencia como para dilucidar su naturaleza, y que incluso no está clara su utilidad en las ciencias.

El siguiente texto se titula “Por qué los experimentos mentales trascienden el empirismo”, un artículo de 2004 de James Robert Brown. Este autor defiende la tesis de que los experimentos mentales son ejercicios que nos permiten dilucidar las leyes que rigen el universo y que en eso estriba su funcionalidad epistémica. Los experimentos mentales son ejercicios del razonamiento que nos permiten llegar a conclusiones o resultados fiables sin necesidad de la experimentación empírica porque nos ofrecen un conocimiento *a priori* sobre las leyes detrás de la experiencia empírica. Esta tesis armoniza con una suerte de platonismo que implica no pocos problemas (en especial en esta etapa de la historia de la filosofía en la que el empirismo es la orientación epistemológica por defecto). Para defender su perspectiva, Brown recurre al conocimiento matemático que, según él, se encarga de conocer objetos reales independientes del mundo empírico (los objetos matemáticos) por medio de la llamada “intuición matemática”. Según esto, hay un mecanismo general detrás del conocimiento que proveen los experimentos mentales: la intuición que despierta el experimento mental nos permite acceder a las leyes de la naturaleza de manera *a priori*. Por último, Brown intenta refutar a su principal teoría rival, la de Edward Norton, expuesta en el siguiente capítulo de la colección.

El trabajo de Norton, también de 2004, se titula “Por qué los experimentos mentales no trascienden el empirismo”. Con ello hace evidente su relación con el capítulo anterior y por ello tiene sentido leer ambos ensayos de manera consecutiva. En su texto, Norton busca responder en forma directa la pregunta sobre el poder epistémico de los experimentos mentales. Si consideramos que el conocimiento viene de la experiencia, ¿cómo podemos conocer a partir de ejercicios no empíricos y sólo “mentales”? El autor responde que los experimentos mentales no son sino argumentos disfrazados de formas pintorescas, de modo que son consistentes con una concepción empirista del conocimiento. Si bien no tiene los problemas metafísicos que la anterior, esta postura reduce la importancia de los experimentos mentales a su argumento subyacente. Esto implica que las características de estos experimentos (la narración con que se presentan, los detalles de las situaciones contrafácticas) pierden importancia desde esta perspectiva. No obstante, otros pensadores han encontrado una función específica para estos detalles, ya sea una función heurística, retórica o incluso cognitiva que el enfoque de Norton desconoce por completo.

Justo el siguiente trabajo de Michael Bishop, “Por qué los experimentos mentales no son argumentos”, publicado originalmente en 1999, destaca que

los filósofos y científicos pueden interpretar un mismo experimento mental de distintas maneras según la teoría desde la cual lo enfoquen, y que esto mostraría que la forma de los experimentos mentales no se puede reducir con tanta facilidad a un solo argumento, como supone Norton. Bishop se vale de la historia de la ciencia y de la filosofía para esgrimir ejemplos en los que un mismo experimento mental se interpreta con argumentos distintos. Esto basta a Bishop para mostrar que los experimentos mentales no pueden reducirse a sólo un argumento y que, por ende, deben ser algo más. En la introducción, los compiladores muestran que, no obstante, Norton puede defender su postura desde un reduccionismo débil que no asocia los experimentos mentales con un solo argumento sino, más bien, con un tipo de argumentos (lo que permite varios casos distintos).

También en el tenor antirreduccionista de los experimentos mentales está el trabajo “¿Qué hay de experimental en los experimentos mentales?” de David Gooding, publicado por primera vez en 1992. Este ensayo compara los experimentos mentales con los “reales” o “empíricos” para señalar aspectos esenciales de la experimentación mental que escapan de una visión reduccionista como la de Norton. Gooding señala que los experimentos mentales funcionan en el razonamiento experimental que tiene como objetivo refutar o probar una idea. Esto lo logran mediante un orden especial, propio de un procedimiento específico, que responde al conocimiento de unas leyes o de una teoría particular. Por lo tanto, la narrativa del experimento es parte esencial de este razonamiento experimental, y es gracias a ella que se puede producir un conocimiento nuevo. Además, Gooding otorga un valor al sujeto experimentador a la hora de obtener los resultados en el experimento mental. Hace énfasis en que la preparación, el conocimiento, los prejuicios y demás características del experimentador pueden llevar a resultados distintos en el razonamiento experimental, ya sea en experimentos mentales o en experimentos empíricos. Todo lo anterior aporta una visión experimentalista de estos recursos que resalta que su naturaleza va más allá de la sola argumentación.

En el capítulo sexto de la colección se encuentra el trabajo de Nancy Nersessian “En el laboratorio teórico: experimentos mentales como construcciones mentales” de 1993. La estrategia de la autora consiste en argumentar que los experimentos mentales son un tipo de razonamiento distinto a la argumentación inductiva o deductiva, a la manera de Norton. Para ella, los experimentos mentales más bien modelan escenarios empíricos por medio del uso de capacidades cognitivas cotidianas (como la imaginación, la memoria, la visualización, etc.). Para ella también es importante la narrativa del experimento, pues ésta ofrece los elementos a partir de los cuales los sujetos modelan los escenarios empíricos en sus mentes para realizar los experimentos. Asimismo, supone que muchos de los contenidos con los cuales se construyen estos modelos no son proposicionales; en este sentido, su planteamiento se aleja del de Norton. Según los compiladores, en este trabajo ya aparece una postura “no excepcionalista” de los experimentos mentales que supone que estas herramientas no son

algo especialmente distinto del uso de las capacidades cognitivas cotidianas de los seres humanos cuando razonan.

El siguiente capítulo, el séptimo de la colección, presenta el trabajo de Tamar Gendler titulado “Experimentos mentales filosóficos: intuiciones y equilibrio cognitivo”, publicado en 2007. Al igual que a Nersessian, a Gendler le interesa explorar las capacidades cognitivas que hay detrás de los experimentos mentales y que nos llevan a pensar que son capaces de producir conocimientos empíricos nuevos. Su trabajo resulta innovador en las discusiones sobre los experimentos mentales por dos razones. Primero, para probar qué capacidades cognitivas posibilitan el uso de la experimentación mental, Gendler apela a experimentos reales en psicología para concluir que los experimentos mentales persuaden según la cantidad de información que se presenta a los sujetos y de cómo se presenta. En segundo lugar, se basa en la teoría del razonamiento dual (que postula que hay dos vías de razonamiento en el cerebro: una intuitiva y rápida, y otra más lenta y analítica) para sostener que los experimentos mentales se computan en el cerebro mediante la vía cognitiva más intuitiva y rápida y que, por ello, sus resultados son menos fiables. De ahí que el éxito en el uso de los experimentos mentales dependa en gran medida de la información que se proporciona a los sujetos y de cómo esta información se les presenta. Para los compiladores, esta conclusión sirve para empezar a formular una posición escéptica frente a la experimentación mental pues, si como dice Gendler, el éxito epistémico de estos experimentos es tan poco fiable, entonces deberíamos desconfiar de su uso en las ciencias y en la filosofía.

El trabajo siguiente es el de Timothy Williamson titulado “Sobre los experimentos mentales”, de 2007. Este artículo coincide con los anteriores al analizar la argumentación con experimentos mentales a partir de las capacidades cognitivas que subyacen en ellos. Para Williamson, la experimentación mental no es sino un ejemplo de pensamiento contrafáctico en el que un sujeto reflexiona sobre las posibles consecuencias de un suceso en un mundo posible determinado. Para esto, se vale de la imaginación como una capacidad cognitiva producto de la evolución. Así, de la misma manera que ciertos animales se imaginan y calculan el resultado de sus acciones para decidir, por ejemplo, si deben saltar de un árbol a otro o no, también los seres humanos nos imaginamos el resultado de un suceso con un experimento mental de acuerdo con las condiciones en las que consideramos que tiene lugar ese suceso. El éxito de la experimentación mental depende de la fiabilidad de la imaginación como capacidad cognitiva que, para Williamson, se justifica por ser una característica adaptativa de la evolución que nos ha permitido sobrevivir como especie al proveernos una gran cantidad de creencias verdaderas para actuar. Para Ornelas, Cíntora y Hernández, esta última parte del argumento de Williamson necesita una explicación empírica para poder atribuir plenamente fiabilidad a la experimentación mental.

La compilación cierra con el ensayo de Edouard Machery titulado “Experimentos mentales y conocimiento filosófico”, publicado en 2011. Este trabajo se sitúa en la corriente de filosofía experimental que busca comprobar o refutar

las llamadas intuiciones por medio de estudios empíricos. En su caso, Machery intenta probar que las supuestas intuiciones que hay detrás de algunos experimentos mentales no son las mismas para todas las personas y que varían según el contexto social, género y nivel educativo, entre muchas otras variables. Esto lo prueba por medio de los resultados de encuestas a distintos sujetos en las que se les pide que deduzcan el resultado de un mismo experimento mental. La conclusión de que las intuiciones varían según el contexto de la persona respalda la idea de que el poder epistémico de los experimentos mentales debe tomarse con sospecha y escepticismo, pues no parecen ser realmente fiables si sus resultados dependen del sujeto.

De esta manera concluye la compilación *Trabajando en el laboratorio de la mente: naturaleza y alcance de los experimentos mentales*. Como es evidente a partir de este resumen, la selección de los trabajos y el orden en que se presentan contribuyen a perfilar una postura escéptica ante los experimentos mentales. Esta orientación es la clave de lectura que proponen los compiladores del volumen y que se puede formular de la siguiente manera. Primero, comienza con una definición vaga y deflacionista de los experimentos mentales según la cual este concepto cobija varias expresiones argumentativas distintas pero que comparten el hecho de ser escenarios contrafácticos que se emplean en la ciencia y la filosofía para probar la efectividad de alguna teoría. Segundo, se apoya en una reconstrucción de la discusión que empezó a finales del siglo XIX y que ha tenido mucho eco al inicio de nuestro siglo. Esta reconstrucción arranca con posturas optimistas que aceptan una función epistémica efectiva de los experimentos mentales y se ocupan de mostrar cómo estos artefactos producen conocimientos; sigue con análisis que buscan develar las capacidades cognitivas tras este tipo de argumentos y revelan que son mecanismos no excepcionales y, quizá, no tan fiables como las posturas optimistas parecen suponer; y cierra con enfoques de la filosofía experimental que arrojan serias dudas sobre su fiabilidad a partir de la experiencia empírica. Por último, los compiladores cierran su introducción señalando las paradojas que aún quedan por resolver en el estado actual de las discusiones y los pormenores que les permiten mirar con sospecha este tipo de artífugos argumentativos tan comunes y tan controvertidos en la historia de la ciencia y la filosofía.

Como se puede apreciar a partir de la reconstrucción anterior, el trabajo de Ornelas, Cíntora y Hernández brinda una colección bien pensada y organizada que constituye por sí misma una aportación a la discusión filosófica de la epistemología de los experimentos mentales. Más aún, llena un vacío bibliográfico para los hispanohablantes, pues todos los trabajos, a excepción del de Williamson,<sup>1</sup> se traducen por primera vez al castellano en este volumen. Esto representa una ventaja para los estudiantes e investigadores en Latinoamérica porque posibilita un acceso claro y fiable a las fuentes primarias de la discusión. No obstante, esta primera edición incluye una serie de errores tipográficos leves

<sup>1</sup> La versión al castellano se toma de Williamson 2016, en el que aparece como el capítulo 6.



(por ejemplo, en la página 11 dice “extremismo” cuando debería decir “exterminismo”) que, si bien no son del todo graves, pueden confundir a los lectores inexpertos en el tema, aunque pueden corregirse con facilidad en una segunda edición. Asimismo, la bibliografía de la introducción sirve como una fuente valiosa para ampliar la discusión porque hace referencia a otros estudios sobre el tema y que no se incluyen en la compilación. Para concluir, este libro está disponible para descarga libre desde la página de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, lo que facilita su acceso y difusión.<sup>2</sup>

Por todo lo anterior, es menester celebrar la publicación de este volumen por parte de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí e impulsar su uso en los cursos de epistemología y filosofía de las ciencias en nuestras universidades latinoamericanas. De esta forma podemos contribuir a la discusión actual sobre las estrategias que como filósofos solemos usar y que poco reparamos en analizar.

### *Referencias bibliográficas*

Williamson, Timothy, 2016, *La filosofía de la filosofía*, trad. Miguel Ángel Fernández Vargas, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

ÁLVARO ANDRÉS SÁENZ ALFONSO  
*Universidad de los Andes, Colombia*  
 aa.saenz364@uniandes.edu.co

Alberto Sucasas, Shoah. *El campo fuera de campo. Cine y pensamiento en Claude Lanzmann*, Encuadre Shangrila, Madrid, 2018, 459 pp.

### 1. *Presentación*

El libro de Alberto Sucasas que tiene como título *Shoah. El campo fuera de campo. Cine y pensamiento en Claude Lanzmann*, es un texto que analiza una película y a su director desde la mirada de un filósofo que se ha ocupado, por un lado, del tema del Holocausto y, por otro, del cine. Es una obra que invita al lector a entrar por varias puertas a un laberinto que seduce con el peligro de extraviarlo en la travesía pero que, ya iniciado el trayecto, se transforma en una experiencia en la que el filósofo acompaña al cineasta en su recorrido por los avernos, poniendo a su servicio una lúcida reflexión que nos muestra el camino a una salida que al inicio parecía clausurada.

Cuando leemos el título no sabemos a ciencia cierta de qué se nos va hablar: de la *Shoah* como suceso histórico, de la película con ese nombre o de Claude

<sup>2</sup> Disponible en <<http://sociales.uaslp.mx/Documents/Publicaciones/Libros/TrbjndLbrntMnt.pdf>>.

Lanzmann en cuanto cineasta o pensador. Lo interesante es que todas estas expectativas quedan cubiertas porque Sucasas consigue articularlo todo de una manera magistral al agregar otro plano al “campo fuera de campo”: el de su aportación filosófica. En este sentido, he aquí una primera conclusión a manera de presentación: este libro debe quedar registrado como un tratado filosófico sobre la rememoración en tiempos de la reproductibilidad técnica, como un desafío creativo a los que consideran que el pensamiento crítico debe cederle su lugar al efecto arrollador de la transmisión audiovisual.

## 2. *Dimensión del reto que enfrenta el libro*

Sucasas es un filósofo riguroso que no conoce los atajos; donde encuentra una aporía se detiene, la expone y se da a la tarea de resolverla. En cierto sentido, podría decirse que las paradojas del pensamiento se convierten en su objeto de estudio y el motor de sus reflexiones. Éste es su “campo fuera de campo”, que lo lleva a una fructífera identificación con el cineasta que él mismo reconoce cuando escribe: “Aproximarse al filme de Lanzmann obliga a adentrarse en su universo cinematográfico presidido por la paradoja y la aporía” (p. 217).

No son pocas ni sencillas las aporías a las que se enfrenta; las enumeraré para luego exponerlas y ofrecer algunas pistas para sus posibles soluciones. El primer reto tiene que ver con la *Shoah* como suceso histórico, con cómo pensar lo impensable y, en este sentido, plantear si es posible rescatar el proyecto ilustrado después de Auschwitz. El segundo tiene que ver con el tema de la memoria y la recuperación del sufrimiento ajeno desde una aproximación que no esté instrumentalizada por la industria cultural o por el sionismo. Un tercero surge cuando se plantea el recurso cinematográfico para abordar el tema de la *Shoah* en dos distintas direcciones: como un producto del mercado cultural que debe cumplir con las exigencias del espectáculo o deja de exhibirse y, por otro lado, el tema de la imagen que pareciera ir en un sentido opuesto al de la reflexión crítica.

## 3. *La Shoah como evento histórico: pensar lo impensable*

El tema de la *Shoah* como suceso histórico ha sido abordado por estudiosos de la mayoría de las áreas del conocimiento e inspirado obras artísticas en todas sus expresiones. La filosofía no se ha quedado atrás y, en algunas de sus corrientes, ha colocado este suceso en el centro de sus consideraciones. En Madrid, el filósofo Manuel Reyes Mate recogió hace ya varias décadas lo que ya se gestaba en Alemania y, con el nombre “La filosofía después del Holocausto”, desarrolló toda una corriente en España. El autor del libro que hoy reseño es integrante de ese colectivo.

Uno de los aspectos centrales que plantea este movimiento filosófico se relaciona con la denuncia de la complicidad del pensamiento con la articulación de la barbarie. En una recuperación hispana de la propuesta de los filósofos de

la Escuela de Fráncfort, los participantes del grupo de Madrid reconocieron la dialéctica de la misma Ilustración que, en vez de conducir a la emancipación, terminó en los crematorios de Auschwitz, en los escombros de Hiroshima o los gulags soviéticos.

Los filósofos que nos identificamos con este análisis crítico del pensamiento ilustrado estamos atrapados en una paradoja difícil de resolver, pues es por medio de este instrumento, cómplice de la barbarie, que buscamos exonerarlo del crimen y seguir utilizándolo en la búsqueda de una emancipación real. Dicho en otras palabras: sin renunciar a pensar, pretendemos acercarnos a lo impensable o, como señala Reyes Mate, “lo impensable del acontecimiento para la teoría es lo que al mismo tiempo constituye a Auschwitz como acontecimiento que inaugura una reflexión” (Reyes Mate 2003, p. 119).

#### 4. *La Shoah y los usos de la memoria*

Para Reyes Mate el elemento que debe emplearse para resolver la dialéctica de la Ilustración y, en particular, el de la posibilidad de pensar en lo impensable, es el de la memoria. Al respecto, comenta lo siguiente:

La memoria surge del hiato entre incomprendibilidad y conocimiento y es la categoría adecuada al carácter inaugural, originario del acontecimiento. Si Auschwitz es lo que da qué pensar, lo es debido a la presencia constante en nuestro presente de un acto pasado que está presente a la razón gracias a la memoria. (Reyes Mate 2003, p. 119)

Sucasas comparte esta idea, pero no está dispuesto a sepultar la razón ilustrada porque considera que ésta pudo sobrevivir al genocidio y que la memoria de Auschwitz, tal y como la plantea Reyes Mate, no escapa a la dialéctica de la Ilustración y a las mismas dinámicas de aquello que éste define como pensamiento teórico.

En el libro se aborda este tema en tres periodos. El autor comenta que: “en un primer momento, los tres lustros inmediatamente posteriores al fin de la II Guerra Mundial, el exterminio judío entró en una fase de latencia; el proceso Eichmann supuso un punto de inflexión” (p. 430). Recordemos que este juicio se realizó en 1961 y, según nos dice el autor, a partir de entonces el tema “alcanza una proliferación inaudita” (p. 430) que condujo a una tercera etapa que llega hasta nuestros días y en la que se ha producido una crítica a la utilización desmedida de la memoria con fines comerciales o políticos, la cual se caracteriza por “la banalización mediática (a cargo, sobre todo, de la industria cinematográfica) y la instrumentalización propagandística (protagonizada por el sionismo, israelí y extra israelí) del acontecimiento” (p. 430). El autor coincide, con reservas, con estas críticas, pero sostiene que:

Esa mutación de la sensibilidad, alegando cansancio o denunciando los efectos de un cultivo obsesivo del recuerdo, promueve un distanciamiento crítico, más atento a desactivar los efectos sacralizantes que a preservar la memoria del exterminio. Diríase que, en un efecto pendular, abundan, de manera creciente, los síntomas de que se vuelve a cierta amnesia inducida. (p. 430)

Sucasas no está dispuesto a renunciar al pensamiento ilustrado ni a la memoria como instrumento de la justicia, pero es consciente de que, frente a las nuevas expresiones de la barbarie que fomentan la irracionalidad y la amnesia, se requiere de una respuesta que esté a la altura del reto, y es ahí donde la reflexión fílmica que ofrece la película *Shoah* adquiere relevancia.

### 5. *La película Shoah y el mercado cultural*

Sucasas pone sobre la mesa otro asunto polémico con el que, a su juicio, tuvo que lidiar Lanzmann al realizar una obra cinematográfica sobre la Shoah, a saber, el de la comercialización de la tragedia. En su exposición advierte que uno de los ingredientes centrales a los que recurre la industria cultural para comercializar el suceso es la explotación del morbo: “Nunca ausentes de la pantalla, los estímulos de carácter sadomasoquistas se han adueñado, de manera creciente, del imaginario cinematográfico, convirtiendo la visión del sufrimiento ajeno en fuente de placer para el insaciable voyeurismo del espectador” (p. 89).

Lo que sostiene es que la obra del cineasta busca una comunicación con el espectador que no transite por la vía de una seducción desde la satisfacción de esta patología y, “ante tal peligro, *Shoah* reacciona de forma drástica: renuncia incondicional a la visualización del espanto” (p. 89). En toda la proyección se habla del horror pero no hay una sola imagen del exterminio: se hace presente a partir de la narrativa de los sobrevivientes, de los victimarios o los testigos.

### 6. *La película Shoah y el sionismo*

La reacción de Sucasas ante la instrumentalización de la *Shoah* en términos políticos no es tan contundente como en lo relativo a su explotación en la industria cultural. Considera que la película se inclina por la salida que ofrece el sionismo a la cuestión judía. Para comprender lo que esta postura significa, es pertinente presentar los términos del debate. Lo primero se relaciona con la diferencia fundamental que se plantea para la condición judía entre los que proponen la concentración territorial en un Estado nación y aquellos que consideran la vida de la Diáspora como una experiencia colectiva. Lo segundo tiene que ver con dos lecturas contrarias del mesianismo judío, incluso del secularizado: el del guerrero frente al juez.

Con respecto a lo primero, Sucasas sostiene que el juicio de Eichmann en Jerusalén y la polémica que suscitó marcaron un punto de inflexión en lo relativo al uso político del Holocausto por el Estado de Israel. Para los sionistas, lo que sucedió demuestra que la sobrevivencia del colectivo judío sólo puede garantizarse en el esquema de una concentración territorial a partir de un Estado que disponga de los recursos militares que lo defiendan. En este sentido, la continuidad de la milenaria experiencia diaspórica se plantea como inviable, y la asimilación de los judíos a las culturas donde viven una fantasía letal.

En contraposición a esta apropiación política de la memoria están quienes consideran Auschwitz un crimen contra la humanidad y sostienen que, para evitar que algo así se repita, se debe transitar en el sentido opuesto a la lógica excluyente que legitima la segmentación de la humanidad en Estados nación.

En relación con el uso de la violencia en defensa de la supervivencia y frente al reclamo sionista de que los judíos exterminados se dejaron llevar a la muerte como “ovejas al matadero”, Sucasas nos dice que la postura de Lanzmann está definida con claridad:

Aventuremos una hipótesis: entre los supuestos antropológicos que subyacen al trabajo del cineasta estaría ese carácter “fundacional”, por lo que la denuncia de la violencia exterminadora no apuntaría a un más allá de la violencia, sino más bien a la posibilidad de su inversión; de ser así, el imaginario mesiánico implícito remitiría en menos medida a una existencia pacificada que a la figura del rey-guerrero (su traducción contemporánea, el Israel militarizado) convocado a subvertir, de forma violenta, una situación de violencia y opresión. Conjetura capital para entender un lema recurrente en Lanzmann —y que, a nuestro entender, ningún análisis de *Shoah* debiera omitir—, el de la *reapropiación judía de la violencia*. (pp. 53–54)

En la interpretación que el autor hace de la postura del cineasta con respecto al sionismo encontramos cierta incomodidad ya que, por un lado, se identifica con cierto uso político a favor del sionismo y, por el otro, manifiesta una clara identificación con el mensaje universalista y pacifista que se produce a partir de la experiencia diaspórica. La manera de resolver esta dificultad es resaltando en la película la transmisión de esta ambivalencia mediante las palabras del mismo Lanzmann cuando afirma: “No, Israel no es la redención del Holocausto. Esos seis millones no murieron para que Israel exista. La última imagen de *Shoah* no es eso. Es un tren que rueda, interminablemente. Para decir que el Holocausto no tiene fin” (Lanzmann 2014, cit. en p. 272). En este sentido, lo que le parece importante a Sucasas del mensaje de la película es que la condición judía contemporánea está signada por estas ambivalencias no resueltas y que, por ello, toda postura aporta sin buscar ser definitiva.

### 7. Imagen y reflexión

Por último, veamos el problema que se podría caracterizar como el debate en torno a la transmisión de imágenes frente a la argumentación racional, lo que Sucasas identifica con la crítica que hace Reyes Mate a la razón teórica y recoge el guante sobre la posibilidad que abre el recurso de la memoria. Lo que entiende el autor de este libro es que el pasado se presenta a la conciencia mediante el mecanismo de la rememoración como imagen y no como pensamiento, y que sólo después de su elaboración es factible verbalizarla. En este sentido, afirma que “en la experiencia imaginaria correspondería al pasado cierto privilegio sobre el futuro: imaginar es, ante todo, recordar” (p. 72).

Sin embargo, esta operación no es la que suele realizarse. Por lo general, lo que queda inscrito es la representación que más bien sirve como un dique que no permite que la razón crítica desmantele sus cargas emocionales y permita su comprensión. Sucasas sostiene que, en el cine, existe una:

proliferación de una imagen sumisa a la lógica de la espectacularización [que] conlleva una *pérdida de lo real*; a mayor reproducción del mundo en imágenes, hipérbole de la visualización, mayor invisibilidad de lo real mismo. Metamorfosis de la ventana transparente en pantalla opaca, que una ética de la mirada documental está llamada a impugnar. (p. 186)

Aquí radica, según el autor, la gran aportación de Lanzmann en su propuesta cinematográfica: utilizar la imagen como una herramienta para desmantelar la carga ilusoria que ésta transmite al mostrar lo sucedido sin mostrarlo de manera explícita. En la película no hay una sola imagen del pasado, todo se evoca con la proyección del presente que testimonia cómo lo sucedido se ha borrado, cómo está ausente y cómo esta ausencia lo hace presente a partir de la narración de los testigos que dan cuenta de él discursivamente a pesar de no existir ya para la representación. En esta operación el espectador no puede reproducir imágenes, pero sí elaborar racionalmente lo que se le transmite mediante las narrativas en las que, según afirma Sucasas, la ausencia se presenta incluso en el plano verbal. En este sentido, comenta:

La ausencia de imagen deviene imagen de la ausencia. Cabría incluso ir más allá y sostener que la ausencia del objeto (cámara de gas) no sólo es visual, sino también verbal: abundan en el filme, es cierto, testimonios sobre el proceso del gaseamiento, referidos a los preparativos previos o al resultado (cadáveres y operaciones destructivas a las que eran sometidos), pero no sobre el gaseamiento propiamente dicho, excepto lo que auditivamente pudieron haber percibido los testigos. (p. 214)

El autor de este libro encuentra en la película de Lanzmann una expresión contemporánea de la ancestral prohibición judía de la representación pero dándole

una vuelta muy creativa al neutralizar su efecto amenazador por medio del uso de la oralidad de los testigos. En su interpretación llega a afirmar que, en la “alquimia lanzmanniana”, existe “un ingrediente nuclear del espíritu judío: sólo la interpretación —en la tradición religiosa, el infinito trabajo de lectura de la Escritura— redime lo icónico de la amenaza idolátrica que le es inherente”. De acuerdo con esto, Sucasas sostiene que, “en *Shoah*, la inmediatez del lugar visible sufre la mediación de la voz testimonial y, con ello, la palabra libera la imagen de su estatus meramente óptico” (p. 418).

### 8. Conclusiones

Para concluir esta reseña no queda más que hacer una doble recomendación: ver la película *Shoah* y leer este extraordinario texto. Con respecto a la primera experiencia reproducimos la valoración del filósofo cuando escribe que: “El filme de Lanzmann sería, ante todo, una escuela de la visión, formadora de un sujeto capaz no sólo de ver y oír (algo que ya no va de suyo), sino *de ver y de oír los límites del ver y del oír*. Un espectador crítico” (p. 443). Y con respecto al libro de Alberto Sucasas puedo afirmar que es un planteamiento lúcido sobre la posibilidad de rescatar la razón crítica a partir de una reflexión sobre los peligros de una rememoración que se queda anclada en las ilusiones que enriquecen el mercado cultural y la industria del espectáculo.

### Referencias bibliográficas

- Lanzmann, Claude, 2014, *La tombe du divin plongeur*, Gallimard, París.  
Reyes Mate, Manuel, 2003, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid.

MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN  
Unidad de Posgrado-Facultad de Estudios Superiores Acatlán  
Universidad Nacional Autónoma de México  
mauripila@comunidad.unam.mx